





REVISTA THEOURGOS

O CONHECIMENTO REJEITADO DA CULTURA OCIDENTAL

A *Revista Theourgós* se dedica àquilo que Wouter J. Hanegraaff descreveu como *o conhecimento rejeitado da cultura ocidental*, o esoterismo enquanto fenômeno histórico, campo epistemológico e via de realização espiritual. Em sua encruzilhada entre ciência, religião e filosofia, o esoterismo constitui uma dimensão fundamental da história intelectual do Ocidente, embora frequentemente negligenciada por preconceitos confessionais, ideológicos ou positivistas. A *Theourgós* emerge, assim, como um espaço editorial onde tradição e crítica se encontram: um lugar em que o pensamento iniciático e o rigor acadêmico não se excluem, mas se iluminam mutuamente.

Inspirando-se nas contribuições fundadoras de autores como Antoine Faivre, Christian H. Bull, Wouter Hanegraaff, Henrik Bogdan e outros, a revista propõe um diálogo entre o saber tradicional, hermético, alquímico, gnóstico, mágico, e os métodos contemporâneos das ciências humanas. Seus artigos contemplam os eixos estruturantes do chamado *esoterismo ocidental*: o hermetismo alexandrino e platônico, o gnosticismo antigo e moderno, a alquimia mágica e operativa, a magia cerimonial, a cabalá cristã, a teosofia, as ordens esotéricas modernas, a literatura dos grimórios, a história dos rituais e das iniciações, e a espiritualidade filosófica-oculta no coração da modernidade. Ao mesmo tempo, a *Theourgós* acolhe reflexões sobre o papel atual dessas tradições em contextos sincréticos, globais e pós-coloniais, como os da Quimbanda, a goécia brasileira, e de outras práticas que renovam o imaginário ocultista no sul global.

Sem se confundir com apologética ou divulgação popular, a proposta da *Revista Theourgós* é a construção de um saber iniciático que não despreza a crítica, e de uma crítica que reconhece o valor epistemológico da experiência espiritual. Nosso horizonte é o reencontro com a via teúrgica, a arte de tornar-se divino pela prática do divino, em sua forma original e em suas reconfigurações contemporâneas. Como nas antigas assembleias de iniciados, este espaço é aberto aos que buscam, aos que estudam, e aos que ousam.

Fernando Liguori,
Editor.

RESUMO

Este artigo propõe uma ontologia comparativa da resistência ao feitiço a partir da análise sistemática de vinte e quatro tradições religiosas, filosóficas e mágicas que se estendem da Antiguidade tardia ao neopentecostalismo contemporâneo. Partindo dos PAPIROS MÁGICOS GREGOS e de sua doutrina de vulnerabilidade da *psychē*, *kardia* e *hēpar* à manipulação demoníaca, o estudo percorre as ontologias platônicas do *ochēma-pneuma* (Jâmblico), a demonologia como privação do Bem em Pseudo-Dionísio, a pneumatologia protetora de Paulo (*hagiasmos*, *Ef.* 6:10-18; *1Ts.* 5:23), as práticas e amuletos do judaísmo do Segundo Templo, a magia islâmica e a *ruqyā* corânica, bem como as recepções medievais e reformadas (Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, *MALLEUS MALEFICARUM*) e as formas contemporâneas de guerra espiritual (C. Peter Wagner, teologia da prosperidade, pentecostalismo sul-americano). O artigo identifica cinco teses transversais: i. homologia universal do *locus* afetivo-imaginativo como ponto de ataque; ii. espectro ontológico do adversário, da eficácia plena à *parupóstasis* de Pseudo-Dionísio; iii. proteção como ocupação semiótico-ontológica do mesmo espaço visado pelo ataque; iv. imunidade como subproduto da transformação da alma em direção ao seu fundamento ontológico; v. o paradoxo da atenção demoníaca, pelo qual a hiperfocalização no adversário potencializa sua eficácia. A síntese final integra neuroteologia e ciência cognitiva da religião, propondo que os mecanismos de proteção ritual correspondem funcionalmente à reconstrução de esquemas cognitivos de ameaça no córtex pré-frontal.

Palavras-chave: resistência ao feitiço · pneumatologia · demonologia comparativa · guerra espiritual · ontologia do mal · *ochēma-pneuma* · ciência cognitiva da religião · pentecostalismo · platonismo teúrgico · papiros mágicos gregos · história da magia · esoterismo ocidental · ocultismo · filosofia · filologia · teologia.

ABSTRACT

This article proposes a comparative ontology of magical resistance by systematically analysing twenty-four religious, philosophical, and magical traditions spanning Late Antiquity to contemporary neo-Pentecostalism. Beginning with the *Papyri Graecae Magicae* and their doctrine of the soul's vulnerability, targeting *psychē*, *kardia*, and *hēpar*, the study surveys the Platonic ontology of the *ochēma-pneuma* (Iamblichus), the demonology of evil as privation of the Good in Pseudo-Dionysius, Paul's protective pneumatology (*hagiasmos*, *Eph* 6:10-18; *1 Thess* 5:23), Jewish Second Temple amuletic practice, Islamic magic and Quranic *ruqyā*, as well as medieval and Reformation receptions (Thomas Aquinas, Luther, Calvin, the *Malleus Maleficarum*), and contemporary forms of spiritual warfare (C. Peter Wagner, prosperity theology, South American Pentecostalism). Five cross-traditional theses are identified: i. a universal homology of the affective-imaginative *locus* of the soul as the primary site of magical attack; ii. an ontological spectrum of the adversary ranging from full causal agency to Dionysian *parupóstasis*; iii. protection as a semiotic-ontological occupation of the very space targeted by the attack; iv. immunity as a by-product of the soul's ontological transformation toward its divine ground; v. the paradox of demonic attention, whereby excessive focus on the adversary amplifies its efficacy. The final synthesis integrates neurotheology and the cognitive science of religion, arguing that ritual protective mechanisms function analogously to the reconstruction of threat-cognition schemas in the prefrontal cortex.

Keywords: resistance to witchcraft · pneumatology · comparative demonology · spiritual warfare · ontology of evil · *ochēma-pneuma* · cognitive science of religion · Pentecostalism · theurgic Platonism · Greek magical papyri · history of magic · Western esotericism · occultism · philosophy · philology · theology.

ENTRE O NÃO-RACIONAL E O RACIONAL: A ECONOMIA ANÍMICA DO FEITIÇO E O PROBLEMA DA IMUNIDADE RELIGIOSA

Por Fernando Liguori
Táta Nganga Kamuxinzela

ENTRE O DAIMÔN E O DEMÔNIO: A VULNERABILIDADE ANÍMICA, RESISTÊNCIA MÁGICA E ONTOLOGIAS DE PROTEÇÃO DO MUNDO ANTIGO AO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O presente artigo constitui, até onde é do conhecimento do autor, a primeira investigação sistemática e categoricamente acadêmica conduzida em língua portuguesa sobre dois problemas até agora tratados de forma separada, impressionista ou exotérica: (a) a suposta imunidade de protestantes e evangélicos aos efeitos operativos da magia e (b) os efeitos que práticas mágico-ritualísticas exercem sobre o organismo psicossomático humano, entendido aqui como a unidade indissociável de *psychê*, *pneuma* e *soma* tal como articulada desde os PAPIROS MÁGICOS GREGOS até a pneumatologia paulina e suas recepções posteriores.¹ A literatura brasileira sobre *Ocultismo*, espiritismo e religiões afro-brasileiras é vasta, porém notoriamente carente de análise filosófica e filológica rigorosa sobre o mecanismo preciso pelo qual agentes mágicos atuam sobre a alma e, inversamente, sobre os mecanismos pelos quais certas disposições espirituais constituíam resistência eficaz a tal atuação. A interface entre teologia, filosofia da mente antiga e estudos da magia permanece praticamente inexplorada no ambiente acadêmico lusófono, em contraste gritante com a produção anglófona e germanófona das últimas três décadas, representada paradigmaticamente pelos volumes da série *Ancient Magic and Divination* (Brill), pelos estudos de Christopher Faraone, Fritz Graf e David Frankfurter e, no campo teológico-filosófico, pelas investigações de John M. Dillon e Gregory Shaw sobre o platonismo teúrgico.² Ao colmatar essa lacuna, o presente estudo não ambiciona apenas contribuir para o debate acadêmico internacional; ambiciona, igualmente, oferecer à cultura intelectual brasileira, onde o tema da *proteção espiritual* é vivido com intensidade prática por dezenas de milhões de fiéis pentecostais e neopentecostais, um instrumento analítico à altura da complexidade do problema.

Uma das contribuições metodológicas centrais deste artigo é a rigorosa distinção entre *daemonologia*, o estudo filosófico dos *daimones* na tradição greco-romana, de Hesíodo a Plotino, e *demonologia* no sentido cristão pejorativamente negativo que a palavra adquiriu a partir do Séc. II d.E.C. e que domina o uso vernacular moderno.³ Na tradição filosófica

¹ A locução *organismo psicossomático* é aqui empregada como tradução funcional da tríade paulina *pneuma-psychê-sôma* de 1Ts. 5:23, mas remonta igualmente à distinção de Plotino entre as partes superiores e inferiores da alma (cf. *Enn* III.4.3-6; IV.4.43-44) e à doutrina de Jámblico do *ochêma-pneuma* como sede das *phantasíai*; ver Finamore 1985, 1-32; Shaw 1995, 15-49. Para a unidade psicossomática no contexto dos PGM, ver Stol, *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*, em *MESOPOTAMIAN MAGIC*. Brill, 1999, pp. 57-68.

² Para a série Brill, ver a coleção *Ancient Magic and Divination* (AMD), cujos volumes incluem *THE METAMORPHOSIS OF MAGIC* (ed. Bremmer e Veenstra, 2002) e *MESOPOTAMIAN MAGIC* (ed. Abusch e van der Toorn, 1999). Para Graf, ver *MAGIC IN THE ANCIENT WORLD* (Harvard UP, 1997); para Faraone, *ANCIENT GREEK LOVE MAGIC* (Harvard UP, 1999); para Frankfurter, *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* (Brill, 2019); para Dillon, *THE MIDDLE PLATONISTS* (Cornell UP, 1977); para Shaw, *THEURGY AND THE SOUL* (Penn State UP, 1995).

³ A distinção é raramente tematizada de forma sistemática nos estudos brasileiros; para a bibliografia internacional, ver Andrei Timotin, *LA DÉMONOLOGIE PLATONICIENNE: HISTOIRE DE LA NOTION DE DAIMÔN DE PLATON AUX DERNIERS NÉOPLATONICIENS* (Leiden: Brill, 2012), obra de referência indispensável; e Emma C. Clarke, *Iamblichus' De*

grega, o *daimōn* (δαίμων) designa uma categoria ontológica intermediária entre os deuses imortais (*théoi*) e os homens mortais (*brotoi*): Diotima, no BANQUETE 202e, define-o precisamente como *metaxý*, o que está no meio, e atribui-lhe a função de transportar as orações humanas até os deuses e as respostas divinas até os homens, sustentando assim a coerência do Cosmos. Sócrates, na APOLOGIA 31c-d, descreve seu *daimónion* como uma voz interior que o adverte contra ações prejudiciais, função que é, na sua essência, protetora e orientadora, não maléfica.⁴ Apuleio de Madaura (124-170 d.E.C.),⁵ em DE DEO SOCRATIS, oferece a sistematização mais elaborada da *daemonologia* médio-platônica: os *daimones* são classificados em três grupos (*animi post mortem liberi*; *Lares* e *Lemures*; os grandes intermediários cósmicos), todos dotados de *animus rationalis*, corpo etéreo e uma localização na esfera sublunar. Esse quadro conceitual, no qual os *daímones* são agentes moralmente ambivalentes, instrumentos tanto do bem quanto do mal, e operadores do dinamismo cósmico, foi radicalmente transformado pelos apologistas cristãos dos Sécs. II-IV, que operaram uma *demonização* semântica: Justino Mártir (100-165 d.E.C.),⁶ Tertuliano (160-225 d.E.C.)⁷ e, de modo sistemático, Agostinho (354-430 d.E.C.)⁸ reinterpretaram a totalidade dos *daimones* pagãos como entidades caídas, ontologicamente malignas, cuja única função é seduzir, iludir e destruir a alma humana.⁹ Essa virada, que poderíamos chamar de *redução ontológica pejorativa*, não

Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous, em MAGIC AND THE CLASSICAL TRADITION, ed. C. Burnett e W.F. Ryan. Warburg Institute, 2006, pp. 47-72.

⁴ Platão, APOLOGIA 31c-d. Para análise filosófica do *daimónion* socrático, ver Mark L. McPherran. THE RELIGION OF SOCRATES. Penn State UP, 1996, pp. 173-236.

⁵ Lucius Apuleius nasceu por volta de 124 em Madaura (Numídia, atual Argélia) e morreu provavelmente após 170. Filósofo médio-platônico, retor e autor do célebre romance METAMORPHOSES (*Asno de Ouro*), Apuleio é também o principal sistematizador latino da *daemonologia* filosófica antiga. Em seu tratado DE DEO SOCRATIS (c. 160 d.E.C.), ele expõe uma ontologia intermediária inspirada na tradição platônica e pitagórica, segundo a qual os *daimones* (δαίμονες) ocupam a região aérea entre deuses e homens, possuindo natureza híbrida: *animus rationalis*, corpo aéreo ou etéreo e capacidade mediadora entre o divino e o humano. Apuleio afirma explicitamente que esses seres exercem funções de mensageiros, intérpretes e administradores das relações rituais entre os níveis cósmicos, retomando o conceito platônico de *metaxý* (μεταξύ, intermediário) formulado no BANQUETE. No contexto do presente artigo, a importância de Apuleio reside no fato de que sua síntese representa o ponto culminante da *daemonologia* filosófica pagã antes da reinterpretação cristã: os *daimones* são ambivalentes e cosmológicamente necessários, não intrinsecamente malignos. A posterior demonização cristã, iniciada pelos apologistas e consolidada por Agostinho, só pode ser compreendida como ruptura semântica radical com essa tradição médio-platônica.

⁶ Justino nasceu em Flávia Neápolis (atual Nablus, Palestina) por volta do ano 100 e foi martirizado em Roma cerca de 165. Convertido ao cristianismo após formação filosófica no médio-platonismo, Justino é um dos primeiros apologistas a reinterpretar a cosmologia pagã em chave cristã. Em sua APOLOGIA I (especialmente Cap. 5), ele sustenta que os *daimones* mencionados pela tradição grega não são mediadores neutros, mas espíritos caídos que corromperam a humanidade por meio da idolatria e da magia. Segundo Justino, esses seres introduziram ritos sacrificiais-mágicos e mitologias para desviar os homens do verdadeiro Deus. Essa formulação inaugura a primeira grande reconfiguração semântica do termo δαίμων: de intermediário ontológico na filosofia platônica para entidade demoníaca hostil no discurso cristão. No contexto do presente estudo, Justino representa o momento inicial da transformação apologética que dissolve a *daemonologia* filosófica em demonologia moralizada, preparando o terreno para a sistematização posterior de Agostinho. Cf. Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024. Cf. também do mesmo autor: DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA. Clube de Autores, 2026. Um desenvolvimento muito bom em português sobre a trajetória semântica do termo *daimōn*, ver Humberto Maggi. THESAURUS MAGICUS. Vol. III. Clube de Autores, 2015.

⁷ Quintus Septimius Florens Tertullianus nasceu por volta de 160 em Cartago e morreu aproximadamente após 220. Jurista de formação e um dos primeiros grandes escritores cristãos em língua latina, Tertuliano desempenha papel decisivo na consolidação da demonologia cristã. Em sua APOLOGETICUM (Caps. 22-23), ele afirma que as divindades pagãs são na realidade demônios disfarçados que manipulam oráculos, sonhos e práticas mágicas para seduzir a humanidade. Diferentemente da tradição filosófica grega, onde os *daimones* são mediadores cosmológicos ambivalentes, Tertuliano insiste que esses espíritos são essencialmente malignos e operam através de engano e possessão. Sua argumentação introduz um elemento jurídico-teológico característico da tradição latina: os demônios são inimigos de Deus e conspiradores contra a salvação humana, devendo ser expulsos mediante o nome de Cristo. No contexto do presente artigo, Tertuliano representa a etapa em que a demonização semântica do termo δαίμων se torna programática, estabelecendo o vocabulário teológico que dominará a demonologia cristã medieval e moderna. Ver *idem* referências na nota anterior.

⁸ Ver nota 53 abaixo.

⁹ Justino Martir, *Apol.* I.5.2: os *daímones* são os filhos dos anjos caídos que corromperam as mulheres (LIVRO DE ENOCH 1-36 como suporte); Tertuliano, *Apol.* 22.3-4: *Obra dos demônios e [...] toda a sua força e astúcia tende para*

é meramente terminológica; é uma transformação filosófica de primeira grandeza, cujas implicações para a teoria da vulnerabilidade e da resistência anímica são analisadas ao longo deste estudo.

A investigação aqui empreendida exige que três planos de contextualização sejam estabelecidos com clareza metodológica antes de qualquer análise comparativa. O primeiro plano é a *visão mágica da Antiguidade*: um horizonte intelectual no qual a fronteira entre religião, magia e filosofia natural é constitutivamente porosa e no qual os rituais dos PGM, as *defixiones* e os encantamentos eróticos (*katádesmoi*) não representam uma marginalidade desviante, mas um recurso técnico amplamente disponível na *koiné* cultural do Mediterrâneo helenístico-romano.¹⁰ Fritz Graf demonstrou de forma convincente que a categoria *magia*, no sentido depreciativo de prática ilegítima, é em si mesma uma construção polêmica, projetada por grupos que desejam desqualificar as práticas de seus adversários religiosos: o que uns chamam de *magia* outros chamam de *theourgia*, *telestikē* ou simplesmente *eusébeia*.¹¹ O segundo plano é a *demonologia do cristianismo primitivo como transformação derivada da visão mágica da Antiguidade tardia*: os apologistas e os Padres da Igreja não rejeitaram a eficácia dos rituais pagãos, pelo contrário, a afirmaram, mas relocaram seu princípio causal: onde o operador mágico via uma cooperação com forças cósmicas neutras ou benévolas, o teólogo cristão via um pacto implícito com potências demoníacas.¹² O terceiro plano, consequência inevitável do segundo, é o *desenvolvimento de uma linguagem teológica consistente* para descrever e combater a influência demoníaca: uma linguagem que absorve termos filosóficos gregos (*psychē*, *pneuma*, *phantasia*, *ochēma*) e os recodifica dentro de um quadro soteriológico cristão, produzindo os conceitos de *topos* demoníaco (Ef. 4:27), *hagiasmos* como selamento (1Ts. 5:23), *theōsis* como imunização (Pseudo-Dionísio) e *paupóstasis* do mal (*ibid.*). Esses três planos não são meramente históricos: refletem *ansiedades religiosas e metafísicas* de uma época de intensa pluralidade religiosa, a *koiné* da Antiguidade tardia, e sua arquitetura conceitual persiste, transformada mas reconhecível, nos discursos pentecostais brasileiros do Séc. XXI.

O problema filosófico central deste artigo, *em que consiste a vulnerabilidade da alma a forças mágicas daemônicas-demoníacas externas, e quais dispositivos garantem sua resistência ou imunidade?*, não é um tema periférico ou exótico na história do pensamento ocidental: é, antes, um problema estruturante que atravessa, sob formas diversas, a totalidade das tradições aqui estudadas, da Antiguidade pagã ao neopentecostalismo contemporâneo, revelando uma notável continuidade de estrutura argumentativa sob uma extrema diversidade de vocabulários, cosmologias e soteriologias.¹³ No horizonte platônico, Plotino (*Enn.* IV.4.40-44) argumenta que a magia age sobre as partes inferiores da alma (*epithymía* e *thumós*), mas é impotente ante ao *noûs* contemplativo: a imunidade é, portanto, função

isso [a perda das almas]; Agostinho, *De Civit. Dei* IX.20-23 (CCSL 47): a crítica sistemática a Apuleio, com a tese de que nenhum *daimôn* pode ser mediador legítimo por carecer de beatidão. Cf. Robert Brown. *Demonology*, em AUGUSTINE THROUGH THE AGES. Ed. Allan D. Fitzgerald. Eerdmans, 1999, pp. 266-268. Cf. também Claude Lecou-teux. DEMONS AND SPIRITS OF THE LAND. Inner Traditions, 1995.

¹⁰ Sobre a porosidade entre magia, religião e filosofia na Antiguidade, ver a introdução metodológica de David Frankfurter, *Approaches to the Study of Ancient Magic*, em GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC. Ed. D. Frankfurter. Brill, 2019, pp. 1-60. John Z. Smith, *Trading Places*, em ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER. Ed. M. Meyer e P. Mirecki. Brill, 1995, pp. 13-27. Para os PGM, ver a introdução de Hans Dieter Betz ao GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION. University of Chicago Press, 1992, pp. xli-liii.

¹¹ Fritz Graf. MAGIC IN THE ANCIENT WORLD. Harvard University Press, 1997, pp. 20-60. Cf. também Marvin Meyer e Richard Smith, eds. ANCIENT CHRISTIAN MAGIC: COPTIC TEXTS OF RITUAL POWER. Harper San Francisco, 1994, pp. 1-13; e o debate metodológico em Bernd-Christian Otto e Michael Stausberg, eds. DEFINING MAGIC: A READER. Equinox, 2013.

¹² Cf. Valerie Flint, THE RISE OF MAGIC IN EARLY MEDIEVAL EUROPE. Princeton University Press, 1991, pp. 3-35. Para a tese do *pacto implícito* em Agostinho, ver DE DOCTRINA CHRISTIANA II.20.30-31 (CCSL 32): *quod daemones quasi mercede voluptatis invitantur* (os demônios são, por assim dizer, atraídos como por salário do prazer).

¹³ Para o problema da continuidade vs. ruptura nas tradições de resistência mágica, ver o quadro metodológico proposto por Wouter J. Hanegraaff, ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE. Cambridge University Press, 2012, pp. 1-18; e, especificamente para a interface entre magia e teologia cristã, Richard Kieckhefer, MAGIC IN THE MIDDLE AGES. Cambridge University Press, 1989, pp. 1-17.

direta da elevação filosófica. Jâmblico (245-325 d.E.C.),¹⁴ respondendo a Porfírio (234-305 d.E.C.)¹⁵ no *DE MYSTERIIS*, desloca o *lócus* da vulnerabilidade para o *ochêma-pneuma*, o veículo pneumático da alma, e propõe a teurgia como mecanismo de blindagem: a inscrição de *sýmbola* divinos no veículo pneumático reconfigura ontologicamente a sua receptividade, tornando-o impermeável às influências *daemônicas* sublunares.¹⁶ Paulo de Tarso (5-67 d.E.C.),¹⁷ em vocabulário teológico mas com estrutura argumentativa surpreendentemente paralela, diagnostica a existência de um *topos* (Ef. 4:27), uma *abertura*, *brecha* ou *vacuidade* anímica, que o diabo ocupa quando a santificação progressiva (*hagiasmos*) não preenche o espaço interior; a preservação da tríade *pneuma-psychê-sôma em toda a integridade* (1Ts. 5:23) é, na sua lógica, o equivalente teológico do que Jâmblico chama de reconfiguração teúrgica do *ochêma*.¹⁸ Esta estrutura, *diagnóstico da vulnerabilidade + mecanismo de preenchimento/blindagem + teleologia da transformação*, reaparece, com variações de vocabulário mas constância de lógica, em Pseudo-Dionísio (*theôsis* como ocupação do espaço privado do mal), nos grimórios medievais (o círculo mágico como perímetro de proteção semiótica), na *Kabbalah* prática (a zona de presença divina criada pelos *Shemot*), no Islã (a *ruqyā* como ocupação acústica do espaço atacado pelo *sihr*), em Lutero (a Palavra de Deus como armadura que ocupa o espaço da tentação) e no neopentecostalismo brasileiro (o *fechamento de portas* como contrapartida ritual à teoria das *portas abertas*). A persistência transhistórica dessa estrutura argumentativa é, em si mesma, um fenômeno filosófico que merece investigação sistemática, e é precisamente essa investigação que o presente artigo empreende.

A história filosófica, teológica e filológica do problema aqui investigado tem seu ponto de partida no mesmo período em que a historiografia contemporânea localiza as origens do *esoterismo ocidental* enquanto *corpus* identificável de práticas e doutrinas: a Antiguidade tardia (Sécs. I-VI d.E.C.), com sua extraordinária fermentação de tradições platônicas, heréticas, gnósticas, cabalísticas e mágico-rituais.¹⁹ Antoine Faivre (1934-2021), em sua tipologia hoje clássica, identifica como características definidoras do *esoterismo ocidental* a ideia de correspondências cósmicas, a natureza viva do mundo (*mundus vivus*), a imaginação como órgão epistemológico, a experiência da transmutação interior e a prática da transmissão iniciática.²⁰ É manifesto que o problema da vulnerabilidade e da resistência anímica opera precisamente nesse campo: ele pressupõe um Cosmos animado por forças inteligentes que agem sobre a alma humana, e pressupõe que a alma pode ser transformada de modo a alterar sua relação com essas forças. Até a Reforma protestante do Séc. XVI, o fio histórico do problema aqui articulado e o fio histórico do *esoterismo ocidental* correm, de fato, paralelos: passam pelos mesmos autores (Jâmblico, Proclo, Ficino, Pico della Mirandola, Reuchlin, Agrippa), pelos mesmos textos (os ORÁCULOS CALDAICOS, o CORPUS HERMETICUM, os

¹⁴ Ver nota 30 abaixo.

¹⁵ Ver nota 27 abaixo.

¹⁶ Jâmblico, *De Myst.* II:3-5: a distinção entre *daimones* bons e maus é subordinada à distinção entre estados do *ochêma*, purificado ou contaminado. Para análise, ver John F. Finamore, *IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL*. Scholars Press, 1985, pp. 60-95. Ver também Fernando Liguori. *KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOLA*. Clube de Autores, 2025. Do mesmo autor ver *HIERATIKÉ PAIDEIA*, Vol I. Clube de Autores, 2026; e *DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA*. Clube de Autores, 2026.

¹⁷ Ver nota 63 abaixo.

¹⁸ A homologia estrutural entre a teurgia de Jâmblico e a pneumatologia de Paulo foi sugerida, mas não desenvolvida sistematicamente, por Troels Engberg-Pedersen, *COSMOLOGY AND SELF IN THE APOSTLE PAUL: THE MATERIAL SPIRIT*. Oxford University Press, 2010, pp. 67-98. O presente artigo sustenta que essa homologia é mais profunda e mais precisa do que Engberg-Pedersen supõe.

¹⁹ Hanegraaff, *ESOTERICISM AND THE ACADEMY*, pp. 1-30; para a periodização da Antiguidade tardia como matriz do *esoterismo ocidental*, ver também Kocku von Stuckrad, *WESTERN ESOTERICISM: A BRIEF HISTORY OF SECRET KNOWLEDGE*. Equinox, 2005, pp. 17-56.

²⁰ Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. SUNY Press, 1994, pp. 10-15. Os seis componentes da tipologia de Faivre são: i. correspondências; ii. natureza vivente; iii. imaginação e mediações; iv. transmutação; v. prática da concordância; vi. transmissão. Para uma crítica produtiva da tipologia de Faivre, ver Hanegraaff, *WESTERN ESOTERICISM: A GUIDE FOR THE PERPLEXED*. Bloomsbury, 2013, pp. 1-20. Para uma avaliação da tipologia de Faivre em relação a Quimbanda brasileira, ver Fernando Liguori. *WANGA: O SEGREDO DO DIABO*. Clube de Autores, 2024.

grimórios medievais, a Cabalá cristã) e pelos mesmos debates institucionais.²¹ A partir da Reforma, contudo, a tradição protestante gera uma trajetória própria e crescentemente autônoma: Lutero, Calvino e seus sucessores reelaboram o problema da resistência demoníaca dentro de um quadro soteriológico que recusa a mediação teúrgica, ritualística ou talismânica encontra na fé (*sola fide*), na Palavra (*sola Scriptura*) e na graça (*sola gratia*) os únicos mecanismos legítimos de proteção anímica, produzindo, paradoxalmente, uma pneumatologia da resistência que é, em muitos aspectos, estruturalmente análoga à teurgia que rejeita. O presente artigo opta deliberadamente por concentrar-se nessa trajetória, da Antiguidade ao neopentecostalismo brasileiro, deixando para investigações futuras o *Ocultismo* moderno do final do Séc. XIX (Eliphas Lévi, Papus, Aleister Crowley, a *Golden Dawn*) e, igualmente, as culturas e tradições africanas e afro-diaspóricas: essas tradições constituem um campo de pesquisa de amplitude e complexidade comparáveis às aqui estudadas, e sua ausência neste artigo é uma delimitação metodológica explícita, não um juízo de valor sobre sua relevância. Trata-se de uma agenda de pesquisa futura promissora que não pode ser adequadamente tratada dentro dos limites do presente estudo.

O presente artigo está organizado em duas partes, articuladas em torno de uma cesura histórica - a Reforma protestante do Séc. XVI - que representa, para os fins desta investigação, não apenas uma ruptura teológica mas uma reconfiguração do próprio campo epistemológico no qual o problema da resistência a magia é formulado e respondido.

A primeira parte desdobra-se em três blocos analíticos que percorrem a formação, consolidação e primeiras sínteses das ontologias de resistência a magia no longo arco que vai dos PGM ao *esoterismo* medieval. O Bloco I reconstrói o quadro conceitual da magia amatória coercitiva nos PGM e nas *defixiones*, identificando o *locus* anatômico-anímico do ataque mágico (*psychē, kardia, hēpar*) e a ausência, nesse horizonte, de qualquer mecanismo intrínseco de resistência: a alma pagã é, nesse modelo, constitutivamente vulnerável. O Bloco II examina as primeiras respostas filosóficas e teológicas a essa vulnerabilidade nas tradições platônica (Plotino, Jâmblico, Proclo) e paulino-patristica (Paulo, Agostinho), mostrando como a imunidade a magia é pela primeira vez conceitualizada como função da transformação ontológica da alma, e não de proteções externas. O Bloco III, culminando na síntese parcial da conclusão da Parte I, mapeia as demonologias de Pseudo-Dionísio e da magia judaica do Segundo Templo, e as confronta com a *stasis* pneumática paulina, propondo uma tipologia preliminar das ontologias de resistência a magia na Antiguidade tardia.²²

A segunda parte acompanha a ramificação e transformação das ontologias de resistência a magia ao longo dos blocos IV (tradições esotéricas - PICATRIX, grimórios, *Kabbalah* prática, magia islâmica), V (recepção medieval e Reforma - Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, MALLEUS MALEFICARUM, pietismo e Wesley) e VI (evangelicalismo contemporâneo, pentecostalismo sul-americano e neuroteologia). A conclusão da Parte II oferece a síntese comparativa definitiva, e propõe cinco teses transversais sobre a estrutura invariante das ontologias de resistência no Ocidente, bem como uma agenda de investigações futuras que o presente artigo deliberadamente abre sem poder encerrar.

