

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

WILLIAM RICARDO NUNES SANTOS

O SIMBOLISMO DO SERTÃO: Uma Leitura Filosófica de *Grande Sertão: Veredas*

SÃO LUIS
2025

WILLIAM RICARDO NUNES SANTOS

O SIMBOLISMO DO SERTÃO: Uma Leitura Filosófica de *Grande Sertão: Veredas*

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA para obtenção do grau de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares

SÃO LUIS
2025

Santos, William Ricardo Nunes
O simbolismo do sertão: uma leitura filosófica de Grande Sertão: Veredas
/ William Ricardo Nunes Santos. – São Luis, MA, 2025.
48 f

Monografia (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade
Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares

1.Mito. 2.Símbolo. 3.Metafísica. 4.Grande Sertão: Veredas. 5.Filosofia.
I.Título.

CDU: 111

WILLIAM RICARDO NUNES SANTOS

O SIMBOLISMO DO SERTÃO: Uma Leitura Filosófica de *Grande Sertão: Veredas*

Monografia apresentada ao Curso de
Filosofia Licenciatura da Universidade
Estadual do Maranhão – UEMA para
obtenção do grau de Licenciatura em
Filosofia.

Aprovado em: 10/12/2025

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **DANIEL BENEVIDES SOARES**
Data: 09/01/2026 11:35:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Daniel Benevides Soares (Orientador)
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **EVANILDO COSTESKI**
Data: 09/01/2026 09:36:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará

Documento assinado digitalmente
 **JOSE ALESI SANTIAGO ROCHA**
Data: 08/01/2026 20:36:32-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Me. José Alesi Santiago Rocha
Universidade Estadual do Ceará

Consagro a ti, Senhor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pois sem ele nada seria possível e por tornar mais leve o fardo da existência.

A minha querida mãe, Gelzuila Gusmão, cuja bondade transborda nas mínimas atitudes, por ser o maior exemplo de resiliência que poderia ter. Ao meu pai, José Ricardo e a minha madrastra, Maria Conceição, por me permitirem dedicar-me inteiramente a universidade.

À minha namorada, melhor amiga e futura esposa, Krisllen Raposo, com quem compartilho o mesmo apreço pela sabedoria e pela poética. Teu amor, amparo e carinho foram essenciais para que eu concluísse este processo. Até o fim dos tempos.

Aos companheiros de RPG, por tantas jornadas épicas e repletas de aventura. Especialmente, a àqueles que dedicaram seu tempo e paciência ao ofício de mestre.

Aos colegas de turma, por tornarem esta árdua caminhada mais divertida.

Ao meu orientador, Daniel Benevides Soares, pela paciência e compreensão e por ratificar que Filosofia e Literatura podem caminhar lado a lado.

“Ah! Esse mundo cheio de aflições! A gente vai andando, vai andando, e esbarra nas almas. E tropeça nas almas. E não sabe o que fazer e o que dizer às almas caídas. E eu aqui a escrever; e você aí, a ler. Envergonhemo-nos, leitor.”

(Gustavo Corção)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo principal realizar uma aproximação filosófica do romance *Grande Sertão: Veredas* (1956), de João Guimarães Rosa, partindo de uma justificativa necessária a respeito da possibilidade de compreender filosoficamente uma obra literária, discutindo uma forma de expressão da filosofia característica do Brasil e apresentando possibilidades metodológicas de trabalhar essa relação. Em seguida, apresenta-se, a partir do pensamento do filósofo romeno Mircea Eliade, a noção de mito enquanto narrativa sagrada, estruturadora da experiência humana e reveladora de modelos exemplares de existência, enfatizando conceitos como hierofania, símbolo, tempo e espaço sagrados. Por fim, no intuito de compreender a formação intelectual do autor do romance, apresenta-se uma análise biográfica e intelectual do autor, destacando suas influências místicas, metafísicas e literárias, bem como o diálogo entre tradições orientais, pensamento hermético e filosofia ocidental clássica, articulando a obra roseana com a noção de mito enquanto narrativa sagrada, estruturadora da experiência humana. A análise mostra como o romance encena ritos de passagem, travessias existenciais e tensões metafísicas, condensando em sua linguagem e estrutura elementos arcaicos que sobrevivem na literatura contemporânea. Demonstra-se assim, que *Grande Sertão: Veredas* funciona como uma atualização literária do imaginário mítico universal, oferecendo um campo frutífero para reflexões filosóficas sobre o sagrado, a subjetividade, a alteridade e a condição humana.

Palavras-chave: Mito; Símbolo; Metafísica; Grande Sertão: Veredas; Filosofia.

ABSTRACT

This work aims to conduct a philosophical examination of João Guimarães Rosa's novel *Grande Sertão: Veredas* (1956), beginning with a necessary justification about the possibility of philosophically interpreting a literary work. It discusses a mode of philosophical expression characteristic of Brazil and presents methodological approaches for articulating this relationship. Subsequently, drawing on the thought of Romanian philosopher Mircea Eliade, it explores the notion of myth as a sacred narrative that structures human experience and reveals exemplary models of existence, emphasizing concepts such as hierophany, symbol, and sacred time and space. Finally, in order to understand the intellectual formation of the author, the study presents a biographical and intellectual analysis of Rosa, highlighting his mystical, metaphysical, and literary influences, as well as the dialogue between Eastern traditions, Hermetic thought, and classical Western philosophy. This articulation allows for a reading of Rosa's work as a literary reactivation of the universal mythical imagination. The analysis demonstrates how the novel stages rites of passage, existential crossings, and metaphysical tensions, condensing in its language and structure archaic elements that persist within contemporary literature. Thus, *Grande Sertão: Veredas* emerges as a fertile field for philosophical reflection and as a modern embodiment of sacred mythic structures.

Key-words: Myth; Symbol; Metaphysics; *Grande Sertão: Veredas*; Philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 JUSTIFICATIVA E MÉTODO	14
2.1 a escrita dos antigos.....	14
2.2 a figura do literato-filósofo	16
2.3 Uma possível metodologia	20
3 SÍMBOLO E MITO	23
3.1 Do conceito de mito	23
3.2 Hierofania, Tempo e Espaços Sagrado e Profano	26
3.3 Conceituação e importância do símbolo	27
3.4 Mito e Símbolo na contemporaneidade	31
4 METAFÍSICA, SÍMBOLO E MITO NO GRANDE SERTÃO: VEREDAS	34
4.1 Aspectos biográficos relevantes.....	34
4.2 Linguagem e Símbolo	37
4.3 Travessia e Dualidade.....	40
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
REFERÊNCIAS	47

1 INTRODUÇÃO

É sabido que, desde a antiguidade, com Platão e Aristóteles debruçando-se sobre o lugar do poeta e da poesia na pólis, até a contemporaneidade com a linha de pensamento fenomenológico-existencial propondo, por grande parte de seus autores, reflexões filosóficas a partir de romances e não de tratados, a literatura esteve sob a lente de análise da filosofia, seja para criticar ou para endossar o pensamento poético, hora aproximando-se, hora distanciando-se, não é possível negar que há uma profunda relação entre estas duas magnas áreas do conhecimento, especialmente quando é abundante o número de autores que viveram sobre a fronteira dessas gigantes do pensamento.

A presente pesquisa urge num contexto da tentativa de solidificar o pensamento filosófico no Brasil. Em consonância com Paulo Margutti, destaca-se uma característica tipicamente nacional da maneira de produzir filosofia, sob este aspecto, cabe a figura do *literato-filósofo*, isto é, aquele que produz filosofia não a partir de um tratado sistemático, mas utilizando-se de uma linguagem poética e a narrativa literária para expor seu pensamento.

É neste cenário que se destaca a obra *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, alcançando um primor linguístico, articulando pensamento filosófico e a paisagem sertaneja de maneira singular, o autor mineiro perpassa temas como o debate ético em torno do problema do mal, o drama da escolha e a incessante busca pelo sentido da existência. Sob as lembranças de Riobaldo, protagonista e narrador da obra, o sertão transcende os limites geográficos, o rio, as paisagens e as personas do sertão entrelaçam-se em uma trama simbólica que desvelam processos de natureza mítica, mística, espiritual e religiosa.

