

O DAIMONISMO ESPÍRITA E A DEFINIÇÃO GEERTZIANA DE RELIGIÃO NO ROMANCE GRANDE SERTÃO: VEREDAS*



Luiz Signates**, Gismair Teixeira***

Resumo: *o presente artigo apresenta a relação entre o daimonismo e o espiritismo franco-brasileiro presente no discurso narrativo do romance ‘Grande sertão: veredas’, de João Guimarães Rosa, discutindo aspectos específicos da definição oferecida pelo antropólogo Clifford Geertz para o que seja religião e como suas asserções se projetam no páthos da personagem Riobaldo. A partir dos dados culturais que vinculam a doutrina espírita e a conceituação em torno do daimon grego, o estudo expõe uma exegese para um ponto central da narrativa rosiana, o pacto de Riobaldo com o diabo, com base num recorte da definição geertziana de religião.*

Palavras-chave: *Grande sertão: veredas. Daimonismo. Espiritismo. Clifford Geertz. Exegese.*

Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa, cuja primeira edição é de 1956, insere-se na cultura literária brasileira contemporânea como uma das mais notáveis produções romanescas já realizadas no Brasil. Pesquisadores do universo literário nacional consideram que o romance rosiano se encontra em patamar semelhante ao das grandes produções do século XX, oriundas de autores expo-nenciais como Marcel Proust e James Joyce (CARVALHO, 2016, p. 19).

* Recebido em: 13.08.2020. Aprovado em: 11.09.2020.

** Doutor em Comunicação (USP) com pós-doutorado em Epistemologia da Comunicação (UNISINOS). Mestre em Comunicação (UnB). Docente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFG) e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás). *E-mail:* signates@gmail.com

*** Pós-Doutorando em Ciências da Religião (PUC Goiás). Doutor e Mestre em Letras e Linguística UFG). Professor no Centro de Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte (Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte de Goiás). *E-mail:* gismairteixeira@gmail.com

A fortuna crítica de Guimarães Rosa é uma das mais substanciais desde a institucionalização acadêmica da crítica e da pesquisa em literatura que se estabeleceu em meados da segunda metade do século passado, numa mobilidade que migrou do ambiente de cultura jornalística para o universo da academia (CARVALHO, 2016, p. 45). Nesse contexto, os mais representativos pesquisadores e críticos que atuaram e atuam desde o lançamento de *Grande sertão: veredas* deram a sua contribuição à exegese dessa obra magna da literatura nacional (CARVALHO, 2016).

Antropologia, psicanálise, sociologia e toda uma vasta gama de disciplinas da área de Ciências Humanas foram contempladas em sua interseção com os postulados da crítica literária para a análise do romance de Guimarães Rosa, conforme ressalta do mapeamento realizado pela pesquisadora Angélica Borborema de Carvalho em seu trabalho de doutoramento (2016). Dentre os nomes exponenciais do criticismo literário nacional que buscaram explorar o riquíssimo veio estético rosiano, pinçaremos para este trabalho os nomes de Antonio Candido e Alfredo Bosi.

Antonio Candido é considerado pelos seus pares o maior expoente da crítica literária brasileira. Afirma o conceituado intelectual, sobre *Grande sertão: veredas*, que nesse romance se encontra de tudo para quem souber ler (CANDIDO, 2002, p. 121). Neste estudo, buscamos abrir um caminho, uma picada, na densa floresta cultural dessa obra singular, partindo da premissa do representativo sociólogo e crítico literário. Assim, como espinha dorsal deste *paper*, empreenderemos um esforço exegético da teia narrativa de *Grande sertão: veredas* tomando por base um recorte na definição de religião cunhada e contextualizada pelo antropólogo Clifford Geertz em *A interpretação da cultura* (2008).

Para tanto, abordaremos especificamente a presença do imaginário espírita, conforme a conceituação de imaginário de Gilbert Durand, e seu diálogo com a problemática cultural do *daimon* greco em *Grande sertão: veredas*, numa perspectiva que tem sido até aqui escamoteada, com poucas exceções (LIMA, 2008), por significativa parcela daqueles que se detiveram na análise dessa obra literária ímpar da cultura no Brasil. Para contextualizar a inserção do imaginário espiritista na cultura brasileira e sua significativa correspondência com o *ethos* daimônico presente na efabulação do desse romance, serviremo-nos das considerações antropológicas e literárias de Alfredo Bosi em *Dialética da colonização* (1992).

Além da introdução e da conclusão, este estudo será dividido em três seções que contemplam, respectivamente, uma breve historicização do espiritismo em diálogo com o conceito de cultura geertziano e sua homologia com a definição durandiana de imaginário e a de rizoma, dos pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari; a apresentação do enredo de *Grande sertão: veredas* em seu diálogo com o espiritismo mediado pelo *daimonismo* e, finalmente, a exegese decor-

rente desses índices culturais em seu diálogo com a definição de religião apresentada por Clifford Geertz que incide sobre o *ethos* do protagonista pactário do romance em análise.

Somam-se, ainda, aos pesquisadores, pensadores e críticos mencionados o nome de teóricos como o antropólogo Victor Turner e o crítico literário Harold Bloom, que formam e enformam uma constelação teórica cujas abordagens convergem neste trabalho para a interpretação que relaciona o problema do pacto diabólico, fulcral de *Grande sertão: veredas*, a um recorte da definição geertziana para o fenômeno antropológico da religião.

É do norte-americano, Harold Bloom, a conceituação anagógica em torno do *daimonismo* e sua relação cultural e literária que adotamos no presente estudo, que conta ainda com as informações históricas e exegéticas da historiadora e pesquisadora Dra. Mary del Priore e Reginaldo Prandi, professor de sociologia da Universidade de São Paulo, que trataram da religiosidade espírita no Brasil e no mundo, respectivamente, sob as lentes epistêmicas da história e da sociologia.