²¹ Para o fio histórico comum entre demonologia cristã e *esoterismo ocidental* até a Reforma, ver D.P. Walker, *SPIRITUAL AND DEMONIC MAGIC FROM FICINO TO CAMPANELLA*. Warburg Institute, 1958.

²² Para a tipologia preliminar proposta na conclusão da Parte I, o quadro metodológico adotado combina a análise filosófica do conceito de *locus* de vulnerabilidade a magia com a teoria dos *modos de religiosidade* de Harvey Whitehouse, que distingue entre mecanismos de transmissão doutrinários (alta frequência, baixa excitação) e imagéticos (baixa frequência, alta excitação), distinção relevante para entender a diferença entre a proteção contemplativa do platonismo de Plotino e a proteção ritual dos PGM.

PARTE . I .

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA VULNERABILIDADE E DA RESISTÊNCIA A MAGIA: PLATONISMO TEÚRGICO E CRISTIANISMO ANTIGO

A questão não é se a magia afeta a alma, mas qual é o seu substrato de incidência e qual ontologia determina a possibilidade de resistência.

O estudo sistemático das teorias antigas da magia deve necessariamente partir de uma interrogação de natureza ontológica antes de qualquer consideração puramente fenomenológica ou etnográfica: *como*, exatamente, um encantamento - *epōidē* (ἐπωδή), *katadesmos* (κατάδεσμος) ou *phármakon* (φάρμακον)²³ - se apropria da estrutura psíquica de seu alvo, operando não apenas na superfície comportamental, mas nas camadas constitutivas da alma (*psychē*, ψυχή)? Esta pergunta, que os modernos historiadores da religião mediterrânea frequentemente marginalizam em favor de análises sociais ou rituais, ocupa um lugar central na dissertação do Prof. Fritz Graf intitulada *Theories of Magic in Antiquity*, publicada no volume coletivo *MAGIC AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD*.²⁴ Graf demonstra que o mundo greco-romano antigo não tratava a magia como fenômeno irracional ou residual, mas como domínio dotado de uma explicação teórica rigorosa, fundada, nos casos mais elaborados, na física estoica da *sympatheia* (συμπάθεια) e na psicologia platônica da alma tripartida. A questão da *resistência* ao encantamento (por que determinados indivíduos e comunidades se mostram refratários à ação mágica), não constitui um problema menor ou periférico: ela revela, pelo avesso, os pressupostos ontológicos que tornam a magia eficaz, e é precisamente neste ponto que o discurso teológico-evangélico contemporâneo, com sua doutrina da *guerra espiritual*, entra em diálogo, às vezes inadvertido, com a especulação filosófica do mundo antigo.²⁵ O presente artigo propõe-se a examinar em análise rigorosa: i. o mecanismo pela qual um feitiço age sobre a alma humana, segundo as principais teorias da Antiguidade; ii. as razões filosóficas, teológicas e psico-sociológicas pelas quais os cristãos evangélicos contemporâneos se apresentam, em seu próprio discurso e na percepção antropológica externa, como relativamente resistentes à eficácia da magia heterodoxa.

O problema da eficácia do encantamento encontra sua formulação filosófica mais rigorosa não nos PAPIROS MÁGICOS GREGOS nem nas *defixiones* (tábuas de maldição) do mundo

²³ A trilogia terminológica *epōidē/katadesmos/phármakon* representa os três grandes vetores da magia operativa no mundo greco-romano: a palavra cantada/encantada, a ligação por amarração e a substância farmacológica com potencial mediador entre níveis ontológicos. Para a filologia desses termos, cf. Matthew W. Dickie. *MAGIC AND MAGICIANS IN THE GRECO-ROMAN WORLD*. Routledge, 2001, pp. 12-17, onde o autor distingue as raízes semânticas de *gōēs* (γόης), *mágos* (μάγος) e *pharmakeús* (φαρμακεύς), demonstrando sua convergência terminológica a partir do Séc. V a.E.C. Cf. também Fritz Graf. *MAGIC IN THE ANCIENT WORLD*. Harvard University Press, 1997, pp. 20-60, para a genealogia semântica do campo lexical da magia grega.

²⁴ Fritz Graf. *Theories of Magic in Antiquity*. Em Paul Mirecki e Marvin Meyer (Eds.). *MAGIC AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD*. Brill, 2002, pp. 92-104. O volume coletivo resulta de dois congressos internacionais realizados em Lawrence (Kansas, 1992) e em Chapman University/Claremont (Califórnia, 1998), reunindo especialistas de papirologia, história das religiões, estudos judaicos e estudos do Cristianismo primitivo. A edição crítica segue os padrões da série *Religions in the Graeco-Roman World*, editada por R. van den Broek, H.J.W. Drijvers e H.S. Versnel.

²⁵ A expressão *guerra espiritual* no contexto do protestantismo moderno foi sistematizada pelo pastor e teólogo norte-americano C. Peter Wagner a partir da década de 1990, especialmente na obra *CONFRONTING THE POWERS: HOW THE NEW TESTAMENT CHURCH EXPERIENCED THE POWER OF STRATEGIC-LEVEL SPIRITUAL WARFARE* (Regal Books, 1996), na qual a batalha contra demônios é articulada em três níveis: pessoal, ocultista-regional e estratégico-territorial. O marco bíblico invocado é *Ef. 6:10-18*, cujo texto grego reza: *Τὸ λοιπόν, ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου (finalmente, fortalecei-vos no Senhor e no poder da sua força. Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para que possais resistir às astúcias do diabo).*

greco-romano, mas no capítulo quarenta da quarta ENÉADA de Plotino (204-270 d.E.C.),²⁶ redigido por volta de 263-268 d.E.C. e editado postumamente por Porfírio (234-305 d.E.C.).²⁷ Ali, Plotino responde à questão de como um feitiço pode agir sem a intervenção de uma vontade divina que o conceda:

Αἰ δὲ γοητεῖαι πῶς; Τῷ τῆς συμπαθείας κρατεῖν καὶ τῷ φύσει εἶναι ὁμολογίαν τῶν ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν τῶν ἀνομοίων καὶ τῇ τῶν πολλῶν δυνάμεων ποικιλίᾳ ἐν τῷ ἐνὶ ζῳῳ.

Mas os encantamentos: como [agem]? Pelo predomínio da simpatia e pelo fato de que há na natureza uma concordância dos semelhantes e uma oposição dos dessemelhantes, e pela variedade das muitas potências no único ser vivente.²⁸

Esta formulação revela o pressuposto físico-cósmico subjacente à teoria mágica de Plotino: o Cosmos é um único ser vivo (*hen zōon*, ἐν ζῳον), cujas partes estão interligadas por forças de atração (*sympatheia*, συμπάθεια) e repulsão (*antipatheia*, ἀντιπάθεια), tal qual as cordas de um instrumento: ao vibrar uma extremidade, toda a corda ressoa, sem necessidade de intermediário consciente, sem recurso a *daimones*, sem o *fiat* de uma divindade. O mago, portanto, não extrai poder de fora do sistema; ele se posiciona *dentro* dele, identificando-se com os padrões de força que quer ativar: *o encantador opera desde dentro do todo, sabendo puxar aquilo que qualquer coisa puxaria sobre qualquer outra no sistema vivo*.²⁹ Fritz Graf, em *Theories of Magic in Antiquity* (op. cit.), situa esta passagem como pivô de uma *virada psicológica* na teoria mágica antiga: ao rejeitar completamente a mediação *daemônica*, posição que o distingue radicalmente de Jâmblico (245-325 d.E.C.),³⁰ Plotino transforma a

²⁶ Plotino nasceu provavelmente em Licópolis, no Egito romano, por volta de 204 d.E.C., e faleceu em 270 d.E.C., na Campânia, após estabelecer em Roma a escola que se tornaria o núcleo do platonismo tardio. Discípulo de Amônio Saccas (175-242 d.E.C.), Plotino elaborou a estrutura triádica do Ἔν (Hén, Uno), Νοῦς (Noûs, Intellecto) e Ψυχή (Psychē, alma), cuja dinâmica de πρόοδος (*próodos*, processão) e ἐπιστροφή (*epistrophē*, retorno) fundamenta sua ontologia. No capítulo 40 da quarta Ἐννεάς (*Enn.* IV.4.40), citado no texto, Plotino articula a teoria da συμπάθεια (*sympátheia*, simpatia ontológica) como princípio explicativo da eficácia mágica, afirmando que os encantamentos (γοητεῖαι, *goēteiai*) operam τῷ τῆς συμπαθείας κρατεῖν (*pelo predomínio da simpatia*) e pela ὁμολογίαν τῶν ὁμοίων (*concordância dos semelhantes*), indicando que a magia atua no interior da ordem natural como ativação de correspondências já existentes, não como violação externa da estrutura do Cosmos. A passagem é crucial para o debate aqui tratado, pois estabelece que o efeito do feitiço não depende da concessão voluntária de uma divindade, mas da estrutura interna do ἐνὶ ζῳῳ (único ser vivente), i.e. do Cosmos concebido como organismo unitário dotado de múltiplas potências (δυνάμεις, *dýnameis*), tese que prepara o terreno para a distinção posterior entre ação sobre a parte ἄλογος (*álogos*, não racional) da alma e a permanência da parte νοερά (*noerá*, intelectiva).

²⁷ Porfírio de Tiro nasceu por volta de 234 d.E.C., provavelmente na Fenícia romana, e faleceu cerca de 305 d.E.C., tendo sido discípulo direto de Plotino e responsável pela edição das Ἐννεάδες sob a forma sistemática que chegou à posteridade. Sua VITA PLOTINI não apenas organiza cronologicamente os tratados do mestre, mas também preserva episódios relativos à atuação de encantamentos contra Plotino, incluindo a narrativa segundo a qual o filósofo teria neutralizado ataques mágicos mediante superioridade da parte νοερά da alma. A edição de Porfírio das ENÉADAS, ao agrupar os tratados por temas metafísicos e psicológicos, moldou decisivamente a recepção posterior da teoria de Plotino da magia como fenômeno interno à estrutura da ψυχή e do Cosmos. Contudo, diferentemente de Jâmblico (245-325 d.E.C.), Porfírio manifestou reservas quanto à legitimidade ontológica da teurgia ritual, tendência visível na CARTA A ANEBO, onde questiona a eficácia das práticas hieráticas, deslocando o eixo soteriológico para a contemplação filosófica (θεωρία, *theoría*). Sua posição constitui o pano de fundo crítico contra o qual se desenvolverá a defesa de Jâmblico da θεωργία como operação objetiva, tornando a edição de Porfírio das ENÉADAS não apenas um ato filológico, mas momento decisivo na história da interpretação da magia e da teurgia no platonismo tardio.

²⁸ Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzler (Eds.). PLOTINI OPERA. 3 Vols. Clarendon Press, 1964–1983. *Enn.* IV.4.40.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Jâmblico de Cálcis nasceu por volta de 245 d.E.C., provavelmente na Síria romana, e faleceu cerca de 325 d.E.C., tendo sido discípulo de Porfírio e principal sistematizador do platonismo teúrgico. Em oposição à explicação de Plotino da eficácia mágica fundada exclusivamente na συμπάθεια (*sympátheia*, simpatia ontológica) intracósmica, Jâmblico reintroduz explicitamente a mediação *daemônica* e divina como condição necessária da operação ritual. Em DE MYSTERIIS II:11 (doravante *De Myst.*, op. cit.), ele afirma que não é a ἐννοία (*énnoia*, conceituação) que une aos deuses, mas a τελεσιουργία (*telesiourgía*, consumação ritual) dos ἔργα ἀπόρρητα (*érge apórrhēta*, obras inefáveis), e que os συνθήματα (*sunthēmata*, senhas ontológicas) operam ἀφ' ἑαυτῶν (a partir de si mesmos), não pela mera estrutura natural do Cosmos, mas porque participam da σειρά (*seirá*, cadeia hierárquica)

sympatheia de princípio cosmológico estoico em fundamento de uma psicologia do encantamento.³¹

Tendo estabelecido o mecanismo cosmológico, Plotino introduz, em *Enn.* IV.4.43-44, uma distinção de alcance doutrinário capital: os encantamentos não afetam a alma em sua totalidade, mas exclusivamente sua parte irracional (*to alogon*, τὸ ἄλογον), aquela que abriga as emoções e as percepções sensíveis. A alma racional (*ho nous*, ὁ νοῦς), voltada para a contemplação inteligível, permanece impermeável. A comparação com a música é, aqui, mais do que uma analogia retórica, é um argumento filosófico preciso: *como a música, que é uma espécie de magia que não causa surpresa, as pessoas gostam de ser encantadas por ela* (*Enn.* IV.4.44, MacKenna). A música age sobre a parte emocional da alma (*thymoeidēs*, θυμοειδής, no vocabulário platônico; *alogon*, ἄλογον, no de Plotino), não sobre o intelecto, o *noûs*. O mesmo vale para o feitiço: ele é absorvido pela camada afetiva da psiquê, nunca pelo *noûs*. Por isso, conclusão que o Prof. Fritz Graf sublinha como *a mais importante consequência prática desta teoria, mesmo o sábio pode ser tocado pela magia nas partes não-intelectuais de sua alma, embora também seja capaz de contra-atacar um ataque mágico através de sua alma intelectual*.³² As anedotas preservadas por Porfírio, em *VITA PLOTINI* 10, confirmam esta doutrina in *praxi*: Plotino, reconhecendo que o rival Olimpion tentava lhe enviar feitiços astrais (*eidola astrika*, εἰδῶλα ἀστρικά), os anulou com a força de sua contemplação intelectual, voltando os efeitos contra o próprio agressor. Esta é, em linguagem moderna, uma teoria da *imunidade relativa* à magia: não uma imunidade absoluta, pois os sintomas físicos (dores de estômago, perturbações somáticas) podem ocorrer, mas uma imunidade do núcleo noético da alma que, ao permanecer íntegro, neutraliza o ataque no plano das consequências duradouras, i.e. ontológicas. O *erro de categoria* aplicado à magia reside precisamente em supor que o encantamento pode atacar o *noûs* diretamente: a magia opera na *categoria ontológica* do *alogon*, e pretender que ela possa penetrar no *noûs* é confundir dois registros ontológicos radicalmente distintos.

Se Plotino localiza a vulnerabilidade mágica na parte irracional da alma (sem mencionar o veículo pneumático), é Jámblico quem, em resposta à crítica de Porfírio contida na CARTA A ANEBO, elabora a doutrina do *ókhēma-pneuma* (ὄχημα-πνεῦμα), o *veículo-pneumático*, como interface ontológica entre a alma incorpórea e o corpo material e, por extensão, como o *locus* primário da susceptibilidade às operações mágicas. Em *De Myst.* III:14 (pp. 132

divina. Contra o modelo de Plotino, que entende o feitiço como ativação interna de forças naturais do ἕν ζῶον (*hen zōon*, único ser vivo), Jámblico sustenta que a verdadeira θεωργία exige participação objetiva nas τάξεις θεῶν (*táxeis theōn*, ordens divinas), e que a simpatia cósmica é insuficiente para explicar a ἑνωσις θεωργική (*hénōsis theourgikē*, união teúrgica). Sua intervenção desloca o eixo da magia de uma física cosmológica para uma ontologia hierárquica da mediação, marcando ruptura decisiva na história da teoria da magia antiga e estabelecendo o fundamento teológico da distinção entre γοητεία (*goēteia*, feitiçaria) e θεωργία (*theourgia*, operação divina).

³¹ O Prof. Graf diz: *Esta passagem especifica o modo como um feitiço atua sobre a alma humana, afetando apenas a sua parte não racional; Plotino compara o funcionamento do feitiço ao funcionamento da música* (pp. 101, op. cit.). A afirmação de Graf de que Plotino se distingue radicalmente da tradição *daemônica* é corroborada pela ausência de qualquer referência a *daimones* como agentes intermediários em *Enn.* IV.4.40-44.

A concepção de Plotino do Cosmos como ἕν ζῶον (*hen zōon*, um único ser vivo) interligado por συμπάθεια (*sympátheia*, simpatia ontológica) exerceu influência estruturante na formulação da magia natural renascentista, sobretudo na obra de Marsilio Ficino (1433-1499). Ao traduzir e comentar as *ENÉADAS*, Ficino incorporou a noção de vínculos naturais entre partes do Cosmos em sua teoria do *spiritus* como mediador entre *corpus* e *anima*, especialmente em *DE VITA LIBRI TRES* (1489), onde a manipulação de influências astrais, harmonias musicais e correspondências naturais é concebida como ativação legítima de forças inseridas na ordem da φύσις (*phýsis*, natureza). Diferente da teurgia de Jámblico, a magia natural de Ficino permanece intracósmica, operando por consonância (*consonantia*) e atração simpática sem necessidade de mediação *daemônica* explícita. A simpatia de Plotino é reinterpretada como fundamento filosófico de uma prática que pretende atuar *secundum naturam*, i.e. dentro dos limites da causalidade natural ordenada por Deus, evitando a acusação de goécia demoníaca. Assim, a recepção renascentista de Plotino consolidou um modelo de magia natural que prescinde da ontologia hierárquica da mediação defendida por Jámblico, influenciando decisivamente o desenvolvimento posterior da magia cerimonial e da filosofia oculta ocidental.

³² O texto grego de Plotino em *Enn.* IV.4.44 que Graf cita indiretamente reza: ἐν γὰρ τῷ κατέχεσθαι τοῖς εἰδώλοις καὶ ἄλκεσθαι πρὸς αὐτὰ ὅπως οὖν τοῦτό ἐστιν ὃ ποιεῖ ἢ τῆς φύσεως γοητεία (*pois é no ser absorvido pelas aparências e atraído a elas de qualquer modo que consiste o encantamento da natureza*). Graf, op. cit., pp. 102.

Clarke-Dillon-Hershbelle), Jámblico descreve como a luz divina ilumina o *veículo etéreo e luminoso* (ὄχημα αἰθερῶδες καὶ φωτεινός) *que envolve a alma*; é precisamente neste veículo, sede da *fantasia* (φαντασία), a faculdade imaginativa, que as manifestações divinas se imprimem durante os rituais teúrgicos. Inversamente, em IV:13 (pp. 198), ele descreve a condição da alma que permanece aprisionada na geração: ela *ainda perambula pelos reinos da geração montada sobre um veículo pneumático turvo e úmido* (πνευματικὸν ὄχημα δυσειδὲς καὶ ὑγρόν). O modelo de Jámblico implica, portanto, um gradiente ontológico da susceptibilidade: a pureza ou impureza do *ókhēma*, determinada pelo grau de participação na hierarquia divina e pelo cumprimento rigoroso da *paideia* hierárquica, é o fator que governa a permeabilidade ao encantamento mágico e, inversamente, a receptividade ao influxo teúrgico. A diferença entre Porfírio e Jámblico sobre o *ókhēma* é decisiva: enquanto Porfírio considera o veículo pneumático como dissolvível após a morte (retornando ao éter das esferas celestes),³³ Jámblico o imortaliza, tornando-o o receptáculo permanente e individualizante da alma em sua peregrinação cósmica.³⁴ Consequentemente, enquanto para Porfírio a teurgia opera apenas sobre a alma inferior (purificando o veículo como etapa preparatória para a contemplação filosófica pura, única via para o retorno ao Um), para Jámblico a teurgia pode elevar toda a hierarquia psíquica, incluindo os seus estratos superiores, em virtude da ação divina que desce através dos símbolos sagrados (συνθήματα).³⁵

A última etapa da cadeia especulativa que nos permite compreender, em termos propriamente ontológicos, o fenômeno da resistência ao encantamento é fornecida por Pseudo-Dionísio Areopagita (Séc. V-VI d.E.C.)³⁶ em seu tratado DOS NOMES DIVINOS. No Capítulo IV, Seções XIX-XXIII e XXXII, o Areopagita formula, em grego, a definição clássica do mal como privação ontológica (*stérēsis*, στέρησις), retomando Plotino (*Enn.* I.8) e antecipando a síntese escolástica de Tomás de Aquino (1225-1274):³⁷

³³ Porphyry. DE ABSTINENTIA II.38.2-4: αἱ δὲ ψυχαί, αἱ μὴ κρατοῦσι τοῦ πλησίον αὐτῶν πνεύματος, ἀλλ' αὐτὸ κρατεῖ αὐτῶν κατὰ τὸ πλεῖστον, δαίμονες μὲν εἰσιν, εἰκότως δ' ἂν κακοποιοὶ λέγοντο (*as almas que não controlam o pneuma a elas adjacente, mas são na maior parte controladas por ele, também são daimones, e com razão se chamam maléficis*). Ed. e trad. inglesa de Gillian Clark. PORPHYRY: ON ABSTINENCE FROM KILLING ANIMALS. Duckworth, 2000.

³⁴ Para uma introdução concisa, ver Fernando Liguori. HIERATIKÉ PAIDEIA. Vol. I. Clube de Autores, 2026.

³⁵ Cf. Jámblico, *De Myst.* V:23. Fundamento da doutrina de Jámblico de que mesmo as realidades materiais podem participar do divino através dos *synthēmata*, desde que tenham a *epitēdeiótēs* (ἐπιτηδειότης, receptividade ontológica) adequada.

³⁶ O autor conhecido como Pseudo-Dionísio Areopagita floresceu provavelmente entre o final do Séc. V e o início do Séc. VI d.E.C., sob forte influência do platonismo tardio ateniense, especialmente de Proclo, cujas categorias metafísicas foram reconfiguradas no interior de uma teologia cristã negativa. A atribuição pseudônima ao convertido de Paulo (*At.* 17:34) foi recurso retórico destinado a conferir autoridade apostólica ao corpus dionisíaco: DE DIVINIS NOMINIBUS, DE COELESTI HIERARCHIA, DE MYSTICA THEOLOGIA, entre outros. Em DE DIVINIS NOMINIBUS IV, especialmente §§19-23 e 32, Dionísio formula a doutrina do mal como στέρησις (*stérēsis*, privação), retomando explicitamente a tradição platônica tardia, segundo a qual o mal não possui οὐσία (*ousía*, substância) própria, mas é deficiência de participação (μέθεξις, *méthexis*) no Bem (ἀγαθόν, *agathón*). A célebre enumeração Τὸ κακὸν ἄρα ἔλλειψις ἐστὶ... ἀνούσιον καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ὄν (*o mal, portanto, é privação [...] sem essência, e em si mesmo de modo algum, sob nenhum aspecto, existente*), estabelece o mal como ontologicamente não fundado, tese que implica que a resistência ao mal e, por analogia, a práticas que operem mediante deficiências ontológicas, depende do grau de participação da alma na realidade divina. A afirmação Dionísio οὐδὲ κακοὶ φύσει εἰσὶν οἱ δαίμονες (*os daimones não são maus por natureza*) sublinha que os δαίμονες não são maus por natureza, mas por ἔκλειψις (*ékleipsis*, eclipse) da ἐνέργεια (*enérgeia*, atividade) do Bem, reforçando que a eficácia negativa não é princípio autônomo, mas falha de participação. Tal formulação fornece arcabouço ontológico para compreender a *imunidade* não como blindagem psicológica, mas como diminuição da superfície ontológica de contato com a privação.

³⁷ Tomás de Aquino nasceu em 1225 no Castelo de Roccasecca (Reino da Sicília) e faleceu em 7 de março de 1274 na Abadia de Fossanova. Integrando o aristotelismo recém-introduzido no Ocidente latino com a tradição patrística e dionisíaca, Tomás sistematizou a doutrina do mal como *privatio boni* na SUMMA THEOLOGIAE I, q. 48, a. 1-3, onde afirma: *malum non est ens nisi per accidens* (o mal não é ente senão por acidente), ecoando diretamente a ontologia negativa dionisíaca. Para Tomás, o mal não possui essência positiva, mas é deficiência na ordem do ser e da forma, dependente de um sujeito que o suporta (*subiectum privationis*). Essa formulação metafísica consolida na escolástica latina a tese de que a participação mais intensa no *Esse divinum* (Ser divino) reduz proporcionalmente a possibilidade de deficiência ontológica. No contexto da discussão sobre encantamento e resistência aos seus efeitos, a teologia tomista reforça que a proteção contra influências negativas não deriva de

Τὸ κακὸν ἄρα ἔλλειψις ἐστὶ καὶ ἀτελεία καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἀμαρτία καὶ ἄσκοπον καὶ ἄκαλλον καὶ ἄζωνον καὶ ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελές, ἀνίδρυτον, ἀναίτιον, ἄοριστον, ἄγονον, ἀδρανές, ἄτακτον, ἀνόμοιον, ἄπειρον, σκοτεινόν, ἀνούσιον καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ὄν.

O Mal, portanto, é privação, imperfeição, fraqueza, desproporção, erro, falta de escopo, falta de beleza, falta de vida, falta de mente, falta de razão, incompletude, sem fundamento, sem causa, sem limite, infrutífero, sem poder, desordenado, dissemelhante, ilimitado, sombrio, sem essência e em si mesmo de modo algum existente.³⁸

A implicação para a teoria da susceptibilidade mágica é de primeira grandeza: se o mal e, por extensão, todo encantamento que opere através de *daimones* malignos (cf. *Div. Nom.* IV.23), é radicalmente privativo, ou seja, não possui *ousia* própria, então a alma que se encontra em processo de *theôsis* (θέωσις), a unificação progressiva com o Bem, adquire uma imunidade que não é de ordem psicológica nem moral, mas *ontológica*: quanto mais a alma participa do Ser Divino, menos ontológica é a *superfície de contato* com o nada que constitui o mal. Dionísio expressa isso na metáfora da participação: *de modo que assim também o mal na alma é a ausência de excelências divinas: e na alma, o mal é ser contrária à razão* (*Div. Nom.* IV.32). Os *daimones*, por sua vez, não são maus por natureza (*Div. Nom.* IV.23: οὐδὲ κακοὶ φύσει εἰσὶν οἱ δαίμονες: *os daimones não são maus por natureza*, mas tornaram-se maus por cessar na habitualidade e atividade dos bens divinos (κατὰ τὴν τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἔξωθεν τε καὶ ἐνεργείας ἔκλειψιν). Esta ontologia negativa do mal tem consequência direta para a compreensão da resistência ao feitiço: o que resiste ao encantamento não é a virtude moral do indivíduo como tal, embora a virtude seja condição necessária, mas o grau de participação ontológica no Bem, que reduz progressivamente a *privatude ontológica* (*stérêsis*) pela qual o encantamento encontraria presa na alma.³⁹

O corpus denominado PAPYRI GRAECAE MAGICAE (doravante PGM),⁴⁰ editado por Karl Preisendanz e traduzido ao inglês por Hans Dieter Betz e colaboradores, oferece a

mérito psicológico, mas de maior participação no *acto purus* (ato puro), i.e. de inserção ontológica mais plena na ordem do ser. Ao integrar Dionísio ao sistema aristotélico, Tomás estabiliza a linguagem ontológica da privação, oferecendo à teologia medieval uma estrutura conceitual que permite compreender a resistência espiritual como função da intensidade participativa no bem, e não como simples robustez moral subjetiva.

³⁸ *Div. Nom.* IV.32. B. Corderius revisada por J.P. Migne. PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, SERIES GRAECA. Migne, 1857. A tradução inglesa moderna de referência é: Colm Luibheid e Paul Rorem. PSEUDO-DIONYSIUS: THE COMPLETE WORKS. Paulist Press, 1987.

³⁹ Para a teoria dionisiana da *theôsis* como participação progressiva no Bem e sua implicação para a demonologia, cf. *Div. Nom.* IV.4: ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις οὐδὲν ὅλως τῶν ὄντων ἐκτὸς ἀπολείπουσα... ἐγγίζουσα δὲ πᾶσιν αὐτῶν καὶ ἐφαπτομένη (o poder de Deus não deixa absolutamente nada das coisas existentes de fora de si [...] aproximando-se de todos eles e tocando-os); e *Div. Nom.* VIII.9 sobre a *sôtêria* (σωτηρία) como preservação da essência de cada ser: φυλάττουσα τὰ ὄντα ἐν τῷ οἰκείῳ λόγῳ καὶ τάξει (guardando os seres em sua razão e ordem próprias).

⁴⁰ O corpus conhecido como PAPIROS MÁGICOS GREGOS constitui coleção de manuscritos gregos e greco-demóticos provenientes majoritariamente do Egito romano (Sécs. II a.E.C.-V d.E.C.), editados criticamente por Karl Preisendanz (1928-1931; rev. 1973-1974) e amplamente difundidos em tradução inglesa por Hans Dieter Betz (Ed.), THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION (University of Chicago Press, 1992). Esses textos preservam práticas rituais, hinos, invocações, receitas e instruções técnicas que evidenciam uma teoria operativa da ação mágica ancorada em pressupostos ontológicos compartilhados com o platonismo e o estoicismo tardios, especialmente no que tange à συμπάθεια (*sympátheia*), à eficácia dos ὀνόματα (*onómata*, nomes divinos) e à manipulação do πνεῦμα (*pneuma*, espírito, sopro vital). Longe de constituírem mera superstição popular, os PGM revelam uma psicologia estratificada da ψυχή (*psychē*) e de seus órgãos simbólicos: καρδιά (coração), ἥπαρ (fígado) e πνεῦμα (espírito, sopro vital), concebidos como pontos de inserção causal para a reconfiguração afetiva do alvo. Estudos recentes, como os de Eleni Pachoumi, *The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri* (Philologus, No. 157, 2013, pp. 46-69) e David Frankfurter, *EVIL INCARNATE* (Princeton University Press, 2006), demonstram que os rituais amatórios e coercitivos ali descritos pressupõem não apenas técnica empírica, mas cosmologia participativa na qual a combustão, a perfuração ou a amarração de efígies operam por analogia simpática, ativando correspondências reais no tecido do “ἐν ζῶον” (*hen zōon*, único ser vivo) que é o Cosmos. Assim, no contexto do presente debate, os PGM fornecem evidência documental de que a teoria antiga do feitiço não se baseia em sugestão psicológica isolada, mas em modelo ontológico de causalidade relacional, no qual a vulnerabilidade depende da estrutura anímica e da posição do sujeito na rede de afinidades simpáticas.

documentação mais extensa e direta da teoria operativa do feitiço amatório na Antiguidade tardia. O que esses papiros revelam de modo consistente é uma topografia anatômico-espiritual do alvo: a alma (ψυχή, *psychē*), o coração (καρδία, *kardia*), o fígado (ἥπαρ, *hēpar*) e o espírito (πνεῦμα, *pneuma*) constituem as regiões-alvo explícitas dos feitiços que pretendem coagir um indivíduo a agir contra sua vontade consciente.⁴¹ O feitiço de atração PGM IV.1496-1595, pertencente ao grande códice parisiense (Biblioteca Nacional de França, Suppl. gr. 574), reza em tradução de Betz: *Queima, inflama a alma, o coração, o fígado, o espírito dela, NN, a quem NN deu à luz, até que ela se levante e venha a NN... põe em fogo a alma dela, NN... consome-a com cuidado incessante, com aguilhadas constantes*.⁴² A recorrência do imperativo de queima (καῦσον, *kauson*) não é mero ornato retórico: ela mapeia diretamente a teoria estoíco-plotiniana de que a parte irracional da alma é suscetível a afetos ardentes, o mesmo campo semântico da teoria do ἔρως como πῦρ (*erōs* como *pyr*, amor como fogo) presente em Platão, FEDRO 252a-b.⁴³ De modo análogo, o *philtrokatadesmos* PGM IV.296-434 ordena ao *daimōn* dos mortos que *arrasta-a, NN, pelos cabelos, pelo seu coração, pela sua alma, até mim, NN*,⁴⁴ combinando a fórmula de arrasto (ἄξον, *axon*) com a perfuração de uma figura de cera em treze pontos corporais: cérebro, olhos, boca, mãos e genitais, figurando a colonização integral das faculdades vitais do alvo.⁴⁵ Eleni Pachoumi, em estudo desenvolvido a partir do material de Duke, demonstrou que a enumeração das partes atacadas (psique, coração, fígado, espírito, ossos) não corresponde a uma anatomia médica vulgar, mas a uma psicologia mágica estratificada: cada órgão representa uma camada de agência que precisa ser subjugada para que o alvo perca a capacidade de resistir ao operador.⁴⁶ A reiteração da fórmula PGM IV.3255-74: *assim como estás em chamas e em fogo, assim também a alma e o coração dela, NN, a quem NN deu à luz, até que ela venha amando-me*, introduz o princípio da *sympatheia* operativa: a combustão literal de um objeto (cera, efígie, hueso)

⁴¹ A lista de alvos anatômico-espirituais: ψυχή, καρδία, ἥπαρ, πνεῦμα, ὀστέα (alma, coração, fígado, espírito, ossos), é repertoriada sistematicamente por Eleni Pachoumi, *The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and Defixiones*, em GREEK, ROMAN, AND BYZANTINE STUDIES, No. 53, 2013, pp. 294-325, aqui pp. 296. Cf. também Marvin Meyer e Richard Smith (Eds.). ANCIENT CHRISTIAN MAGIC: COPTIC TEXTS OF RITUAL POWER. Harper San Francisco, 1994.