Na tradição filosófica, em especial na figura de Mircea Eliade, que dedicou grande parte de sua bibliografia a compreender o aspecto simbólico das religiões e as maneiras do homem se relacionar com o sagrado (e o profano), são oferecidas ferramentas conceituais fundamentais para a compreensão do sertão rosiano em toda sua completude metafísica e estrutura simbólica. Ao relacionar-se com um determinado conteúdo do espaço cotidiano de maneira que a compreensão daquele objeto transcenda seu próprio significado imediato, aludindo a uma instância superior, o homem arcaico - no sentido de *arché*, isto é, daquele que se preocupa com o princípio originário fundamental – tem uma experiência que é chamada por Eliade de hierofania, e então não o objeto em si, mas o

que ele representa, passa a ser alvo da experiência religiosa. E então, o objeto sacralizado passa a ser o norte da existência do homem.

Postas essas clarificações, cabe então a realização de uma análise a respeito do profundo do romance de Rosa, a fim de discutir as implicações filosóficas e metafísicas dos elementos constituintes da narrativa, desvelando a sua dimensão simbólica, em especial, o espaço do sertão. Com o objetivo de compreender a maneira com que estas dimensões estão presentes no *Grande Sertão: Veredas*, faz-se necessário adentrarmos o labiríntico terreno da linguagem na qual é estruturado o romance, que, como veremos mais adiante, não trata-se apenas de uma mera arbitrariedade estilística, mas elemento substancial e fundante da expressão filosófica de Rosa, sendo assim, qual é, especificamente o fundo metafísico do *Grande Sertão: Veredas* escondido pela sua articulação lexical? Uma vez compreendido os elementos a quais Rosa fora influenciado e faz referência em sua obra, como estes elementos articulam-se com o pensamento filosófico?

Tendo em vista tais indagações, lograr-se-á compreender as aventuras narradas e experienciadas por Riobaldo Tartarano, especialmente no que diz respeito ao sertão, elemento este tão caro e aludido constantemente pelo narrador e protagonista, constituem-se como experiências fundamentalmente místicas e até mesmo religiosas.

Em um primeiro momento, nos deteremos a aquilo que Mircea Eliade entende pela expressão religiosa fundamental, bem como a relação entre o sagrado e o profano, partindo então para o significado e a relevância do aspecto simbólico que as distintas religiões possuem. Buscaremos compreender a experiência sagrada a partir do conceito de *homo religiosus*, analisando as suas implicações e manifestações no mundo contemporâneo, entendendo que, mesmo numa sociedade dessacralizada, ainda há uma persistente pujança no comportamento religioso, especialmente por conta da perseverança do pensamento simbólico, entendido aqui como a atitude do homem, mesmo o homem moderno dessacralizado, em pretender à uma universalidade através de uma atitude cotidiana que congrega um significado e também como a busca desse mesmo homem dessacralizado e a-religioso em recorrer a imagens de significado perene para explicar determinados fenômenos.

Esclarecido o impacto do simbólico e da experiência religiosa no homem, partiremos então para desvelar o labirinto pórtico em que se insere as desventuras de

Riobaldo. Como uma espécie de prolegômeno a exploração filosófica do romance, será feito, de maneira breve, um levantamento bibliográfico da biblioteca de Guimarães Rosa, uma vez que sua biblioteca, partindo desde uma robusta coleção da obra platônica, até uma extensa variedade de obras explorando os mitos hindus e orientais, reflete-se diretamente na sua escrita. Realizaremos então consequentemente uma leitura filosófica de *Grande Sertão: Veredas* centrada na simbologia do espaço, interpretando o sertão como forma literária de manifestação do sagrado, um símbolo narrativo condensante das experiências liminares de transcendência, angústia e revelação, sempre acompanhando e demonstrando o impacto que a paisagem e o espaço possuem para a compreensão do sentido fundamental da narrativa e das personagens.

Por fim, elaboraremos um trabalho de articulação entre as ferramentas para interpretação do fenômeno religioso e simbólico fornecidas por Eliade e a estrutura metafísica que perpassa todo o romance citado, nos valendo também de pontuais comentários de autores relevantes para a exploração da temática, no intuito de evidenciar a construção propriamente filosófica da obra de Guimarães Rosa, e também objetivando o desvelamento da simbologia do sagrado capaz de gerar inquietações metafísica através da linguagem literária. Essa abordagem se justifica pela necessidade de compreender a riqueza simbólica da obra não apenas do ponto de vista literário, mas também filosófico e religioso. Ao evocar a linguagem como espaço de mediação entre o visível e o invisível, Rosa cria um universo em que as palavras carregam um excesso de sentido, próximo àquilo que Eliade identifica como função mítica do símbolo: fundar uma ontologia que ultrapassa o plano racional e histórico da existência.

2 JUSTIFICATIVA E MÉTODO

A título de fundamentação de uma possibilidade de trabalhar a literatura sob a ótica da filosofia, faz-se de suma importância o exame das possibilidades desta relação e um levantamento, de certa forma, daquilo que já fora feito a este respeito.

Mesmo que a consolidação do cânone filosófico ocidental tenha indubitavelmente se dado, em grande parte, sob a forma de um tratado sistemático¹ isso não significa dizer que isto é uma regra que deslegitima qualquer outro tipo de meio para expor uma reflexão filosófica, pois, se assim o fosse, não estariam aptos os importantes pensadores da corrente existencialista, tais como Sartre e Beauvoir, aptos a integrarem o universo da filosofia.

2.1 a escrita dos antigos

Retornando ao que fora convencionado como surgimento da filosofia na Grécia Antiga, na figura de Sócrates, Platão e Aristóteles, vale lembrar que, destes três, os dois primeiros não expuseram seus pensamentos sob a forma de tratados e, mesmo Aristóteles, considerados por muitos como o pai do tratado filosófico sistemático, possui em sua obra particularidades que podem, no mínimo, o afastar de tal definição.

Compreender esses aspectos é entender que se expande o espaço para uma compreensão mais amplificada da atividade filosófica, dando a ela a liberdade de expressar-se de diferentes formas não colocando-a como dependente de uma determinada forma.

É justamente neste ambiente que a interpretação de Otto Maria Carpeaux a respeito de Platão ganha relevância, pois, segundo ele, "os mitos platônicos são criações poéticas que Platão acreditava" (Carpeaux, 2008). Coisa semelhante faz Dante, que mesmo distanciando-se da forma tomística, representa a realidade de florença na figura do outro mundo. O estudioso austríaco considera Platão um literato antes de ser um filósofo:

Tampouco os mitos platônicos são axiomas filosóficos; por isso, Platão os expôs em diálogos de índole literária, dramática, com a pretensão de criar uma Cidade e talvez uma religião, mas sem a pretensão de defender um sistema filosófico. Nunca, na Antiguidade, os diálogos de

¹ Ao falar de sistema filosófico ou tratado sistemático, pretende-se aqui fazer referência a definição de Goldschmidt, onde sistema corresponde a uma "totalidade em que os elementos não podem ser analisados sem referência a esta totalidade." (GOLDSCHMIDT, 1982 apud ALEXANDRE, 2018).

Platão foram citados como obras de filosofia racional. (Carpeaux, 2008, p. 78).

Tal concepção pode ser endossada pelo fato de que Platão não objetivava realizar um relato sistematicamente fidedigno das ideias e nem da imagem Socrática, na verdade, segundo Carpeaux, o objetivo de Platão era justamente a construção de um mito, a elevação de Sócrates a um patamar acima dos sofistas.

A utilização da dialética, tão cara as ideias platônicas, é outro ponto que pode ser posto como uma evidência de que Platão aproxima-se mais da poética do que poderia se imaginar, isto porquê, é evidente que Platão pensa por vias dogmáticas, uma vez que baseia-se em existências de ideias a priori, no entanto, ao expor seus pensamentos pela via dialética do diálogo, utilizando um recurso dramatúrgico para tal, origina uma das maiores discussões da filosofia platônica, a qual se estende até os dias de hoje, sendo esta a relação ontológica entre as ideias, bem como o conceito de mito (Carpeaux, 2008).