ESPIRITISMO: IMAGINÁRIO, RIZOMA E CULTURA

No dia 31 de março de 1848, no condado de Hydesville, Nova York, teve início uma série de fenômenos sobrenaturais que redundariam numa nova expansão do espiritualismo na cultura do mundo moderno. A família Fox, composta do casal e três filhas, viu-se aturdida com uma série de ruídos estranhos em sua residência. Após minuciosa busca pelas causas naturais, que não foram encontradas, os Fox passaram a considerar a possibilidade de um evento sobrenatural (PRANDI, 2012, p. 21; PRIORE, 2014, p. 37).

Ao estabelecer um diálogo com os ruídos exóticos, mediante o estabelecimento de padrões de batidas para respostas como “sim” e “não”, chegou-se à informação de que os incômodos barulhos eram produzidos pelo espírito de um caixeiro viajante que fora assassinado na residência, cujos restos mortais foram posteriormente encontrados conforme indicação da alma do outro mundo (PRANDI, 2012, p. 28). Segundo a pesquisadora Mary del Priore (2014, p. 37): “Era a velha linguagem dos sons”.

O fenômeno de Hydesville se tornou um rastilho de pólvora, cruzando o Atlântico e desembarcando no Velho Mundo. Os indivíduos que eram o epicentro em torno do qual o fenômeno ocorria passaram a ter uma designação específica, “sonâmbulo”. Na França, o termo migrou para “médium” (PRIORE, 2014, p. 47). Exilado na Ilha de Jersey a partir de 1853, o expoente literário do romantismo francês, Victor Hugo, entraria em contato com a estranha fenômenica, passando a realizar em sua residência sessões mediúnicas em que seu filho, Charles Hugo, funcionava como médium (BOIVIN, 2018).

Com a recente tradução ao português do trabalho de Patrice Boivin, que organizou todas as atas encontradas dos célebres experimentos espíritas de Victor Hugo, tem-se um interessante panorama das sessões hugoanas, que se realizavam mediante a utilização de um móvel específico para a suposta comunicação entre os dois mundos: uma mesa tripé (BOIVIN, 2018, p. 16). A utilização desse móvel em particular para a produção do fenômeno mediúnico naquele período deu origem a expressões como “mesas girantes”, “mesas volantes”, “a dança das mesas”, “mesas falantes” (PRIORE, 2014; PRANDI, 2012).

Assim, das batidas iniciais na parede, realizadas pela alma defunta que se comunicou com as irmãs Fox, migrou-se para a utilização da mesa como aparato de uma comunicação mais efetiva entre os habitantes dos dois mundos graças ao desenvolvimento de toda uma sematologia das batidas, que corresponderiam a letras do alfabeto para a composição de mensagens mais elaboradas e extensas. Afirma Priore (2014, p. 39): “Nessa época, os espíritos se manifestavam não só por meio de batidas nas paredes, chão e teto. Apareciam, sobretudo, quando chamados por gente reunida em torno de uma ‘mesa volante’”.

No contexto de uma antropologia do objeto, a mesa vai assumir, assim, papel essencial nas origens do movimento espírita e espiritualista modernos. Os objetos sagrados e totêmicos de todos os povos e lugares possuem uma dinâmica cultural bastante incisiva, que já mereceu o olhar atento de pesquisadores diversos, dentre os quais se destacam as considerações dos teóricos da antropologia. Nesta área das Ciências Humanas, o antropólogo Victor Turner apresenta importante abordagem que remete ao problema da antropologia do objeto.

Em suas asserções sobre a liminaridade no contexto dos postulados apresentados por Arnold Van Gennep (2011, p. 30) para o rito de passagem na cultura antropológica, Turner apresenta como cerne das complexidades culturais alusivas a ela a problemática dos *sacras* (2005, p. 147). A liminaridade se configura e se conceitua como um entrelugar nos ritos de passagem e de iniciação de praticamente todas as latitudes e longitudes culturais (TURNER, 2005, p. 147), fazendo-se presente nos diversos estratos sociais que se impregnam de toda uma ritualística ancorada em objetos materiais que simbolizam o processo como um todo.

Os *sacras*, objetos dos mais variados caracteres e de diferentes configurações em matizadas perspectivas antropológicas, apresentam-se como elementos materiais que funcionam como processo de comunicação dos ritos de passagem, que no universo mágico-religioso (GENEPPE, 2011, p. 31) respondem a toda uma instrumentalidade ligada a aspectos vários do culto como, por exemplo, o evocatório. Acerca dos *sacras*, afirma Turner (2005, p. 147) que eles “podem ser comunicados como: (1) exibições, ‘o que se mostra’; (2) ações, ‘o que se faz’; e (3) instruções, ‘o que se diz’”.

Sobre a primeira forma de o *sacra* ser comunicado, o antropólogo menciona (2005, p. 148) que incluiria “os instrumentos evocatórios ou objetos sagrados, tais como [...] o leque, o cesto e o tímpano dos cultos de mistérios da Grécia e do Oriente Próximo”. Acerca das “instruções” dos *sacras*, o antropólogo (TURNER, 2005, p. 148) afirma que “podem ser reconhecidos assuntos tais como a revelação real, mas secularmente secretos, nomes das divindades ou espíritos que, segundo se crê, presidem aos ritos [...]”.

Relaciona Victor Turner, além dos já mencionados, objetos como máscara, espelho, imagens, estatuetas, efígies e cerâmicas como exemplos outros de *sacras* (2005, p. 148) no âmbito da antropologia do objeto. Sobre a historicidade das mesas girantes e sua instrumentalidade como elo entre o espiritual e o material, que no contexto antropológico das considerações turnerianas se configura como um *sacra* a que o pesquisador não referencia direta, registra Mary del Priore (2014, p. 41) que “na época de Tertuliano, um dos primeiros grandes autores do cristianismo, por volta do ano 200 d.C., já havia registro de ‘mesas volantes’”.