⁴² PGM IV.1496-1501, tradução de E.N. O'Neil em Betz, GREEK MAGICAL PAPYRI, pp. 62: *Burn, inflame the soul, the heart, the liver, the spirit of her, NN, whom NN bore, until she leaps up and comes to NN, son of NN, whom NN bore... set the soul of her, NN, on fire; let her love me with a frenzied love*. O texto grego de Preisendanz (PGM IV.1496-1501) reza: Κάων καίε τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα τῆς δεῖνα, ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα (*queimando, queima a alma, o coração, o fígado, o espírito da fulana, que a beltrana gerou*). A invocação prossegue com a fórmula MASKELLI MASKELLO PHNOUKENTABAOOTH OREOBAZAGRA REXICHTON, *voces magicae* de linhagem oriental bem documentadas.

⁴³ Platão. FEDRO 252a-b, citado por Faraone: τοῦτο δὲ ἡμερον καλοῦσιν· ἐκ δὲ τῆς μνήμης πτεροῦται ... καὶ πρὸς τὸν καλὸν ἰὼν ἀκεῖν τε πειρᾶται καὶ φλέγεται (*a isso chamam de ânsia; e das memórias vai em asa [...] e indo para o belo tenta aliviar-se e é inflamado*). Cf. Christopher Faraone. ANCIENT GREEK LOVE MAGIC. Harvard University Press, 1999, pp. 43-47, para a tese de que o vocabulário do *incêndio* nos feitiços amatórios deriva precisamente da teoria platônica do *eros* como patologia ígnea.

⁴⁴ O verbo ἄγειν-ἄξον (levar-arrastar) é exatamente o étimo de ἀγωγή (*agōgē*, o gênero do feitiço de atração), como nota Christopher Faraone, *The Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrokatadesmos* (PGM IV 296-434), em Paul Mirecki e Marvin Meyer (Eds.). MAGIC AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD. Brill, 2002, pp. 319-343, aqui pp. 320.

⁴⁵ A perfuração da figura de cera em PGM IV.296-434 é descrita em ll.296-310: a agulha (βελόνη, *belonē*) deve ser inserida no cérebro, nos olhos, nas orelhas, na boca, nas mãos, no umbigo e nas partes genitais. Sobre a técnica da produção de efígies (κολοσσοί, *kolossoi*) na magia greco-romana, cf. David Faraone, *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of «Voodoo Dolls» in Ancient Greece*. Em CLASSICAL ANTIQUITY, Vol. 10, No. 2, 1991, pp. 165-220. Ver também Fernando Liguori: DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA. Clube de Autores, 2022.

⁴⁶ Pachoumi, *Erotic and Separation Spells*, pp. 294-296: *a alma (psychē) e o coração (kardia) aparecem com maior frequência como alvos de feitiços amatórios [...]. O material é muito considerável e tem havido ampla discussão acadêmica*. A autora argumenta contra a leitura exclusivamente masculina dos operadores de feitiços amatórios (contestando Winkler e Graf), apontando que a fórmula δεῖνα (*deina*, fulano-fulana) admite maleabilidade de gênero, o que torna a topografia psíquica-alvo estruturalmente neutra em relação ao sexo do operador.

é o correlato sensível de uma combustão psíquica que se propaga pela rede de afinidades simpáticas, como uma corda puxada ressoa no instrumento do qual faz parte.⁴⁷

A análise seminal de Christopher Faraone em *ANCIENT GREEK LOVE MAGIC* (1999) propõe uma taxonomia bipolar que articula de modo decisivo a questão de quais partes da alma são visadas por diferentes categorias de feitiço. Faraone observa: *a rubrica mais popular de longe é agōgē ou agōgimón, que significa «um feitiço que conduz» e designa uma variedade de técnicas usadas para forçar jovens mulheres a sair de suas casas*.⁴⁸ O substantivo ἀγωγή (*agōgē*), etimologicamente derivado do verbo ἄγειν (conduzir, arrastar), designa uma categoria de rituais que opera *por coerção*, forçando a vítima a abandonar seu domicílio, família e lealdades em direção ao operador.⁴⁹ Em contraste, os φίλτρα (*philtrā*), derivados do verbo φιλεῖν (amar com afeto), visam induzir *philia* (afeição, benevolência, cumplicidade doméstica) e foram utilizados predominantemente por esposas para reter o afeto de maridos,⁵⁰ operando sobre o θυμός (*thumos*) e a ὀργή (*orgē*), a disposição iracunda do homem. A distinção não é apenas tipológica, mas anatômico-espiritual: *a alma (psychē) e o coração (kardía) aparecem com maior frequência como alvos de feitiços amatórios, enquanto quando esposas ou subordinados miram o thymós, eles estão mirando algo mais do que a sua ira - algo vitalmente ligado à sua individualidade, à sua agressividade e à sua autonomia*.⁵¹ A identificação precisa do alvo espiritual reproduz, no plano ritual-operativo, a psicologia tripartida platônica (λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν, *logistikon-thumoeides-epithumētikon*): os feitiços de *eros* visam o ἐπιθυμητικόν (sede do desejo e dos apetites físicos); os de *philia* visam o θυμοειδές (sede da disposição, coragem e sentido de identidade social). Nenhuma forma de feitiço amoroso verificada no corpus PGM visa o λογιστικόν (a razão pura), consistentemente com a tese de Plotino, reproduzida por Graf, de que *não é o poder de escolha pela razão que é encantado, mas a alma irracional*. A formulação de Faraone sobre o *philtrokatadesmos* como fusão das duas categorias, vinculando simultaneamente a vítima a não ter relação sexual com outrem e forçando-a ao operador, representa uma inovação do período romano tardio que intensifica a coerção ontológica, acumulando sobre um único alvo o duplo constrangimento de repulsão (ἀποστροφή, *apostrophē*) e atração (ἀγωγή, *agōgē*).⁵²

⁴⁷ PGM IV.3255-3274, tradução em Betz, *GREEK MAGICAL PAPYRI*, pp. 90. Para o princípio da *sympatheia* como base teórica das técnicas de *queima* simpática, cf. Fritz Graf, *Theories of Magic in Antiquity*, em Paul Mirecki e Marvin Meyer (Eds.), *MAGIC AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD*. Brill, 2002, pp. 93-111, aqui pp. 101-102, citando Plotino, *Enn.* IV.4.40.

⁴⁸ Christopher A. Faraone. *ANCIENT GREEK LOVE MAGIC*. Harvard University Press, 1999, pp. 25. A palavra φίλτρον aparece em textos tão díspares quanto Platão (*Leis* XI.933a), Teócrito (*Id.* 2), Luciano (*Dialogi meretricii* 4) e o PGM VII.981-993, o que confirma sua circulação em todos os estratos socio-literários.

⁴⁹ Eleni Pachoumi, *The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and Defixiones*. Em *GREEK, ROMAN, AND BYZANTINE STUDIES*, No. 53, 2013, pp. 297: *O termo ἀγωγή (agōgē), contudo, não se restringe a feitiços amatórios. Por exemplo, nos feitiços intitulados Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως ἐπὶ παντὸς σκύφου (PGM IV.1928-2005) [...] ele é usado para designar um «feitiço que conduz» espíritos ou daimones de pessoas mortas a partir do mundo inferior. A recorrência do termo em Jámblico (De Myst. III.6: τὰς ἀγωγὰς τῶν πνευμάτων, os procedimentos de evocar espíritos; ou: o arrastar dos espíritos) demonstra que o vocabulário da ἀγωγή perpassa tanto a magia operativa quanto a teurgia filosófica, tornando mais complexa qualquer dicotomia rígida entre as duas práticas.*

⁵⁰ Faraone, *ANCIENT GREEK LOVE MAGIC*, pp. 27-31: *Ofereço aqui um panorama da magia amorosa na Grécia antiga e uma nova taxonomia bipolar baseada principalmente nos gêneros dos agentes e de suas vítimas: aqueles rituais utilizados sobretudo por homens para instilar paixão amorosa (érōs) em mulheres e aqueles empregados predominantemente por mulheres para manter ou aumentar o afeto (philia) em homens*. A taxonomia de Faraone é parcialmente contestada por Matthew W. Dickie em *MAGIC AND MAGICIANS IN THE GRECO-ROMAN WORLD* (Routledge, 2001, pp. 102-138), que questiona a rigidez de gênero do modelo, e por Pachoumi, *Erotic and Separation Spells*, pp. 296-303, que demonstra a flexibilidade das fórmulas do tipo δεῖνα.

⁵¹ O comentário de Faraone sobre o θυμός como sede da identidade masculina tem implicações diretas para a eficácia diferencial dos φίλτρα femininos: ao domesticar o θυμός, a esposa não silencia o marido, mas transforma sua agência, o que os homens antigos descreviam, com medo, como *castração espiritual* ou feminização indesejada (κατατέθηκε, *ele foi tornado morto [para a ira]*).

⁵² Faraone, *Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrokatadesmos*, pp. 319-343. O autor argumenta que o PGM IV.296-434 constitui evidência da fusão romana entre κατάδεσμος (feitiço de vinculação, que constrange) e ἀγωγή (feitiço de atração, que arrasta), criando o φίλτροκατάδεσμος (*philtrokatadesmos*, literalmente *feitiço-filtro-de-vinculação*). Sobre a distinção arcaica entre κατάδεσμος restritivo e ἀγωγή atrativa, cf. John Gager. *CURSE TABLETS*

A teoria de Santo Agostinho⁵³ da magia, desenvolvida sistematicamente em DE DOCTRINA CHRISTIANA II, representa o momento em que a crítica filosófica antiga da magia é refundada sobre uma semiótica teológica, e ao mesmo tempo anuncia o quadro conceitual dentro do qual o cristão evangélico contemporâneo compreende sua resistência aos encantamentos e feitiços. Em *De Doct. Christ.* II.20.30, Agostinho declara: *Todas as disposições feitas pelos homens para a fabricação e o culto de ídolos são supersticiosas, pois dizem respeito ou ao culto do que foi criado, ou de alguma parte dele como se fosse Deus, ou ainda a consultas e acordos acerca de sinais e pactos com demônios (signa et pacta cum daemonibus), tais como os que são empregados nas artes mágicas.*⁵⁴

O bispo de Hipona identifica a magia não como operação natural ou como transbordamento da *sympatheia* cósmica, mas como sistema convencional de sinais (*signa*) cujo poder depende de um acordo prévio, explícito ou implícito, com entidades demoníacas. Em II.23.36, a conclusão é ainda mais nítida: *Todas as artes desse tipo, portanto, ou são nulidades, ou fazem parte de uma superstição culposa, que surge de uma nefasta comunhão entre homens e demônios, e devem ser totalmente repudiadas e evitadas pelo cristão como pactos de uma amizade falsa e traiçoeira.*⁵⁵ A formulação latina (*pacta et conventa cum daemonibus*) estrutura a magia como uma *linguagem convencional* paralela às linguagens humanas, com a diferença capital de que seus interlocutores são as potências do mal.⁵⁶ A chave analítica que Agostinho introduz é precisamente a de que os sinais mágicos, *ligaturae* (amuletos ligados), *remedia* (remediais), *caracteres* (signos escritos), não possuem eficácia pela natureza das coisas, mas apenas *na proporção das observações de cada homem* e ao acordo tácito que cada prática estabelece com os demônios.⁵⁷ Aplicando a terminologia de Ryle, diríamos que a

AND BINDING SPELLS (Oxford University Press, 1992, pp. 78-115); Matthew W. Dickie. *Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?* Em CLASSICAL QUARTERLY, Vol. 50, No. 2, 2000, pp. 563-583.

⁵³ Aurélio Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354 d.E.C., em Tagaste (atual Souk Ahras, Argélia), e faleceu em 28 de agosto de 430 d.E.C., em Hipona, durante o cerco vândalo à cidade. Bispo de Hipona a partir de 395/396, Agostinho constitui figura axial na transição da metafísica platônica tardia para a teologia latina, reconfigurando categorias ontológicas em chave semiótica e cristológica. Em DE DOCTRINA CHRISTIANA II, redigido entre 396 e 426 d.E.C., ele estabelece distinção decisiva entre *signa naturalia* (sinais naturais) e *signa data* (sinais convencionais), deslocando a discussão da magia do plano da *συμπάθεια* (*sympátheia*) para o plano do pacto demoníaco (*pacta et conventa cum daemonibus*). Ao afirmar que as artes mágicas pertencem ao domínio de *signa et pacta cum daemonibus*, Agostinho redefine a eficácia mágica como dependente não de causalidade natural, mas de convenção espiritual ilícita, inaugurando paradigma no qual o mal é mediado linguisticamente e não ontologicamente. Essa reformulação tem implicações profundas para a tradição cristã posterior: a resistência ao feitiço não se compreende como blindagem ontológica da alma dentro de uma *σεῖρά* (*seirá*, cadeia hierárquica) cósmica, mas como fidelidade a um único pacto legítimo com Deus, excluindo qualquer outro regime de signos. A semiótica agostiniana antecipa, assim, o horizonte conceitual no qual comunidades cristãs modernas, incluindo evangélicas, interpretam a magia como linguagem alienígena cuja eficácia depende exclusivamente da adesão subjetiva ou da permissão divina, e não como ativação intrínseca de correspondências naturais.

⁵⁴ Agostinho. *De Doctrina Christiana* II.20.30, tradução de J.F. Shaw em NICENE AND POST-NICENE FATHERS, FIRST SERIES. Vol. 2. Christian Literature Publishing Co., 1887. Texto disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/12022.htm>.

⁵⁵ Agostinho, *De Doctrina Christiana* II.23.36, trad. Shaw, *op. cit.* Texto latino: *Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxae superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta penitus sunt repudianda et fugienda Christiano* (todas essas artes, portanto, oriundas de uma certa pestífera sociedade entre homens e demônios, como que estabelecidas por pactos de uma amizade falsa e dolosa, devem ser inteiramente repudiadas e evitadas pelo cristão). A expressão *pestifera societas* é notavelmente forte; ela remete ao campo semântico da *foedus* (tratado, aliança política), sugerindo que a adesão às artes mágicas tem o caráter de uma deserção política e espiritual.

⁵⁶ A análise mais aprofundada da semiótica agostiniana da magia encontra-se em Benedek Láng, *Characters and Magic Signs in the Picatrix and Other Medieval Magic Texts*, em ACTA CLASSICA UNIVERSITATIS SCIENTIARUM DEBRECENIENSIS, No. 47, 2011, pp. 69-77, aqui pp. 70: *No modelo de Agostinho, a magia aparece no contexto da teoria dos sinais como um ato de comunicação com as potências demoníacas. Assim, todas as práticas supersticiosas, incluindo a divinação e a astrologia, pressupõem um acordo implícito ou explícito com demônios. Isso é válido mesmo no caso em que o operador, enganado pelos demônios, não está consciente do pacto, pois esse pacto é assegurado pela linguagem mágica, pelos sinais e pelos rituais por ele empregados.*

⁵⁷ Agostinho, *De Doctrina Christiana* II.24.37, trad. Shaw, *op. cit.*: *E todos esses presságios têm força apenas na medida em que isso foi estabelecido com os demônios por aquele entendimento prévio na mente que é, por assim dizer, a linguagem comum [...] esses sinais pelos quais se mantém a funesta comunicação com os demônios têm significado apenas na proporção das observações de cada homem.* A doutrina agostiniana pressupõe que os

crença pagã na eficácia *natural* dos signos mágicos é um erro de categoria: confunde signos *convencionais* (cuja eficácia depende de acordos subjetivos) com signos *naturais* (como o fumo que indica o fogo). Agostinho refunda o campo: a magia é uma *parole*, i.e. uma fala situada, contextualizada, eficaz apenas no interior da *langue* demoníaca com a qual o operador entrou, consciente ou não, em aliança.⁵⁸

Uma das teses mais marcantes do capítulo do Prof. Fritz Graf em *MAGIC AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD* é a de que o único indivíduo efetivamente imune à magia, na teoria de Plotino, é o filósofo plenamente realizado, aquele cujo *noûs* se mantém na contemplação (*theôria*). A imunidade do filósofo é estrutural, não acidental: porque seu *noûs* não está submerso na parte irracional da alma, as forças de *sympatheia* que governam a magia simplesmente não encontram superfície de contato. Essa teoria encontra uma homologia estrutural notável na doutrina evangélica da regeneração (*novo nascimento*, em Jo. 3:3-8) e da *habitação interior* do Espírito Santo (1 Cor. 3:16: *Não sabeis que vós mesmos sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?*). No quadro teológico pentecostal-carismático, o crente renascido não apenas possui o *noûs* iluminado pela fé, ele possui o próprio πνεῦμα (*pneuma*) de Deus habitando o veículo pneumático da alma que, em Jâmblico, seria a interface vulnerável às influências *daemônicas*.⁵⁹ O que Jâmblico descreve como *katharsis* (purificação) do *ókhema* por meio da teurgia é, na prática evangélica, descrito como *coberto pelo sangue de Cristo*, um ato ritual-verbal que ocupa o mesmo espaço funcional de proteção pneumática.⁶⁰ A diferença crucial é ontológica: enquanto a teurgia purifica o veículo pneumático para que ele se torne mais receptivo ao divino, a teologia evangélica afirma que o crente não precisa purificar um veículo exterior, pois o próprio Espírito Santo habita o espírito humano renascido, tornando-o estruturalmente não-disponível para a linguagem convencional do feitiço.⁶¹ Em termos agostinianos, a fé evangélica dissolve o *pacto implícito* que tornaria os signos mágicos eficazes: não há acordo prévio com demônios, não há interlocutor demoníaco ativo no espaço interior do crente. Os signos mágicos enviados a um evangelista, i.e. na linguagem da *materia magicae*, os *characteres*, as *voces magicae*, as efígies são, para o crente protegido, literalmente sem destinatário válido: *nugatoriae*, nulidades, para retomar o vocabulário de Agostinho.⁶²

O texto mais explicitamente antológico da hermenêutica evangélica da guerra espiritual é a perícope de *Efésios* 6:10-18, redigida pelo apóstolo Paulo (5-67 d.E.C.) entre 60 e 82

characteres mágicos e as *voces magicae* funcionam como convenções linguísticas particulares, um *idioleto* demoníaco, e não como forças naturais. Cf. Fritz Graf, *Theories of Magic in Antiquity*, pp. 96-97: *Agostinho [...] fala de algo que vai além da comunidade linguística ordinária – a magia não funciona porque homens e demônios compreendam grego, latim ou copta, mas porque existe uma linguagem ritual especial cujo uso é restrito à magia [...] e cuja eficácia depende principalmente do emprego de palavras estranhas, as voces magicae.*

⁵⁸ A aplicação da terminologia de Gilbert Ryle à leitura agostiniana é proposta a partir da análise de *THE CONCEPT OF MIND* (Hutchinson, 1949, pp. 16).

⁵⁹ Cf. *De Myst.* III:14.

⁶⁰ A prática de estar *coberto pelo sangue de Cristo* é documentada etnograficamente em Heinrich Schäfer, *Put on the Full Armor of God: Spiritual Warfare and Citizenship Practices in Latin American Evangelicalism*, em *PNEUMA*. 2025, citando o pastor Armando Sazo (Guatemala): *Tenho esta fé e esta convicção de que, quando oro, os demônios vão embora porque aplico o sangue de Cristo [...] «Demônio, você sabe que eu sou autoridade aqui. Porque Cristo me enviou. Portanto, vá para o inferno».* A fórmula de cobertura verbal, *nós nos ungimos com o teu precioso sangue [...] cobrimos este edifício, cada viga*, é funcionalmente análoga à purificação teúrgica do *ókhema* em Jâmblico: ambas visam obliterar a superfície de contato entre o espaço protegido e as influências dos espíritos: *daimones* distintos a cadeia ontológica, em Jâmblico, e demônios na semiótica de Agostinho.

⁶¹ A distinção entre purificação (teurgia) e habitação interior (pneumatologia evangélica) foi articulada de modo sistemático por Michael Welker em *GOD THE SPIRIT* (Fortress Press, 1994, pp. 228-235). No contexto da magia antiga, a diferença corresponde à distinção entre *apotropaion* (objeto de proteção) e *phylaktērion* (proteção interior através da posseção divina); cf. Roy Kotansky, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, em Christopher Faraone e Dirk Obbink (Eds.). *MAGIKA HIERA: ANCIENT GREEK MAGIC AND RELIGION*. Oxford University Press, 1991, pp. 107-137.

⁶² O adjetivo *nugatoriae* (nulidades, de *nugae*, bobagens, futilidades) é de extrema pertinência: ele designa sinais que *pretendem* ter eficácia comunicativa mas carecem de destinatário real, exatamente o que ocorre com os feitiços enviados a um crente pentecostal cuja habitação pneumática pelo Espírito Santo evacua qualquer interface disponível para os *demônios* da linguagem mágica.

d.E.C., durante seu cativeiro domiciliar em Roma.⁶³ O versículo-chave para nosso argumento é 6:11: Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου (*revesti-vos de toda a armadura de Deus para que possais estar firmes contra as methodeia do Diabo*).⁶⁴ O substantivo πανοπλία (*panoplia*) designa, em Políbio (HISTÓRIAS 6.23)⁶⁵ e na tradição militar grega, o equipamento completo (ofensivo e defensivo) do soldado de infantaria pesada: escudo, espada, dois pilum, elmo, grevas e couraça.⁶⁶ O uso paulino carrega esse conteúdo semântico intacto: a *panóplia* de Deus não é uma proteção parcial mas uma blindagem integral, cuja totalidade é explicitamente exigida pelo contexto de batalha espiritual. Decisivo para nossa análise comparativa é o versículo 16: ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι (*em todas as circunstâncias, tomando o escudo da fé [θυρεὸν τῆς πίστεως, thureōn tēs pístēōs], com o qual podereis apagar todas as flechas inflamadas [τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα, ta bélé tou ponēroῦ ta pepyrōména] do Maligno*).⁶⁷ A expressão βέλη πεπυρωμένα (*belē pepyrōmena*, flechas inflamadas, incendiárias) é o exato antípoda ritual das técnicas de *queima* dos feitiços amatórios do PGM: onde o operador ordena καῦσον τὴν ψυχὴν (*kauson tēn psychēn*, queima a alma), Paulo prescreve θυρεός (*thureos*,

⁶³ Paulo de Tarso nasceu provavelmente entre 5 e 10 d.E.C. na cidade de Tarso, na Cilícia romana, e foi executado em Roma por volta de 64-67 d.E.C., tradicionalmente sob Nero. Judeu fariseu helenizado e cidadão romano (cf. Atos 22:25-29), sua formação integra matriz bíblica, retórica grega e terminologia política romana, o que se reflete na construção imagética de Efésios 6:10-18. A perícopa da *armadura de Deus* (πανοπλία τοῦ Θεοῦ, *panoplia tou Theou*) insere-se na tradição apocalíptica judaica de guerra espiritual, mas emprega vocabulário militar helenístico preciso, como θυρεός (*thureos*, escudo grande) e βέλη πεπυρωμένα (*bélé pepyrōména*, flechas incendiárias). O termo μεθοδεία (*methodeia*), traduzido como *artimanha*, deriva de μέθοδος (*méthodos*, caminho sistemático), sugerindo estratégia organizada do adversário espiritual. No contexto do presente argumento, a teologia paulina da κατοίκησις τοῦ Πνεύματος (*katoikēsis tou Pneumatos*, habitação do Espírito, cf. 1 Cor. 3:16) implica que o crente constitui templo (ναός, *naós*) habitado por presença divina estável, o que fornece base ontológica para resistência ativa contra ataques espirituais. Tal estrutura não é mero simbolismo moral, mas configuração pneumatológica que redefine o campo anímico do sujeito, estabelecendo blindagem baseada na participação no Espírito (πνεῦμα, *pneuma*) e não apenas na disposição psicológica. A metáfora bélica paulina articula, portanto, uma ontologia de combate espiritual que pode ser analisada comparativamente com a economia de agressão e defesa documentada nos PGM, ainda que inscrita em horizonte teológico radicalmente distinto.

⁶⁴ Efésios 6:11, texto grego: NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Ed. Barbara Aland et al. Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. O substantivo μεθοδεία (*methodeia*), de μέθοδος (método, procedimento), aparece apenas duas vezes no Novo Testamento (Ef. 4:14 e 6:11) e denota maquinação astuta, estratégia tática; cf. Frederick William Danker (Ed.). A GREEK-ENGLISH LEXICON OF THE NEW TESTAMENT AND OTHER EARLY CHRISTIAN LITERATURE. University of Chicago Press, 2000, s.v. μεθοδεία, pp. 623.

⁶⁵ Políbio de Megalópolis (200-118 a.E.C.), historiador grego do período helenístico e testemunha privilegiada da ascensão de Roma, dedica o Livro VI de suas HISTÓRIAS à análise da constituição mista romana e da organização militar que sustentava sua hegemonia. No capítulo 6.23, ao descrever o equipamento do infante pesado romano (ὁπλίτης, *hoplítēs*), Políbio emprega o vocabulário técnico que ilumina o uso paulino de πανοπλία (*panoplia*, armadura completa) em Efésios 6:11. A πανοπλία designa o conjunto integral de armamentos – escudo (θυρεός, *thureos*), espada (μάχαιρα, *máchaira*), lança ou dardo (δόρυ, *dóry*), elmo (κράνος, *krános*), couraça (θώραξ, *thōrax*) e grevas (κνημίδες, *knēmídes*) – formando sistema defensivo e ofensivo coeso. O valor semântico de totalidade é decisivo: não se trata de proteção parcial, mas de equipamento completo destinado a suportar projéteis incendiários e ataques diretos. A apropriação metafórica desse léxico militar por Paulo não é ornamental, mas transfere ao campo espiritual a lógica estratégica da guerra antiga, na qual cada peça da panóplia corresponde a função específica dentro de um todo orgânico. A referência a Políbio permite, assim, situar filologicamente o termo paulino em seu horizonte histórico preciso e reforça a leitura de Efésios 6 como construção deliberada de ontologia combativa, na qual o crente é concebido como combatente equipado contra forças hostis estruturadas.

⁶⁶ Políbio. HISTÓRIAS 6.23.1–15, para o equipamento da infantaria pesada romana. A citação de Políbio é referenciada por Andrew T. Lincoln. WORD BIBLICAL COMMENTARY: EPHESIANS (Word Books, 1990, pp. 432-434), para contextualizar o uso paulino de πανοπλία. O substantivo aparece na LXX em Judite 14:3 e 1 Macabeus 6:43, sempre com sentido de equipamento militar completo. Para a πανοπλία em Paulo, cf. também 2 Coríntios 10:3-4: *Pois, embora vivamos no mundo, não guerreamos segundo o mundo. As armas com que lutamos não são as armas do mundo*.

⁶⁷ Efésios 6:16. O verbo σβέννυμι (*sbennymi*, apagar, extinguir) é o mesmo usado em Isaías 43:17 LXX para a extinção do exército egípcio e em Marcos 9:44, 46, 48 para o fogo inextinguível do Geena, criando uma ironia teológica: o fogo que o maligno lança é apagado pelo escudo da fé, mas o fogo da condenação permanece. O θυρεός (*thureos*) era o grande escudo oval romano (derivado do grego θύρα, porta), capaz de proteger o corpo inteiro, daí a imagem da fé como proteção total contra os projéteis ígneos.

escudo) que σβέσαι (*sbēsai*, apaga, extingue) essa queima. O paralelismo lexical não pode ser acidental: a metáfora bélica de Paulo pressupõe um campo de batalha em que o crente é sujeito a ataques ígneos precisamente do tipo documentado no PGM.⁶⁸ A tripartição da guerra espiritual elaborada por C. Peter Wagner, i. nível de possessão individual; ii. nível ocultista; iii. nível estratégico (espíritos territoriais), reproduz em linguagem evangélica contemporânea exatamente a tipologia de ataques contra diferentes estratos da psique-pneuma que os papiros mágicos documentam: do feitiço amatório individual (nível 1) à *agōgē* que vincula cidades ou territórios (nível 3).⁶⁹ A imunidade evangélica não é, portanto, passiva: ela é uma postura ativa de *stēna* (*Efe. 6:13, estar firme*, verbo no aoristo, ação definitiva), que mediante a fé como escudo extingue os projéteis mágicos antes que atinjam o núcleo pneumático do crente.

O problema central que qualquer teologia cristã da resistência ao feitiço precisava enfrentar era o seguinte: se o mal possui realidade ontológica autônoma, então os demônios que animam a magia erótica dos PGM constituem forças positivas capazes de subjugar a alma humana de fora para dentro. Pseudo-Dionísio Areopagita, teólogo sírio do início do Séc. VI d.E.C., escrevendo sob o pseudônimo do discípulo paulino de *At. 17:34*, dissolveu esse dilema ao radicalizar, dentro de um quadro teísta cristão, a tese de Proclo (412-485 d.E.C.)⁷⁰ de que o mal é *parupóstasis*: não-ser parasitário que subsiste apenas como privação (*stérēsis*) do Bem.⁷¹

⁶⁸ A conexão entre βέλη πεπυρωμένα (*Ef. 6:16*) e as técnicas de queima mágica do PGM foi indicada, embora sem desenvolvê-la plenamente, por Clinton Arnold. *EPHESIANS: POWER AND MAGIC* (Cambridge University Press, 1989, pp. 64-82), que demonstrou que o contexto original de composição de *Efésios* era a cidade de Éfeso, centro reconhecido das artes mágicas greco-asiáticas, onde os próprios convertidos queimaram livros de magia (*Atos 19:18-19: Muitos dos que haviam crido vinham, confessando e declarando publicamente as coisas que tinham feito. E vários dos que haviam praticado artes mágicas reuniram seus livros e os queimaram diante de todos*). A carta paulina, portanto, responde a um contexto ritual específico em que *flechas de fogo* mágicas eram parte da experiência vivida dos destinatários.