É verdade que o intelectual austríaco não considerava – e não haveria o porquê de fazê-lo – Aristóteles um literato, chegando inclusive a colocar a creditá-lo pela criação do que hoje conhecemos por sistema filosófico. No entanto, ainda que assumamos o estagirita como o criador do tratado sistemático filosófico, sua escrita possui particularidades que o aproximam da narrativa poética literária.

Sabe-se que o *thaumazein*, isto é, o maravilhamento ou espanto ante a realidade, era o objetivo primeiro da filosofia clássica. De acordo com Pierre Hadot, “As obras filosóficas da antiguidade não eram compostas para expor o sistema, mas para provocar um efeito de formação: o filósofo queria fazer com que o espírito de seus leitores e ouvintes trabalhasse para que eles se pusessem, em certa disposição de espírito.” (Hadot, 2016).

Hadot enfatiza que os textos dos filósofos da antiguidade, englobando desde os diálogos platônicos, as cartas de Epicuro, os fragmentos de Heráclito até os discursos de Marco Aurélio, caracterizam-se muito mais como uma maneira de introduzir o leitor a formação², ao invés da exposição de alcance universal de validação independente do contexto no qual esteja inserida (Hadot, 2016). Nota-se então que desde a antiguidade o

² Percebe-se aqui o símbolo do rito iniciático na literatura, descrito por Mircea Eliade.

discurso filosófico assemelhava-se muito mais ao gênero literário poético que ao trato sistemático:

O pensamento exposto pela escrita não se desenvolve para expor um sistema total de realidade, esse sistema total de realidade provavelmente existe no espírito de Platão Aristóteles Epicuro ou Crisipo, mas é apenas pressuposto nas respostas das perguntas ou no gênero de perguntas que é formulado o escrito em si não consiste em expor de maneira sistemática... Estamos sempre na presença de um escrito que é mais ou menos circunstancial não uma apresentação de alcance absolutamente universal válido para todos os tempos e todos os países mas ao contrário muito particularizado." (Hadot, 2016, p. 77).

Já em solo brasileiro, destacam-se as contribuições de Paulo Roberto Margutti Pinto, que ao tratar da maneira com que a filosofia se apresenta no Brasil, cunhou termos muito específicos e salutareos, como o de diplomata-filósofo³ e o de literato-filósofo, este último, objeto de grande importância para o trabalho que exporemos da qual falaremos mais pormenorizadamente.

2.2 a figura do literato-filósofo

A relação entre filosofia e literatura no Brasil, tema recorrente, mas ainda insuficientemente compreendido, não pode ser analisada sem uma investigação minuciosa de suas raízes históricas. Entre os elementos constitutivos dessa tradição, destaca-se, com especial relevância, a herança intelectual proveniente da Península Ibérica. Difundida sobretudo por meio da cultura portuguesa, essa herança pertence a um modo peculiar de se conceber a atividade filosófica, um modo que se diferencia substancialmente das tradições sistemáticas dominantes na Europa continental.

Sob este aspecto, ganha centralidade aquilo que Margutti cunhou por “sanchismo”, para se referir ao intelectual luso-espanhol Francisco Sánchez, autor de *Quod Nihil Scitur* (“Que Nada Se Sabe”), tornando-se assim um ponto de suma importância para o ceticismo renascentista, assim sendo, a impossibilidade do conhecimento absoluto. Contudo, a característica marcante de sua obra, assinala Margutti, é que seu empreendimento filosófico não se apresenta ante a forma de um sistema ou mesmo estrutura-se sobre um rigor metodológico. Em verdade, seu estilo é caracterizado como uma certa atitude calcada na ironia e na experiência concreta do cotidiano, renunciando às grandes sínteses metafísicas.

³ Dentre estes, Margutti cita a José Guilherme Merquior, José Oswaldo Meira Penna e Mario Vieira de Mello (Margutti, 2013, p. 12).

Essa particularidade faz com que o modelo do sanchismo escape aos moldes do cânone filosófico e aproxime-se da escrita literária e poética. Sánchez não objetivava a fundação de uma escola ou movimento, muito pretendia que seus escritos fossem tratados universais de pretensão a totalidade, mas a exposição crítica de um determinado ponto de vista orquestrada sobre uma narrativa e argumentação fragmentária. Sanchez inscreve seu nome então na história das ideias ibéricas, e, consequentemente, influenciando a filosofia no Brasil.

A produção filosófica no Brasil possui suas devidas particularidades, como já exposto anteriormente. No que diz respeito ao literato-filósofo, cabe analisar as suas particularidades. Ao fazer esta análise alguns cuidados, sendo o primeiro deles o de não vulgarizar a escrita literária e, consequentemente, a própria filosofia, isso quer dizer que a pura e simples reflexão extraída de um delimitado tema alocado dentro de uma obra poética não é o suficiente para ser considerada filosófica. O segundo cuidado, é o de não hierarquizar esta relação ao ponto de colocar uma como mais relevante ou importante do que outra.

Estabelecidos estes cuidados, pode-se então caracterizar o literato-filósofo como alguém cuja obra literária é, em si mesma, filosófica, produzindo pensamento por meio da linguagem poética, ou seja, é a filosofia sendo exposta a partir de uma linguagem específica, valendo-se de todo o arcabouço que a linguagem teórica pode oferecer, desde narrativas, personagens, símbolos e imagens.

A exposição de temas filosóficos por meios que não o tratado sistemático, não é, entretanto, exclusiva do Brasil. Basta ver que a imensa maioria das obras filosóficas da Rússia, tais como as de Dostoievski e Tolstói, confundem-se com a literatura. Indo mais além, a linguagem poética e literária e filosofia como já espera ter demonstrado, possuem ter uma relação de proximidade que data da Grécia Antiga.

O próprio Margutti destaca alguns nomes daquele que considera dignos de receberem o título de literato-filósofos: Graciliano Ramos, Machado de Assis, Clarice Lispector e, o foco deste trabalho, João Guimarães Rosa⁴.

A partir da compreensão da herança ibérica que impactou diretamente a forma de fazer filosofia no Brasil e a releitura platônica a partir do pensamento literário propiciada

⁴ São citados ainda outros literatos brasileiros, verificar (Marguti, 2013, p. 12).

por Pierre Hadot e Carpeaux, torna-se possível falar com mais clareza dos aspectos fundamentais da figura do literato filósofo no Panorama intelectual brasileiro. Através do cruzamento entre a linguagem literária e a reflexão filosófica ocupando um terreno de certa forma intermediário em que as imagens poéticas e narrativas simbólicas convertem-se em legítimos instrumentos de reflexão filosófica é possível afirmar que este trata-se de um modo de pensar que não reduz a literatura ao mero adorno da filosofia e nem mesmo subordina a filosofia a estruturas narrativas arbitrárias, é, em verdade, o pensamento manifestando-se dentro da forma literária.

É neste solo híbrido em que a linguagem literária encontra as ideias filosóficas, ambas preservando as suas particularidades que habita a figura do literato-filósofo. Que por sua vez, apesar de ser uma forma de expressão característica do Brasil, não significa dizer que ela é exclusiva uma vez que os filósofos russos tais como Dostoiévski e Tolstói também manifestaram ideias indubitavelmente filosóficas, a partir da literatura.

O literato filósofo é caracterizado por três aspectos fundamentais para a sua compreensão: o primeiro é a herança ibérica, já discutida e exposta anteriormente, enquanto os outros dois são o método paralelo e o procedimento inverso. (Soares, 2021). Estes 2 últimos podem ser utilizados não apenas como um procedimento metodológico para a abordagem filosófica no texto literário, mas também para compreender o modo especial com que *Grande Sertão: Veredas*, se constitui enquanto obra digna de reflexão, sem violentar sua natureza literária.