É no contexto cultural dos fenômenos sobrenaturais no Oitocentos que Allan Kardec, pseudônimo que seria adotado por Hippolyte Léon Denizard Rivail, vai entrar em contato com o fenômeno das mesas girantes, passando a estudá-lo e a sistematizá-lo doutrinariamente em uma relação com o mundo dos espíritos através do processo a que denominou de mediunidade (PRIORE, 2014; PRANDI, 2012). Sobre Rivail, nascido no dia 3 de outubro de 1804, informa a Dra. Mary del Priore (2014, p. 43) que ele se formou na Suíça, na escola de Henri Pestalozzi: “Falava várias línguas, lecionava diferentes matérias e era tradutor de inglês, alemão e holandês”. Como educador, sustentava que “a educação do povo, fundada na tolerância e na fraternidade, era indispensável ao avanço da humanidade” (PRIORE, 2014, p. 43).

O lento processo comunicacional tiptológico das mesas conheceria uma evolução gradual, culminando na técnica da escrita mediúnica em que o agente espiritual atuaria sobre os implementos nervosos do médium, movimentando cérebro e mãos do intermediário, para escrever diretamente sobre o papel as mensagens espirituais. Sobre o seu primeiro contato com as mesas, noticia o professor Rivail que ele ocorreu em 1854, quando foi informado por um amigo sobre o singular fato de que as mesas não somente se mexiam como também respondiam a perguntas. A isto aduz que somente acreditaria se ficasse provado “que uma mesa tem um cérebro para pensar, nervos para sentir e que pode se tornar sonâmbula”, concluindo: “Até lá, permita-me achar que é história para dormir em pé” (KARDEC, 2013a, p. 247).

Ao tratar do fenômeno da psicografia, Rivail-Allan Kardec discorre sobre a evolução do processo de comunicação espiritual mencionando a utilização de cestos

aos quais se prendiam lápis que ao toque das mãos dos médiuns se moviam, produzindo a escrita de maneira mais célere (KARDEC, 2013b, p. 167). Esse momento de transição entre as mesas girantes e a psicografia propriamente dita remete, de forma mais direta, a um dos *sacras* da alusão turneriana (2005, p. 148), que inclui esse objeto, o cesto, dentre os tradicionais *sacras*.

A psicografia, por sua vez, será definida por Allan Kardec (2013b, p. 410) como sendo a “escrita de um espírito pela mão de um médium”. Mediante esse processo mais ágil, ele submeterá questionamentos escritos em sessões mediúnicas aos espíritos (PRIORE, 2014; PRANDI, 2012), produzindo toda uma bibliografia específica sobre a relação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens. Desse conjunto, retirará Kardec um conjunto sistematizado com ilações de cunho religioso, científico e filosófico (PRIORE, 2014; PRANDI, 2012) decorrentes do inusitado diálogo entre vivos e mortos, cuja técnica fundamental, em suas origens, liga-se aos *sacras*.

De início, Kardec sentiu a necessidade de cuidados taxonômicos em relação à doutrina que foi construindo em parceria com os espíritos. Assim, buscou estabelecer a diferenciação necessária entre espiritismo e espiritualismo (KARDEC, 2013c, p. 13; PRANDI, 2012, p. 33). Seu trabalho de pesquisa deu o primeiro fruto em 18 de abril de 1857, quando foi publicada a primeira edição de *O livro dos espíritos*, cuja formatação se estruturou em forma de perguntas e respostas, num total de 501 questões e seus equacionamentos seguidos dos comentários de Kardec para diversas delas. A partir da segunda edição, o número de perguntas dobrou.

A obra *O livro dos espíritos* (2013c) representa, portanto, a certidão de nascimento simbólica do espiritismo, que se desenvolveu no tempo e no espaço, conhecendo fluxos e refluxos migratórios com destaque para sua aclimação no Brasil. Assim, com o surgimento no tempo e no espaço dessa nova doutrina espiritualista, instaura-se em nível de fenômeno cultural o imaginário espírita, conforme a definição do pesquisador francês, Gilbert Durand, acerca do imaginário, concebido por ele como sendo o conjunto do capital pensado do *homo-sapiens* em todas as suas expressões culturais (DURAND, 2012, p. 18).

Conexa ao conceito de imaginário, em termos epistemológicos, está a conceituação de rizoma, que é apresentado pelos pensadores franceses, Gilles Deleuze e Félix Guattari, como uma *hecceidade* cultural, filosoficamente heraclitiana, em constante fluxo, aberto em conectividade com outros aspectos rizomáticos por hastes específicas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25). Espécie de cristalização em fluxo, passível de ser estudado em sua identidade e em suas infindas inter-relações, o rizoma guarda instigantes homologias epistêmicas com a noção de imaginário da proposição de Gilbert Durand. A assunção de um rizoma e de um imaginário espírita enformam, assim, a doutrina sistematizada

Allan Kardec no contexto cultural da humanidade a partir de seu surgimento no século XIX.

Considerando-se o percurso e a abrangência de ambos os conceitos, e como se constroem na formulação de seus propositores, constata-se, ainda, uma sinergia homológica com o conceito de cultura da formulação de Clifford Geertz em *A interpretação das culturas*, quando afirma que sua abordagem dessa conceituação já não seria mais funcionalista mas sim semiótica (GEERTZ, 2008, p. 4). Isso porque tanto o rizoma quanto o imaginário se expressam numa complexa trama de comunicação e cultura que transita dos signos semióticos aos seus congêneres linguísticos, cujas abordagens se desenvolveram em paralelo ao longo do século XX (PEIRCE, 2005) de maneira singularmente complementar (WILSON; MARTELOTTA, 2015, p. 71; SANTAELLA, 1983).

Tanto a linguística quanto a semiótica trabalham com a linguagem e a sua universalidade mediada por signos. A distinção entre as fronteiras de ambas nem sempre é tranquila, conforme apresenta Lucia Santaella (1983) em *O que é semiótica*. A semiótica será definida por Charles Sanders Peirce, um de seus mais representativos formuladores, como sendo a doutrina dos signos (PEIRCE, 2005); a linguística, por sua vez, será definida por Ferdinand de Saussure, seu fundador na modernidade, como o estudo científico da linguagem (SAUSSURE, 2006, p. 26).