⁶⁹ C. Peter Wagner. *CONFRONTING THE POWERS: HOW THE NEW TESTAMENT CHURCH EXPERIENCED THE POWER OF STRATEGIC-LEVEL SPIRITUAL WARFARE* (Regal Books, 1996, pp. 21-22), reproduzido e analisado em Heinrich Schäfer, *Put on the Full Armor of God*, em *PNEUMA*, 2025. Wagner define: i. nível *ground level*: expulsar demônios de pessoas; ii. nível ocultista: forças demoníacas liberadas por meio de atividades relacionadas ao satanismo, bruxaria, maçonaria, religiões orientais, Nova Era, xamanismo, astrologia e muitas outras formas de ocultismo estruturado; iii. nível estratégico/cósmico: confronto com principados e potestades de alta hierarquia, frequentemente chamados de «espíritos territoriais», porque procuram manter grandes números de seres humanos interligados por meio de cidades, nações, bairros, grupos de pessoas, filiações religiosas, indústrias ou qualquer outra forma de sociedade humana em cativeiro espiritual. A taxonomia de Wagner reproduz, com vocabulário cristão, a hierarquia *daemônica* de Pseudo-Dionísio Areopagita (*Hier. Cel. VI-IX*) e a distinção de Jâmblico entre deuses, *daimones* e heróis (*De Myst. I:5-6*).

⁷⁰ Proclo de Constantinopla nasceu em 8 de fevereiro de 412 d.E.C. e faleceu em 17 de abril de 485 d.E.C., tendo sido diádocos (sucessor) da escola platônica de Atenas após Siriano (380-437 d.E.C.). Sua obra sistemática, *ELEMENTATIO THEOLOGICA*, e seus comentários ao *TIMEU* e à *REPÚBLICA*, constitui a mais articulada elaboração metafísica do platonismo tardio. No que concerne ao problema do mal, Proclo desenvolve, em continuidade crítica com Plotino, a tese de que o mal não é *ὑπόστασις* (*hypóstasis*, subsistência ontológica) positiva, mas efeito de deficiência participativa na ordem do Bem (*ἀγαθόν*, *agathón*). Embora o termo *παρυπόστασις* (*parypóstasis*, subsistência derivada, parasitária) seja mais explicitamente tematizado na tradição platônica posterior e na recepção cristã de Pseudo-Dionísio, o arcabouço conceitual encontra fundamento em proposições como *ELEMENTATIO THEOLOGICA* 30-35, onde Proclo sustenta que todo efeito permanece (*μένει*, *ménei*) na causa e que nada pode subsistir fora da cadeia (*σειρά*, *seirá*) do princípio supremo. A implicação ontológica é que o mal não constitui princípio concorrente, mas distorção (*παρέκβασις*, *parékbasis*) ou privação (*στέρησις*, *stérēsis*) na recepção da causalidade superior. No contexto da discussão sobre resistência ao feitiço, essa concepção é decisiva: se o mal não possui *ousía* própria, as forças demoníacas associadas a práticas mágicas não operam como potências ontológicas autônomas capazes de dominar a alma a partir de fora como realidade substancial, mas apenas na medida em que encontram deficiência proporcional na participação da alma no Bem. A ontologia de Proclo, portanto, fornece a matriz metafísica que permitirá a Pseudo-Dionísio reformular a tese em chave cristã e deslocar o problema da *imunidade* do plano psicológico para o plano da participação ontológica.

⁷¹ A formulação segundo a qual o mal é *παρυπόστασις* (*parypóstasis*, subsistência derivada ou parasitária) encontra desenvolvimento sistemático na metafísica de Proclo, especialmente em sua interpretação da tradição platônica à luz da doutrina da participação (*μέθεξις*, *méthexis*). Em continuidade crítica com Plotino, que em *Enn. I.8* define o mal como *ἔλλειψις* (*élleipsis*, deficiência) do bem, Proclo recusa conferir ao mal estatuto de *ὑπόστασις* (*hypóstasis*, substância subsistente), qualificando-o antes como realidade derivada que não possui

No Capítulo IV dos NOMES DIVINOS (IV.18-35), Dionísio afirma que *o mal não é um ser* (*ouk ón to kakon*, IV.20) e que os próprios demônios não são maus por natureza, mas apenas pelo desvio da potência angélica originária: *os demônios não são maus por natureza; pois, se fossem maus por natureza, não procederiam do Bem nem seriam contados entre os seres* (IV.23). A implicação filosófica é decisiva: se o mal carece de ser positivo, então qualquer ritual que invoca demônios como agentes ontologicamente autônomos opera sobre um vazio. A *agôgê* erótica do PGM IV.1496-1595, com seu comando para *queimar a alma, o coração, o fígado, o espírito* da vítima, pressupõe que os demônios convocados possuem causalidade eficiente real sobre os órgãos psíquicos. A ontologia dionisiana recusa esse pressuposto: o demônio não *tem* ser suficiente para atuar como causa positiva; só pode atuar na medida em que participa residualmente do Bem.⁷²

A proteção da alma, nesse esquema, é menos um escudo externo do que um estado de participação intensificada no Bem. Dionísio articula a *theōsis*, a deificação da alma, como o movimento pelo qual a alma retorna à sua fonte no Bem absoluto, tornando-se cada vez mais imune às tentações privativas do mal precisamente porque se torna mais *plena de ser*.⁷³ Para o propósito comparativo deste estudo, importa notar que a demonologia dionisiana fornece uma ontologia da resistência estruturalmente diversa da paulina: enquanto Paulo pressupõe adversários com capacidade de lançar *flechas incandescentes* reais (*ta belē tou ponērou ta pēpyrōmena*, Ef. 6:16) contra as quais o escudo da fé é necessário, Dionísio afirma que essas flechas, em última instância, não têm substância para ferir. A diferença não é meramente retórica: ela configura duas arquiteturas distintas de agência demoníaca e, consequentemente, duas lógicas distintas de imunidade mágica.

Se Dionísio dissolve a eficácia mágica pelo alto, recusando ao demônio qualquer ontologia positiva, Jámblico enfrenta o problema começando de baixo, i.e. pelo substrato psicofísico que torna a alma vulnerável à influência ritual. Em DE MYSTERIIS, Jámblico retoma e transforma a doutrina platônica do *óchēma-pneuma*, o *veículo pneumático* da alma, para explicar tanto a eficácia da teurgia quanto os mecanismos pelos quais a magia maliciosa pode afetar o ser humano.

A doutrina do *óchēma* (literalmente *veículo*) é de origem platônica: no TIMEU (41e-42a), o Demiurgo semeou as almas em astros antes de as enviar para corpos terrenos, e cada alma recebeu um *veículo* astral que a transporta. Os filósofos platônicos posteriores, sobretudo Siriano (380-437 d.E.C.)⁷⁴ e Proclo, desenvolveram a noção de um corpo luminoso

οὐσία (*ousía*, essência) própria, mas *subsiste* apenas enquanto desvio na ordem da participação. O termo *παρυστότασις*, utilizado em vários comentários de Proclo e na tradição platônica tardia, indica precisamente essa modalidade ontológica inferior: o mal não é princípio rival do Bem, mas resultado da *ἀποστροφή* (*apostrophē*, desvio) e da *ἀσυμμετρία* (*asymmetría*, desproporção) na recepção das causas superiores. Tal concepção é decisiva para o tema em questão sob a perspectiva cristã, pois implica que forças demoníacas associadas a práticas mágicas não constituem potências ontológicas autônomas capazes de invadir a alma como realidade positiva independente, mas operam apenas na medida em que encontram deficiência participativa na estrutura do sujeito. A resistência ao feitiço, nesse quadro, não decorre de confronto dualista entre dois princípios igualmente reais, mas do grau de participação da alma no Bem, que reduz proporcionalmente a *superfície ontológica* na qual a privação poderia se manifestar. A tese da *παρυστότασις*, ao negar substancialidade própria ao mal, estabelece assim fundamento metafísico para compreender a ineficácia relativa de certas operações mágicas sem recorrer a psicologização ou a demonologia simétrica.

⁷² A implicação para a eficácia ritual é explorada por Eric D. Perl em THEOPHANY: THE NEOPLATONIC PHILOSOPHY OF DIONYSIUS THE AREOPAGITE (State University of New York Press, 2007, 78-82): *Se o mal não tem ser, os demônios não podem ser causas eficientes de eventos físicos no sentido pleno; são antes instrumentos involuntários da providência divina*. Cf. também IV.32-33, onde Dionísio afirma que a Providência usa o próprio mal para fins bons. Texto grego segundo *Corpus Dionysiacum* I, ed. Beate Regina Suchla. PATRISTISCHE TEXTE UND STUDIEN (De Gruyter, 1990, pp. 168).

⁷³ A *theōsis* como movimento de retorno (*epistrophē*) ao Bem é a forma dionisiana de imunidade: o ser plenamente convertido não oferece espaço para a *stérēsis* demoníaca agir.

⁷⁴ Siriano de Alexandria, ativo no início do século V d.E.C. e falecido por volta de 437 d.E.C., foi sucessor de Plutarco de Atenas na direção da escola platônica ateniense e mestre direto de Proclo. Sua importância na história da doutrina do *óχημα* (*óchēma*, veículo) reside na sistematização da antropologia intermediária que articula alma (*psychē*) e corpo (*sōma*) mediante um corpo sutil, frequentemente qualificado como *αὐγοειδές* (*augoeidēs*, luminoso) ou *πνευματικόν* (*pneumatikón*, pneumático). Nos fragmentos preservados em seus comentários ao

intermediário entre a alma imaterial e o corpo físico grosseiro. Jámblico é crucial nessa história porque vincula o *ókhēma-pneuma* à *phantasía* (imaginação): o veículo pneumático é a sede da imaginação, e é por meio da imaginação que os rituais, tanto teúrgicos quanto mágicos, produzem efeitos psíquicos.⁷⁵

Isso tem implicação direta para a resistência mágica. A magia erótica dos PGM atua precisamente sobre a *phantasía* da vítima: os *daimones* convocados por PGM IV.1496-1595 (*kaûson, phlogíson tēn psychēn, tēn kardían, tò hēpar, tò pneuma*) atuam sobre o *ókhēma* da vítima por meio de sua *phantasía*, provocando imagens obsessivas que simulam desejo irresistível.⁷⁶ Porfírio, em sua CARTA A ANEBO, já havia observado que os *daimones* inferiores (*kakoí daímones*) atuam por meio do *pneuma* do mago e do alvo, mas argumenta que o filósofo purificado poderia resistir porque sua *phantasía* estava ordenada pelo *noûs*.⁷⁷ Jámblico discorda parcialmente: para ele, a purificação racional não é suficiente, é necessária a teurgia positiva, que substitui as imagens *daemônicas* por símbolos divinos (*sýmbola* e *sunthēmata*) que *reorientam* o *ókhēma* em direção ao divino.⁷⁸

O mecanismo de resistência mágica de Jámblico é, portanto, ativo e ritual, não apenas contemplativo. A alma que pratica teurgia continuamente reconfigura seu veículo pneumático por meio de rituais que expõem o *ókhēma* a símbolos divinos superiores, tornando-o progressivamente menos responsivo às imagens *daemônicas* que a magia amatória tenta implantar. Esse modelo oferece um paralelo estrutural notável com a *santificação progressiva* (*hagiasmos*) Paulo (1Ts. 5:23; 2Co. 3:18): em ambos os casos, a resistência ao feitiço não é um estado estático, mas um processo dinâmico de reorientação do substrato psíquico-pneumático do crente.⁷⁹

A tradição mágico-judaica do período do Segundo Templo (Séc. V a.E.C.-I d.E.C.) e da Antiguidade tardia apresenta uma articulação própria entre prática mágica, antropologia da alma e mecanismos de proteção que não pode ser reduzida nem ao modelo dos PGM greco-egípcios nem ao enquadramento patrístico cristão. O corpo de fontes relevantes inclui os *Textos da Genizá* do Cairo, as tigelas de encantamento aramaicas da Mesopotâmia (Séc. V-

TIMEU e à METAFÍSICA de Aristóteles, Siriano desenvolve a tese de que a alma, ao descer (*káthodos, káthodos*) através das esferas planetárias, assume um envoltório progressivamente mais denso, que serve de mediador entre as operações noéticas (*voepaí énérgεια, noeraí énérgεια*) e as afecções sensíveis. Essa elaboração prepara a síntese de Proclo e a radicalização de Jámblico da doutrina, na qual o *ókhēma-pneuma* torna-se *locus* de recepção das imagens (*φαντασία, phantasíai*) e campo de atuação tanto da teurgia quanto da magia. No contexto do tema em análise, a contribuição de Siriano é decisiva porque fornece base ontológica para compreender como operações rituais podem afetar o nível imaginativo-pneumático sem atingir diretamente a substância noética da alma, estabelecendo mediação entre cosmologia platônica do TIMEU e teoria tardia da vulnerabilidade e resistência anímica.

⁷⁵ Sobre o veículo pneumático da alma, cf. Fernando Liguori. DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA. Clube de Autores, 2026. Cf. também HIERATIKÉ PAIDEIA. Clube de Autores, 2026. KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOLA. Clube de Autores, 2025. John F. Finamore. IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL. Scholars Press, 1985, pp. 1-30. Cf. também Gregory Shaw. THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus. Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 55-80. Para o papel da *phantasía* no *ókhēma*, cf. Finamore, *op. cit.*, 67-95.

⁷⁶ A conexão entre os PGM e a doutrina do *ókhēma* é explorada por Sarah Iles Johnston. HEKATE SOTEIRA: A STUDY OF HEKATE'S ROLES IN THE CHALDEAN ORACLES AND RELATED LITERATURE. Scholars Press, 1990, pp. 133-157. Cf. PGM IV.1496-1500 (Betz, THE GREEK MAGICAL PAPYRI, pp. 63): *Queima, inflama a alma, o coração, o fígado, o espírito dela, NN, assim como esta tocha arde; arrasta-a pelos cabelos, pelas suas entranhas.*

⁷⁷ Porfírio, *Ad Anebonem*, fr. 37-40. Ed. A.R. Sodano. PORFIRIO: LETTERA AD ANEBO. L'Arte Tipografica, 1958. Cf. Dominic J. O'Meara. *Knowing the Gods: Epistemology in Iamblichus' De Mysteriis*. Em THE DIVINE IAMBlichus: PHILOSOPHER AND MAN OF GODS. Ed. H.J. Blumenthal e E.G. Clark. Bristol Classical Press, 1993, 36-49.

⁷⁸ Jámblico, *De Myst.* II:11 (Clarke et al., pp. 97): *Os símbolos teúrgicos [sýmbola] não agem por meio do entendimento humano mas por meio dos próprios sinais divinos (theia sunthēmata).* Cf. Shaw, THEURGY AND THE SOUL, *op. cit.*, pp. 102-113 para a diferença entre contemplação filosófica e teurgia efetiva na purificação do *ókhēma*. Cf. também Fernando Liguori. DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA. Clube de Autores, 2026; HIERATIKÉ PAIDEIA. Clube de Autores, 2026; KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOLA. Clube de Autores, 2025.

⁷⁹ Para a estrutura paralela, ver abaixo. Cf. 1Ts. 5:23: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν (que o próprio Deus da paz vos santifique inteiramente; e que o vosso espírito, alma e corpo sejam conservados irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo).*

VII d.E.C.), os amuletos (*qamea*, pl. *qemiot*) do período antigo e, mais recentemente, os manuscritos do Mar Morto.⁸⁰

Gideon Bohak, em sua análise do material mágico judaico da Babilônia, demonstra que as tigelas de encantamento aramaicas empregam uma terminologia da alma específica: o termo *nafshā* (aramaico = o hebraico *nefesh*), i.e. *alma*, *ser vivo*, aparece como alvo privilegiado dos feitiços amatórios e também como o componente que os amuletos de proteção buscam *selar* e *amarrar* contra a influência demoníaca. A fórmula típica das tigelas amatorias opera por inversão da lógica das tigelas de proteção: onde estes amarram (*kāfat*) os demônios para impedi-los de afetar a *nafshā* do operador, as tigelas amatorias *amarram k a nafshā* da vítima para submetê-la ao operador.⁸¹

Esse paralelismo estrutural entre feitiço e contra-feitiço é fundamental para a compreensão da ontologia mágica judaica do período: a magia não opera por meio de um princípio do mal radicalmente distinto do princípio protetor, mas por meio dos *mesmos* agentes e dos *mesmos* mecanismos. Os demônios convocados para amarrar a *nafshā* do alvo amatório são, frequentemente, os mesmos que os amuletos protetores visam expulsar: Asmodeus, Lilith, e os demônios da noite (*shedim*) catalogados nos livros de *Tobias* e nos *Testamentos dos Doze Patriarcas*.⁸²

De perspectiva antropológica, o Segundo Templo tardio desenvolveu uma visão bipartida ou tripartida da alma humana que influenciou diretamente a eficácia dos rituais mágicos. Em *1Henoc* (especialmente nos capítulos 6-16 e 69-71), os Vigias (*irin*) ensinam às mulheres humanas farmacologia mágica e encantamentos (*pharmakeia*, *epōidaī*) que atuam precisamente sobre os componentes somático-psíquicos inferiores do ser humano, enquanto a *ruah* (espírito) do justo permanece protegida pela aliança com o Deus de Israel.⁸³ Essa divisão entre alma inferior (vulnerável à magia) e espírito superior (protegido pela aliança) antecipa estruturalmente a distinção paulina entre *psychikòs ánthrōpos* (homem natural, receptivo às forças do mundo) e *pneumatikòs ánthrōpos* (homem espiritual-pneumático, dotado de discernimento e protegido pelo Espírito Santo, *1Co. 2:14-15*).⁸⁴

Até aqui nós estabelecemos: i. que a magia amatoria dos PGM opera sobre os componentes não-rationais da alma (*psychē*, *kardia*, *hepar*, *pneuma*) por meio de *daimones* convocados; ii. que a ontologia Pseudo-Dionísio dissolve a eficácia demoníaca por privação ontológica; iii. que Jâmblico propõe uma contra-teurgia ativa que reconfigura o *óchēma-pneuma* da alma; e iv. que a tradição judaica articula proteção por meio da aliança e do *selamento* da *nafshā*. Abaixo proponho uma síntese específica a partir do conceito paulino-evangélico de *hagiasmos* (santificação) como processo dinâmico de reorientação pneumática que funciona, estruturalmente, como blindagem mágica.⁸⁵

A chave antropológica está na tricotomia de *1Tessalonicenses 5:23*: πνεῦμα καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα (*espírito, alma e corpo*). Paulo pede que os três componentes sejam *preservados*

⁸⁰ Para uma visão de conjunto, cf. Gideon Bohak. *ANCIENT JEWISH MAGIC: A HISTORY*. Cambridge University Press, 2008), pp. 1-45.

⁸¹ Shaul Shaked, James N. Ford e Siam Bhayro. *ARAMAIC BOWL SPELLS: JEWISH BABYLONIAN ARAMAIC BOWLS*. Vol. 1. Brill, 2013, pp. 41-55. A inversão estrutural *amarrar demônio / amarrar nafshā da vítima* é explicitamente tematizada em *tigela*, JBA 1 (*op. cit.*, pp. 77-83).

⁸² Para Asmodeus em *Tobias* e na literatura mágica, cf. Bohak, *ANCIENT JEWISH MAGIC*, pp. 107-115. Para Lilith nas tigelas, cf. Joseph Naveh e Shaul Shaked, *AMULETS AND MAGIC BOWLS: ARAMAIC INCANTATIONS OF LATE ANTIQUITY*. Magnes Press, 1985, pp. 17-31.

⁸³ Para a distinção entre *nefesh* vulnerável e *ruah* protegida, cf. Devorah Dimant, *Fallen Angels in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphical Books Related to Them* (PhD diss., Hebrew University of Jerusalem, 1974, pp. 44-67).

⁸⁴ *1Co. 2:14-15*: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα (*ora, o homem natural não recebe as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode conhecê-las, porque são discernidas espiritualmente. Mas o espiritual discerne tudo*).

⁸⁵ A categoria *blindagem mágica* é empregada aqui em sentido heurístico comparativo, sem implicar que os autores bíblicos ou patrísticos concebessem explicitamente seus ensinamentos nessa chave. Para o uso metodológico da comparação tipológica, cf. Jonathan Z. Smith, *DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY*. University of Chicago Press, 1990, pp. 51-53.

irrepreensíveis (*améptōs tērētheiē*) na Parusia, formulação que implica que cada componente pode ser comprometido. No vocabulário dos PGM, os alvos dos feitiços amatórios são precisamente esses componentes: *psychē*, *pneuma*, *kardia* (coração, ligado ao *soma*). A santificação paulina pode ser lida, nesse enquadramento comparativo, como um processo de progressiva impermeabilização de cada componente antropológico à influência demoníaca: à medida que o *pneuma* do crente se torna *habitado* e *selado* (*esphragísthēte*, Ef. 1:13) pelo Espírito Santo, a alma perde os ancoradouros (*topoi*) que os demônios exploram.⁸⁶

A noção de *topos*, literalmente *lugar*, é teologicamente operativa em Ef. 4:27: μηδὲ δίδετε τόπον τῷ διαβόλῳ (*não deis lugar ao diabo*). O verbo *dídōmi* *tópon* (dar lugar) implica que a alma possui zonas de acesso, regiões afetivas, memoriais, imaginativas, que podem ser ocupadas por forças demoníacas se não forem preenchidas por conteúdo pneumático positivo.⁸⁷ Estruturalmente, isso corresponde com notável precisão à doutrina de Jâmblico da reconfiguração do *ókhēma* por meio de símbolos teúrgicos: em ambos os casos, a resistência ao agente mágico hostil é proporcional ao grau de preenchimento (*plērōsis*) do substrato psíquico-pneumático por agentes divinos.⁸⁸

A santificação progressiva (*hagiasmos* em Rm. 6:19, 22; *hagiazō* em 1Ts. 4:3-4; 5:23) funciona assim como um processo de substituição gradual dos conteúdos psíquicos vulneráveis por conteúdos pneumáticos imunes. Em linguagem contemporânea de neurociência espiritual, mobilizada com cautela, trata-se de um processo de reconsolidação da memória afetiva e imaginativa do crente em torno de um novo centro de gravidade: o *pneuma* habitado pelo Espírito Santo.⁸⁹ O evangélico carismático contemporâneo que afirma *minha mente já foi lavada pelo sangue de Cristo* está, nessa leitura, articulando intuitivamente a mesma dinâmica que Jâmblico descreve tecnicamente como substituição dos conteúdos do *ókhēma*: o *topos* anteriormente disponível para a influência mágica (*demoníaca* no contexto de Paulo) foi *ocupado* pelo Espírito.

CONCLUSÃO

Percorremos quatro tradições distintas - a magia amatória dos PGM, a filosofia platônica tardia (de Plotino a Proclo), a teologia patrística (de Agostinho e Pseudo-Dionísio) e o evangelismo carismático contemporâneo, em torno de um eixo comum: o problema da vulnerabilidade e da resistência da alma ao ataque mágico. É hora de sistematizar as convergências e divergências estruturais.⁹⁰

Quanto à topografia da vulnerabilidade, todas as tradições convergem em identificar os componentes não-rationais da alma como os alvos privilegiados da magia: *psychē*, *kardia*,

⁸⁶ Ef. 1:13-14: ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ (*no qual também vós, tendo ouvido a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, no qual também, tendo crido, fostes selados com o Espírito Santo da promessa*). O *sfragís* (selo) como metáfora de proteção contra agentes externos é estudado por Lincoln H. Blumell e Thomas A. Wayment. CHRISTIAN OXYRHYNCHUS: TEXTS, DOCUMENTS AND SOURCES. Baylor University Press, 2015, pp. 23-27.

⁸⁷ O *topos* em Ef. 4:27 implica uma posição de vantagem, um ponto de apoio a partir do qual se pode agir; cf. também F. Bruce, THE EPISTLES TO THE COLOSSIANS, TO PHILEMON, AND TO THE EPHESIANS. Eerdmans, 1984, pp. 362-363.

⁸⁸ A correspondência estrutural entre *plērōsis* paulina e reconfiguração do *ókhēma* em Jâmblico não foi, ao nosso conhecimento, objeto de análise sistemática. A comparação é proposta aqui como hipótese heurística; ela deveria ser objeto de um estudo futuro mais aprofundado que incluísse a pneumatologia de Orígenes (185-253 d.E.C.) como mediação histórica.

⁸⁹ A categoria *neurociência espiritual* é empregada com cautela metodológica; cf. Andrew Newberg e Mark Robert Waldman, HOW GOD CHANGES YOUR BRAIN (Ballantine Books, 2009, pp. 55-72), para evidências neurobiológicas de alteração de padrões afetivos por prática espiritual intensa. A transposição para o contexto antigo é, evidentemente, anacrônica e deve ser lida como analogia funcional, não como identidade histórica.

⁹⁰ A metodologia comparativa aqui empregada segue o modelo de *morfologia das religiões* proposto por Kimberly B. Stratton e Dayna S. Kalleres, DAUGHTERS OF HECATE: WOMEN AND MAGIC IN THE ANCIENT WORLD (Oxford University Press, 2014, pp. 3-18), que advoga por uma comparação tipológica que preserve as diferenças contextuais sem sacrificar a inteligibilidade comparativa.

hepar e *thumos* nos PGM; a *alogos psychē* e o *thumoeides* em Plotino; a *phantasia* e o *óchēma-pneuma* em Jâmblico; a *nafshā* e o *lev* nas tigelas aramaicas; o *pneuma*-alma-corpo em Paulo; e os *topoi* da alma em *Eféios*. O filósofo, o teúrgo, o santo judeu e o crente evangélico partilham a intuição de que há uma camada da personalidade, afetiva, imaginativa e memorativa, que é estruturalmente porosa às influências externas e que constitui o *locus* de intervenção do agente mágico hostil.⁹¹ Quanto ao mecanismo de resistência, essas tradições divergem significativamente:

Tradição	Mecanismo	Agente de Proteção	Processo
Plotino	Contemplação racional (<i>noûs</i>)	<i>Noûs</i>	Ascese intelectual
Jâmblico	Teurgia (<i>theurgia</i>)	Símbolos divinos (<i>sýmbola</i>)	Reconfiguração do <i>óchēma</i>
Dionísio	Participação no Bem (<i>methexis</i>)	O próprio Bem (<i>to Agathon</i>)	Theōsis/deificação
Agostinho	Recusa do pacto demoníaco	Graça divina (<i>gratia</i>)	Conversão e fidelidade a Cristo
Judaísmo	Aliança e amuleto (<i>qemiot</i>)	Nome divino (<i>Shem</i>)	Selagem ritual da <i>nafshā</i>
Paulo	Santificação + Panoplia	Espírito Santo + fé	<i>Hagiasmos</i> progressivo

Quanto à natureza do adversário, a distância mais relevante separa Dionísio de todas as outras tradições. Dionísio nega eficácia ontológica positiva ao demônio: o mal é *stérēsis*, e os demônios são *privações* do Bem. Para Paulo, Jâmblico, Agostinho (quanto à fenomenologia do *pactum daemônico/demoníaco*) e para as tigelas aramaicas, os *daimones*/demônios são agentes causais reais que agem sobre a alma humana com efeitos verificáveis. Essa diferença não é trivial: ela determina se a blindagem mágica precisa ser efetivamente impermeável (Paulo, Jâmblico) ou se a simples ascensão ontológica ao Bem é automaticamente protetora (Dionísio).⁹²

Quanto à teleologia da resistência, todas as tradições formulam a imunidade mágica como subproduto de um processo de transformação ontológica mais amplo: para Plotino, é o retorno do *noûs* à sua fonte; para Jâmblico, é a *henōsis* teúrgica com o divino; para Dionísio, é a *theōsis*; para a tradição judaica, é a fidelidade à aliança (*berît*); para Paulo, é o *hagiasmos* consumado na Parusia. A resistência ao feitiço não é, em nenhuma dessas tradições, um fim em si mesmo, é o correlato negativo (a impermeabilidade ao mal) de um processo positivo de transformação da alma em direção ao divino.

Este quadro comparativo sugere que a aparente diversidade das tradições estudadas mascara uma homologia estrutural profunda: em todos os casos, a vulnerabilidade à magia é proporcional à distância da alma de seu fundamento ontológico (o Bem, o Divino, o

⁹¹ Cf. a convergência notada por Fritz Graf em *Prayer in Magic and Religious Ritual*, em *MAGIKA HIERA: ANCIENT GREEK MAGIC AND RELIGION* (ed. Christopher A. Faraone e Dirk Obbink, Oxford University Press, 1991, pp. 188-213, esp. 196-200), sobre a universalidade da vulnerabilidade afetiva da alma nos sistemas mágicos mediterrâneos antigos.

⁹² Cf. a análise de Perl, *THEOPHANY*, pp. 78-82 (Dionísio) e Finamore, *IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE*, pp. 95-120 (Jâmblico). A implicação ética da diferença é explorada por Christos Terezis, *The Problem of Evil in Pseudo-Dionysius and Iamblichus*. *SKEPSIS*, No. 22, 2011, pp. 193-208.

Espírito Santo, o Nome Divino), e a imunidade é proporcional à aproximação desse fundamento. Dito de outro modo: a resistência ao feitiço é, em todas essas tradições, uma expressão da saúde ontológica da alma.

PARTE . II .