A respeito do método paralelo, podemos considerá-lo como uma aproximação entre uma obra literária e uma ideia consagrada no cânon filosófico ou a um sistema pertencente à tradição da filosofia, sendo o objetivo não subsumir a literatura a filosofia, mas fazer emergir um espaço comparativo no qual possam ser evidenciadas convergências, tensões e diferenças e méritos de cada abordagem em específico.⁵

A título exemplificação, Ao comparar um romance com a fenomenologia não se pretende dizer necessariamente que o romance é fenomenológico ou seja tornar a obra submissa a uma corrente filosófica em específico, mas evidenciar que tanto a fenomenologia quanto a obra tratada em questão falam a respeito de um mesmo objeto,

⁵ Destacam-se aqui os trabalhos de Margutti, Benedito Nunes e José Raimundo Maia Neto a respeito, respectivamente de Clarice Lispector e Wittgenstein, Guimarães Rosa e o amor platônico; Machado de Assis e o Ceticismo.

sendo assim possível ressaltar a originalidade e méritos da obra literária, o próprio Margutti, ao tratar da questão do silêncio em Lispector e Wittgenstein, afirma que a intelectual brasileira apresenta mais clareza, em alguns aspectos, do que o autor do *Tractatus*.⁶

O procedimento inverso, por sua vez, opera numa direção contrária ao que normalmente sugerem os tratados sistemáticos, nestes, comumente parte-se de premissas com pretensões universais, logo de imediato, para então serem trabalhadas as questões particulares. Já na característica dos literato-filósofos, ocorre ao contrário, parte-se do particular para alcançar-se o universal.

Este traço fundamental é particularmente eficaz e salutar no que diz respeito a análise de obras como *Grande Sertão: Veredas*. Isto deve-se, inicialmente, a própria estrutura da linguagem Roseana, que se apresenta como um campo de forças simbólicas, metafísicas, místicas, e existenciais, cujo ponto de partida é a oralidade popular do sertão mineiro. Rosa não expõe teses filosóficas, mas dramatiza questões fundamentais: o problema do mal, a presença do sagrado, a ambiguidade do humano, a luta entre destino e liberdade, a relação entre linguagem e mundo. O procedimento inverso permite que o analista reconheça essas tensões internas ao romance e as converta em reflexão filosófica.

Em síntese, a figura do literato-filósofo ocupa um espaço epistemologicamente singular: ele não busca replicar os sistemas filosóficos europeus, mas reinscreve o pensamento no âmbito da linguagem literária, ora aproximando-o de tradições filosóficas (método do paralelo), ora extraindo da própria literatura problemas filosóficos originais (procedimento inverso). É essa confluência que faz da literatura brasileira — e especialmente da obra de João Guimarães Rosa — um dos espaços mais férteis para o florescimento de uma filosofia que não se organiza como sistema, mas como experiência simbólica e linguística. Quem dedicou extensa parte de sua vida e obra a entender esta relação entre o diplomata mineiro e a filosofia, foi Benedito Nunes, um dos mais importantes intérpretes não apenas da obra Roseana, mas de toda a relação entre filosofia e literatura.

⁶ “E o empenho ao dizer expressivo se transforma finalmente numa adesão silenciosa às próprias coisas. O processo, porém, não é descrito de maneira tão clara como em Clarice.” (Margutti, 2005).

2.3 Uma possível metodologia

Embora antiga, a relação entre estas duas gigantes do pensamento exigem certos esclarecimentos metodológicos quando retomada no contexto contemporâneo. Nunes indaga-se a respeito do modo em que vínculo pode ser pensado hoje, sobretudo após a profunda fragmentação do saber que marca o fim da Idade Média e inaugura as modernas especializações disciplinares. Tal divisão atribuiu às diversas áreas daquilo que passou a ser conhecido como ciências humanas objetos e métodos específicos, e poderia, à primeira vista, sugerir que o campo próprio da filosofia teria se afastado do campo literário, tornando mais difícil uma abordagem filosófica da literatura.

Entretanto, Nunes demonstra que essa conclusão é precipitada. Apesar do aparente esvaziamento, a filosofia nunca deixou de manter um laço essencial com a literatura — um laço que, segundo ele, foi inclusive revitalizado com o advento da fenomenologia. A fenomenologia, ao tematizar aquilo que Husserl chamava de “a linguagem enlaçada às próprias coisas”, recoloca a experiência vivida e sua expressão linguística no centro da reflexão filosófica. Em outras palavras, ao buscar o retorno “à presença originária das coisas na experiência”, o projeto husserliano recupera um modo de pensar que reconhece a linguagem não como mero instrumento, mas como dimensão constitutiva da própria realidade experimentada. Nesse sentido, a literatura surge novamente como um campo fértil para a investigação filosófica, justamente porque nela a linguagem opera no nível mais intenso do simbólico.

É a partir dessa constatação que Nunes afirma: “a literatura é objeto de conhecimento filosófico porque é uma forma simbólica, porque há um domínio do simbólico a que se atém o pensamento” (Nunes, 2013, p. 145). A literatura, como criação de sentido, não apenas narra acontecimentos, mas estrutura-os simbolicamente, interpretando o real, configurando mundos e instaurando modos de existência. Assim, investigar filosoficamente uma obra literária é semelhante ao que, em outro tempo, a filosofia fez com as ciências naturais: extrair do fenômeno aquilo que ele revela sobre o mundo e sobre a condição humana.

Todavia, Nunes adverte que essa aproximação não está isenta de riscos. Ao tomar um romance como objeto filosófico, pode-se incorrer em dois equívocos fundamentais. O primeiro consiste em reduzir a obra literária a um simples repositório de ideias, tratando-a como mera ilustração de um pensamento previamente elaborado. Isso esvazia a força da literatura, transformando-a em um acessório da filosofia e ignorando sua lógica

própria. O segundo equívoco deriva do primeiro: ao reduzir o romance a um conjunto de conceitos, o analista deixa de reconhecer a literatura como uma forma singular de pensamento, dotada de suas próprias formas de construção, suas questões internas, suas tensões formais e simbólicas. A obra passa então a ser interpretada apenas a partir da “clave hermenêutica” escolhida pelo intérprete, e não mais a partir de sua autonomia estética e cognitiva.

Para evitar essas distorções, Nunes propõe uma solução metodológica que ele sintetiza na fórmula: “colocar o objeto sob a multiplicidade de nexos que o sustentam” (Nunes, 2013, p. 146). A análise filosófica da literatura deve, portanto, ser interdisciplinar, plural e sensível à heterogeneidade do texto literário. A filosofia, com seu amplo repertório conceitual, não deve impor seus esquemas ao romance, mas abrir-se para o modo próprio como o romance pensa — para suas figuras, suas tensões, seus símbolos, sua linguagem. Essa abordagem multifacetada é especialmente fecunda no caso de *Grande Sertão: Veredas*, obra que, pela riqueza expressiva e metafísica, convoca diversos campos do saber e convida a múltiplos diálogos filosóficos.

De acordo com Nunes, a reflexão filosófica a respeito de uma obra literária deve concentrar-se em três eixos fundamentais: "a) A linguagem; b) as conexões da obra com as linhas de pensamento histórico-filosófico; c) a instância de questionamento que a forma representa, em função das ideias problemáticas, isto é, de ideias que são problema do e para o pensamento." (Nunes, 2013, p. 147).

No caso da obra de João Guimarães Rosa, os eixos (a) e (c) são especialmente decisivos. A linguagem roseana não é apenas veículo da narrativa, mas condição de possibilidade da própria experiência do sertão; como o próprio autor afirmou mais de uma vez, *a linguagem é inseparável da obra*. Dessa maneira, compreender filosoficamente *Grande Sertão: Veredas* exige reconhecer como a forma narrativa, o fluxo verbal, as imagens e os neologismos produzem questões e problemas — éticos, metafísicos, existenciais — que não poderiam ser formulados de outro modo senão literariamente.

Filosofia e literatura atuam, resguardadas as suas particularidades, sob um mesmo palco: o da linguagem. No entanto, as caracterizações de suas atuações são completamente diferentes com espera se já ter evidenciado, a filosofia trabalha através de conceitos materializados na forma do tratado sistemático, enquanto a literatura vale-se de um recurso mais poético, implicando que, em consonância com Merleau Ponty, enquanto

a filosofia explica, o romance expõe e faz existir um determinado problema⁷ dando concretude e vivacidade a uma ideia ou problema mesmo.

Por outro lado, o eixo (b) torna-se claramente compatível com o método do paralelo, tão característico dos literato-filósofos, ao situar a obra literária em relação a tradições filosóficas específicas, como a metafísica platônica, o existencialismo, a fenomenologia ou o pensamento simbólico.