Na episteme da linguagem contemporânea, a distinção mais precisa entre as fronteiras de ambas as disciplinas é apontada na separação que se estabelece para as linguagens verbal e não verbal: a linguística cuida de forma mais delimitada da primeira, mediada pela linguagem oral e escrita; já a semiótica, cuida da segunda, ou seja, todo tipo de linguagem de sinais em que, *lato sensu*, a primeira também se insere (CUNHA; COSTA; MARTELOTTA, 2015, p. 23). No campo das Ciências Naturais algo semelhante acontece com a Física e a Química, que possuem ascendência diferente sobre a dinâmica e a compreensão do átomo.

Neste estudo, porém, tanto o signo linguístico quanto o semiótico se articulam harmonicamente em torno do estabelecimento da tríade imaginário-rizoma-cultura espírita e sua presença essencial na produção romanesca de Guimarães Rosa selecionada para este trabalho. Clifford Geertz assume o conceito semiótico para cultura que, de fato, se mostra dos mais promissores conforme a historiografia filosófica tem sustentado (MARCONDES, 2010, p. 257). No contexto da conceituação semiótica de cultura adotada por Geertz, afirmam os linguistas Victoria Wilson e Mário Martelotta (2015, p. 73) que é “enorme a importância da [...] semiótica de Peirce não apenas nos estudos da linguagem, mas em outros domínios: as artes, a literatura, [...] o cinema, [...] a propaganda, a arquitetura e a antropologia”.

A linguagem escrita da literatura e a linguagem simbólica da iconização do diabo e sua inserção na cultura ocidental impregnam de maneira determinante o romance *Grande sertão: veredas*, colaborando para a sua extraordinária força cultural e importância na historiografia literária brasileira. O espiritismo kardequiano se apresenta, nesse conjunto epistemológico multivocal, como um rizoma, um imaginário, uma cultura específica, uma ampla semiose cultural antropológica caracterizada por uma multiplicidade de vozes que, neste estudo, abrem um diálogo harmônico e específico com a definição geertziana de religião no multifacetado *ethos* (GEERTZ, 2008, p. 66) literário que caracteriza o romance em análise.

Na seção subsequente, passamos a descrever a relação entre o espiritismo e o romance de João Guimarães Rosa, destacando o problema do *daimonismo* e sua relação com um recorte na definição de religião de Clifford Geertz que fundamentam importante aspecto de uma das incontáveis possibilidades exegéticas dessa obra rosiana, cuja complexidade já rendeu uma imensurável fortuna crítica da pesquisa brasileira em áreas distintas do conhecimento.

O DAIMONISMO ESPÍRITA EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

A sinopse de *Grande sertão: veredas* (1994) é caracterizada pela narrativa memorialística de Riobaldo, um ex-jagunço que dialoga com um interlocutor que só se torna perceptível em elisão. Rosa sustenta por mais de 700 páginas essa técnica, que já fora explorada pontualmente por autores como James Joyce, em *Ulisses* (2005, p. 764) e Thomas Mann em *Doutor Fausto* (2000, p. 562). Ambos se utilizaram da difícil técnica em trechos mais ou menos extensos de seus romances clássicos. Rosa, porém, leva o artifício ao ápice, apresentando uma narrativa inteira com esse recurso *sui generis*.

O interlocutor riobaldiano é um doutor, um homem culto da cidade grande. Na fazenda de que é proprietário, o Tartarana, um dos muitos apelidos do protagonista, desenvolve a sua autobiografia para um curioso ouvinte cidadão. Apesar de sua condição de antigo bandoleiro do cangaço, o narrador possui boa formação intelectual, que se alia a uma sabedoria sertaneja antropológica bastante acentuada. Quando entra para o bando de Joca Ramiro, Riobaldo se afeiçoa ao chefe e a seu filho, Reinaldo Diadorim, que em realidade era uma filha que se travestia de homem para acompanhar o pai em meio aos outros jagunços.

Ramiro é traído e assassinado por um de seus principais auxiliares, o medonho Hermógenes, que divide o bando e passa a ser o mais temido chefe do sertão que abrangia os estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás. Entre os bandoleiros corria a versão de que Hermógenes não poderia ser morto, pois havia vendido a sua alma ao diabo. Depois de perambular muito tempo pelo sertão sob

a direção de outros líderes que não conseguiam a vendeta contra o bando de Hermógenes, Riobaldo resolve fazer um pacto com o demônio para ter condições de enfrentar Hermógenes em igualdade de condições. No recontro final, é Diadorim quem enfrenta o homicida do pai, assassinando-o a golpes de faca, mas perecendo também sob os golpes do rival (ROSA, 1994, p. 855).

Esse roteiro narrativo é entremeado por diversos episódios marginais, de que Riobaldo Tartarana se serve para apresentar ao seu ouvinte atento a sua cosmovisão, cujo destaque se expressa pelo *ethos* da religiosidade. Em *A interpretação das culturas*, o antropólogo Clifford Geertz (2008, p. 67) observa que não constitui novidade que “a noção de [...] religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana [...]”. O protagonista rosiano ecoa, logo no início do romance, o apontamento geertziano:

Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo (ROSA, 1994, p. 15, grifo nosso).

Decorre das palavras do Urutu Branco, outra das alcunhas com que o ex-bandoleiro era designado, que sua perspectiva religiosa era marcada pelo ecletismo bem característico do brasileiro como um todo. Em *Dialética da colonização*, conjunto de ensaios antropológicos e literários do crítico das letras, Alfredo Bosi (1992), há considerações remissivas à cosmovisão religiosa riobaldiana. No capítulo “Cultura brasileira e culturas brasileiras”, o intelectual analisa as diversas camadas que permeiam o trajeto da cultura brasileira acadêmica e extra-acadêmica em seus mais variados estratos.