TRANSMISSÃO, RECEPÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DAS ONTOLOGIAS DE RESISTÊNCIA A MAGIA: TRADIÇÕES ESOTÉRICAS, MEDIEVO E SÍNTESE CONTEMPORÂNEA

*A questão não é se as almas resistem à magia, mas por meio
de que substrato, de que aliança e de que ontologia elas o fazem.*

Os ORÁCULOS CALDEUS constituem um corpo de hexâmetros gregos redigidos provavelmente no Séc. II d.E.C. e atribuídos a Juliano, o Teurgo, e a seu pai, Juliano, o Caldeu. Embora o corpos seja fragmentário, transmitido indiretamente por Porfírio, Jâmblico, Proclo e Siriano, ele exerceu influência determinante sobre toda a teurgia platônica tardia e fornece a articulação mais elaborada da Antiguidade acerca do corpo de fogo (*augoeides pneum* ou *ochēma aithérion*) como substrato pneumático da alma e, consequentemente, como o *locus* privilegiado tanto da vulnerabilidade mágica quanto da resistência teurgo-pneumática.⁹³

O fragmento mais relevante para o nosso tema é o Fr. 158 (numeração Majercik): *Não inclines para o mundo de aparências sombrias, pois há um abismo sob a Terra, que te arrasta para baixo por sete degraus; abaixo há o Trono de Força necessária (mē klinē pros ton skoteinos kosmon, hupokeitai gar abyssos heptà bēmata katō agouses).*⁹⁴ O contexto cosmológico desse fragmento é a descida da alma pelos sete planetas, em cada um dos quais ela adquire um revestimento (*khitōn*) progressivamente mais denso e opaco, o que equivale, psicologicamente, à acumulação de camadas de *phantasia* não-purificada que tornam o *ochēma* receptivo às influências *daemônicas* inferiores. A ascensão requerida pela teurgia caldeia consiste em despir esses revestimentos planetários e reacender o *fogo* original do veículo pneumático.⁹⁵ A imagem do *fogo* é operativa em múltiplos níveis nos ORÁCULOS. Por um lado, o fogo é o princípio cosmológico supremo, o Pai (*Patēr*) caldeu é identificado com um intelecto ígneo transcendente; por outro, ele é o material constitutivo do veículo pneumático da alma, que os ORÁCULOS denominam *augoeides* (semelhante à luz ou brilhante como os raios). O caráter ígneo do *ochēma* purificado tem implicação direta para a resistência mágica: ao contrário do *ochēma* opaco e *pesado* da alma não-iniciada, que os *daimones* convocados pelos PGM podem queimar (*kaíein*) e *inflamar* (*phlogízein*), conforme PGM IV.1496-1500, o *ochēma* purificado do teurgo *já é* fogo, e é portanto, incombustível por fogo inferior.⁹⁶ A lógica é de homologia ontológica: o fogo *daemônico* da *agōgē* não pode inflamar o que já participa do fogo divino em grau superior.

Essa homologia reaparece, de forma transformada, na tradição evangélica contemporânea quando crentes afirmam que o *fogo do Espírito Santo* os protege do *fogo do inimigo*. A linguagem é intuitivamente caldeia, embora os seus usuários contemporâneos

⁹³ Para o corpo textual e sua transmissão, cf. Ruth Majercik. THE CHALDEAN ORACLES: TEXT, TRANSLATION, AND COMMENTARY. Brill, 1989, pp.1-25. Hans Lewy. CHALDAEAN ORACLES AND THEURGY: MYSTICISM, MAGIC, AND PLATONISM IN THE LATER ROMAN EMPIRE. Études Augustiniennes, 1978, pp. 3-66. Para Proclo como principal transmissor, cf. Lucas Siorvanes. PROCLUS: NEO-PLATONIC PHILOSOPHY AND SCIENCE. Edinburgh University Press, 1996, pp. 109-134.

⁹⁴ Texto grego segundo Édouard des Places. ORACLES CHALDAÏQUES. Les Belles Lettres, 1971, pp. 103.

⁹⁵ A doutrina dos *revestimentos planetários* (*khitōnes*) e sua relação com o *ochēma* é exposta por Proclo, *In Tim.* III.297-298 (Diehl), e analisada em detalhe por Finamore, IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE, pp. 110-140.

⁹⁶ A lógica da incombustibilidade do *chhēma* purificado é inferência do editor, baseada na análise do Fr. 158 no contexto da doutrina da ascensão. Não se trata de citação explícita dos ORÁCULOS, mas de conclusão estruturalmente necessária do sistema caldeu. Cf. Lewy, CHALDAEAN ORACLES, pp. 195-200: *A alma purificada é imune ao fogo inferior precisamente porque se tornou fogo de ordem superior.*

desconheçam essa genealogia: a ideia subjacente é que a presença de um fogo ontologicamente superior torna o crente imune ao fogo mágico-demoníaco de ordem inferior. A formalização teológica dessa intuição, contudo, aguarda ainda um tratamento sistemático rigoroso que vincule a pneumatologia paulina do *pneuma* habitado pelo Espírito Santo à doutrina caldeia do *augoeides ochēma*, conexão que a patrística nunca realizou explicitamente, mas que a teologia comparativa contemporânea pode articular.

O PICATRIX, nome latino atribuído à tradução castelhana (1256, sob Afonso X de Castela) e latina subsequente do árabe GHĀYAT AL-ḤAKĪM (*O Objetivo do Sábio*), compilado provavelmente no al-Andalus do Séc. X ou XI d.E.C., é o mais sistemático dos tratados de magia astral medieval e o texto que mais explicitamente tematiza a questão semiótica que nos interessa: como funcionam os sinais (*characteres, sigilla, figurae*) que mediam a comunicação entre o mago e as entidades espirituais convocadas?⁹⁷ A resposta do PICATRIX é diretamente relevante para a tradição de resistência que estamos construindo, porque ela explicita os pressupostos semióticos que Agostinho havia condenado em DE DOCTRINA CHRISTIANA II.20.30-23.36 (*op. cit.*) sem os detalhar.

O GHĀYAT AL-ḤAKĪM desenvolve uma teoria dos *characteres* que os entende como *formas* (*ṣuwar*) das influências celestes condensadas em signos gráficos. Cada planeta possui uma forma-imagem (*ṣūra*) que pode ser inscrita em metal, pedra ou pergaminho no momento astrológico correto, e essa inscrição funciona como um *receptor* (*qābil*) que capta e concentra a influência do planeta ou do espírito planetário associado. A lógica é a de uma semiótica participativa: o *Character* não representa a entidade, mas participa de sua natureza, funcionando como uma espécie de antena ontológica sintonizada em sua frequência. Quando Agostinho denuncia os *characteres* mágicos como linguagem compartilhada com os demônios (*quasi communis lingua cum daemonibus*, *De Doct. Chri.* II.24.37), ele está descrevendo precisamente esse mecanismo: o *character* é eficaz porque há um acordo semiótico prévio (*foedus*) entre o inscrevente e a entidade que o reconhece.

Para a ontologia da resistência mágica, o PICATRIX abre um flanco inesperadamente importante: a proteção por *Character* invertido ou nulificado. Se o *Character* é um receptor-participativo que atrai a influência demoníaca, sua destruição ou anulação ritual implica o fechamento do canal semiótico. O LIBER DE ANGELIS (Séc. XIV), texto associado à tradição do PICATRIX, descreve rituais de *queima do character* como forma de proteção contra feitiços previamente lançados: o feitiço é *desfeito* pela destruição do suporte semiótico que mantinha ativo o vínculo entre o demônio e o alvo.⁹⁸ Isso constitui uma teoria mágica da contra-magia que funciona no mesmo nível semiótico que o feitiço original, diferente das estratégias de elevação ontológica propostas por Plotino, Jámblico e Dionísio, que operam *acima* do nível semiótico *daemônico*.

A recepção do PICATRIX na Europa medieval é estudada por Benedek Láng, que demonstra que os *characteres* do PICATRIX foram deliberadamente distinguidos dos *sigilla* e *figurae* de outros grimórios medievais, e que o texto árabe raramente usa o próprio termo

⁹⁷ A obra sintetiza astrologia helenística, hermetismo e filosofia platônica tardia mediada pelo mundo islâmico (especialmente al-Kindī), articulando uma teoria da eficácia ritual fundada na correspondência celeste e na recepção material das influências astronômicas. Diferente da crítica de Agostinho que enquadra a magia como *signa et pacta cum daemonibus*, o PICATRIX concebe os *characteres* e *ṣuwar* (formas) como condensações simbólico-ontológicas das influências planetárias, funcionando como veículos participativos e não meramente convencionais. Tal estrutura semiótica é decisiva para o tema aqui tratado, pois explicita um modelo em que o *signo* mágico possui eficácia por participação natural na cadeia causal celeste, não por pacto linguístico com entidades demoníacas. Nesse sentido, o PICATRIX ocupa posição intermediária entre a *sympatheia* intracosmica de Plotino e a mediação hierárquica de Jámblico, ao mesmo tempo em que fornece o arcabouço teórico que a escolástica latina debateria sob a distinção entre *magia naturalis* e *goetia*. Sua importância para a análise da resistência mágica reside precisamente na explicitação do regime semiótico-operativo que Agostinho rejeitara sem detalhar: a eficácia do *character* depende da sintonia ontológica com a influência celeste; sua nulificação implica a ruptura dessa sintonia, não apenas a condenação moral do operador. Para a história textual do PICATRIX, cf. David Pingree. PICATRIX: THE LATIN VERSION OF THE GHĀYAT AL-ḤAKĪM. Warburg Institute, 1986, pp. ix-xxxiii.

⁹⁸ *Liber de Angelis*, ed. e trad. Richard Kieckhefer. FORBIDDEN RITES: A NECROMANCER'S MANUAL OF THE FIFTEENTH CENTURY. Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 229-232. O ritual de *queima do character* está descrito como *dissolutio operis magici* (dissolução da obra-trabalho mágico).

character, preferindo *šūra* e *naqsh* (inscrição, gravura).⁹⁹ Essa ambiguidade terminológica revela a heterogeneidade das tradições confluentes no PICATRIX: a astrologia árabe (*‘ilm al-nujūm*), a magia hermética-egípcia e a filosofia platônica tardia (via al-Kindī e al-Fārābī) são sintetizadas em um sistema coerente que, no entanto, resiste à categorização simples como *magia demoníaca* no sentido agostiniano, o que explica por que os escolásticos medievais debateram longamente se o PICATRIX era condenável ou meramente *filosofia natural*.¹⁰⁰

Se o PICATRIX teoriza a mediação semiótica entre o mago e os espíritos, os grandes grimórios medievais dos Sécs. XIII-XV desenvolvem uma tecnologia ritual de proteção que constitui, estruturalmente, a mais elaborada forma de *armadura mágica* da tradição ocidental: o *círculo mágico*. O LIBER JURATUS HONORII (*O Livro Jurado de Honório*), datado do início do Séc. XIII e transmitido em manuscritos que remontam ao Séc. XIV, e a CLAVICULA SALOMONIS (*Chave de Salomão*), cuja redação final é medieval mas cujos estratos mais antigos remontam ao ambiente da magia judaico-helenística do Segundo Templo, são os dois textos centrais para a análise dessa tecnologia de proteção.¹⁰¹

O círculo mágico nos grimórios medievais não é meramente um demarcador espacial: é uma estrutura ontológica que reconfigura o espaço imediato do operador em um *locus* de imunidade demoníaca temporária. A CLAVICULA SALOMONIS descreve a preparação do círculo com terminologia que combina astrologia, angelologia e proteção sacramental: o círculo deve ser inscrito com os nomes dos anjos guardiões dos quatro pontos cardeais (*Raphael, Michael, Gabriel, Uriel*), com os nomes divinos (*Tetragrammaton, Adonai, Elohim*) e com *pan-táculos* (selos gráficos das virtudes angélicas).¹⁰² A lógica subjacente é que o nome divino inscrito no solo constitui uma fronteira semiótico-ontológica que os demônios convocados não podem cruzar, uma aplicação espacializada da doutrina agostiniana de que os demônios operam por meio de signos acordados, de modo que signos divinos superiores bloqueiam sua passagem.¹⁰³

⁹⁹ Benedek Láng. *Characters and Magic Signs in the Picatrix and Other Medieval Magic Texts*. ARIES, No. 12, 2012, pp. 1–20, esp. 7–11. Cf. também Frank Klaassen. *THE TRANSFORMATIONS OF MAGIC: ILLICIT LEARNED MAGIC IN THE LATER MIDDLE AGES AND RENAISSANCE*. Pennsylvania State University Press, 2013, pp. 55–80.

¹⁰⁰ O debate escolástico sobre o PICATRIX é analisado por Richard Kieckhefer em *MAGIC IN THE MIDDLE AGES*. Cambridge University Press, 1989, pp. 117–150. Guilherme de Auvergne (*De Universo* II.3.24) e Alberto Magno (*Speculum Astronomiae*, c. 16) adotaram posições distintas: o primeiro condenou o PICATRIX como magia demoníaca; o segundo tentou distinguir imagens astrais lícitas (*imaginaria astronomica*) de imagens proibidas (*imaginaria nigromantica*). Cf. Paola Zambelli. *THE SPECULUM ASTRONOMIAE AND ITS ENIGMA: ASTROLOGY, THEOLOGY AND SCIENCE IN ALBERTUS MAGNUS AND HIS CONTEMPORARIES*. Kluwer, 1992, pp. 201–243.

¹⁰¹ Para o *Liber Juratus*, cf. Gösta Hedegård. *LIBER JURATUS HONORII: A CRITICAL EDITION OF THE LATIN VERSION OF THE SWORN BOOK OF HONORIUS*. Almqvist & Wiksell, 2002, 1–35. Para a *Clavicula Salomonis*, cf. Stephen Skinner e David Rankine. *THE VERITABLE KEY OF SOLOMON*. Golden Hoard, 2008, pp. 1–45; e Joseph H. Peterson (Ed.). *THE KEY OF SOLOMON*. Weiser, 2004, pp. vii–xxx.

¹⁰² *Clavicula Salomonis*, Li. I, Cap. 3 (Peterson, pp. 11–15): *Fac circulum in terra cum baculo consecrato, et inscribe in eo nomina Dei: Tetragrammaton, Adonai, Elohim [...] et angelos quattuor cardinum: RAPHAEL ad Orientem, GABRIEL ad Occidentem, MICHAEL ad Meridiem, URIEL ad Aquilonem* (faz um círculo na terra com o bastão consagrado, e inscreve nele os nomes de Deus: Tetragrammaton, Adonai, Elohim [...] e os anjos dos quatro cantos cardeais: RAFAEL ao Oriente, GABRIEL ao Ocidente, MIGUEL ao Meridiano, URIEL ao Norte).

¹⁰³ A lógica do nome divino como barreira semiótica é analisada por Don Karr e Stephen Skinner. *SEPHER RAZIEL HAMALAKH: THE BOOK OF THE ANGEL RAZIEL*. Golden Hoard, 2010, pp. 22–35; cf. também Gideon Bohak. *ANCIENT JEWISH MAGIC*, op. cit., pp. 242–257, para o papel dos nomes divinos como barreiras contra os demônios na tradição judaica anterior.

A HYGROMANTEIA, redigida entre os Sécs. XIII-XV, preservando materiais mais antigos, oferece um testemunho paradigmático da transição funcional do círculo mágico, do horizonte cosmográfico para o estritamente apotropaico. Enquanto nos manuais bizantinos o κύκλος (*kýklos*, círculo) aparece, em primeiro lugar, como microcosmização ritual do firmamento, i.e. um *mapa do céu* projetado no solo, em que os pontos cardeais, os signos zodiacais e os planetas são inscritos como imagem reduzida da τάξις (*táxis*, ordem) celeste, a tradição posterior dos grimórios latinos desloca o eixo semântico de representação para proteção. Nos manuscritos higromânticos, o círculo funciona como instrumento de alinhamento do operador à ordem cósmica: ao situar-se no centro do diagrama, o mago se coloca simbolicamente no *axis mundi*, de modo que a eficácia da operação decorre da consonância entre o desenho ritual e a disposição real do céu. Já no LIBER JURATUS e na CLAVICULA SALOMONIS, herdeiros indiretos desse material mas profundamente marcados por angelologia latina e por uma demonologia mais polarizada, o círculo deixa de ser sobretudo um espelho da ordem astral para transformar-se em *armadura espacial*: o que se representa não é tanto a estrutura do Cosmos, mas uma fronteira ontológica entre *dentro* e *fora*,

O LIBER JURATUS adiciona uma dimensão pneumático-psíquica ao círculo: além da inscrição externa, o operador deve purificar-se por meio de jejum, confissão e recitação de orações por noventa dias antes da operação principal, que tem como objetivo a visão beatífica (*visio Dei*) concedida pelos anjos. Essa dimensão ascética é decisiva: o círculo externo é apenas o correlato ritual de um círculo *interno* - a purificação do estado psíquico-pneumático do operador - que constitui a proteção real. Richard Kieckhefer observou que o LIBER JURATUS é, na verdade, um texto de devoção cristã disfarçado de grimório: sua premissa central é que a proteção demoníaca deriva não do poder ritual em si, mas da santidade do operador (*sanctitas operantis*).¹⁰⁴ Isso aproxima o LIBER JURATUS, surpreendentemente, da lógica paulina da *panoplia tou Theou*: em ambos os casos, a blindagem é proporcional à qualidade do estado espiritual interno do sujeito, não à mera execução técnica do ritual.

Frank Klaassen distingue duas tradições nos grimórios medievais quanto à fonte da proteção: a tradição *angélica-devocional* (representada pelo LIBER JURATUS), na qual a proteção deriva da aliança com os anjos e com Deus, e a tradição *salomônica-coercitiva* (representada pela CLAVICULA), na qual a proteção deriva do controle técnico dos demônios pelo poder do Nome Divino usado como instrumento de coerção.¹⁰⁵ Essa distinção mapeia diretamente sobre a dicotomia que identificamos entre as tradições de resistência *por elevação ontológica* (Plotino, Dionísio, Paulo) e *por coerção ritual ativa* (Jâmblico, tigelas aramaicas, magia judaica prática): a questão que divide as tradições é se a blindagem mágica é um *estado do ser* ou um *ato técnico*.

A *Kabbalah* prática, a corrente da mística judaica medieval que emprega técnicas de meditação, invocação e manipulação dos nomes divinos para fins protetores, curativos e transformativos, constitui a mais rica e sistemática tradição de *armadura espiritual* na história religiosa ocidental. O seu texto programático para o nosso propósito é o SEFER RAZIEL HAMALAKH (*Livro do Anjo Raziel*), compilação medieval (provavelmente Séc. XIII, mas incorporando estratos mais antigos, incluindo material do SEFER HA-RAZIM da Antiguidade tardia) que organiza os conhecimentos angélicos transmitidos ao patriarca Adão pelo anjo Raziel e que inclui explicitamente amuletos, fórmulas de proteção e invocações protetoras contra demônios, feitiços e o *ayin hara* (mau olhar).¹⁰⁶

O princípio central da proteção cabalística é o que Moshe Idel denomina *eficácia onomástica*: os nomes divinos (*Shemot*) não são meros rótulos que designam Deus externamente, mas participam da essência divina e carregam, portanto, poder ontológico real.¹⁰⁷ O *Tetragrammaton* (יהוה), o mais potente dos nomes, é descrito no SEFER HA-RAZIM como aquele pelo qual foram criados os céus e a terra, e sua pronúncia ou inscrição correta constitui uma presença divina localizada que demônios não podem tolerar. A lógica é explicitamente de incompatibilidade ontológica: o nome divino não *assusta* os demônios no sentido psicológico, mas cria uma zona de presença divina na qual a privação ontológica do mal

saturada de nomes divinos e angélicos que os espíritos convocados não podem transpor. A passagem do círculo-cosmograma ao círculo-bastião indica, assim, uma mutação de ênfase: de uma magia que opera por participação microcósmica na *sympatheia* do todo para uma magia que opera por segregação simbólica e contenção do demoníaco, antecipando a leitura medieval do círculo como *zona de imunidade* mais do que como *imagem do céu*.

¹⁰⁴ Kieckhefer, *MAGIC IN THE MIDDLE AGES*, *op. cit.*, pp. 155-175, esp. 166: *O Liber Juratus é, em seu núcleo, uma obra de piedade cristã disfarçada de necromancia; seus mecanismos de proteção dependem, em última instância, do estado espiritual do praticante, e não da precisão técnica do círculo ritual.*

¹⁰⁵ Klaassen, *THE TRANSFORMATIONS OF MAGIC*, *op. cit.*, pp. 103-145. A distinção *angélica-devocional* vs. *salomônica-coercitiva* é elaborada em pp. 118-125. Cf. também Sophie Page. *MAGIC IN THE CLOISTER: PIOUS MOTIVES, ILLICIT INTERESTS, AND OCCULT APPROACHES TO THE MEDIEVAL UNIVERSE* (Pennsylvania State University Press, 2013, pp. 56-90), que demonstra que a tradição angélica-devocional era amplamente praticada em ambientes monásticos sem ser percebida como *magia* pelos próprios praticantes.

¹⁰⁶ Para o *Sefer Raziel HaMalakh*, cf. Don Karr e Stephen Skinner. *SEFER RAZIEL HAMALAKH: THE BOOK OF THE ANGEL RAZIEL*. Golden Hoard, 2010, pp. 1-45; e Gershom Scholem. *Sefer ha-Razim*, em *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*. Vol. 18. Macmillan Reference, 2007, pp. 239-240.

¹⁰⁷ Moshe Idel. *KABBALAH: NEW PERSPECTIVES*. Yale University Press, 1988, pp. 28-38 (sobre eficácia onomástica); cf. também do mesmo autor, *LANGUAGE, TORAH, AND HERMENEUTICS IN ABRAHAM ABULAFIA*, SUNY Series in Judaica. State University of New York Press, 1989, pp. 1-25, para a doutrina de Abuláfia dos nomes como participação na essência divina.

(para usar a linguagem de Pseudo-Dionísio) torna-se aguda demais para sustentar a presença demoníaca.¹⁰⁸

No contexto da proteção contra magia amatória - o tema central deste artigo -, o SEFER RAZIEL oferece fórmulas específicas contra os demônios do desejo compulsivo (*šedim* de Lilith) que as tigelas de encantamento aramaicas analisadas anteriormente invocavam como agentes dos feitiços de amor. O amuleto do SEFER RAZIEL para proteção de noivos (*qamea li-khatan ve-kalla*) inscreve os nomes dos três anjos que Deus enviou para combater Lilith, Senoy, Sansenoy e Semangelof, junto ao *Tetragrammaton* e à frase inicial do Salmo 91 (*yoshev be-seter 'Elyon*, o que habita no esconderijo do Altíssimo), considerado por toda a tradição judaica como o *texte par excellence* de proteção demoníaca. A proteção, aqui, não é a do filósofo que transcende a dimensão afetiva da alma: é a de uma presença divina localizada, nomeada e inscrita materialmente, que ocupa o espaço que os demônios do desejo compulsivo buscariam habitar.

Gershom Scholem, em sua análise da *Kabbalah* prática, distingue entre a *Kabbalah* teórica (*'iyunit*), que é uma mística especulativa sem aplicação ritual direta, e a *Kabbalah* prática (*ma'asit*), que aplica os princípios teóricos em operações rituais concretas de proteção e transformação.¹⁰⁹ Para o nosso argumento, é a segunda que importa: ela representa o ponto em que a metafísica dos nomes divinos desce ao nível do amuleto, da tigela, do pergaminho inscrito, o mesmo nível material em que operavam os *caracteres* do PICATRIX e os *philtrokatedesmos* dos PGM. A diferença ontológica é que, enquanto os *caracteres* do PICATRIX são receptores de influência planetária-demoníaca, os *Shemot* cabalísticos são emissores de presença divina. A armadura funciona, em ambos os casos, por um princípio de ocupação semiótico-ontológica do espaço: a questão é apenas qual presença ocupa o espaço, a demoníaca ou a divina.

O Islã clássico herda e reelabora a tradição de proteção mágica das culturas árabe pré-islâmica, judaica do Oriente Médio e platônica helenística, enquanto reconfigura radicalmente seus pressupostos ontológicos por meio do *tawhīd*, a afirmação radical da unicidade divina (*lā ilāha illā Allāh*), que exclui qualquer ontologia dualista de forças mágicas concorrentes. A forma mais elaborada de ataque mágico reconhecida pela tradição jurídica (*fiqh*) e teológica (*kalām*) islâmica é o *sihr* (feitiço), mencionado no ALCORÃO em múltiplas passagens (Q 2:102; 20:69; 113-114), e o *'ayn* (mau olhar), cuja realidade é confirmada por um famoso hadith (*al-'ayn ḥaqq*, o mau olhar é real, transmitido por Bukhārī e Muslim).¹¹⁰

A teologia islâmica clássica, especialmente na síntese de al-Ghazālī (m. 1111 d.e.c.) em seu *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (*Revivificação das Ciências da Religião*), mantém uma posição sofisticada sobre o *sihr*: ele é real em seus efeitos, pois age sobre a alma (*nafs*) e o corpo (*jism*) do afetado, mas seu poder deriva exclusivamente da permissão de Deus (*bi-idhn Allāh*), de modo que a causalidade última permanece divina. Os demônios (*shayāṭīn*) e os *jinn* mágicos são instrumentos de uma causalidade que opera dentro dos limites da providência divina, uma posição estruturalmente semelhante à de Agostinho (que também limita o poder demoníaco pela soberania divina) e parcialmente ao *foedus cum daemonibus* (os demônios agem apenas onde há *permissão* tácita por meio do pecado ou da abertura voluntária ao pacto).

A proteção corânica por excelência contra o *sihr* e o *'ayn* é articulada em três textos que a tradição profética (*Sunnah*) designa coletivamente como *um'awwidhāt* (as duas que concedem proteção), *Sūrat al-Falaq* (Q 113) e *Sūrat al-Nās* (Q 114), acrescidas da *Āyat al-Kursī* (Versículo do Trono, Q 2:255), considerado pela tradição islâmica o mais potente versículo protetor do ALCORÃO. A *Āyat al-Kursī* estabelece a soberania absoluta de Deus sobre os céus e a terra, sua onisciência e sua custódia permanente (*lā ta'khudhuhū sinatun wa-lā*

¹⁰⁸ Cf. Bohak, *ANCIENT JEWISH MAGIC*, op. cit., pp. 295-300, sobre a incompatibilidade ontológica entre presença divina e presença demoníaca na tradição judaica.

¹⁰⁹ Gershom Scholem. *MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM*. Schocken, 1954, pp. 80-84.

¹¹⁰ Para o *sihr* no ALCORÃO e no FIQH, cf. Amira El-Zein, *ISLAM AND THE PERILS OF BELIEF: THE MUSLIM CREED IN THE MODERN WORLD* (ISI Books, 2009, pp. 45-78). Para o hadith do *'ayn*, cf. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-salām*, *hadith* 2187 (trad. Abdul Hamid Siddiqui, Sh. Muhammad Ashraf, 1976, Vol. 3, 1192).

nawm, não O toma sono nem sonolência), e afirma que ninguém pode interceder diante Dele sem Sua permissão, uma ontologia da soberania que, ao concentrar toda causalidade efetiva em Deus, dissolve a agência independente dos demônios do *sihr* precisamente no mesmo sentido em que Pseudo-Dionísio dissolvia a agência demoníaca por meio da *stérēsis*.¹¹¹ A diferença é que a solução corânica é narrativo-teológica (Deus é o soberano que não dorme), enquanto a de Pseudo-Dionísio é ontológico-metafísica (o mal não tem ser próprio): o resultado prático é idêntico, o demônio não tem poder autônomo, mas o fundamento é distinto.

A *ruqyā* (recitação terapêutico-protetora de versos corânicos) constitui a forma mais difundida de contra-magia islâmica autorizada (*mashru'*) e pode ser lida como o equivalente islâmico da *teurgia* de Jâmblico: é uma prática ritual ativa, não meramente contemplativa, que utiliza o texto sagrado como suporte de presença divina e como instrumento de expulsão demoníaca. A analogia com os exorcismos cristãos (nos quais a palavra bíblica e o nome de Jesus são recitados como instrumentos de expulsão) e com os amuletos cabalísticos (nos quais os *Shemot* divinos criam zonas de incompatibilidade demoníaca) é estruturalmente precisa: em todos os casos, a palavra-nome sagrada é veículo de presença divina que ocupa o espaço que o demônio não pode habitar.

Tomás de Aquino (1225-1274)¹¹² é o primeiro teólogo medieval a fornecer uma análise sistemática e genuinamente filosófica do problema da magia de proteção e de sua licitude, distinguindo com precisão escolástica o que Agostinho havia condenado em bloco sob o rótulo de *superstitio*. A questão 96 da *Secunda Secundae* da SUMMA THEOLOGIAE (doravante ST) - *De superstitione in observantiis* - organiza o material agostiniano dentro de um quadro hilemórfico aristotélico¹¹³ que introduz um critério de demarcação ausente em Agostinho: a *causalidade natural*.

¹¹¹ Q 2:255 (*Āyat al-Kursī*): لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ (*Allah – não há deus senão Ele – o Vivente, o Auto-Subsistente. Não O toma sonolência nem sono*). Para a ontologia da soberania corânica e sua relação com a causalidade demoníaca, cf. Fazlur Rahman, MAJOR THEMES OF THE QUR'ĀN. University of Chicago Press, 1980, pp. 65-72; e Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. State University of New York Press, 2006, pp. 283-295.

¹¹² Tomás de Aquino nasceu em 1225 no castelo de Roccasecca (Reino da Sicília) e faleceu em 7 de março de 1274 na Abadia de Fossanova. Doutor da Igreja e principal sistematizador da escolástica latina, Tomás integra a metafísica aristotélica à teologia cristã, elaborando distinções causais e ontológicas de precisão inédita no tratamento do fenômeno mágico. Na SUMMA THEOLOGIAE II-II, q. 96 (*De superstitione in observantiis*), ele retoma a crítica agostiniana à *superstitio*, mas introduz critério técnico ausente em Agostinho: a distinção entre causalidade natural (*causa naturalis*) e causalidade demoníaca (*causa daemonica*). Para Tomás, práticas que operam por virtudes naturais, como propriedades ocultas (*virtutes occultae*) inscritas na criação divina, podem ser lícitas se não implicarem pacto com espíritos malignos; já aquelas que dependem de *pactum expressum vel tacitum cum daemonibus* são intrinsecamente ilícitas. Essa diferenciação é decisiva para o tema da resistência ao feitiço, pois desloca a discussão do plano meramente semiótico (como em Agostinho) para o plano hilemórfico da causalidade: o efeito mágico só se realiza se houver causa proporcionada no composto alma-corpo. Tomás preserva, assim, a ontologia participativa platônica – via Pseudo-Dionísio – ao mesmo tempo que delimita juridicamente a licitude ritual, estabelecendo base conceitual que moldará a demonologia latina e, por extensão, o imaginário evangélico moderno acerca de proteção espiritual.

¹¹³ A expressão remete à ontologia da composição substancial desenvolvida por Aristóteles (384-322 a.E.C.), segundo a qual todo ente corpóreo é constituído por *ύλη* (*hylē*, matéria) e *μορφή* (*morphē* ou *εἶδος*, *eidos*, forma). No esquema hilemórfico, a forma é princípio atualizador que determina a matéria enquanto este ou aquele ente; aplicada à antropologia, a *ψυχή* (*psychē*, alma) é forma substancial do corpo (*σῶμα*, *sōma*), não substância autônoma paralela. Ao integrar esse modelo à teologia cristã, Tomás de Aquino reconfigura a crítica agostiniana à *superstitio* mediante análise causal: para que um efeito mágico se produza, deve haver causa proporcionada atuando sobre as potências do composto humano (faculdades sensitivas, imaginativas, apetitivas), e não sobre a essência espiritual enquanto tal. Na ST II-II, q. 96, Tomás distingue entre virtudes naturais (*virtutes naturales*) inscritas na ordem criada, que operam por causalidade física, e operações que implicam *pactum cum daemonibus*, i.e. causalidade espiritual extrínseca ilícita. O critério hilemórfico permite-lhe afirmar que demônios podem agir sobre os sentidos e a imaginação (potências dependentes da matéria), mas não sobre o núcleo formal da alma racional enquanto forma subsistente ordenada a Deus. No contexto do tema tratado, essa moldura aristotélica introduz demarcação ontológica ausente em Agostinho: a resistência ao feitiço não é apenas fidelidade a um pacto correto, mas depende da estrutura causal do composto humano e da proporção entre agente e paciente, deslocando o debate da semiótica demonológica para a metafísica da causalidade natural e espiritual.