Desse modo, filosofia e literatura entrelaçam-se numa relação de profunda reciprocidade. A filosofia, ao voltar-se para a literatura, reencontra aspectos de si mesma que havia perdido com a excessiva sistematização moderna; reencontra a experiência, o simbólico, o narrativo, o imaginário — reencontra, enfim, o pensamento em sua forma viva. Por isso pode afirmar Nunes que “ao conhecer a literatura, a filosofia tende a ir ao encontro de si mesma” (Nunes, 2013, p. 168). A literatura, longe de ser objeto periférico, torna-se um dos espaços privilegiados para que a filosofia se reconheça, se estranhe e se reinvente.

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Le romain et la métaphysique. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. Sens et non-sens. Paris: Nagel, 1966.

3 SÍMBOLO E MITO

Como uma forma de prolegômenos ao campo simbólico e significativo de Grande Sertão: veredas, faz-se de suma importância que tenhamos uma compreensão clara do que significam as narrativas míticas e simbólicas e como estas se fazem presente ainda no dia de hoje, para tal, recorre-se aos escritos do filósofo, intelectual e historiador das religiões romeno Mircea Eliade.

Entender as questões que envolvem a narrativa mítica, o símbolo e as distintas manifestações do sagrado correspondem a um papel axial na análise aqui proposta, sobretudo porque estas categorias, da maneira que foram entendidas pelo intelectual romeno, compreendem a estruturas universais de pensamento e da existência humana, que, apesar de serem características dos chamados “povos primitivos” ou “*homo religiosus*”, conferem profundidade ontológica a experiência do homem, em todos os períodos históricos, inclusive na contemporaneidade. Compreender o funcionamento e os meandros dessas estruturas míticas e simbólicas é compreender, em algum nível, a própria travessia da vida humana.

3.1 Do conceito de mito

A compreensão do significado de mito neste presente trabalho perpassa por uma clarificação necessária, entende-se aqui o mito não como uma simples fantasia ou ficção, mas "tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma 'história verdadeira' e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo." (Eliade, 1972, p.6). Objetiva-se com esta elucidação tratar do mito enquanto aquela valoração de sentido à existência.

Assim sendo, considera-se o mito como uma narrativa originária a respeito de um determinado acontecimento, independentemente de sua magnitude, seja a origem do cosmo ou um costume pertencente a uma dada cultura⁸. O Mito representa, então, a instauração do elemento sagrado na existência humana.

Mesmo que concepções modernas tratem do mito como ficção, fabulação ou simples relato histórico, Eliade resgata o sentido primordial do termo de acordo com a sua importância para as sociedades arcaicas, isto é, aquelas caracterizadas não pela antiguidade ou incapacidade, mas pela preocupação com a origem, o *Arché*.

⁸ “Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição.” (Eliade, 1972, p.9)

Sendo assim, o mito é parte fundamental da consciência do *homo religiosus*, portando-se como a revelação de um acontecimento primordial, uma sacralização do comportamento do homem que funda sua relação com o cosmos, portanto, é correto afirmar que o homem possui uma essência antes da existência (Eliade, 1972), pois, o homem só se reconhece enquanto participante desta trama mítica. Embora o conteúdo da trama mítica dependa diretamente da cultura no qual está inserido, sua estrutura é universal.⁹

Sendo o mito uma narrativa que introduz o homem ao plano sagrado e tendo uma função não apenas narrativa, mas normativa enquanto um meio de apresentar valores transcendentais orientadores da ação do homem, o mito desperta este indivíduo e o mantém ligado a consciência de um plano para além do material, onde localizam-se os valores em sua plenitude e acabam por funcionar como uma espécie de modelo, uma vez que, na tentativa de cada vez mais participar desta trama, o homem passa a imitar, tanto quanto possível, os elementos da narrativa mítica.

A manifestação mítica ocorre por aquilo que o filósofo romeno chama por hierofania, que é quando o objeto satura-se de sentido e aponta para uma realidade sacralizada, manifestando-se no mundo, sendo então o mito essa mediação simbólica:

É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transumana, que nasce a idéia de que alguma coisa existe realmente, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as idéias de realidade, verdade e significação, que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. (Eliade, 1972, p. 100).

É para ratificar esta abertura ao sagrado que servem os rituais, tão presentes nas mais diversas narrativas míticas, uma vez que o homem esteja devidamente introduzido ao plano sagrado através do ritual, o plano profano – entendendo aqui “profano” não como algo negativo, mas como tudo aquilo que não faz parte das coisas sagradas – é abandonado, o homem localiza-se não mais na história, mas dentro da trama divina.

⁹ A respeito desta universalidade, cabe citar os exemplos elencados pelo próprio Eliade sobre o que é “essencial” nas narrativas míticas de diferentes culturas: “O ‘essencial’, para o judeu cristianismo, é o drama do Paraíso, que instituiu a atual condição humana. Para o mesopotâmio, o essencial é a formação do Mundo por meio do corpo esquartejado do monstro marinho Tiamat, e a criação do homem por meio do sangue do arquidemônio Kingu, misturado com um pouco de terra (em suma, com uma substância diretamente derivada do corpo de Tiamat).” (Ibid, p. 68).

O mito cumpre ainda uma função linguística, não apenas narrativa e normativa, mas de estabelecer uma comunicação entre o homem arcaico e a trama sagrada, através da mesma linguagem. A trama sagrada se comunica através de seus símbolos, que vão desde os elementos característicos da natureza (a árvore, a pedra, o sol, a lua, etc) até os acontecimentos históricos (a divisão do estreito de Gibraltar por Hercules, por exemplo).

Se o mundo sagrado comunica-se através de seus símbolos, o homem também o faz utilizando seus próprios recursos simbólicos, sendo o próprio processo ritualístico um destes, normalmente caracterizado pela utilização de coreografias e recursos artísticos, como máscaras e instrumentos musicais. Estando inserido nessa trama, o homem então busca a todo momento decifrar esta simbolização.

O Mito, contudo, não permanece impassível de alteração, mesmo que sejam narrativas sagradas de fim normativo, é muito comum que haja reinterpretações e releituras, normalmente operadas pela autoridade espiritual da cultura no qual o mito está inserido: xamãs, sacerdotes, bardos, mestres religiosos num geral. É desta maneira que o mito continua a atualizar-se, adaptando-se a cada inovação, acompanhando o curso da história e motivando o homem a cada vez mais esforçar-se em colocar-se ao lado dos deuses e heróis que compõem a narrativa mítica.

No entanto, vale dizer que o mito também pode apresentar-se como uma narrativa trágica sem renunciar a seu teor sagrado. Morte, sexualidade, violência e sacrifício são elementos fundamentais da existência e, se entende-se que a narrativa mítica visa dar conta dos elementos que constituem o homem e sua existência, os aludidos elementos também devem estar presentes ao tratar-se deste assunto. A crueldade e a sexualidade, categorias consideradas tabus por alguns, fazem parte da trajetória do homem arcaico, forçado a matar e trabalhar para que tenha sua vida assegurada (Eliade, 1972). A diferença entre a violência cometida pelo homem arcaico e a cometida pelo homem moderno centra-se no fato de que a morte adquire um novo significado para este homem que vive num tempo e num plano dotado de sentido, isto porque a ação violenta não é gratuita, mas calcada numa valoração religiosa e num entendimento específico de ser humano (Eliade, 1972), o que não diminui de forma alguma o impacto moral da atitude, o objetivo aqui é apenas demarcar uma distinção afim de demonstrar que estar imerso numa narrativa sacralizada, apesar de funcionar como um modelo de comportamento, como já demonstrado anteriormente, não agrilhoa o homem em suas volições.

3.2 Hierofania, Tempo e Espaços Sagrado e Profano

Sabe-se que a hierofania é o conceito central da perspectiva Eliadiana ar espeito do fenômeno religioso, designando a revelação do Sagrado, o cosmo em toda sua completude pode ser alvo de hierofanias, o sagrado satura-se do Ser ontológico, em oposição ao profano, aquele não é, portanto, dotado de nenhuma forma do ser. Sendo assim, participar do sagrado é participar da realidade por si mesma, sendo esta o mito, enquanto o sagrado e sua manifestação são apenas mimetizáveis.