Ao fazer referência ao *ethos* antropológico característico do brasileiro, marcado por elementos supersticiosos remissivos aos *sacras* turnerianos, Bosi (1992, p. 325) cunha a expressão “materialismo animista”, que se fundamenta na dicotomia corpo/alma, cuja visão da natureza e da história é cíclica e impregna culturalmente a alma brasileira em todas as suas camadas sociais como fruto de sua herança histórica e colonial. Essas considerações bosianas ecoam, no âmbito antropológico, o *ethos* (GEERTZ, 2008, p. 66) de diversas outras culturas que se caracterizam por essa ciclicidade reverberante de crenças como a

reencarnação, conforme se encontra muito bem estudado e documentado por Arnold Van Genepe em *Os ritos de passagem* (2011, p. 132). Segundo o ensaísta, o brasileiro, em função mesmo desse materialismo animista:

Tende a aceitar com facilidade a crença na reencarnação, o que se prova pelo altíssimo número de católicos espíritas no Brasil inteiro. Para o materialismo cíclico, nada morre, nem os mortos, todos podem voltar e estar junto de nós, não há pecado nem pena definitiva, e tudo o que foi pode voltar a ser; se assim o quiserem as forças que regem o nosso destino (BOSI, 1992, p. 326).

Guimarães Rosa parece ter captado em suas pesquisas para a construção do seu romance essa sutileza da cultura nacional apontada por Alfredo Bosi. Rio-baldo possui um forte de sentimento de religiosidade, que se manifesta de maneira eclética. Dentre as formatações religiosas por ele aceitas está a doutrina espírita, representada por seu compadre Quelemém, que segue a “doutrina de Cardéque” (ROSA, 1994, p. 10), forma foneticamente abasileirada do pseudônimo do sistematizador do espiritismo francês. Na construção e constituição do imaginário espírita, Kardec interroga os seres do além em *O livro dos espíritos*:

166. Como pode a alma que não alcançou a perfeição durante a vida corpórea acabar de depurar-se?

Sofrendo a prova de uma nova existência.

a) – Como realiza essa nova existência? Será pela sua transformação como Espírito? Depurando-se, a alma indubitavelmente experimenta uma transformação, mas para isso necessária lhe é a prova da vida corporal.

b) – A alma passa então por muitas existências corporais?

Sim, todos contamos muitas existências. Os que dizem o contrário pretendem manter-vos na ignorância em que eles próprios se encontram. Esse o desejo deles

c) Parece resultar desse princípio que a alma, depois de haver deixado um corpo, toma outro, ou, então, que reencarna em novo corpo. É assim que se deve entender?

Evidentemente.

167. Qual o fim objetivado com a reencarnação?

Expição, melhoria progressiva da Humanidade. Sem isto, onde a justiça? (KARDEC, 2013c, p. 123).

Em *Grande sertão: veredas*, encontra o leitor o diálogo literário com esse princípio da reencarnação adotado pelo espiritismo kardequiano, que encontra reverbe-

rações no “materialismo animista” da asserção bosiana. Do que é dito pelos espíritos a Kardec sobre a reencarnação, a narrativa rosiana aproveita o seu elemento expiatório para a purificação da alma. E o faz mediante uma intertextualidade com o romance de James Joyce (2005), *Ulisses*.

Obra capital da literatura do Ocidente no século XX, que influenciou decisivamente diversos clássicos literários e insermióticos posteriores (SANTAELA, 1983, p. 46), dentre os quais o romance de Guimarães Rosa, em *Ulisses* tem o leitor acesso ao mundo interior da personagem principal, Leopold Bloom, com suas ilações e dramas existenciais apresentados em um dia de sua existência na cidade de Dublin. Ao caminhar por uma das ruas da urbe irlandesa, Bloom se depara com um rapaz cego. Pode-se acompanhar seus pensamentos, remissivos tanto ao espiritualismo reencarnacionista quanto ao espiritismo kardequiano, que é essencialmente palingenésico em seu imaginário, rizoma e cultura:

Pobre rapaz! Quase um garoto. Terrível. Realmente terrível. Que sonhos ele teria, sem ver? A vida um sonho para ele. Onde está a justiça em se nascer desse jeito? Todas aquelas mulheres e crianças em festa naquela excursão queimadas e afogadas em Nova York. Holocausto. Chamam de carma essa transmigração pelos pecados que você cometeu na vida passada a reencarnação metem psi coisas. Meu deus, meu deus, meu deus (JOYCE, 2005, p. 204).

De acordo com a exegese do pensamento espírita, o cego é alguém que se encontra em uma condição expiatória em virtude de crimes cometidos em uma encarnação anterior, conforme se depreende das questões apresentadas por Allan Kardec no excerto referenciado de *O livro dos espíritos*. João Guimarães Rosa retoma em nível intertextual a reflexão de Leopold Bloom ao apresentar o diálogo elidido de Riobaldo, que menciona o *ethos* espírita a seu interlocutor quando relata a ele um dos muitos casos que se espraiam pelo sertão.

Narra o protagonista rosiano ao doutor da cidade que um certo Aleixo, residente em uma localidade situada a léguas de onde se encontravam, era um homem extremamente perverso: “era o homem de maiores ruindades calmas que já se viu” (ROSA, 1994, p. 9). Matava só para ver a vítima fazer careta (1994, p. 9), conforme fizera com um velho esmoler e andarilho. Já casado, com três filhos pequenos, teve a má sorte de as crianças adoecerem em sequência, tornando-se cegas. Aleixo se converte à religião, tornando-se exemplo de bondade e caridade para todos, afirmando que a doença dos filhos fora um sofrimento vicário que o despertara para as coisas divinas (1994, p. 10).

As palavras do convertido causam indignação em Riobaldo, que apesar da intensa religiosidade se mostra questionador: “Isso eu ouvi, e me deu raiva. Razão das crianças. Se sendo castigo, que culpa das hajas do Aleixo aqueles meninozi-

nhos tinham?!” (ROSA, 1994, p. 10). A explicação espírita para o sofrimento vicário das crianças é fornecida pelo amigo seguidor da doutrina de Cardéque, cuja fala direta também está elidida:

Compadre meu Quelemém reprovou minhas incertezas. Que, por certo, noutra vida revirada, os meninos também tinham sido os mais malvados, da massa e peça do pai, demônios do mesmo caldeirão de lugar. Senhor o que acha? E o velhinho assassinado? – eu sei que o senhor vai discutir. Pois, também. Em ordem que ele tinha um pecado de crime, no corpo, por pagar. Se a gente – conforme compadre meu Quelemém é quem diz – se a gente torna a encarnar renovado, eu cismo até que inimigo de morte pode vir como filho do inimigo (ROSA, 1994, p. 10, grifo nosso).