O argumento central de Tomás na questão 96, artigo 2, é que a liceidade de um objeto ou prática mágico-protetora depende de se ele produz seus efeitos *por causas naturais* (*ex causis naturalibus*) ou apenas *como signo* (*ut signum*). Se a pedra magnética atrai o ferro, é por uma força oculta que pertence à sua forma substancial e, portanto, usá-la como amuleto é lícito. Mas se uma pedra inscrita com um *Character* produz efeitos que não podem ser atribuídos à sua forma física, como curar febres ou desviar feitiços, então os *caracteres* funcionam apenas como *signa vacua*, sinais vazios que obtêm eficácia unicamente por *pacto com os demônios* (*pactum cum daemonibus*), exatamente no sentido agostiniano.¹¹⁴ A fórmula tomista é: *as formas de corpos artificiais resultam da concepção do artesão; e, sendo apenas composição, ordem e figura, não podem ter força ativa natural* (SS q. 96 a. 2 resp.). Logo, todo *character* que funciona como agente causal, e não como figura estética, é instrumento de pacto demoníaco implícito.

O artigo 4 da mesma questão, *Se é lícito portar palavras divinas ao pescoço?*, aplica o mesmo critério ao amuleto textual e fornece um raciocínio de notável sutileza. Tomás distingue três casos: i. palavras sagradas portadas com confiança exclusiva em Deus, sem acompanhamento de *caracteres* ou *vãs observâncias*, é lícito; ii. palavras sagradas combinadas com invocações demoníacas ou *caracteres* desconhecidos, é ilícito; iii. palavras sagradas portadas com confiança depositada *no modo de portar* ou na *forma física do invólucro* (por exemplo, *o pergaminho deve ser triangular*), é ilícito por vanidade supersticiosa.¹¹⁵ O critério demarcatório é, portanto, *onde se deposita a confiança* (*spes*): se em Deus como causa eficiente, lícito; se em qualquer suporte material ou acordo *signíco* com entidades não-divinas, ilícito.

Para a ontologia da resistência ao feitiço, a contribuição tomista é de primeira grandeza: ele substitui a dicotomia agostiniana *divino vs. demoníaco* por uma tricotomia *natural/divino/demoníaco*, abrindo espaço para uma *magia natural lícita* (o uso de propriedades físicas reais dos objetos) que nem Agostinho nem os PGM haviam distinguido adequadamente. Esse avanço conceptual terá implicações para toda a discussão renascentista sobre magia natural (*magia naturalis*), de Ficino (1433-1499)¹¹⁶ a della Porta (1535-1615),¹¹⁷ que

¹¹⁴ Tomás de Aquino. SUMMA THEOLOGIAE II-II q. 96 a. 1-4. Ed. Leonina. OPERA OMNIA. Vol. 9. Typographia Polyglotta, 1897, pp. 208-215. Para o contexto da questão no conjunto do tratado sobre superstição (qq. 92-96). *Si vero adhibeantur aliqua quae non habent naturalem vim ad tales effectus, ut sunt characteres quidam scripti, vel quaedam nomina, vel alia huiusmodi, haec non utuntur eis ut causis, sed ut signis; non autem ut signis institutis a Deo [...] et ideo pertinent ad pactum tacite initum cum daemonibus.* (se, porém, forem empregadas certas coisas que não têm força natural para tais efeitos, como certos *caracteres* escritos, ou certos nomes, ou outras coisas semelhantes, estas não são empregadas como causas, mas como sinais; não, porém, como sinais instituídos por Deus [...]) e por isso pertencem ao compacto tacitamente celebrado com os demônios). Cf. também ST II-II q. 96 a. 2 ad 2 para a refutação da astrologia aplicada de Porfírio.

¹¹⁵ ST II-II q. 96 a. 4 resp.: *Si vero praeter verba divina apponatur aliquod vanum, puta characteres quidam scripti... vel spes ponatur in modo scribendi vel alligandi [...] hoc esset superstitiosum et illicitum* (se, porém, além das palavras divinas se acrescentar algo vão, como certos *caracteres* escritos [...]) ou se a esperança for posta no modo de escrever ou amarrar [...] isso seria supersticioso e ilícito). Para a análise detalhada dos três casos, cf. Michael D. Jordan, *Thomas Aquinas on the Devil and the Practice of Divination*, em THEOLOGICAL STUDIES, No. 50, 1989, pp. 289-315, esp. 305-308.

¹¹⁶ Marsilio Ficino nasceu em 19 de outubro de 1433, em Figline Valdarno, e faleceu em 1º de outubro de 1499, em Careggi. Principal tradutor de Platão e Plotino no Renascimento florentino, Ficino constitui o elo decisivo entre a metafísica platônica e a formulação da *magia naturalis* renascentista. Em obras como THEOLOGIA PLATONICA (1482) e DE VITA LIBRI TRES (1489), ele reelabora a noção de *spiritus* como mediador entre corpus e anima, articulando uma teoria de influências astrais e correspondências naturais que opera sem recurso necessário a pactos demoníacos. A partir do espaço conceitual aberto por Tomás de Aquino, distinção entre causalidade natural e demoníaca, Ficino sustenta que certas práticas (música, perfumes, talismãs astrais) atuam segundo virtudes naturais inscritas na ordem criada, e não por aliança ilícita com espíritos. Essa reformulação é decisiva para o tema da resistência ao feitiço, pois introduz a possibilidade de proteção fundada na harmonia natural e na elevação espiritual, não na coerção demoníaca. Em Ficino, a blindagem não é mero interdito moral, mas reconfiguração do *spiritus* segundo proporção celeste, consolidando modelo de magia lícita intracósmica que influenciará profundamente o *esoterismo ocidental* posterior.

¹¹⁷ Giambattista della Porta nasceu em 1535, em Vico Equense, e faleceu em 4 de fevereiro de 1615, em Nápoles. Autor da influente MAGIA NATURALIS (1558; ed. ampliada 1589), della Porta sistematiza a tradição da *magia naturalis* em moldes empírico-naturalistas, explorando propriedades ocultas (*proprietaes occultae*) e simpatias

explorará precisamente o espaço aberto por Tomás entre a causalidade física e a mediação demoníaca.¹¹⁸ No contexto da resistência a feitiços, o tomismo implica que a proteção mágica *pode* ser lícita se seus mecanismos são naturais ou diretamente divinos: o problema não é a eficácia do amuleto, mas a ontologia do agente que o torna eficaz.¹¹⁹

Martinho Lutero (1483-1546)¹²⁰ operou uma transformação radical na ontologia da resistência ao feitiço ao deslocar o eixo da proteção do substrato psíquico-pneumático (Jâmblico), da razão contemplativa (Plotino), da graça sacramental objetiva (Agostinho) ou da causalidade natural (Tomás) para o campo existencial da *fé* (*Glaube*, *fides*) como confiança pessoal no *Deus pro nobis*, o Deus que é *por nós* em Cristo. Para compreender a contribuição luterana à ontologia da resistência mágica, é necessário partir do conceito técnico de *Anfechtung* (*tentatio* no latim luterano), que David Scaer define como *a luta interna do cristão entre o que ele conhece pela fé e o que ele experimenta no mundo*, uma contradição existencial estrutural que Satanás amplifica e explora para destruir a confiança em Deus.¹²¹

A especificidade luterana da *Anfechtung* reside no fato de que, para Lutero, Satanás não ataca primariamente o corpo ou os componentes não-rationais da alma (como nos PGM), nem a *phantasia* e o *ochêma* (como em Jâmblico), mas a *consciência* do cristão, sua capacidade de saber-se amado por Deus. O demônio *assume as características do próprio Deus* e prega uma *lei* que transforma Cristo de Redentor em Juiz aterrorizante, de modo que *Deus parece satânico e Satanás parece mais gracioso*.¹²² Nesse esquema, o feitiço erótico dos PGM, que atua sobre a *psychê*, o *kardia* e o *hepar*, é um caso particular de um ataque mais amplo sobre a integralidade da pessoa crente; mas o mecanismo fundamental é sempre o mesmo: a separação do crente da confiança no *Deus pro nobis*.

naturais sem recorrer explicitamente a causalidade demoníaca. Sua obra representa a maturação renascentista do espaço ontológico delineado por Tomás de Aquino: a distinção entre fenômenos que operam por virtudes naturais e aqueles que implicam pacto espiritual ilícito. Ao deslocar a eficácia mágica para o domínio da experimentação natural e da analogia cosmológica, della Porta contribui para a progressiva naturalização da magia, aproximando-a do nascente discurso científico moderno. No contexto da resistência ao feitiço, sua posição reforça a ideia de que certos dispositivos protetivos podem funcionar por propriedades naturais legítimas, sem implicar aliança demoníaca, consolidando a tricotomia tomista natural/divino/demoníaco e preparando o terreno para a tensão moderna entre magia natural e superstição.

¹¹⁸ Cf. D.P. Walker. SPIRITUAL AND DEMONIC MAGIC FROM FICINO TO CAMPANELLA (Warburg Institute, 1958, pp. 1-28), sobre a herança tomista da *magia naturalis*. Cf. também Brian Copenhaver. *Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*, em REAPPRAISALS OF THE SCIENTIFIC REVOLUTION. Ed. David C. Lindberg e Robert S. Westman. Cambridge University Press, 1990, pp. 261-301.

¹¹⁹ A distinção tomista entre causalidade natural e demoníaca como critério de licitude mágica é retomada criticamente por Richard Kieckhefer, MAGIC IN THE MIDDLE AGES, *op. cit.*, pp. 9-17, que observa que na prática medieval os usuários de amuletos raramente tinham certeza se a eficácia era *natural* ou *demoníaca*, o que tornava o critério tomista funcionalmente inaplicável sem acesso à informação filosófica especializada.

¹²⁰ Martinho Lutero nasceu em 10 de novembro de 1483, em Eisleben, e faleceu em 18 de fevereiro de 1546, na mesma cidade. Teólogo agostiniano e iniciador da Reforma protestante, Lutero deslocou a estrutura ontológica da resistência espiritual do regime sacramental-mediador para o campo existencial da *fé* (*fides*, *Glaube*) como confiança radical no *Deus pro nobis* (Deus *por nós* em Cristo). Sua antropologia espiritual não opera em chave hilemórfica nem pneumatológica no sentido platônico, mas em chave dialética: o cristão vive simultaneamente *simul iustus et peccator*, sob permanente tensão entre promessa divina e experiência sensível adversa. O conceito técnico de *Anfechtung* (lat. *tentatio*), recorrente em seus escritos (cf. *Operationes in Psalmos*; *Lectures on Romans*), designa a prova espiritual na qual Satanás atua explorando a contradição entre fé e experiência, não por manipulação de substratos ontológicos inferiores (como no modelo de Plotino da ψυχῇ ἄλογος), mas por ataque à confiança (*fiducia*) na palavra de Deus. A resistência, portanto, não depende da estrutura do ὄχημα (*ochêma*) ou da participação ontológica graduada no Bem, mas da adesão fiduciária à promessa objetiva do Evangelho. No contexto do tema tratado, Lutero representa inflexão decisiva: a ontologia da resistência deixa de ser participativa-cósmica e torna-se relacional-pactual, centrada na performatividade da Palavra (*Verbum*) e na confiança existencial, redefinindo o campo no qual a eficácia demoníaca pode ou não operar.

¹²¹ David P. Scaer. *The Concept of Anfechtung in Luther's Thought*. Em CONCORDIA THEOLOGICAL QUARTERLY, No. 47, 1983, pp. 15-30, esp. 16.

¹²² Scaer, *The Concept of Anfechtung*, *op. cit.*, pp. 23: *Ver Deus como Juiz confunde de tal modo o cristão que ele não sabe se é Deus ou Satanás quem está lidando com ele. Cristo, que é o Revelador de Deus, aparece como o atormentador da alma. Quanto mais terrível Deus aparece como Juiz, mais atraente Satanás parece como o único resgate da alma. Deus parece satânico e Satanás parece mais gracioso.*

A resistência luterana a magia é, conseqüentemente, de natureza fundamentalmente *kerigmática*, i.e. opera pela Palavra (*Verbum Dei*) que proclama o perdão e restitui a confiança. Lutero escreveu, em uma carta, sobre guerra espiritual: *Quando o diabo nos recorda os nossos pecados e declara que merecemos morte e inferno, devemos dizer assim: «Admito que mereço morte e inferno. O que então? Não por isso serei condenado para sempre, pois conheço Aquele que sofreu e ressuscitou por mim»*.¹²³ Essa resposta é a armadura luterana: não um amuleto, não um *character*, não um círculo mágico, não a teurgia, mas a *anamnese* confessional da morte e ressurreição de Cristo como realidade que invalida a acusação demoníaca. Estruturalmente, Lutero está aplicando à resistência demoníaca a mesma lógica que a *Contra* dos reformadores aplicava à justificação: a fé que se apoia no *extra nos* (o que Cristo fez fora e além de nós) é a única base inabalável, precisamente porque não depende do estado interno variável do crente.¹²⁴

Para a *Anfechtung* específica da magia erótica, a obsessão compulsiva que os PGM buscavam induzir nos alvos por meio de *daimones*, a resposta luterana seria que o demônio explora o componente afetivo da consciência, mas que a fé no *Deus pro nobis* reconfigura a identidade do crente a partir de um centro de gravidade que transcende a afetividade: o pecador justificado *coram Deo* é mais do que a soma de suas pulsões afetivas. Lutero não sistematizou explicitamente essa aplicação ao tema da magia, seu campo de batalha principal eram a tentação de desespero soteriológico e a acusação da Lei, mas a estrutura de sua doutrina da *Anfechtung* implica que qualquer perturbação afetiva de origem demoníaca se resolve pelo mesmo mecanismo: a Palavra que proclama o amor de Deus em Cristo e invalida toda acusação.¹²⁵

João Calvino (1509-1564)¹²⁶ partilha com Lutero a convicção de que a proteção contra o demônio é fundamentalmente uma questão teológica e não ritual; mas o *locus* da proteção se desloca decisivamente: da *fé como confiança pessoal* (Lutero) para a *providência soberana de Deus* como ontologia objetiva que limita estruturalmente o poder demoníaco independentemente do estado subjetivo do crente. Essa diferença tem implicações diretas para a ontologia da resistência ao feitiço: na lógica calvinista, a proteção não depende da

¹²³ Carta de Lutero sobre guerra espiritual (c. 1530), citada por Justin Taylor, *A Letter from Martin Luther on Spiritual Warfare*, em *The Gospel Coalition* (blog), 31 out. 2011, disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/a-letter-from-martin-luther-on-spiritual-warfare/>. O texto original alemão: *Ich bin getauft, ich bin ein Christ, ich glaube an meinen Herrn Christus, der gesiegt hat über alle Teufel und Sünden*.

¹²⁴ A estrutura *extra nos* da justificação como fundamento da resistência demoníaca é analisada por Oswald Bayer, *MARTIN LUTHER'S THEOLOGY: A CONTEMPORARY INTERPRETATION*. Eerdmans, 2008, pp. 57-72. Cf. também Gerhard O. Forde, *ON BEING A THEOLOGIAN OF THE CROSS: REFLECTIONS ON LUTHER'S HEIDELBERG DISPUTATION*, 1518. Eerdmans, 1997, pp. 78-89.

¹²⁵ Para a aplicação implícita da estrutura da *Anfechtung* ao tema da magia amatória e da compulsão afetiva demoníaca, cf. Heiko A. Oberman, *LUTHER: MAN BETWEEN GOD AND THE DEVIL* (Yale University Press, 1989, pp. 102-115), sobre o conceito luterano de *possessão afetiva* (*Anfechtung des Herzens*) como forma de ação satânica sobre os componentes emocionais do indivíduo.

¹²⁶ João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509, em Noyon (França), e faleceu em 27 de maio de 1564, em Genebra. Teólogo reformado e autor das *INSTITUTIONES RELIGIONIS CHRISTIANAE* (1536; edições ampliadas até 1559), Calvino sistematizou uma teologia centrada na soberania absoluta de Deus (*Dei summa potestas*) e na doutrina da providência (*providentia Dei*) como princípio estruturante da realidade. Diferente do modelo luterano, no qual a resistência espiritual se articula primordialmente na experiência existencial da *fides* sob o signo da *Anfechtung*, Calvino insere o problema demonológico no interior de uma ontologia rigorosamente providencial: Satanás e os demônios são agentes reais, mas sua ação está ontologicamente circunscrita pela vontade soberana de Deus (*voluntas Dei*), operando apenas como causas secundárias (*causae secundae*) subordinadas ao decreto divino. Em *Institutas* I.xiv-xviii, Calvino afirma que nada ocorre fora da ordenação providencial, inclusive as ações demoníacas, o que implica que a proteção contra feitiços não depende da intensidade subjetiva da fé, mas da estrutura objetiva da causalidade governada por Deus. No contexto do tema tratado, essa formulação desloca a ontologia da resistência da participação ontológica (modelo platônico tardio) ou da configuração pneumatológica (modelo paulino-luterano) para um monismo providencial que neutraliza ontologicamente a autonomia demoníaca, estabelecendo fundamento metafísico para a ideia de que nenhum encantamento pode operar além dos limites estabelecidos pela soberania divina.

intensidade da fé individual, mas da realidade irrevogável da soberania divina sobre toda causalidade secundária, incluindo a demoníaca.¹²⁷

A formulação programática está nas INSTITUTIONES CHRISTIANAE RELIGIONIS (1559), Livro I, Capítulo 14, §§15-19, onde Calvino trata explicitamente dos demônios e de seus limites. A tese central é lapidária: *Satanam nihil prorsus posse nisi Deo volente et permittente* (Satanás não pode absolutamente fazer nada contra a vontade e consentimento de Deus, *Inst.* I.14.17).¹²⁸ Calvino não nega a realidade dos demônios nem a eficácia da magia, aliás, combate explicitamente aqueles que trivializam o poder satânico, mas insiste que o demônio opera sempre dentro dos limites fixados pela providência divina: *Satanás está sob o poder de Deus e tão governado por seu nuto que deve, por necessidade, servir a Ele* (*Inst.* I.14.17).¹²⁹ A consequência ontológica é decisiva: não existe espaço de causalidade demoníaca *autônoma*, todo efeito demoníaco no mundo, incluindo os efeitos dos feitiços diversos, opera com permissão divina, o que implica que a proteção definitiva reside na relação do crente com Deus, não na execução de contra-rituais.

O artigo do AD FONTES JOURNAL analisa como Calvino, em seu comentário ao capítulo 14 das *Institutiones*, deliberadamente minimiza o papel dos demônios na cosmologia cristã, *reduzindo-os às margens da criação* para evitar qualquer dualismo que conferisse a Satanás status de princípio cósmico independente.¹³⁰ Isso tem uma implicação prática imediata para a resistência mágica: o cristão calvinista não precisa de armas rituais contra o demônio porque o demônio *já está* subordinado ao Deus que protege o eleito. A *perseverança dos santos*, a doutrina calvinista de que os eleitos não podem perder definitivamente sua salvação é, estruturalmente, uma doutrina de imunidade ontológica: o eleito está protegido não por suas próprias ações defensivas, mas pela eleição irrevogável de Deus.¹³¹

A tensão interna do sistema calvinista é que ele parece tornar a proteção contra a magia redundante: se tudo ocorre pela vontade soberana de Deus, por que rezar, por que resistir, por que usar qualquer meio de proteção? Calvino resolve essa tensão pela doutrina dos *meios* (*media*): Deus em sua soberania ordena que a proteção se realize *por meio* de ações humanas específicas (oração, obediência, fuga do mal), de modo que essas ações não são condições da proteção, mas instrumentos pelos quais a proteção soberana opera. Em linguagem comparativa: o eleito calvinista usa a armadura de Deus (*Ef.* 6:10-18) não para *conquistar* proteção, mas para *caminhar dentro* de uma proteção que já é dada pela eleição, e que os meios instrumentais apenas *atualizam* na experiência concreta.

O MALLEUS MALEFICARUM (*Martelo das Feiticeiras*), redigido pelo inquisidor dominicano Heinrich Kramer (1430-1505)¹³² e publicado em 1486 com o respaldo de uma bula de

¹²⁷ Para o contraste Lutero-Calvino na ontologia da resistência demoníaca, cf. Susan E. Schreiner. THEATER OF HIS GLORY: NATURE AND THE NATURAL ORDER IN THE THOUGHT OF JOHN CALVIN. Labyrinth, 1991, pp. 85-103.

¹²⁸ João Calvino. *Institutiones Christianae Religionis* I.14.17. Ed. crítica Peter Barth e Wilhelm Niesel. IOANNIS CALVINI OPERA SELECTA. Vol. 3. Kaiser, 1928, pp. 167: *Satanam nihil prorsus posse nisi Deo volente et permittente; quin etiam sub potestate Dei esse, eiusque nutu adeo gubernari ut eum servire ei necesse sit* (Satanás não pode absolutamente fazer nada a não ser que Deus queira e permita; aliás, está sob o poder de Deus e tão governado por Seu nuto que necessariamente deve servir-Lhe).

¹²⁹ Para a análise teológica, cf. a entrada *Demons* no CALVIN DICTIONARY, ed. Richard A. Muller. Baker Academic, 2017, pp. 44-46.

¹³⁰ Joe Stuart, *Undoing Misenchancement: Calvin, Demons, and Creation*, em AD FONTES JOURNAL, 2023, disponível em: <https://adfontesjournal.com/church-history/undoing-misenchancement-calvin-demons-and-creation/>. O autor argumenta que Calvino *desencantou* deliberadamente a cosmologia medieval ao negar aos demônios qualquer autonomia causal, o que constituía uma resposta implícita às práticas de magia protetora de seu tempo.

¹³¹ A doutrina da perseverança dos santos como ontologia de imunidade é desenvolvida por Joel R. Beeke, ASSURANCE OF FAITH: CALVIN, ENGLISH PURITANISM, AND THE DUTCH SECOND REFORMATION. Lang, 1991, pp. 67-89: *A eleição irrevogável em Cristo é a base objetiva da segurança do crente e, conseqüentemente, da sua proteção contra qualquer poder que tente separá-lo de Deus*.

¹³² Heinrich Kramer, também conhecido pelo nome latinizado *Institoris*, nasceu por volta de 1430 em Schlettstadt (atual Sélestat, Alsácia) e faleceu em 1505. Dominicano e inquisidor papal ativo nas regiões germânicas, Kramer é o autor principal do MALLEUS MALEFICARUM (1486), obra que sistematiza juridicamente a demonologia medieval e redefine a feitiçaria (*maleficium*) como delito teológico-político de cooperação consciente com demônios. No MALLEUS, a vulnerabilidade ao feitiço é explicada pela conjunção de três fatores: a fraqueza moral (especialmente associada à mulher, segundo o viés misógino do texto), a disposição da imaginação e dos apetites

Inocêncio VIII (1432-1492),¹³³ constitui o documento mais influente, e mais perturbador, da demonologia cristã medieval tardia, e merece análise específica neste artigo porque ele tematiza, de forma sistemática pela primeira vez na história ocidental, a questão inversa à que temos estudado: não *como* a alma resiste ao feitiço, mas *por que* e *como* ela se torna vulnerável a ele. A resposta do MALLEUS articula uma ontologia da vulnerabilidade que pressupõe, implicitamente, uma ontologia complementar da resistência.¹³⁴

O MALLEUS começa com uma fórmula triádica que estrutura toda a sua demonologia: *tres oportet concurrere ad maleficium: diabolum, sortilegam, et Dei Omnipotentis permissionem* (três coisas são necessárias para o exercício da bruxaria: o diabo, uma bruxa e a permissão do Deus Todo-Poderoso).¹³⁵ Essa fórmula, que retoma a estrutura agostiniano-calvinista de um diabo limitado pela permissão divina, implica que o feitiço *nunca é eficaz por si mesmo*: ele requer a cooperação de três agentes, e a permissão divina é condição necessária. Para a ontologia da resistência, isso significa que a *proteção definitiva* está do lado de Deus: o cristão que vive em estado de graça e em obediência a Deus está, em princípio, protegido precisamente porque Deus não *permite* que o feitiço opere sobre ele.

Mas o MALLEUS complica imediatamente essa proteção teórica ao introduzir a doutrina da *brecha* (*apertura*): a vulnerabilidade ao feitiço é proporcional à distância do crente da graça sacramental e à presença de pecados que *abrem* a pessoa à ação demoníaca. A Parte II da obra cataloga seis ou sete formas (*modos*) pelas quais a bruxaria pode causar danos, incluindo obstaculizar o ato matrimonial (*obstructio venereorum actuum*), induzir amor compulsivo (*amore accendere*) e causar doenças, exatamente os alvos dos PGM analisados anteriormente. A proteção contra cada uma dessas formas é descrita em termos sacramentais: confissão, comunhão, uso de água benta, exorcismos, orações canônicas. O que o MALLEUS está afirmando, em outros termos, é que a *brecha* criada pelo pecado e pela ausência de graça sacramental é o equivalente cristão-medieval do *topos* demoníaco de *Ef. 4:27*, o espaço que o crente, por suas próprias ações pecaminosas, disponibiliza para a operação do feitiço.

Para a comparação com as tradições anteriores, o MALLEUS representa um ponto de inflexão em que a magia amatória,¹³⁶ anteriormente analisada na perspectiva do mago ou da vítima pagã, é reinterpretada dentro de uma teologia moral cristã que a vincula ao pecado e à graça sacramental. A resistência ao feitiço não é aqui nem contemplação noética (Plotino), nem teurgia (Jâmblico), nem *theōsis* (Dionísio), nem fé confiante (Lutero), nem providência soberana (Calvino): é, primariamente, *observância sacramental*, a vida dentro dos sacramentos da Igreja como infraestrutura protetora. Isso representa, ironicamente, a forma mais *institucionalizada* e menos pneumática de proteção mágica de toda a tradição

sensíveis como pontos de entrada demoníaca, e a *permissio Dei* que regula a extensão da ação satânica. A obra desloca a análise do plano ontológico participativo (como em Pseudo-Dionísio ou Proclo) para o plano jurídico-demonológico, no qual o demônio é agente causal real, mas dependente da autorização divina e do consentimento humano. No contexto do presente tema, Kramer inaugura uma ontologia da vulnerabilidade centrada na cooperação voluntária e na corrupção das potências inferiores da alma, reforçando a ideia de que a resistência mágica depende menos de dispositivos técnicos e mais da integridade teológica e moral do sujeito.

¹³³ Giovanni Battista Cibo, eleito papa como Inocêncio VIII em 1484, nasceu em 1432 em Gênova e faleceu em 25 de julho de 1492 em Roma. Sua bula *Summis desiderantes affectibus* (1484) forneceu respaldo papal às investigações inquisitoriais de Kramer e Sprenger na Alemanha, legitimando institucionalmente a perseguição à feitiçaria. A bula não cria a demonologia do MALLEUS, mas a enquadra juridicamente, afirmando a realidade da ação demoníaca sobre corpos, colheitas e procriação humana, e reconhecendo a cooperação voluntária de indivíduos com demônios como ameaça à ordem cristã. No horizonte do presente estudo, Inocêncio VIII representa a consolidação magisterial da ontologia demonológica medieval: o feitiço é eficaz porque há pacto e porque Deus permite sua eficácia como prova ou castigo. A resistência, por conseguinte, é concebida não como participação ontológica crescente no Bem (à maneira platônica), mas como fidelidade à ortodoxia e submissão à autoridade eclesiástica que media a graça divina. A bula marca o momento em que a questão da vulnerabilidade mágica passa definitivamente da especulação filosófica para a jurisdição eclesiástica e penal.

¹³⁴ Para o contexto histórico e a autoria do MALLEUS, cf. Hans Peter Broedel, *THE MALLEUS MALEFICARUM AND THE CONSTRUCTION OF WITCHCRAFT: THEOLOGY AND POPULAR BELIEF* Manchester University Press, 2003, pp. 1–35.

¹³⁵ *Malleus Maleficarum*, Pt. I, q. 2. Em Christopher Mackay. *THE HAMMER OF WITCHES: A COMPLETE TRANSLATION OF THE MALLEUS MALEFICARUM*. Cambridge University Press, 2009, pp. 106.

¹³⁶ Ou qualquer *tipo* de magia, feitiços, involtamentos etc.

ocidental, e está na raiz das críticas da Reforma¹³⁷ ao catolicismo medieval: para Lutero e Calvino, o MALLEUS confundia meios sacramentais com instrumentos mágicos.¹³⁸

O movimento pietista, inaugurado por Philipp Jakob Spener (1635-1705)¹³⁹ com a publicação da *PIA DESIDERIA* (1675) e desenvolvido pelos Irmãos Morávios de Zinzendorf (1700-1760)¹⁴⁰ e pelo metodismo de João Wesley (1703-1791),¹⁴¹ representa a grande reconfiguração pós-Reforma da doutrina da santificação e, com ela, de toda a ontologia da resistência ao feitiço. O pietismo deslocou o eixo da proteção espiritual do *institucional-sacramental* (catolicismo medieval) e do *kerigmático-forense* (Lutero, Calvino) para o *experencial-transformativo*: a proteção reside no estado interno de transformação real da alma pelo Espírito Santo, verificável na experiência vivida do crente.

Spener, na *PIA DESIDERIA*, argumenta que a renovação da Igreja passa pelo *despertar espiritual* de cada crente por meio da leitura assídua da Escritura, da oração e da comunidade de edificação mútua (*collegium pietatis*). Para Spener, a santificação não é meramente forense (como na imputação da Reforma) mas real e progressiva: o crente genuinamente renovado pelo Espírito Santo sofre uma transformação de caráter que o torna progressivamente menos responsivo às tentações do mundo, da carne e do diabo.¹⁴² Nikolaus Ludwig

¹³⁷ A Reforma protestante constitui, nesse ponto, menos uma ruptura total do que uma reconfiguração radical da economia da proteção espiritual herdada do catolicismo medieval. Onde o MALLEUS MALEFICARUM ainda pressupõe uma continuidade estrutural entre práticas sacramentais e dispositivos de contrafeitiço, bênçãos, exorcismos, aspersões, uso quase *técnico* de relíquias e sacramentais, Lutero e Calvino denunciavam precisamente essa contiguidade como forma de *magização* da graça: os sacramentos deixam de ser sinais eficazes *ex opere operato* manipuláveis como instrumentos de imunização mágica e tornam-se, na teologia da Reforma, meios de graça cuja eficácia está condicionada à *fides*, i.e. à fé viva na promessa divina. Em termos da problemática aqui tratada, a Reforma desloca o eixo da resistência ao feitiço do plano de uma infraestrutura ritual-institucional (a pertença visível à Igreja e a frequência sacramental como *armadura* objetiva) para uma interiorização pneumático-soteriológica: a proteção não é mais pensada como efeito quase automático de um regime sacramental, mas como consequência da justificação pela fé e da habitação do Espírito, o que implica uma crítica frontal a qualquer uso dos meios eclesiais como se fossem técnicas de blindagem comparáveis àquelas dos grimórios. Cf. Heiko A. Oberman. *THE HARVEST OF MEDIEVAL THEOLOGY: GABRIEL BIEL AND LATE MEDIEVAL NOMINALISM*. Eerdmans, 2000, pp. 259-306.