O espaço geográfico, alvo de hierofanias e manifestando, desta forma o sagrado, passa então a ser o eixo do mundo (*Axis Mundi*), espinha dorsal da realidade da qual participa o *homo religiosus*, daí surge então a diferença entre caos e ordem, ordenado é tudo aquilo que encontra-se ao alcance do eixo do mundo, o ponto axial da qual partem as direções. O que não insere-se na trama sagrada, é caótico, profano, homogêneo e amórfico.

O homem arcaico, na tentativa de demarcar o eixo do mundo, busca então construir algo na qual funcione como um meio de assegurar imagetivamente que ele esteja acessando ao sagrado, daí surgem os templos portanto, “os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a ‘ligação’ por excelência entre a Terra e o Céu;” (Eliade, 1992, p. 25).

Se o espaço sagrado não é contínuo e homogêneo, havendo a necessidade inclusive do homem demarcar os seus limites través do templo, o mesmo vale para o tempo, que nas narrativas míticas e primitivas, também adquire um caráter sagrado e profano. Os períodos sagrados são aqueles em que normalmente comemora-se algo, a colheita ou a passagem das estações. O tempo sagrado, porém, é decerta forma cíclico, ele mantém-se atualizado a cada rito cuja pretensão seja a comunhão com o princípio, portanto, o tempo sagrado não é passível de ser “perdido” pelo homem, o tempo sagrado pulveriza o tempo.

A narrativa mítica não corresponde a uma história que restringe-se ao tempo de seu acontecimento, mas o completo contrário, assim sendo o oposto da história, uma vez que história aqui é entendida como o encadeamento sucessivo de acontecimentos singulares, do qual não podem se repetir literalmente. Já os eventos da narrativa mítica não aconteceram em um momento específico, é como se acontecessem todo o tempo. Portanto, o *homo religiosus* na sua tentativa de aproximar-se do tempo sacralizado, o faz através de ritos que reavivam temporalmente a atemporalidade do mito.

Já o tempo profano, por sua vez, é aquele da história, sucessivo e singular, despojado de qualquer sacralidade, totalmente antagônico ao tempo primordial e não histórico.

O tempo sagrado permite ao homem renovar-se, de certa forma, através dos ritos, uma vez que é permitido a ele sempre integrar o tempo sagrado através da dádiva da renovação, daí surgem as festas, como fruto de um esforço do homem em participar desta realidade:

O Tempo de origem de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por reatualizá-lo periodicamente mediante rituais apropriados. Mas a “primeira manifestação” de uma realidade equivale à sua “criação” pelos Seres divinos ou semi-divinos: reencontrar o Tempo de origem implica, portanto, a repetição ritual In ato criador dos deuses. A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos ira illo tempore constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas. Uma festa desenrola-se sempre no Tempo original. É justamente a reintegração desse Tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois. (Eliade, 1992, p. 45-46).

3.3 Conceituação e importância do símbolo

Não é possível falar da questão dos símbolos, tão cara a este trabalho, sem falar da importância da psicanálise para ao que Eliade chama Redescoberta do simbolismo. No contexto do século XIX, onde reinavam o cientificismo e o positivismo, as questões mais abstratas como o simbolismo e o mito estavam cada vez mais esquecidas.

No entanto, com o advento da psicanálise, em especial com a figura de Carl Gustav Jung no século XX, o símbolo, o mito e a imagem inconsciente voltam a adquirir certa importância no cenário intelectual:

A ultrapassagem do «cientismo» na filosofia, o renascimento do interesse religioso depois da primeira guerra mundial, as múltiplas experiências poéticas e sobretudo as experiências do «surrealismo» (com a descoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo etc.) chamaram, em planos diversos e com resultados desiguais, a atenção do grande público para o símbolo encarado como modo autónomo de conhecimento. (Eliade, 1979, p. 10).

Soma-se ao advento da psicanálise outro acontecimento que, apesar de tratar-se de uma pura coincidência, diz muito a respeito da forma de pensar europeia, este é o

envolvimento do continente asiático na Grande História¹⁰, pois, sabe-se que a cultura dos países asiáticos normalmente não pautam-se pelo empirismo ou positivismo (Eliade, 1979), é intelectualmente instigante que “Uma feliz conjunção temporal fez, dizíamos, com que a Europa Ocidental redescobrisse o valor cognitivo do símbolo numa altura em que já não está sozinha a «fazer história»” (Eliade, 1979, p. 11), obrigando a intelectualidade europeia de fechar-se em si mesma, devendo então levar em consideração outras vias de conhecimento (Eliade, 1979).

Contudo, não é necessário tratar destes acontecimentos de maneira belicosa, para a questão que está sendo examinada neste trabalho, é edificante que haja esta interação entre o mundo ocidental e o oriental, a fim de que o simbolismo e as experiências poéticas abrem então o diálogo com povos não europeus (Eliade, 1979).

O simbolismo volta a ocupar seu lugar justamente quando o Ocidente deixa de ser o único protagonista da história e precisa dialogar com culturas que não pensam prioritariamente por conceitos, mas por imagens e arquétipos. Este encontro força a Europa a abandonar a postura estreitamente racionalista que dominou o século XIX e a perceber a dignidade intelectual das formas simbólicas de pensamento. Assim, compreender símbolos torna-se essencial não apenas para entender culturas distantes, mas para compreender o próprio Ocidente.

Outrossim, as narrativas míticas e a simbólica, por pertencerem diretamente ao campo da espiritualidade, não são capazes de serem pulverizadas, alerta Eliade, pode-se até “camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se poderá extirpá-los” (Eliade, 1979). E, de acordo com o próprio Eliade, as narrativas míticas possuem essa imortal vitalidade graças a literatura. Para exemplificar, vale recorrer a Benedito Nunes:

Alguns dos mais importantes romances de nossa época abeberam-se diretamente de Fontes míticas expressas: a dos patriarcas hebraicos em José e seus irmãos, de Thomas Mann, a lenda medieval do Fausto, que já servira a Goethe, no doutor Fausto daquele mesmo autor, o périplo da Odisseia homérica no Ulisses, de James Joyce; o *Leviathan* da literatura profética no Moby Dick de Hermann Melville. (Nunes, 2013, p. 218).

A imaginação humana é o campo de atuação do mito, isto porque é no imaginário que se concentra a capacidade de imitar, mimetizar, reatualizar e reviver os modelos exemplares, onde, resguardada as devidas proporções, há a fagulha inicial de

¹⁰ Entende-se por Grande História aquilo que fora convencionado pela cultura dominante, esta é, a cultura europeia, como o centro da história do mundo.

aproximação entre homem e Deus. Através da imaginação alça-se a totalidade simbólica do mundo.

Quando a razão, entendida no contexto dessa presente discussão como a forma de pensar ocidental sistemática e pautada por princípios positivos e cientificistas, ou seja, totalmente mecanizada, depara-se com a barbárie, a imaginação ainda faz-se presente¹¹.

Falar sobre a importância do símbolo é falar da humanidade, de sua história, suas diferenças, vicissitudes e particularidades, portanto não trata-se de mera regurgitação intelectual voltada a si mesmo mas de pensar o ser humano em toda a sua totalidade e completude ou seja refletir sobre os seus aspectos racionais imaginativos e espirituais a antropologia psicologia estética e acima de tudo a história das religiões e também a antropologia filosófica podem - como afirmado anteriormente por Benedito Nunes ao colocar a filosofia para interpretar a literatura sobre a multiplicidade de nexos que a sustentam - contribuir para uma interpretação integrada dos símbolos sendo assim o símbolo caracteriza-se não por um eco de ideias de eras pré-científicas mas substância fundamental da vida espiritual e ferramenta salutar para compreender as culturas arcaicas e o homem moderno.

Isto posto, é correto afirmar que “as imagens e os símbolos constituem, para o homem moderno, outras tantas «aberturas» sobre um mundo de significações infinitamente mais vasto do que aquele onde vive.” (Eliade, 1979) sendo então capazes de fornecerem respostas as mais inacessíveis questões do Ser.