Ao considerar os filhos do Aleixo como demônios reencarnados, Guimarães Rosa introduz na narrativa o problema magno do *daimonismo* e suas reverberações culturais e espíritas para a sequência narrativa e sua exegese a partir do conceito de religião geertziano que exploramos neste trabalho. Em *O livro dos espíritos*, Allan Kardec interroga ao mundo espiritual, que responde pelas mãos dos médiuns que lhe secundaram no diálogo com as entidades espirituais:

*131. Há demônios, no sentido que se dá a esta palavra?
Se houvesse demônios, seriam obra de Deus. Mas, porventura, Deus seria justo e bom se houvesse criado seres destinados eternamente ao mal e a permanecerem eternamente desgraçados? Se há demônios, eles se encontram no mundo inferior em que habitais e em outros semelhantes. São esses homens hipócritas que fazem de um Deus justo um Deus mau e vingativo e que julgam agradá-lo por meio das abominações que praticam em seu nome.
A palavra demônio não implica a ideia de Espírito mau, senão na sua acepção moderna, porquanto o termo grego *daimon*, donde ela derivou, significa gênio, inteligência e se aplicava aos seres incorpóreos, bons ou maus, indistintamente* (KARDEC, 2013c, p. 101).

A um leitor desatento às aspas, devemos observar que a informação de natureza etimológica e diacrônica (SAUSSURE, 2006, p. 110; NOGUEIRA, 2000, p. 21) acerca da palavra “demônio” é de Allan Kardec. As suas considerações subsequentes estabelecerão um instigante paradigma no ordenamento do espiritismo como doutrina que dialoga com a cristandade, cujas estruturas hegemônicas adotam o termo “demônio” genericamente como a manifestação de um agente poderoso e opositor a Deus. Os estudos históricos e culturais em torno da trajetória do *daimon* grego até a sua transformação, no tempo e no espaço,

no demônio da cristandade, já se encontram bem sedimentados (SPINELLI, 2006; NOGUEIRA, 2000), bem como seu uso literário (MANN, 2000, p. 637), reiterando o que é informado por Allan Kardec em torno de seu comentário à resposta dos espíritos.

No âmbito da crítica literária, Harold Bloom, norte-americano que é um dos nomes exponenciais na confluência dos séculos XX e XXI nesse campo de estudos, tece considerações remissivas à fala dos espíritos e de Kardec na questão transcrita. Autor que exerceu uma crítica literária de cunho anagógico, haurido no imaginário esotérico do judaísmo cabalístico e do cristianismo gnóstico (BLOOM, 2003), Harold Bloom escreveu um pequeno livro intitulado *Anjos caídos* (2008), em que não só reitera os informes de natureza histórica de Carlos Nogueira (2000) em *O diabo no imaginário cristão* e Miguel Spinelli (2006) em sua pesquisa, como apresenta uma exegese que remete ao diálogo kardequiano com os espíritos no tópico em foco.

Em *Anjos caídos*, o crítico e ensaísta estadunidense defende a ideia de que o ser humano é o anjo caído da tradição, que não deve ser confundido com o demônio propriamente dito. Afirma ele:

Há mil anos tem existido uma estranha cisão, pela qual muitos cristãos veem o “daemoníaco” e o “demoníaco” como sendo a mesma coisa. Em minha opinião, isso é duplamente lamentável, porque o daemon é a nossa genialidade, no sentido estético e intelectual, e misturar nossos dons com o terrível universo da morte é um desastre. Mas o outro aspecto do infortúnio é até mais sombrio: todos nós podemos ser, como sugiro, anjos caídos, mas nosso espírito guardião ou daemon nos protege, como fez com Sócrates, das piores consequências morais de nossa queda (BLOOM, 2008, p. 44).

O problema dos guias espirituais de qualquer natureza ou procedência cultural é também relacionado por Clifford Geertz na complexa trama semiótica da cultura e sua antropologia (2008, p. 70). Anjos caídos, na perspectiva gnóstica adotada por Harold Bloom, não representam necessariamente o demônio do cristianismo. Nesse aspecto, o trabalho bloomiano se conjuga harmonicamente com as palavras dos espíritos a Kardec quando interrogados acerca do sentido que deve ser tributado à palavra “demônio”.

João Guimarães Rosa se mostra ciente, pois, das sutilezas existentes entre o “daimoníaco” e o “demoníaco”. Seu protagonista, Riobaldo Tartarana, fizera um pacto com o demônio. Apesar da somatização do momento por parte do pactário (ROSA, 1994, p. 603), o diabo não aparece corporalmente, instaurando a dúvida no ânimo do leitor sobre a concretização do sinistro acordo. Daquele momento em diante, porém, o Tartarana passa a agir com uma segurança íntima

até então inexistente, o que estabelece em definitivo a dubiedade sobre o pacto. Exemplo disso é quando assume o comando dos jagunços numa manobra ousada, destituindo o chefe que até então se mostrara hesitante na caçada ao Judas, o Hermógenes (ROSA, 1994, p. 44).

O relato, porém, é memorialístico. O desfecho trágico da sua aventura no cangaço, que culminou com a morte do amigo Diadorim na vendeta, faz com que Riobaldo encerre sua aventura e, depois de anos, questione a si mesmo se o pacto se efetivou ou não. Essa dúvida hamletiana permanecerá onipresente no romance, embora de forma elidida. O leitor percebe o alívio do protagonista apenas quando se socorre das palavras do amigo Quelemém, que reitera a ele constantemente o pensamento que se torna quase que o bordão do Tartarana e que fecha o romance: “Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. [...] Amigos somos. Nonada. *O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia*” (ROSA, 1994, p. 874, grifo nosso).