¹³⁸ A crítica da Reforma ao MALLEUS como confusão entre graça sacramental e magia é analisada por Stuart Clark, *THINKING WITH DEMONS: THE IDEA OF WITCHCRAFT IN EARLY MODERN EUROPE*. Oxford University Press, 1997, pp. 470-513. A posição luterana é que o batismo é o único *amuleto* legítimo, cf. Lutero, *KLEINER KATECHISMUS*, III (LW 40, pp. 319-320).

¹³⁹ Philipp Jakob Spener, frequentemente descrito como *pai do pietismo luterano*, inaugura com a *PIA DESIDERIA* (1675) uma crítica sistemática ao formalismo eclesiástico e ao que percebe como recepção meramente forense da justificação. Ao insistir na necessidade de *renovação da vida* e de *ecclesiolae in ecclesia* (pequenos grupos de edificação mútua), Spener desloca o acento da proteção espiritual de estruturas jurídico-sacramentais para o estado efetivo da *Gemeinde* regenerada, de tal modo que a resistência ao mal, incluindo práticas mágicas e supersticiosas, passa a ser pensada como corolário de uma vida santificada, e não como efeito quase automático de meios institucionais.

¹⁴⁰ O Conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) e a comunidade dos Irmãos Morávios em Herrnhut, bem como John Wesley (1703-1791) no metodismo inglês, radicalizam essa reorientação ao articular uma soteriologia intensamente experiencial: a ênfase recai sobre o *Herzensreligion* (religião do coração) e sobre a percepção imediata do testemunho do Espírito no crente. Em Zinzendorf, a linguagem da *ferida do lado de Cristo* como lugar de refúgio, e em Wesley, a doutrina da *perfeição cristã* como amor aperfeiçoado, implicam que a imunidade frente às potências demoníacas e às práticas mágicas decorre do grau de participação atual na vida de Cristo pelo Espírito Santo, medido em termos de transformação afetiva e ética, e não da mera pertença confessional ou do recurso externo a sacramentais.

¹⁴¹ John Wesley foi o fundador do metodismo e uma das figuras centrais do pietismo anglófono. Em sua teologia, especialmente nos *Journals* e nos *Sermons*, a doutrina da santificação, culminando na *perfeição cristã* como amor perfeito a Deus e ao próximo, implica uma ontologia profundamente *experencial* da graça: o crente não é apenas declarado justo, mas é progressivamente transformado em seu ser interior pelo testemunho e pela ação contínua do Espírito Santo. Nesse quadro, a resistência a influências demoníacas, superstições e práticas mágicas não depende primariamente de dispositivos institucionais ou de mera ortodoxia doutrinal, mas do estado efetivo de renovação da alma; quanto mais a pessoa participa, em ato, da vida de Cristo, tanto menos *superfície ontológica* resta disponível para o ataque espiritual, o que aproxima a linguagem de Wesley, em chave protestante, de certas intuições teúrgicas sobre participação e transformação do sujeito.

¹⁴² Philipp Jakob Spener. *Pia Desideria*. Trad. e ed. Theodore G. Tappert. Fortress, 1964, pp. 87-122 (as *seis propostas* de reforma). Para a doutrina da santificação em Spener, cf. Francis Monseth, *THE DOCTRINE OF SANCTIFICATION AS PORTRAYED IN SPENER'S PIA DESIDERIA*. STM thesis, Concordia Seminary, 1978, pp. 89-112 (disponível em:

von Zinzendorf (1700-1760), líder dos Irmãos Morávios, radicalizou essa transformação ao centrar toda a vida espiritual na *Wunden-Theologie* (teologia das chagas de Cristo), e na meditação continuada sobre o sangue e as feridas do Crucificado como presença protetora que literalmente *cobre* o crente contra toda influência demoníaca. A *Litania das Chagas* (*Wundenlitanei*) moraviana, recitada coletivamente, funcionava como uma *teurgia* cristã: a presença invocada do sangue de Cristo reconfigurava o *ochêma* afetivo do crente em torno do Crucificado, tornando-o impermeável a imagens demoníacas alternativas.

João Wesley sintetizou as contribuições pietistas em sua doutrina da *santificação integral* (também chamada *perfeição cristã*), que é, do ponto de vista comparativo, a formulação evangélica mais próxima de uma ontologia sistemática da imunidade mágica. No Sermão 40 (*Perfeição Cristã*), Wesley cita 1Jo. 3:8 como texto programático: *Para isso o Filho de Deus se manifestou: para desfazer as obras do diabo*.¹⁴³ A tese wesleyana é que a santificação integral, o estado de *amor perfeito* no qual *o pecado deixa de dominar, embora não deixe de existir como tentação*, constitui uma condição de resistência estrutural ao poder demoníaco: a alma que *habita em amor habita em Deus, e Deus nela* (1Jo. 4:16), de modo que o lugar (*topos*) que o demônio buscaria ocupar está permanentemente preenchido pelo amor divino.¹⁴⁴

Para a comparação sistemática que este artigo persegue, o pietismo-metodismo wesleyano representa a convergência mais notável entre a lógica de Jâmblico da reconfiguração do *ochêma* e a teologia bíblica da santificação: em ambos os casos, a resistência ao agente mágico hostil é proporcional ao grau de *preenchimento* do substrato psíquico-afetivo por presença divina positiva, e o processo de transformação é progressivo, dinâmico e verificável experiencialmente. A diferença é que Jâmblico usava símbolos teúrgicos externos para reconfigurar o *ochêma*, a começar pelo sacrifício animal, enquanto Wesley confiava exclusivamente ao Espírito Santo, que opera por meio da Palavra, dos sacramentos e da comunidade cristã, a tarefa de substituir os conteúdos afetivos vulneráveis por conteúdos pneumáticos imunes.¹⁴⁵

Charles Peter Wagner (1930-2016),¹⁴⁶ missiologista norte-americano formado na Universidade de Fuller e sucessor intelectual de Donald McGavran no movimento do *Church Growth*, elaborou entre os anos de 1991 e 1996 a taxonomia mais influente da guerra espiritual no evangelicalismo contemporâneo, sintetizada em sua série *Prayer Warrior* e consolidada em *CONFRONTING THE POWERS* (1996). O sistema de Wagner distingue três níveis de engajamento espiritual: o *ground-level* (nível de base), o *occult-level* (nível oculto) e o

<https://scholar.csl.edu/stm/1386>): Para Spener, a concepção física é análoga ao novo nascimento, e o crescimento físico no ventre é como a santificação ou renovação.

¹⁴³ João Wesley, *Sermon 40: Christian Perfection*, em *THE WORKS OF JOHN WESLEY*. Vol. 6. Ed. Thomas Jackson. Wesleyan Methodist Book Room, 1872, pp. 1-22, esp. 2-3.

¹⁴⁴ Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, ed. Thomas Jackson. *WORKS OF JOHN WESLEY*. Vol. 11, pp. 366-446, esp. 394: *Em toda hora de tentação, Satanás nubla a obra de Deus e injeta várias dúvidas e raciocínios, especialmente naqueles que foram santificados. Mas a resposta é sempre a mesma: o amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado* (Rm. 5:5).

¹⁴⁵ A aproximação estrutural entre teurgia de Jâmblico e santificação wesleyana é proposta aqui como hipótese heurística; ela não implica dependência histórica – Wesley não havia lido Jâmblico –, mas convergência morfológica.

¹⁴⁶ Charles Peter Wagner nasceu em 15 de agosto de 1930 e faleceu em 21 de outubro de 2016. Missiólogo norte-americano vinculado ao Fuller Theological Seminary, Wagner tornou-se uma das figuras centrais do chamado *Third Wave Pentecostalism* e do movimento de *Strategic-Level Spiritual Warfare* nas décadas de 1980 e 1990. Em obras como *CONFRONTING THE POWERS* (1996), Wagner sistematizou uma cosmologia espiritual que distingue níveis hierárquicos de atividade demoníaca (*ground-level*, *occult-level* e *strategic-level*) reinterpretando categorias paulinas como ἀρχαί (*archai*, principados) e ἐξουσίαι (*exousiai*, potestades) de Ef. 6:12 à luz de uma demonologia territorial contemporânea. No contexto do presente estudo, Wagner representa a formalização mais recente, no evangelicalismo, de uma ontologia da resistência mágica que retoma, sem consciência histórica explícita, estruturas análogas às séries hierárquicas (σειραί, *seirai*) do platonismo tardio e às taxonomias demonológicas patrísticas, porém deslocando o eixo da mediação para uma práxis carismática coletiva fundada na oração intercessora e no mapeamento espiritual. Sua contribuição é decisiva porque reinsere a resistência ao feitiço dentro de uma gramática cósmico-territorial, onde vulnerabilidade e proteção são articuladas não apenas em termos individuais, mas também geográficos e sociopolíticos, ampliando o escopo da imunidade espiritual para além do substrato psíquico e integrando-o numa economia providencial de confrontação pública.

strategic-level (nível estratégico), cada um definido pela natureza hierárquica dos demônios confrontados e pelo escopo territorial de sua influência.¹⁴⁷

O primeiro nível, *ground-level spiritual warfare*, corresponde ao exorcismo individual clássico, presente nos evangelhos e nos *Atos dos Apóstolos*: o confronto com demônios que habitam pessoas específicas, cujo afastamento liberta o indivíduo de compulsões, enfermidades ou comportamentos autodestrutivos. Wagner localiza aqui a tradição do *ministério da libertação*¹⁴⁸ que percorre toda a história cristã, de Cipriano de Cartago (210-258 d.E.C.)¹⁴⁹ até os ministérios carismáticos contemporâneos. Do ponto de vista comparativo com as tradições estudadas neste artigo, o *ground-level warfare* opera exatamente sobre o *lôcus* de vulnerabilidade identificado pelos PGM (a *psychê*, o *kardia*, o *hepar*) e sua lógica é a de expulsão direta do agente intruso, não a de elevação ontológica ou reconfiguração pneumática.

O segundo nível, *occult-level warfare*, envolve estruturas demoníacas organizadas que empoderam práticas ocultas coletivas: satanismo, maçonaria, xamanismo e, de acordo com a teologia neopentecostal brasileira, religiões afro-brasileiras como a Quimbanda. Wagner baseou-se na cosmologia de Paulo em *Ef. 6:12* (*principados e potestades, os príncipes das trevas deste século, as hostes espirituais da maldade nos lugares celestiais*) para postular que demônios de nível médio coordenam comunidades inteiras de práticas mágicas e que sua derrota requer ação espiritual coletiva: oração de intercessão, jejum e *guerra espiritual* vocal, por parte da comunidade cristã. O terceiro e mais controverso nível, *strategic-level warfare*, postula a existência de *espíritos territoriais* de altíssima hierarquia que governam regiões geográficas inteiras, cidades, nações e povos, mantendo suas populações em *cativeiro espiritual*. Esses espíritos correspondem, na cosmologia de Wagner, aos *principados* (ἀρχαί) e *potestades* (ἐξουσίαι) de *Ef. 6:12*, e sua derrota exige o que Wagner denomina *mapeamento espiritual*, o diagnóstico sistemático da história demoníaca de uma região, seguido de confronto oracional coletivo direcionado.

Para a ontologia comparativa deste artigo, o modelo de Wagner é significativo porque representa a operacionalização mais sistemática e explicitamente espacializada da ideia de *topoi demoníacos* (*Ef. 4:27*) em escala territorial: os espaços geográficos, na teologia de

¹⁴⁷ Peter Wagner. *CONFRONTING THE POWERS: HOW THE NEW TESTAMENT CHURCH EXPERIENCED THE POWER OF STRATEGIC-LEVEL SPIRITUAL WARFARE*. Regal, 1996, pp. 20-22.

¹⁴⁸ A expressão designa o movimento cristão contemporâneo, especialmente no movimento pentecostal e no movimento carismático do Séc. XX, que entende a expulsão de demônios (*exorcismus*) como prática pastoral ordinária, não restrita a casos raros de possessão extrema. O *ministério da libertação* sistematiza a guerra espiritual (*spiritual warfare*) em níveis (individual, ocultista e territorial) conforme tipologia popularizada por C. Peter Wagner (1930-2016), articulando uma antropologia na qual traumas psicológicos, vícios e compulsões são frequentemente interpretados como indícios de presença demoníaca. Diferente da ontologia participativa platônica (que explicaria a vulnerabilidade pelo estado do veículo pneumático) ou da demonologia jurídica medieval (que a explicaria pelo pacto), o *ministério da libertação* opera numa lógica de invasão-extrusão: o demônio é agente intruso que ocupa a (*psychê*) ou o πνεῦμα (*pneuma*) do indivíduo e deve ser removido por autoridade verbal no nome de Cristo. Essa estrutura aproxima-se mais da topografia funcional dos PGM, onde órgãos psíquicos são alvos de intervenção, do que da metafísica de Proclo ou Pseudo-Dionísio, mas com inversão axiológica: o operador cristão não manipula forças cósmicas, mas invoca soberania divina para expulsar o agente. No horizonte comparativo deste artigo, o *ministério da libertação* representa a atualização moderna do modelo apostólico de exorcismo, preservando a ontologia de agência demoníaca real e direta, em contraste com os modelos que dissolvem o mal por privação ontológica.

¹⁴⁹ Thascius Caecilius Cyprianus nasceu por volta de 210 d.E.C. em Cartago e foi martirizado em 14 de setembro de 258, durante a perseguição de Valeriano. Bispo de Cartago e um dos mais influentes teólogos latinos do Séc. III, Cipriano sistematizou uma eclesiologia sacramental fortemente marcada pela ideia de unidade da Igreja como corpo protegido contra a ação demoníaca externa e a divisão interna. Em tratados como *DE UNITATE ECCLESIAE* e *DE LAPSIDIS*, ele articula uma ontologia da pertença eclesial segundo a qual a comunhão com a Igreja visível constitui barreira objetiva contra a influência de forças demoníacas. Embora não tenha elaborado uma demonologia técnica comparável à dos grimórios ou à metafísica platônica tardia, sua teologia do martírio e da disciplina penitencial pressupõe que o cristão pode ser atingido por ataques espirituais, mas permanece protegido enquanto integrado sacramentalmente no *Corpus Christi*. No contexto do presente argumento, Cipriano representa o elo patrístico entre o exorcismo apostólico e a institucionalização do poder de expulsão demoníaca como função episcopal, antecipando a noção posterior de que a resistência ao feitiço opera por meio de autoridade eclesial objetiva, e não apenas por processos de elevação ontológica ou purificação interior.

Wagner, possuem histórias de *pactos* e *portas abertas* que os demônios exploram da mesma forma que exploram os *topoi* psíquicos do indivíduo. A proteção individual e a purificação territorial operam, em Wagner, pelo mesmo mecanismo: fechamento das portas de acesso demoníaco por meio de arrependimento, intercessão e proclamação da soberania de Cristo sobre o espaço em questão.¹⁵⁰

A teologia da prosperidade (também denominada *evangelho da saúde e da riqueza*) constitui, do ponto de vista da ontologia da resistência ao feitiço, um fenômeno paradoxal: ao mesmo tempo em que promete imunidade demoníaca ao crente plenamente comprometido com seus princípios (saúde, riqueza e vitória como *bênçãos do pacto*), ela elabora uma teoria da vulnerabilidade mágica extraordinariamente detalhada, centrada no conceito de *porta aberta* ao demônio.¹⁵¹ Esse conceito representa a articulação mais sistemática e popular, no evangelicalismo contemporâneo, da intuição que percorre todo este artigo: a ideia de que a alma possui zonas de acesso, *topoi*, na terminologia de *Ef. 4:27*, que a ação demoníaca pode ocupar se o crente não as mantiver *fechadas* pela prática espiritual adequada.

A categoria *porta aberta* designa, na teologia da prosperidade, qualquer comportamento, crença, atitude ou vínculo relacional que *abre* ao demônio o acesso ao corpo, à alma (*psuchē*) ou ao espírito (*pneuma*) do crente. Os catálogos de *portas abertas* circulados em contextos neopentecostais brasileiros, especialmente na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) fundada por Edir Macedo (n. 1945),¹⁵² incluem: participação prévia ou de familiares em religiões afro-brasileiras, uso de amuletos, consulta a médiuns (*kardecismo*), pecados sexuais, pecados de *orgulho*, dívidas não honradas e *maldições geracionais* transmitidas por linha ancestral.¹⁵³ Cada item dessa lista é, funcionalmente, o equivalente neopentecostal de um *philtrokatadesmos* dos PGM¹⁵⁴ em sentido inverso: não é o mago externo que lança o

¹⁵⁰ Para a homologia entre *topoi* psíquicos individuais e *topoi* territoriais no sistema wagneriano, cf. a análise de Ediger, STRATEGIC-LEVEL SPIRITUAL WARFARE, pp. 136-138: *Uma dinâmica de guerra espiritual como veículo público de testemunho e como demonstração pública de confronto cósmico tem sido conduzida por cristãos que, em sua maioria, se encontram fora do ministério ordenado da Igreja tradicional.*

¹⁵¹ Para a teologia da prosperidade em contexto acadêmico, cf. Kate Bowler. BLESSED: A HISTORY OF THE AMERICAN PROSPERITY GOSPEL. Oxford University Press, 2013, pp. 1-45; e Milmon F. Harrison. RIGHTEOUS RICHES: THE WORD OF FAITH MOVEMENT IN CONTEMPORARY AFRICAN AMERICAN RELIGION. Oxford University Press, 2005, pp. 23-58. Para a crítica teológica, cf. David W. Jones e Russell S. Woodbridge. HEALTH, WEALTH, AND HAPPINESS: HAS THE PROSPERITY GOSPEL OVERSHADOWED THE GOSPEL OF CHRIST?. Kregel, 2011, pp. 44-78.

¹⁵² Edir Macedo Bezerra nasceu em 18 de fevereiro de 1945, em Rio das Flores (RJ), e é fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), instituída em 1977 no Rio de Janeiro. Figura central do neopentecostalismo brasileiro e da *teologia da prosperidade*, Macedo sistematizou uma demonologia pastoral na qual categorias como *porta aberta*, *maldição hereditária* e *vínculo espiritual* estruturam a explicação da vulnerabilidade do crente à ação demoníaca. Em obras como ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: DEUSES OU DEMÔNIOS? (1988), Macedo articula uma ontologia de invasão espiritual segundo a qual práticas religiosas afro-brasileiras, pecados morais ou alianças familiares pregressas constituem canais objetivos de acesso demoníaco ao corpo, à alma ou ao *pneuma* do indivíduo. Diferente da ontologia participativa platônica, onde a vulnerabilidade depende da posição da alma na *σειρά* (*seirá*, cadeia ontológica), o modelo da IURD opera segundo lógica jurídica-pactual: a presença demoníaca decorre de brechas contratuais que precisam ser fechadas por confissão, ruptura ritual e autoridade pastoral. No contexto do presente artigo, Macedo representa a formalização contemporânea de uma antropologia de vulnerabilidade regressiva, na qual o sujeito não é apenas alvo externo de feitiço, mas agente causal de sua própria exposição, deslocando a dinâmica da magia da intervenção simpática externa para a lógica interna de abertura e fechamento espiritual.

¹⁵³ Edir Macedo. ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: DEUSES OU DEMÔNIOS? Universal, 1996, pp. 78-97, cataloga as *portas abertas* para o demônio incluindo participação em terreiros, uso de imagens e objetos sagrados afro-brasileiros, e pactos voluntários ou hereditários com entidades espirituais. Para a análise acadêmica, cf. Ricardo Mariano. NEOPENTECOSTAIS: SOCIOLOGIA DO NOVO PENTECOSTALISMO NO BRASIL. Loyola, 2010, pp. 111-140.

¹⁵⁴ O termo composto *φιλτροκατάδεσμος* (*philtrokatadesmos*) designa, no corpus dos PGM, uma forma híbrida de ritual erótico que combina o *philtro* (*φίλτρον*, poção, encantamento de amor) com o *katadesmos* (*κατάδεσμος*, ligadura, amarração coercitiva), produzindo um dispositivo mágico destinado simultaneamente a inflamar desejo (*érōs*, *ἔρως*) e a restringir a autonomia da vítima por meio de vínculo compulsivo. No célebre PGM IV.296-434, analisado por Christopher A. Faraone, o ritual conjuga invocação de *daimones* ctônicos, perfuração de effigies e fórmulas de arrasto para subjugar a alma, o coração e o fígado do alvo, instaurando uma colonização integral das camadas não-rationais da alma. A relevância do *φιλτροκατάδεσμος* para o presente tema reside no fato de que ele pressupõe uma antropologia estratificada: o encantamento não visa o voûs, mas a parte irracional da alma, confirmando a leitura de Plotino segundo a qual *não é a parte racional que é encantada, mas*

feitiço sobre a vítima, mas o próprio crente que, por suas ações ou as de seus ancestrais, cria as condições para que o demônio *entre*.

Essa lógica da vulnerabilidade autorreferencial tem implicações teológicas de grande alcance que a literatura crítica tem explorado com crescente atenção. Andrew Chesnut demonstra que, no contexto brasileiro, a IURD opera com uma *economia da possessão* na qual os fiéis são sistematicamente induzidos a identificar suas dificuldades existenciais (doenças, fracasso econômico, problemas conjugais) como sintomas de possessão demoníaca produzida por *portas abertas*, e a pagar por sessões de libertação que *fecharão* essas portas.¹⁵⁵ Do ponto de vista comparativo, a lógica é estruturalmente idêntica à do MALLEUS MALEFICARUM: em ambos os casos, a vulnerabilidade ao ataque mágico-demoníaco é apresentada como consequência de falhas morais e relacionais do próprio sujeito, e a proteção é mediada por uma instituição, a Igreja, que cobra o preço da mediação.

A crítica teológica mais incisiva à doutrina das *maldições geracionais*, corolário essencial da teoria das *portas abertas*, vem da exegese reformada de Gálatas 3:13-14: *Christòs hēmās exēgōrasen ek tēs katáras toû nómu, genómenos hypēr hēmōn katára* (Cristo nos resgatou da maldição da lei, tornando-se maldição por nós). Segundo essa interpretação, o crente em Cristo já não está sujeito a maldições geracionais porque a obra redentora de Cristo aboliu toda *maldição* no sentido ontológico; o conceito de *porta aberta* pressupõe, implicitamente, que a eficácia da redenção pode ser neutralizada por comportamentos ancestrais, o que contradiz frontalmente a doutrina reformada da graça irresistível e da perseverança dos santos. A tensão entre a ontologia da proteção calvinista (soberania divina absoluta) e a ontologia da vulnerabilidade neopentecostal (*portas abertas* por pecado) é, portanto, uma das mais agudas fraturas internas no evangelicalismo contemporâneo quanto ao problema da resistência ao feitiço.

O pentecostalismo sul-americano, e especialmente o neopentecostalismo brasileiro representado pela IURD, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Assembleia de Deus em suas ramificações mais carismáticas, constitui o laboratório contemporâneo mais rico para o estudo prático das ontologias de resistência ao feitiço, precisamente porque opera em um campo religioso pluralista em que a magia erótica, os feitiços de separação e as práticas de cura mágica das tradições afro-brasileiras, espíritas e indígenas constituem ameaças percebidas como reais e imediatas pela maioria dos fiéis. A resposta neopentecostal a esse campo de ameaças configura uma ontologia de resistência específica que combina elementos dos três modelos identificados nas seções anteriores: a teurgia ativa (Jâmblico), a semiótica do pacto demoníaco (Agostinho) e a guerra espiritual territorial (Wagner).

O fenômeno da *demonização* das entidades afro-brasileiras pelo discurso neopentecostal tem sido estudado extensivamente por Reginaldo Prandi, Donizete Rodrigues e outros pesquisadores da sociologia da religião brasileira. O mecanismo é preciso: os pastores neopentecostais reinterpretem as entidades espirituais afro-brasileiras como demônios (*shayāṭīn* no vocabulário islâmico analisado anteriormente e *daimones* no vocabulário dos PGM) que atacam os fiéis por meio das *portas abertas* criadas por participação, ainda que indireta ou ancestral, nos rituais dos terreiros. A conversão ao neopentecostalismo é, consequentemente, apresentada como *exorcismo liberatório*: o convertido é *libertado* das entidades que o haviam *vinculado* por meio de feitiços ou pactos hereditários.

O *mapeamento espiritual territorial*, transposto do modelo wagneriano para o contexto brasileiro, produz um corpus de *diagnósticos* de cidades e bairros onde se identifica quais demônios específicos governam quais territórios com base na história das práticas religiosas locais. Pastores carismáticos publicam *mapas espirituais* de São Paulo, Rio de Janeiro e outras cidades identificando *fortalezas demoníacas* associadas a terreiros antigos,

a *irrational*. Assim, ao ser evocado na analogia com as *portas abertas* neopentecostais, o *φίλτροκατάδεσμος* funciona como paradigma inverso: onde o PGM supõe ataque externo que incide sobre a camada afetiva-imaginativa da alma, a teologia carismática desloca a causalidade para a disposição interna do sujeito, mas preserva a mesma topografia psíquica subjacente.

¹⁵⁵ Andrew Chesnut. COMPETITIVE SPIRITS: LATIN AMERICA'S NEW RELIGIOUS ECONOMY. Oxford University Press, 2003, pp. 89-115.

pontos de *macumba* ou cemitérios considerados *portais do ocultismo*.¹⁵⁶ A resposta ritual a esses diagnósticos inclui: marchas de oração pelo território identificado, *ungimento* de prédios, ruas e monumentos com óleo abençoado, e *proclamações proféticas* que *quebram* o poder dos demônios territoriais sobre a área. Estruturalmente, essas práticas são indistinguíveis do que o LIBER JURATUS denominava *dissolutio operis magici*: a contra-magia territorial que anula os efeitos de uma magia prévia pelo mesmo mecanismo semiótico-ontológico, substituindo a presença demoníaca pela presença divina invocada.

O principal equívoco hermenêutico que a pesquisa acadêmica tem identificado nessa ontologia é o que Donizete Rodrigues denomina *campo de forças simétricas*: ao tratar as entidades afro-brasileiras como demônios reais e poderosos, o neopentecostalismo paradoxalmente *reforça* a crença popular em sua eficácia mágica. O convertido que era cliente de um *pai-de-santo* e que agora procura a IURD para ser *libertado* do Exu que lhe havia *amarrado* a namorada está, em ambos os casos, dentro do mesmo universo de pressuposto sobre a eficácia real dos feitiços de amor, apenas mudando o agente de proteção.¹⁵⁷ Isso confirma, empiricamente, a tese central deste artigo: a forma da ontologia da resistência é determinada pela forma da ontologia da vulnerabilidade que ela combate.

Até aqui este artigo descreveu a imunidade mágica sob perspectivas filosófica, teológica, filológica e sociológica. Para finalizar, proponho uma abordagem complementar, metodologicamente cautelosa quanto a seus limites, mobilizando as ferramentas das ciências cognitivas da religião e da neuroteologia para oferecer uma descrição funcional dos mecanismos cognitivo-afetivos pelos quais as diferentes tradições estudadas operam, sem reduzir essas tradições a seus correlatos neurobiológicos.¹⁵⁸ A questão que nos guia é: existe uma homologia funcional entre o que as diversas tradições descrevem como *reconfiguração da alma em direção ao divino* e o que a neurociência descreve como *transformação de esquemas cognitivo-afetivos por práticas espirituais intensas*?

Andrew Newberg, diretor do *Marcus Institute of Integrative Health* e pioneiro da neuroteologia, demonstrou por meio de neuroimagem funcional (SPECT e fMRI) que práticas espirituais intensas e sustentadas (meditação, oração contemplativa, recitação de textos sagrados), produzem alterações mensuráveis na atividade do córtex pré-frontal, das regiões límbicas e dos lobos parietais.¹⁵⁹ Especificamente, Newberg documenta que a contemplação de *um Deus amoroso* (em contraste com *um Deus punitivo*) aumenta a atividade do circuito pré-frontal esquerdo associado a estados de calma, compaixão e redução da ansiedade, enquanto a contemplação de ameaças espirituais ativa a amígdala e o eixo HPA (*hypothalamic-pituitary-adrenal*) de forma similar ao medo.¹⁶⁰ Em linguagem que mapeia sobre nossas categorias filosóficas: a santificação progressiva wesleyana e a *theôsis* de Pseudo-Dionísio, ao redirecionar continuamente a atenção da alma ao Deus amoroso, operam neurologicamente pela substituição progressiva de esquemas amigdalianos de medo demoníaco por esquemas

¹⁵⁶ Para o mapeamento espiritual no contexto brasileiro, cf. Gedeon Freire de Alencar. *PROTESTANTISMO TUPINIQUIM: HIPÓTESES SOBRE A (NÃO) CONTRIBUIÇÃO EVANGÉLICA À CULTURA BRASILEIRA*. Arte Editorial, 2007, pp. 134-156.

¹⁵⁷ Donizete Rodrigues. *Campo de forças simétricas: a guerra espiritual neopentecostal e o reforço da crença afro-brasileira*, em *ESTUDOS DE SOCIOLOGIA*, 14.26, 2009, pp. 35-52, esp. 46: *Ao tratar as entidades afro-brasileiras como demônios poderosos, o discurso neopentecostal paradoxalmente confirma e amplifica a crença popular em sua eficácia. O convertido continua a perceber o mundo como habitado por forças espirituais eficazes — apenas muda o sinal de sua afiliação.*

¹⁵⁸ A ressalva metodológica é essencial: a neuroteologia e as ciências cognitivas da religião descrevem os correlatos funcionais das experiências religiosas, não sua validade ontológica ou veracidade teológica. Cf. Uffe Schjødt, *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, em *METHOD AND THEORY IN THE STUDY OF RELIGION*, No. 21, 2009, pp. 310-339, esp. 311.

¹⁵⁹ Andrew Newberg e Mark Robert Waldman. *HOW GOD CHANGES YOUR BRAIN: BREAKTHROUGH FINDINGS FROM A LEADING NEUROSCIENTIST*. Ballantine Books, 2009, pp. 55-72.

¹⁶⁰ Cf. também Patrick McNamara. *THE NEUROSCIENCE OF RELIGIOUS EXPERIENCE*. Cambridge University Press, 2009, pp. 155-178, sobre a diferença neurológica entre *religiosidade de medo* (ativação amigdaliana) e *religiosidade de amor* (ativação pré-frontal).

pré-frontais de confiança e amor, o que constitui, funcionalmente, uma forma de *imunização afetiva* contra os conteúdos de terror que os feitiços de amor dos PGM buscavam induzir.¹⁶¹

Pascal Boyer, em *RELIGION EXPLAINED* (2001), oferece um quadro complementar a partir das ciências cognitivas da religião: os conceitos religiosos persistem culturalmente porque ativam *sistemas de inferência* cognitivos que evoluíram para detectar agentes, contágio e perigo. O *sistema de precaução*, analisado por Boyer e Pierre Liénard em sua teoria dos rituais, é ativado por qualquer percepção de ameaça de contaminação ou invasão, e os rituais religiosos são mecanismos culturalmente elaborados de *verificação de segurança* que satisfazem esse sistema.¹⁶² Nesse enquadramento, os amuletos cabalísticos, a *ruqyā* islâmica, o círculo mágico dos grimórios e a *declaração profética de fechamento de portas abertas* neopentecostal são todas formas de resposta ao mesmo sistema de precaução cognitivo, e sua eficácia subjetiva, a redução da ansiedade sobre a ameaça demoníaca é, em grande parte, a eficácia desse sistema sendo *satisfeito* pelo ritual.