Como já espera-se ter evidenciado, para o *homo religiosus*, a fundação de sua existência coincide com a fundação do mundo sagrado, antagonizando completamente com as concepções modernas de existência. No entanto, mesmo que esteja despojado de sacralidade, o homem ainda participa da atividade simbólica graças a sua capacidade imaginativa, dialogando indiretamente com as questões mitológicas. Portanto, a psique cumpre um fundamental papel na exploração das possíveis significações destas imagens simbólicas.

Jung é talvez quem tenha percebido, de maneira mais fugaz, que compreender os símbolos significava compreender a própria natureza humana. Dedicando boa parte de sua obra então a compreender a relação de equivalência entre os símbolos que surgem nas

¹¹ Mesmo na «situação histórica» mais desesperada (nas trincheiras de Stalingrado, nos campos de concentração nazis e soviéticos), homens e mulheres cantaram romanzas, ouviram histórias (chegando a sacrificar uma parte da sua magra razão para as obterem); estas histórias não faziam mais que substituir os mitos, essas romanzas estavam carregadas de «nostalgias». (Eliade, 1979, p. 19-20)

lutas da vida dos indivíduos e as imagens simbólicas religiosas subjacentes, sistemas mitológicos e mágicos de muitas culturas e eras. (Gomes e Andrade, 2009).

Não cabe aqui uma extensa exploração dos conceitos psicanalíticos de Jung, no entanto, vale ressaltar que a partir de sua concepção de inconsciente, cindida em pessoal e coletiva, sendo o inconsciente pessoal todo o arranjo intelectual esquecido ou reprimido pelo próprio indivíduo e o coletivo “uma estrutura herdada comum a toda a humanidade composta dos arquétipos” (Gomes e Andrade, 2009), fora possível dialogar com os aspectos universais e comuns aos sistemas mitológicos de toda história.

A intenção de Jung é, em verdade, analisar a correspondência existente entre os aspectos gerais, comuns e universais do mito e o conteúdo simbólico pessoal, isto porque, uma vez sendo a narrativa mítica uma criação do homem em alguma medida, isto significa dizer que a na comunidade do homem há um aspecto comum a todos que os fazem perceber aquela narrativa como dotada de sentido. É essa correspondência entre universal e particular que centra-se segundo Eliade o mérito da perspectiva Jungiana sobre a Freudiana, uma vez que Freud destaca os mitos apenas como recursos alegóricos.

O mito então adquire uma camada mais profunda, estando agora relacionados com a psique, passam a condensar a experiência do homem ao longo da história, sendo esta a matéria prima na qual o líder religioso constrói a narrativa mítica, atualizando-o, como já evidenciado anteriormente.

A dimensão simbólica é importante, portanto, não apenas para a compreensão das narrativas míticas e religiosas, mas também para o próprio homem, uma vez que ela expande o horizonte alcançável pela hierofania, se algo não é cotejado diretamente pela sacralização, torna-se por conta de seu envolvimento em algum símbolo, é graças a esta gama de possibilidades simbólicas que o próprio símbolo torna-se, enfim, ele mesmo hierofania, aludindo, tal qual a hierofania, para uma camada sagrada ou cosmológica da existência.

Por fim, mas não menos relevante, o símbolo apresenta ainda uma função de unidade entre o sagrado e profano (a qual se examinará proficuamente mais adiante), fazendo com que o símbolo em questão, alocado no espaço profano, seja tão relevante quanto o objeto simbolizado, alocado, por sua vez, no espaço sagrado:

“Um traço é aqui essencial: é que a sacralidade das Águas e a estrutura das cosmologias e dos apocalipses aquáticos não poderiam ser integralmente revelados senão através do simbolismo aquático, que é o único «sistema» capaz de integrar todas as revelações particulares das inúmeras hierofanias (ver nosso *Traité* p. 383). Esta lei é, de resto, a de todo o simbolismo: é o conjunto

simbólico que valoriza (e corrige!) as diversas significações das hierofanias.” (Eliade, 1979, p. 148-149).

3.4 Mito e Símbolo na contemporaneidade

Estabelecidas todas estas exposições a respeito dos mais importantes conceitos da compreensão eliadiana a respeito da questão do mito, símbolo e religião, faz-se mister que se examine a presença do mito nos dias de hoje, a fim de já introduzir uma ligação com o foco principal deste trabalho, a compreensão do Grande Sertão: veredas sob o ponto à luz da filosofia.

O aspecto marcante e fundamental do homem moderno dessacralizado e despojado de religiosidade é a negação da transcendência e a aceitação da volatilidade da realidade (Eliade, 1992). Cujo desenvolvimento alcançou seu ápice nas sociedades europeias modernas graças as Correntes intelectuais que vigoravam na época: cientificismo e positivismo, já mencionadas anteriormente.

No entanto, mesmo neste cenário o homem moderno preserva a certo aspecto da narrativa mística, diluídos em diversos costumes da modernidade aparentemente esvaziados de significado. Neste sentido destacam-se as já citadas festas de ano novo e as comemorações por conquistas pessoais, revelando “a estrutura de um ritual de renovação” (Eliade, 1992, p. 98), mostrando a sobrevivência do arcaico no cotidiano.

O cinema contemporâneo também é outro meio pelo qual o mito mantém-se vivo, usando em seus roteiros uma mesma forma onde apenas o conteúdo varia: 1 - luta entre o herói o monstro; 2 - os combates e as provas iniciáticas; 3 - as figuras e as imagens exemplares (Eliade, 1992).¹²

Em âmbito militar, é muito comum que os soldados sejam submetidos a provações, semelhante ao que eram submetidos os combatentes das narrativas míticas antigas, embora o soldado moderno aproveite muito pouco o alcance que este ritual iniciático possui. (Eliade, 1992). Em verdade, toda a existência da perspectiva mítica, é precedida por uma iniciação, pois, é o rito iniciático que oficializa, de certa forma, o

¹² Não somente o cinema, mas, grande parte das manifestações da arte popular possuem influência do mito, dentre estas, podemos citar as histórias em quadrinho do *Superman*, que, segundo o filósofo romeno, graças a disparidade da personalidade entre o herói e seu *alter-ego*, Clark Kent, “satisfaz às nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um “personagem excepcional”, um “herói”. (Eliade, 1972, p. 130).

nascimento do mundo, cabendo aos símbolos a função de deslocar a experiência particular para o âmbito espiritual, num ato de compreensão metafísica do Mundo (Eliade, 1992).

Existem ainda outras formas nas quais o mito persevera atualmente, especialmente no que diz respeito a política¹³. No entanto, reservemo-nos a expor e discutir aquilo que é pertinente ao objetivo deste trabalho, isto é, a maneira do mito manter-se vivo através da arte, possibilidade já citada anteriormente.

O romance moderno é responsável por trazer a tona temas e estruturas míticas, onde a narrativa épica e o próprio romance, impremeditadamente, agem como extensores da narrativa mitológica (Eliade, 1972).

Neste sentido, é possível fazer um trabalho quase que arqueológico de uma obra literária em específico afim de compreender sua estrutura mítica, sendo assim, é o romance moderno um dos maiores responsáveis por trair, de certa forma, a aspiração moderna em “ouvir o maior número possível de “histórias mitológicas” dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas “profanas” (Eliade, 1972).

No romance, por ser uma fabulação, o leitor acaba por se deparar com um universo particular onde tempo, ritmo e imaginário lhe são estranhos, uma vez que obedecem às regras daquele próprio universo, mesmo que o romance não tenha vínculo direto com a narrativa mítica primordial, ainda assim, utiliza-se de uma compreensão de tempo específica, que apreende a verossimilhança da estrutura do próprio romance e apresenta toda a gama de possibilidades simbólicas da sacralidade.

É em todo este imbricamento que obra de João Guimarães Rosa, especialmente “Grande Sertão: Veredas”, exemplifica a vitalidade do mito na literatura contemporânea. O sertão ali aparece como espaço liminar, cenário de atravessamentos, pactos, jornadas e provas que reatualizam ritos ancestrais e símbolos universais.