Logo no início do romance, quando o drama consciencial pelo pacto já aparece, Riobaldo se apresenta biograficamente ao doutor da cidade mencionando o estudo que pôde ter no sertão, bem como sua admiração pelo conhecimento. Apesar de seus estudos não serem tão amplos quanto gostaria, afirma que gosta de moral, exortar, ensinar o bom caminho a todos (ROSA, 1994, p. 13); como afirma Bloom, ao senso intelectual do ex-jagunço, anjo caído, juntam-se o princípio do “*daimonismo*” socrático ministrado por seu compadre seguidor da doutrina de Cardéque: “Compadre meu Quelemém sempre diz que eu posso aquietar meu temer de consciência, que sendo bem-assistido, terríveis bons-espíritos me protegem” (ROSA, 1994, p. 13).

Acerca do pacto, o sociólogo e crítico literário paulista, Antonio Candido, tece as seguintes considerações de natureza antropológica, que remetem tanto ao problema da religiosidade quanto aos rituais de passagem da descrição de Arnold Van Gennep (2011):

Aceito este modo de ver, a cena do pacto, na encruzilhada das Veredas-Mortas representa um tipo especial de provação iniciatória, um ritual de sentido mágico-religioso, parecido com a prova da Capela Perigosa, nas lendas do Gral. Como se trata para Riobaldo, nessa iniciação às avessas, de assimilar as potências demoníacas que abrem caminho a todas as ousadias, a situação é necessariamente marcada por uma certa atmosfera de opressivo terror; parte, aliás, de muitos ritos de passagem (CANDIDO, 2002, p. 132).

Assim, o problema do *daimonismo* grego que caracteriza o espiritismo kardequiano, que em *Grande sertão*: veredas é representado pela voz de compadre Quelemém, impregna a narrativa de Riobaldo Tartarana sobre o pacto e suas possíveis

consequências. No início do ensaio de Candido sobre o romance, o consagrado crítico afirma que nessa obra sem par há de tudo para aquele que souber ler (CANDIDO, 2002, p. 121): “nela tudo é forte, belo, impecavelmente realizado”. Neste contexto, o *daimonismo* espírita assume papel essencial no ânimo do drama faustiano do ex-jagunço, remetendo, ainda, à definição geertziana de religião.

RELIGIOSIDADE, *DAIMONISMO* E EXEGESE

As duas grandes vertentes demonológicas derivadas da concepção grega acerca do *daimon* perpassam o romance rosiano e dialogam de perto com a definições de Clifford Geertz para o fenômeno cultural conhecido como religião, cuja importância é ressaltada pelo antropólogo nestes termos: “[...] a arte, a religião e a ‘ciência’ moldaram o homem somaticamente. Elas são, portanto, necessárias não apenas à sua sobrevivência, mas à sua própria realização existencial” (GEERTZ, 2008, p. 60).

Nesta perspectiva de atribuição de importância ao fenômeno religioso para o ser humano, Geertz estabelecerá uma definição seccionada de religião, que ele desdobrará em conceitos decorrentes de sua asserção, dos quais faremos um recorte específico para este estudo, dada a impossibilidade momentânea de explorá-los em sua totalidade. Define o antropólogo que uma religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Ao explicar sobre cada segmento dessa definição, Geertz (2008, p. 80) afirmará no desdobrar da seção (4) que a existência de perplexidade, dor, paradoxo moral “é uma das coisas que impulsionam os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos [...]”. A fatura de *Grande sertão: veredas* está impregnada desses elementos. Riobaldo é o homem perplexo diante da existência, num sertão referto de dores e sofrimentos que são mitigados pela religiosidade sertaneja, eivada de sincretismo, o que é compartilhado por outras personagens secundárias da trama romanesca.

O herói rosiano transita nesse mundo encantado, numa religiosidade que oscila entre as crenças dicotômicas do demonismo cristão e do *daimonismo* espírita e esotérico, que representam a bifurcação histórica que a mitopoese do demônio assumiu no desenvolvimento da cristandade ao longo do tempo. Guimarães Rosa

trabalha em sua obra-prima, em que tudo é impecavelmente bem construído (CANDIDO, 2002, p. 121), os outros porquês que impulsionam o ser humano para a crença nesses elementos que “são um envolvente senso de beleza ou uma alucinante percepção de poder” (GEERTZ, 2008, p. 80).

Ambos os sentidos, o de beleza e o de poder, enformam a narrativa de *Grande Sertão*: veredas de maneira incisiva, sendo que a religiosidade e o pressuposto pacto demoníaco presentes na obra respondem enfaticamente pelo senso de poder da asserção geertziana. Na sequência conceitual da sua definição de religião, a de número (5), Geertz assevera que é “o fato de colocar atos íntimos, banais, em contextos finais que torna a religião socialmente tão poderosa” (GEERTZ, 2008, p. 89). Embora um pacto diabólico seja algo íntimo, mas de modo algum banal, permanece as ilações do antropólogo sobre a religiosidade como um dado cultural poderoso socialmente.

Ao discorrer sobre a experiência do homem entre o universo do sagrado e o do senso comum mediado pelo ritual, e o quanto o homem pode ser transformado pelo trânsito de um ao outro, o antropólogo registra:

Tendo “pulado” ritualmente [...] para o arcabouço de significados que as concepções religiosas definem e, quando termina o ritual, voltado novamente para o mundo do senso comum, um homem se modifica — a menos que, como acontece algumas vezes, a experiência deixe de ter influência. À medida que o homem muda, muda também o mundo do senso comum, pois ele é visto agora como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa. Todavia, essa correção e essa complementação não têm o mesmo conteúdo em todo lugar, como afirmam alguns estudiosos de “religião comparada”. A natureza do bias que a religião dá à vida comum varia com a religião em foco, com as disposições particulares induzidas no crente pelas concepções específicas da ordem cósmica que ele passa a aceitar (GEERTZ, 2008, p. 89; grifo nosso).