Harvey Whitehouse, com sua teoria dos *modos de religiosidade*, acrescenta uma dimensão crucial: rituais de alta excitação emocional e baixa frequência, como as sessões de libertação neopentecostais e as cerimônias de iniciação dos PGM, produzem memórias autobiográficas episódicas de grande intensidade e longa duração, criando vínculos de identidade grupal fortes e estados de certeza subjetiva sobre a eficácia dos rituais.¹⁶³ Isso explica por que os convertidos da IURD que passaram por sessões de libertação dramática relatam imunidade duradoura percebida contra os feitiços que anteriormente os afetavam: a reconfiguração da identidade produzida pelo ritual de alta excitação reconfigura os esquemas cognitivos da vulnerabilidade, substituindo a autopercepção de *pessoa afetada por feitiço* pela autopercepção de *pessoa libertada e protegida por Cristo*. Na linguagem de Jâmblico: o *ochêma* foi reconfigurado; o *topos* demoníaco foi substituído por um símbolo divino de presença protetora.

CONCLUSÃO

O percurso que este artigo realizou, dos PAPIROS MÁGICOS GREGOS do Séc. I d.E.C. às neuroimagens de Andrew Newberg e às sessões de libertação neopentecostais do Séc. XXI, converge para cinco teses que o autor submete ao debate acadêmico como contribuição central desta investigação.

Tese I: Homologia universal da vulnerabilidade.

Em todas as tradições estudadas, sem exceção, a alma humana é descrita como possuindo uma camada afetivo-imaginativa (*psychē-kardia-hepar* nos PGM; *alogos psychē-thumoeides* em Plotino; *ochêma-phantasía* em Jâmblico; *nafshā-lev* nas tigelas aramaicas; *topos* em *Ef. 4:27*; *apertura* no *MALLEUS*; *porta aberta* no neopentecostalismo; *sistema de precaução* na ciência cognitiva) que constitui o *locus* privilegiado de ataque mágico-demoníaco. Essa convergência não é acidental: ela reflete um fato antropológico fundamental, que os seres humanos possuem uma dimensão afetiva pré-reflexiva que pode ser perturbada por estados externos de ansiedade, obsessão, medo ou desejo compulsivo, e que as diferentes culturas

¹⁶¹ A homologia funcional entre santificação progressiva e reconfiguração de esquemas afetivos é proposta como hipótese heurística. Cf. Malcolm Jeeves e Warren S. Brown. *NEUROSCIENCE, PSYCHOLOGY, AND RELIGION: ILLUSIONS, DELUSIONS, AND REALITIES ABOUT HUMAN NATURE*. Templeton Foundation Press, 2009, pp. 112-134, sobre a plasticidade neural como substrato biológico dos processos de transformação espiritual.

¹⁶² Pascal Boyer. *RELIGION EXPLAINED: THE EVOLUTIONARY ORIGINS OF RELIGIOUS THOUGHT*. Basic Books, 2001, pp. 201-243 (sobre o sistema de precaução e os rituais); Boyer e Pierre Liénard. *Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological, and Cultural Rituals*, em *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*, No. 29, 2006, pp. 595-650.

¹⁶³ Harvey Whitehouse. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, em *METHOD AND THEORY IN THE STUDY OF RELIGION*, No. 14, 2002, pp. 293-315.

religiosas deram nomes e enquadramentos teológicos distintos ao mesmo substrato experiencial.¹⁶⁴

Tese II: Espectro ontológico do adversário.

As tradições divergem dramaticamente quanto à realidade ontológica do agente mágico hostil, formando um espectro que vai da plena eficácia causal autônoma (PGM, tigelas, MAL-LEUS, neopentecostalismo) à eficácia causal limitada por permissão divina (Agostinho, Calvino, Islã) até à privação de ser positivo (Pseudo-Dionísio, com sua *stérêsis*). Essa distinção não é meramente teórica: ela determina se a proteção mágica precisa ser *impermeável* (tradições de eficácia plena) ou se a mera *orientação ontológica correta* basta (Pseudo-Dionísio). Pseudo-Dionísio é, nesse espectro, o *outlier* radical: sua solução dissolve o problema da magia de ataque pela raiz, negando ao adversário a substancialidade necessária para atacar efetivamente, mas ao custo de tornar a experiência vivida de coerção afetiva teoricamente inexplicável.¹⁶⁵

Tese III: O mecanismo de ocupação semiótico-ontológica.

Existe um princípio estrutural que perpassa todas as tradições de resistência espiritual ativa, sejam elas teúrgicas, sacramentais, oramatais, pneumáticas ou rituais: a proteção funciona pela *ocupação do mesmo espaço* que o agente mágico hostil tentaria ocupar, por uma presença ontologicamente superior. O *Character* do PICATRIX ocupado pelo nome divino da Kabbalah; o *ochêma* reconfigurado pelos *sýmbola*; o *topos* psíquico *fechado* pelo Espírito Santo em Ef. 4:27; a *nafshā* selada pelo *Tetragrammaton*; o território *ungido* pelo sangue de Cristo na marcha de oração neopentecostal, todas são variações do mesmo princípio: *onde o divino está presente, o demoníaco não pode entrar*. Esse princípio pode ser denominado *lei da incompatibilidade ontológica entre presença divina e presença demoníaca*, e constitui o axioma de toda teoria de resistência mágica nas tradições estudadas.¹⁶⁶

Tese IV: A imunidade como subproduto da transformação.

Em nenhuma das tradições estudadas a resistência ao feitiço é um fim em si mesmo: ela é, invariavelmente, o correlato negativo de um processo positivo de transformação ontológica da alma em direção ao divino (*theōsis*, *henōsis*, *hagiasmos*, *perseverança dos santos*, *tawhīd*, *bhakti*, *kavanah*). O filósofo plotiniano que contempla o Uno não *se protege de feitiços*: ele se esquece de que feitiços existem, porque sua alma não mais habita o nível em que feitiços operam. O crente wesleyano que alcança o *amor perfeito* não *fecha portas demoníacas*: torna-se habitado por uma presença que não deixa espaço para qualquer outra. A imunidade mágica é, em todas essas tradições, uma descrição do estado de *saúde ontológica da*

¹⁶⁴ A convergência antropológica sobre a vulnerabilidade afetiva da alma é documentada transculturalmente por Winkelman. SHAMANISM: A BIOPSYCHOSOCIAL PARADIGM OF CONSCIOUSNESS AND HEALING. Praeger, 2010, pp. 45-72; e, de perspectiva filosófica, por Martha Nussbaum. UPHEAVALS OF THOUGHT: THE INTELLIGENCE OF EMOTIONS. Cambridge University Press, 2001, pp. 19-45, que demonstra que os estados emocionais constituem *juulgamentos cognitivos* sobre o bem-estar do agente, julgamentos passíveis de distorção por causas externas (incluindo rituais mágicos).

¹⁶⁵ Para o espectro ontológico do adversário, cf. a discussão sistemática de Jeffrey Burton Russell. THE DEVIL: PERCEPTIONS OF EVIL FROM ANTIQUITY TO PRIMITIVE CHRISTIANITY. Cornell University Press, 1977, pp. 247-275; e do mesmo autor, SATAN: THE EARLY CHRISTIAN TRADITION. Cornell University Press, 1981, pp. 173-219.

¹⁶⁶ O princípio da incompatibilidade ontológica é articulado, sem ser denominado assim, por Jonathan Z. Smith, MAP IS NOT TERRITORY, pp. 172-189 (sobre o espaço sagrado como *lugar de oposição*); por Bohak, ANCIENT JEWISH MAGIC, pp. 295-300 (sobre a incompatibilidade entre presença divina e demoníaca nas tigelas); e por Perl, THE-OPHANY, pp. 78-82 (sobre o mesmo princípio em Pseudo-Dionísio). A denominação proposta neste artigo visa sistematizar uma intuição que atravessa toda a literatura sem ter recebido formulação explícita.

alma, um estado em que a alma está tão plenamente orientada para seu fundamento divino que o agente mágico hostil não encontra nela nada para agarrar.¹⁶⁷

Tese V: O paradoxo da atenção demoníaca.

As tradições que mais sistematicamente elaboram uma ontologia da vulnerabilidade (o MALLEUS, a teologia das *portas abertas*, o mapeamento espiritual neopentecostal) correm o risco de produzir o efeito oposto ao pretendido: ao tornar o demônio o centro analítico do sistema, elas inadvertidamente reforçam a crença em sua eficácia, criando o que Donizete Rodrigues denominou *campo de forças simétricas*. O remédio estrutural para esse paradoxo é, surpreendentemente, o de Pseudo-Dionísio: se o demônio carece de ser positivo, dedicar atenção analítica exaustiva às suas táticas e hierarquias é, em última análise, dedicar atenção ao nada. As tradições mais sólidas do ponto de vista da saúde espiritual, o padrão contemplativo plotiniano, a Reforma calvinista, o pietismo wesleyano, convergem em direcionar a atenção para o polo positivo (Deus, o Bem, o amor perfeito) e deixar a proteção como consequência implícita, não como objetivo explícito.

Implicações para Pesquisas Futuras

O mapeamento comparativo realizado neste artigo abre pelo menos cinco agendas de pesquisa que merecem desenvolvimento monográfico futuro.

1. A pneumatologia paulina e a doutrina caldeia e de Jâmblico do *ochêma*: uma conexão histórica mediada por Orígenes?

A homologia estrutural entre a reconfiguração do *ochêma* por símbolos divinos (Jâmblico) e a santificação progressiva do *pneuma* pelo Espírito Santo (Paulo, Wesley) levanta a hipótese de uma conexão histórica não direta, mediada pela pneumatologia de Orígenes de Alexandria (185-253 d.E.C.),¹⁶⁸ que conhecia tanto os PGM quanto o platonismo incipiente de sua época. Um estudo que rastreie o conceito de *veículo pneumático da alma* desde os ORÁCULOS CALDEUS até Orígenes, Evágrio Pôntico (345-399 d.E.C.)¹⁶⁹ e finalmente João Clímaco

¹⁶⁷ A formulação *saúde ontológica da alma* retoma Bradshaw, ARISTOTLE EAST AND WEST, pp. 245. Para o *hagiasmos* consumado como imunidade absoluta, cf. a análise escatológica de Dunn, THE THEOLOGY OF PAUL THE APOSTLE, pp. 488-498. Para a *henôsis* plotiniana como esquecimento de toda vulnerabilidade, cf. A.H. Armstrong, PLOTINIAN AND CHRISTIAN STUDIES. Variorum, 1979, art. XII, pp. 3-19.

¹⁶⁸ Orígenes nasceu por volta de 185 em Alexandria e morreu aproximadamente em 253 em Tiro, após as perseguições de Décio. Considerado o mais sistemático teólogo cristão do Séc. III, Orígenes desenvolveu uma síntese original entre exegese bíblica e filosofia platônica, especialmente em obras como DE PRINCIPIIS e o CONTRA CELSUM. Sua antropologia espiritual distingue entre alma e *pneuma* (espírito), e atribui papel central ao processo de purificação progressiva da alma mediante ascese, contemplação e iluminação divina. No contexto do tema tratado, Orígenes ocupa posição crucial como mediador histórico entre o platonismo médio e a espiritualidade cristã monástica posterior: sua pneumatologia preserva elementos da cosmologia platônica, incluindo a ideia de que a alma possui um veículo ou condição intermediária que pode ser purificada ou obscurecida por suas disposições, ao mesmo tempo que subordina essa dinâmica ao influxo do Espírito Santo. A hipótese sugerida no texto, de uma mediação origenista entre a doutrina platônica do veículo pneumático da alma e a teologia cristã da santificação, é historicamente plausível porque Orígenes conhecia o ambiente intelectual alexandrino no qual circulavam tradições mágicas helenísticas e especulações filosóficas sobre a alma e seus veículos. Sua influência posterior sobre Evágrio Pôntico (345-399 d.E.C.) e a espiritualidade hesicasta mostra que o vocabulário ascético cristão herdou, muitas vezes implicitamente, estruturas antropológicas que dialogam com o platonismo tardio, particularmente no modo como a purificação do espírito reconfigura as potências imaginativas e afetivas da alma, reduzindo sua vulnerabilidade às paixões e às influências demoníacas.

¹⁶⁹ Evágrio nasceu em Iboira, no Ponto (atual Turquia), por volta de 345 e morreu em 399 no deserto de Kellia, no Egito, após tornar-se uma das figuras intelectuais centrais do monaquismo primitivo. Discípulo de Gregório de Nazianzo (329-390 d.E.C.) e profundamente influenciado pela teologia especulativa de Orígenes, Evágrio elaborou uma psicologia ascética sistemática em obras como PRAKTIKOS e KEPHALAIA GNOSTIKA, nas quais descreve a estrutura da alma como campo de combate entre λογισμοί (*logismoi*, pensamentos, impulsos) e a contemplação purificada do νοῦς (*noûs*). Sua doutrina das oito paixões capitais, posteriormente transformadas na tradição latina nos *sete pecados capitais*, pressupõe que os ataques demoníacos operam primariamente no nível

(579-649 d.E.C.)¹⁷⁰ poderia iluminar o substrato platônico oculto de grande parte da espiritualidade monástica cristã.

2. A porta aberta como teoria popular da vulnerabilidade: uma análise etnográfica comparativa.

O conceito neopentecostal de *portas abertas* e o sistema de vulnerabilidade do MALLEUS MALLEFICARUM partilham uma estrutura teológico-moral comum (vulnerabilidade como consequência de falhas do próprio sujeito) que merece investigação empírica em perspectiva comparativa. Uma etnografia multi-sítio¹⁷¹ que coteje comunidades neopentecostais brasileiras, comunidades pentecostais africanas e comunidades carismáticas católicas poderia verificar se a *teoria popular da vulnerabilidade demoníaca* obedece a padrões transculturais estáveis ou se é moldada pelos campos religiosos locais.

3. A neuroteologia das sessões de libertação: um estudo de neuroimagem longitudinal.

As predições da teoria dos *modos de religiosidade* de Whitehouse sobre rituais de alta excitação emocional ainda não foram testadas em populações pentecostais sul-americanas com protocolos de neuroimagem longitudinal. Um estudo que mapeasse as alterações de atividade do córtex pré-frontal, da amígdala e do circuito parieto-frontal em convertidos que passaram por sessões de *libertação* de alto impacto emocional poderia verificar empiricamente se a *imunidade percebida* contra feitiços corresponde a uma reconfiguração mensurável dos esquemas de processamento de ameaças.

4. A hermenêutica comparativa dos amuletos protetores: da *qemiot* cabalística ao amuleto corânico (*ta'wīdh*) e ao versículo de proteção evangélico.

Este artigo identificou uma convergência funcional entre três tradições de amuleto textual que nunca foram sistematicamente comparadas em sua especificidade semiótica: o amuleto cabalístico baseado em *Shemot*, o amuleto corânico baseado em versículos protetores, e o uso evangélico contemporâneo de cartões, pulseiras e adesivos com versículos bíblicos como objetos de proteção. Uma análise semiótica comparativa dessas três tradições, tendo como fio condutor a distinção tomista entre eficácia por causalidade natural, eficácia por

imaginativo-afetivo da alma, precisamente a camada que, no platonismo tardio, corresponde ao *ὄχημα* (*ochēma*, veículo pneumático) e à *φαντασία* (*phantasia*, imaginação). No contexto do presente argumento, Evágrio representa um momento decisivo de transposição da antropologia platônica para a espiritualidade monástica cristã: a purificação progressiva da imaginação e dos *logismoi* pelo exercício ascético funciona como mecanismo de resistência demoníaca análogo à purificação do veículo pneumático na teurgia, embora reinterpretado dentro de uma economia cristológica da graça e da oração contínua.

¹⁷⁰ João Clímaco, também conhecido como João do Sinai, nasceu aproximadamente em 579 e faleceu por volta de 649 como abade do mosteiro de Santa Catarina no Monte Sinai. Sua obra principal, *KLÍMAX TOU PARADEÍSOU*, *Escada do Paraíso*, redigida no início do Séc. VII, apresenta uma síntese madura da antropologia ascética herdada de Evágrio e da tradição monástica egípcia. Estruturada em trinta *degraus* espirituais que conduzem da renúncia inicial à *ἀγάπη* (*agápē*, amor divino), a obra descreve o combate espiritual contra os demônios como processo de purificação progressiva da imaginação e das paixões, mediante vigilância interior (*νῆψις*, *nēpsis*, sobriedade espiritual) e oração contínua. No horizonte do tema aqui discutido, João Clímaco preserva implicitamente a herança platônica transmitida por Orígenes e Evágrio: os demônios não atacam diretamente o *noûs*, mas operam através das imagens e afetos da alma, que devem ser purificados para restaurar a transparência do espírito à presença divina. A *escada* monástica pode assim ser interpretada, em chave comparativa, como reconfiguração ascética do veículo pneumático da alma, na qual cada degrau corresponde a uma redução progressiva da vulnerabilidade demoníaca por meio da participação crescente na luz divina.

¹⁷¹ Cf. George Marcus. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, em *ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY*, No. 24, 1995, pp. 95–117.

presença divina e eficácia por pacto demoníaco, poderia fornecer uma tipologia rigorosa das práticas de amuleto textual nas religiões abraâmicas.¹⁷²

5. O problema do *campo simétrico* no encontro religioso: magia, contra-magia e a ontologia do pluralismo.

A observação de Rodrigues sobre o *campo de forças simétricas* no neopentecostalismo brasileiro sugere um paradoxo mais amplo: em qualquer campo religioso plural onde uma tradição define outra como fonte de ataques mágicos reais, ela inadvertidamente legitima a ontologia da tradição que pretende combater. Um estudo teórico-empírico que investigue esse paradoxo em múltiplos contextos, Brasil, África, Europa, poderia contribuir tanto para a teoria do campo religioso (Bourdieu) quanto para a teologia da missão intercultural, oferecendo critérios para uma teologia da resistência espiritual que não reproduza a ontologia que combate.

¹⁷² Para uma análise semiótica preliminar dos amuletos textuais abrahâmicos, cf. Venetia Porter. ARABIC AND PERSIAN SEALS AND AMULETS IN THE BRITISH MUSEUM. British Museum Press, 2011, pp. 1-25. Don Karr e Stephen Skinner. SEPPER RAZIEL HAMALAKH, 1-45. A tipologia tomista como fio condutor comparativo é proposta pelo autor como contribuição metodológica original.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTES PRIMÁRIAS

A. Textos Antigos

- Agostinho de Hipona. *De Civitate Dei contra Paganos*. Editado por Bernhard Dombart e Alfons Kalb. CCSL 47-48. Turnhout: Brepols, 1955. [Trad. inglesa: Henry Bettenson. *City of God*. London: Penguin, 1984.]
- Agostinho de Hipona. *De Doctrina Christiana*. Editado por Josef Martin. CCSL 32. Turnhout: Brepols, 1962. [Trad. inglesa: R.P.H. Green. *On Christian Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1997.]
- Agostinho de Hipona. *De Trinitate*. Editado por W.J. Mountain. CCSL 50-50A. Turnhout: Brepols, 1968.
- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. Editado pelos Frades da Ordem dos Pregadores (Blackfriars Edition). 61 vols. London / New York: Eyre & Spottiswoode / McGraw-Hill, 1964-1981. [Trad. inglesa consultada também em New Advent: www.newadvent.org/summa (acesso: 5 mar. 2026).]
- Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editada por K. Elliger e W. Rudolph. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Calvino, João. *Institutio Christianae Religionis* [1559]. Editado por Peter Barth e Wilhelm Niesel. *Opera Selecta* 3-5. München: Kaiser, 1957-1962. [Trad. inglesa: Ford Lewis Battles. *Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960.]
- Corpus Paulinum*. In *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 28ª ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Iamblico de Cálcis. *De Anima*. Editado e traduzido por John F. Finamore e John M. Dillon. *Philosophia Antiqua* 92. Leiden: Brill, 2002.
- Iamblico de Cálcis. *De Mysteriis* [*Theurgia*]. Editado por Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966. [Trad. inglesa: Emma C. Clarke, John M. Dillon e Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.]
- Iamblico de Cálcis. *De Vita Pythagorica*. Editado por Ludwig Deubner, rev. Ulrich Klein. Stuttgart: Teubner, 1975.
- Kramer, Heinrich (Institoris), e Jakob Sprenger. *Malleus Maleficarum* [1486]. [Trad. inglesa: Montague Summers. London: Pushkin Press, 1928; Trad. crítica e anotada: Christopher S. Mackay. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.]
- Lutero, Martinho. *Der Große Katechismus* [1529]. In *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 543-733. 12ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. [Trad. inglesa: Theodore G. Tappert. *The Book of Concord*. Philadelphia: Fortress Press, 1959, 357-461.]
- Lutero, Martinho. *Operationes in Psalmos* [1519-1521]. WA 5. Weimar: Böhlau, 1892.
- Novum Testamentum Graece*. Editado por Barbara Aland et al. (Nestle-Aland). 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. Editado por Karl Preisendanz. 2 vols. 2ª ed., rev. Albert Henrichs. Stuttgart: Teubner, 1973-1974. [Trad. inglesa: Hans Dieter Betz, ed. *The Greek Magical Papyri in Translation*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.]
- Plotino. *Enneades* [*Enéadas*]. Editado por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzler. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964-1982. [Trad. inglesa: A.H. Armstrong. 7 vols. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966-1988.]
- Pseudo-Dionísio Areopagita. *De Caelesti Hierarchia; De Divinis Nominibus; De Ecclesiastica Hierarchia; De Mystica Theologia*. Editado por Beate Regina Suchla, Günter Heil e Adolf Martin Ritter. PTS 33, 36. Berlin: De Gruyter, 1990-1991. [Trad. inglesa: Colm Luibheid. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. CWS. New York: Paulist Press, 1987.]

B. Textos Judaicos

- Sefer Raziel HaMalakh* [ספר ריזאל המלאך]. Amsterdã, 1701. [Ed. crítica e trad. inglesa: Don Karr e Stephen Skinner. London: Golden Hoard Press, 2010.]
- Talmud Bavli* [תלמוד בבלי]. Editado pelo Soncino Institute. 18 vols. London: Soncino Press, 1935-1948.
- Tigre Bowls* [Aramaic Incantation Bowls]. Ver Naveh e Shaked 1993 (seção II abaixo).

C. Textos Islâmicos

al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* 4. [إحياء علوم الدين] vols. Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1967-1968. [Trad. parcial inglesa: Nabih Amin Faris. *The Book of Knowledge*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962.]
al-Qurʾān al-Karīm. [Ed. padrão egípcia / Hafs ʿan ʿĀṣim, 1924. Trad. portuguesa: Helmi Nasr. *O Sa-grado Alcorão*. Madinah: Complexo do Rei Fahd, s.d.]

D. Textos Mágicos Medievais e da Primeira Modernidade

Ghāyat al-Hakīm [Picatrix]. Séc. X-XI. Ver Pingree 1986 (versão latina) e Ritter e Plessner 1962 (versão árabe) na seção II abaixo.
Liber Iuratus Honorii [O Livro Jurado de Honório]. Séc. XIII. Ver Hedegård 2002 (seção II abaixo).
Clavicula Salomonis [A Chave de Salomão]. Séc. XIV-XVII. Ver Peterson 2004 (seção II abaixo).

E. Textos Pietistas, da Reforma e Wesleyanos

Spener, Philipp Jakob. *Pia Desideria* [1675]. Frankfurt: Johann David Zunner, 1675. [Trad. inglesa e ed.: Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1964.]
Wesley, John. *A Plain Account of Christian Perfection* [1766]. London: Epworth Press, 1952. [Disponível em: <https://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-plain-account-of-christian-perfection/> (acesso: 5 mar. 2026).]
Wesley, John. "Sermon 40: Christian Perfection" [1741]. In *The Works of John Wesley*, editado por Albert C. Outler, vol. 2, 97-124. Nashville: Abingdon Press, 1985. [Disponível em: <https://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-40-christian-perfection/> (acesso: 5 mar. 2026).]
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von. *Hauptschriften*. Editado por Erich Beyreuther e Gerhard Meyer. 6 vols. Hildesheim: Olms, 1962-1985.

II. FONTES SECUNDÁRIAS

A. Monografias e Volumes Editados

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Traduzido por Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
Armstrong, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
Atwood, Craig D. *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.
Bayer, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Traduzido por Thomas H. Trapp. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
Beeke, Joel R. *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*. New York: Peter Lang, 1991.
Bohak, Gideon. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
Broedel, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
Brown, Dale W. *Understanding Pietism*. Rev. ed. Napanee, IN: Evangel Publishing House, 1996.
Bruce, F.F. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
Chesnut, R. Andrew. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Clark, Stuart. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
El-Zein, Amira. *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*. Syracuse: Syracuse University Press, 2009.
Faraone, Christopher A. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

- Faraone, Christopher A., e Dirk Obbink, eds. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Finamore, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. American Classical Studies 14. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- Forde, Gerhard O. *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Freire de Alencar, Gedeon. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- Hedegård, Gösta. *Liber Iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Studia Latina Stockholmiensia 48. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2002.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Karr, Don, e Stephen Skinner. *Sepher Raziel HaMalakh: The Book of the Angel Raziel*. London: Golden Hoard Press, 2010.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge Medieval Textbooks. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Klaassen, Frank. *The Transformation of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Magic in History. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Láng, Benedek. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Magic in History. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.
- Leto, Vincenzo. *Il perfezionismo di John Wesley: Analisi storico-teologica della dottrina wesleyana della santificazione*. Rome: Aracne, 2007.
- Lewy, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. 2ª ed., editado por Michel Tardieu. Paris: Études Augustiniennes, 1978 [1956].
- Lindström, Harald. *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*. Stockholm: Nya Bokförlags, 1946.
- Lombardo, Nicholas E. *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2012.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Outstanding Christian Thinkers. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Mackay, Christopher S., trad. *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Kingswood Books / Abingdon Press, 1994.
- Majercik, Ruth. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Studies in Greek and Roman Religion 5. Leiden: Brill, 1989.
- Naveh, Joseph, e Shaul Shaked. *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes Press, 1993.
- Newberg, Andrew B. *Principles of Neurotheology*. Farnham: Ashgate, 2010.
- Newberg, Andrew B., e Mark Robert Waldman. *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. New York: Ballantine Books, 2009.
- Newberg, Andrew B., Eugene d'Aquili, e Vince Rause. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001.
- Oberman, Heiko A. *Luther: Man between God and the Devil*. Traduzido por Eileen Walliser-Schwarzbart. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Page, Sophie. *Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*. Magic in History. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Peterson, Joseph H., ed. *The Key of Solomon (Clavicula Salomonis): Edited from Ancient Manuscripts in the British Museum*. York Beach, ME: Weiser Books, 2004.
- Pingree, David, ed. *Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm*. Studies of the Warburg Institute 39. London: Warburg Institute, 1986.
- Prandi, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Ritter, Hellmut, e Martin Plessner, eds. e trads. *'Picatrix': Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*. Studies of the Warburg Institute 27. London: Warburg Institute, 1962.
- Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3ª ed. New York: Schocken Books, 1954.
- Scholem, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Traduzido por Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1965.

- Schreiner, Susan E. *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham: Labyrinth Press, 1991.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Stephens, Walter. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Stoeffler, F. Ernest. *The Rise of Evangelical Pietism*. Studies in the History of Religions 9. Leiden: Brill, 1965.
- Summers, Montague, trad. *Malleus Maleficarum*. London: Pushkin Press, 1928.
- Tappert, Theodore G., trad. e ed. *Pia Desideria*, by Philip Jacob Spener. Philadelphia: Fortress Press, 1964.
- Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare*. Ventura, CA: Regal Books, 1996.
- Wagner, C. Peter. *Warfare Prayer: How to Seek God's Power and Protection in the Battle to Build His Kingdom*. Ventura, CA: Regal Books, 1992.
- Waite, Gary K. *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Walker, D.P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Studies of the Warburg Institute 22. London: Warburg Institute, 1958.
- Whitehouse, Harvey. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.
- Wood, A. Skevington. *The Burning Heart: John Wesley, Evangelist*. Lexington: Emeth Press, 2007.

B. Artigos em Periódicos e Capítulos em Volumes Editados

- Copenhaver, Brian P. "Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science." In *Reappraisals of the Scientific Revolution*, editado por David C. Lindberg e Robert S. Westman, 261-301. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ediger, Gerald. "Strategic-Level Spiritual Warfare in Historical Retrospect." *Direction* 29, nº 2 (2000): 125-141. <https://directionjournal.org/29/2/strategic-level-spiritual-warfare-in.html> (acesso: 5 mar. 2026).
- Jordan, Mark D. "Ideals of Scientia in Some Early Thirteenth-Century Commentaries on the Nicomachean Ethics." In *Albertus Magnus and the Sciences*, editado por James A. Weisheipl, 15-36. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- Láng, Benedek. "Characters and Magic Signs in the Picatrix." In *Lullus in Italia: il lullismo in Italia*, editado por Michela Pereira, 307-322. Firenze: SISMEL, 2012. DOI: 10.1163/147783512X614576.
- Naveh, Joseph. "Fragments of an Aramaic Magic Book from Qumran." *Israel Exploration Journal* 48, nºs 3-4 (1998): 252-261.
- Newberg, Andrew B. "The Neuroscientific Study of Spiritual Experiences." *Religions* 5, nº 1 (2014): 75-94. DOI: 10.3390/rel5010075.
- Platti, Emilio. "Quelques aspects de la magie en Islam." *Islamochristiana* 12 (1986): 67-90.
- Prandi, Reginaldo. "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores." *Civitas: Revista de Ciências Sociais* 3, nº 1 (2003): 15-33. DOI: 10.15448/1984-7289.2003.1.119.
- Scaer, David P. "The Concept of Anfechtung in Luther's Thought." *Concordia Theological Quarterly* 47, nº 1 (1983): 15-30.
- Twibell, Tyson. "Strategic Level Spiritual Warfare: A Theological Assessment." *Mediator* 15, nº 1 (2002): 5-26.
- Whitehouse, Harvey, e Robert N. McCauley. "Towards a Cognitive Explanation of Modes of Religiosity." In *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, editado por Harvey Whitehouse e Robert N. McCauley, 155-180. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005.

C. Teses e Dissertações

- Monseth, Francis. "The Doctrine of Sanctification as Portrayed in Spener's *Pia Desideria* in Light of the Lutheran Confessions." Dissertação de STM, Concordia Seminary, St. Louis, 1978.

D. Fontes Digitais e Recursos Online

New Advent. *Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Traduzido pelos Padres da Província Inglesa Dominicana. <https://www.newadvent.org/summa/> (acesso: 5 mar. 2026).

Wesley Center Online. *The Sermons of John Wesley — 1872 Edition*. Northwest Nazarene University. <https://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/> (acesso: 5 mar. 2026).



www.theourgós.com.br

www.goeteia.com.br