A afirmativa que Geertz faz sobre a especificidade da religião em foco, e o que ela induz no crente, remete ao problema das antinomias alusivas ao demonismo e ao *daimonismo* no ânimo de Riobaldo Tartarana. Ao afirmar que não existe diabo, mas apenas o homem em travessia, termo que funciona como sinônimo de evolução e/ou progresso espiritual, o Tartarana reitera o seu *bias* (viés) decorrente de suas conversas com o seu compadre Quelemém. Se existe apenas o espírito que evolui pela eternidade afora até chegar à perfeição possível, o pacto não se efetiva.

Guimarães Rosa fará Riobaldo Tartarana chegar a esta singular conclusão: “Digo ao senhor: o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma... [...] A quem vendi? Medo meu é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum

comprador...” (ROSA, 1994, p. 693). Sua conclusão acerca do pacto é confirmada por Quelemém ao final do romance, reiterando o *daimonismo* espírita no contexto efabulatório do romance:

Compadre meu Quelemém me hospedou, deixou meu contar minha história inteira. Como vi que ele me olhava com aquela enorme paciência – calma de que minha dor passasse; e que podia esperar muito longo tempo. O que vendo, tive vergonha, assaz. Mas, por fim, eu tomei coragem, e tudo perguntei: – O senhor acha que a minha alma eu vendi, pactário?! Então ele sorriu, o pronto sincero, e me vale me respondeu: – Tem cisma não. Pensa para diante. Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais... (ROSA, 1994, p. 874).

As palavras de Quelemém, a quem o protagonista define como sendo homem calmo, caridoso, que a todos atendia com extremada paciência (1994, p. 874), são icônicas no âmbito da semioticidade da cultura do imaginário e do rizoma espíritas, reiterando uma leitura *daimonista* que incide sobre a exegese do *ethos* riobaldiano (GEERTZ, 2008, p. 66) alusivo ao drama pessoal do suposto pacto por ele experienciado.

CONCLUSÃO

O problema do *daimon* na tradição religiosa do Ocidente se desenvolveu numa perspectiva dicotômica. O gênio, espírito tutelar, familiar que encontra na biografia de Sócrates sua maior expressão na antiguidade grega, no cristianismo vai transformar-se no demônio que a tradição teológica apresenta como o mal absoluto que procura ombrear-se com o Criador, pervertendo-lhe a obra, buscando a danação eterna daquela que seria uma das maiores realizações divinas: o homem.

A bifurcação em que se dividiu o significado do *daimon* no tempo e no espaço se encontra demarcada de maneira precisa na narrativa magna da literatura brasileira, *Grande sertão: veredas*. O pacto de Riobaldo, ou sua tentativa, ocorre na encruzilhada das veredas mortas, que prefiguram no romance a divisão semântica do *daimon* que historicamente foi cindido, passando a expressar-se pela antinomia *daimonismo* x demonismo da proposição bloomiana. Na sistematização espírita em torno desse problema, sobressai a escolha pelo caminho do *daimonismo*.

No ambiente do sertão, em que o protagonista de Rosa é situado, o acesso implícito a essas duas vertentes só poderia ser mediado pelo *ethos* espiritista referenciado incisivamente na narrativa pela sua amizade com o compadre seguidor da “doutrina de Cardéque”. Em termos exegéticos, a sua tendência a aceitar

o *daimonismo* espírita, e o viés que ele pode dar a sua vida, é o que poderia trazer consolo existencial e ontológico a sua consciência atormentada pela perspectiva demonista de um pacto que redundaria na perda de sua alma para a danação eterna.

THE SPIRITIST *DAIMONISM* AND GEERTZIAN DEFINITION OF RELIGION IN THE NOVEL *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*

Abstract: *This article presents the relationship between daimonism and Franco-Brazilian spiritism present in the narrative discourse of the novel Grande sertão: veredas, by João Guimarães Rosa, discussing specific aspects of the definition offered by anthropologist Clifford Geertz for what is religion and how his assertions are projected in the pathos of the character Riobaldo. From the cultural data that link the spiritist doctrine and the concept around the Greek daimon, the research exposes an exegesis to a central point of the Rosian narrative, the pact of Riobaldo with the devil, based on a section of the Geertzian definition of religion.*

Keywords: *Grande sertão: veredas. Daimonism. Spiritism. Clifford Geertz. Exegesis.*

Referências

- BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Tradução: Antonio Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- BLOOM, Harold. *Gênio: os 100 autores mais criativos da história*. Tradução: José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.
- BOIVIN, Patrice. *Victor Hugo: o livro das mesas: as sessões espíritas da Ilha de Jersey*. Tradução: André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese: ensaios*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.
- CARVALHO, Candice Angélica Borborema de. *Antonio Candido e a fortuna crítica de Guimarães Rosa: a recepção de Grande Sertão: Veredas*. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, São Paulo, Brasil, 2016.
- CUNHA, Angélica Furtado da; COSTA, Marcos Antonio; MARTELOTTA, Mário Eduardo. *Linguística*. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução: Hélder Godinho. São Paulo: Editores WMF Martins Fontes, 2012.

- JOYCE, James. *Ulisses*. Tradução: Bernardina da Silveira Pinheiro. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. Tradução: Maria Aparecida Becker. São Paulo: Mundo Maior Editora, 2013a.
- KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns, ou, guia dos médiuns e dos evocadores: espiritismo experimental*. Tradução: Guillon Ribeiro. Brasília, FEB, 2013b.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Tradução: Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013c.
- LIMA, Sandra Mara Moraes. *Uma voz espírita em Grande sertão: veredas*. São Paulo: Anna-blume, 2008.
- MANN, Thomas. *Doutor Fausto*. Tradução: Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: EDUSC, 2000.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- PRIORE, Mary del. *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- SANTAELLA, Lucia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SPINELLI, Miguel. *O daimônio de Sócrates*. *Revista Hypnos*, São Paulo, n. 16, p. 32-61, 2006. Disponível em: <http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/410/430>. Acesso em: 24 maio 2020.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Tradução: Arno Vogel. Niterói: EdUFF, 2005.
- WILSON, Victoria; MARTELOTTA, Mário Eduardo. Arbitrariedade e iconicidade. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2015.