¹³ Eliade adentra uma discussão que, apesar de não ser o foco trabalho, vale ser mencionada. A utilização, por parte de Marx de diversas escatologias e estruturas míticas para a fundamentação de sua teoria de classes: “Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareção das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro.” (Eliade, 1992, p. 99).

Reconhecer a atualidade do mito implica, portanto, captar sua ressignificação em novos contextos. Se, para Eliade, o símbolo é ponte entre o individual e o universal, a literatura moderna confirma essa potência, transmutando dramas ancestrais em novas formas de experiência, linguagem e reflexão existencial.

4 METAFÍSICA, SÍMBOLO E MITO NO GRANDE SERTÃO: VEREDAS

Pensando em conferir robustez ao trabalho, faz-se de suma importância um pequeno levantamento a respeito de aspectos biográficos do autor mineiro, de maneira que comprove seu interesse pelos grandes temas universais, tais como a metafísica e as religiões orientais.

Portanto, serão analisados relatos pessoais em entrevistas (escassas, por sua vez) concedidas, cartas a seus tradutores, a qual Rosa fazia questão de acompanhar minuciosamente, tamanha era sua preocupação com o significado de sua obra, bem como os livros de sua biblioteca.

4.1 Aspectos biográficos relevantes

Antes de explorarmos pormenorizadamente e filosoficamente o Grande Sertão: Veredas é de suma importância que se faça um resgate dos aspectos biográficos de João Guimarães Rosa¹⁴, tais como um pequeno levantamento de documentações relevantes a fim de entender as referências que formaram a obra do diplomata mineiro, possibilitando mais clareza interpretativa e reflexões filosóficas aprofundadas. Isto posto, tem destaque, primordialmente, a carta de Rosa a seu tradutor italiano, Edoardo Bizarri:

"Ora, você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência, são 'antiintelectuais' - defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxolear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana. [...] Por isto mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) enredo: 2 pontos; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos." (ROSA, 1980. p. 42-41).

O que se percebe aqui é o próprio autor do romance legitimando as interpretações religiosas e metafísicas (e filosóficas) a respeito de sua obra, ainda que com certas ressalvas. Ao defender a primazia da intuição sobre a aludida megera cartesiana, pode-se dizer, na verdade, que Rosa faz referência a aquilo que já dissemos ser os tratados sistemáticos. E ainda, de acordo com Nunes, ao destacar a metafísica como elemento mais importante de sua obra, Rosa o faz tal qual:

¹⁴ Rosa se inspira em grande parte dos antigos textos sagrados (Veda, Upanishades, mitos gregos e romanos, os místicos orientais e ocidentais), isto é, em obras que desconhecem a separação dos aspectos filosóficos, religiosos e psicológicos. (ROSENFELD 2006, p. 30).

"Fernando Pessoa, [que] estendeu esse termo, aliás com propriedade, ao elemento religioso do pensamento, englobando neste as correntes místicas ocidentais e orientais que se interligam no conjunto heterogêneo e fluido do Ocultismo, amálgama das ideias neoplatônicas e das doutrinas heterodoxas do cristianismo - o hermetismo e a alquimia -, da Cabala e dos ensinamentos maçônicos." (Nunes, 2013, p. 176).

Eis aí, uma parte significativa das possíveis conexões entre o Grande Sertão: Veredas e as ideias filosóficas.¹⁵

A já citada carta do escritor mineiro a seu tradutor italiano denota uma certa equivalência entre as tradições místicas orientais e os grandes nomes da filosofia antiga, portanto, oriente e ocidente fazem parte diretamente da construção do sertão roseano: "Quero ficar com o Tao, com os Vedas e os Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff - com Cristo, principalmente." (Bizarri, 1963 *apud* Nunes, 2013, p. 177).

A biblioteca do diplomata mineiro também é de suma importância para compreender o universo no qual foram escritas as suas obras, pois, ratificam aquilo que por nós é interpretado e aludido por Rosa, as referências filosóficas, místicas e religiosas de sua obra, articulando virtuosamente correntes as correntes de pensamento ocidental, o conhecimento tradicional oriental e a tradição hermético-religiosa.

Por fim, dando conta - mas não esgotando - os aspectos biográficos relevantes para a compreensão do pensamento roseano, nota-se o seu discurso de posse na academia brasileira de letras. Dois detalhes são importantes para a compreensão correta das potencialidades deste discurso, sendo estes as constantes referências que Rosa faz a seu antecessor na cadeira, João Neves de Fontoura e a etimologia de Cordisburgo, cidade natal do literato e referenciada várias vezes ao longo do discurso, sempre em específicas situações que se ligam as já citadas correntes formativas de seu pensamento.

Rosa é, a seu modo, didático, pois, inicia e finaliza o discurso fazendo referência a cidade em que nasceu, podendo apreender daí então a importância que tem essa cidade para compreensão das nuances de suas palavras. Aqui, Cordisburgo funciona como

¹⁵ Em entrevista a Gunther Lorenz, Rosa afirma categoricamente ser a língua o seu elemento metafísico. Cf ROSA, João Guimarães. *Diálogo com Guimarães Rosa*. Entrevista conduzida por Günter Lorenz. Templo Cultural Delfos, 2011. Disponível em: <https://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>. Acesso em: 17 nov. 2025.

espaço simbólico palco de uma trama alquímica hierofania evidenciada por quatro específicos elementos citados por Rosa em seu discurso:

Fê-lo e fez-se o arraial, a que o fundador chamou "O Burgo do Coração". Só quase coração – pois onde chuva e sol e o claro do ar e o enquadro cedo revelam ser o espaço do mundo primeiro que tudo aberto ao supra-ordenado: influem, quando menos, uma noção mágica do universo. (Rosa, 1967, parte inicial)

Então, de acordo com Uteza (1994, p. 47): “Eis os quatro elementos alquímicos: chuva, a Água; sol, o Fogo; claro do ar, o Ar; enquadro, a Terra.” Soma-se isto a referência à coagulação - aspecto fundamental do processo alquímico - e também a tudo aquilo que é “supra-ordenado” como também citado no discurso e tem-se a receita completa do espaço alquímico hierofânico a qual falamos.

No que diz respeito as referências orientais do discurso, chama atenção as relações estabelecidas por Rosa entre aspectos do pensamento chinês e figuras do cenário político brasileiro, ao falar de Vargas, Fontoura e Osvaldo Aranha, o autor mineiro refere-se a estes como “os brasileiros grandes do Rio Grande - plano adiante inscritos na mesma moldura: tríade que em conjunto giro insólito a História nos trouxe. Impende a pergunta.” (Rosa, 1967, parte intermediária). Vale recorrer a Francis Uteza para compreender com clareza esta relação:

A imagem só é compreensível para quem lembrar que o grafismo do Tao, o círculo yin-yang inscrito num plano, representa um conjunto giratório: o Rio Grande arquétipo - que perdeu, com efeito, a determinação geográfica do Sul - torna-se assim a Grande Tríade motriz da história do Brasil. (Uteza, 1994, p. 45).

Somente alguém como Guimarães Rosa, com tamanha erudição e envergadura intelectual, poderia articular esta trama misteriosa, - no sentido mítico do termo, isto é, como a aceitação do mistério divino como sendo algo inalcançável e, no máximo, especulável e aproximável pelo homem – que relaciona as já citadas correntes herméticas ocidentais e sabedoria oriental tradicional e as materializa na forma de discurso sobre a própria vida. Estabelecidos estes prolegômenos, parte-se então para a investigação de sua *Magnum opus*.

4.2 Linguagem e Símbolo

Grande Sertão: Veredas é uma obra recheada de símbolo e sentido, a começar pelo próprio título que, em uma análise primária e mais imediata, remete especificamente a elementos geográficos, e gramaticais.

Ao adjetivar o Sertão como “grande”, instaura-se não apenas a questão da magnitude geográfica do sertão, mas também “o sagrado que se instaura no além do profano.” (Uteza, 1994, p. 56). E as veredas, por sua vez, referindo-se aos pequenos caminhos, mas também as veredas-oasis¹⁶ que, dotadas da água, harmonizam com a secura do sertão através dos dois pontos, que possui uma função além de gramatical, de referenciar ao “yin-yang” do Tao.

Tal interpretação é confirmada em uma confissão de Rosa a seu tradutor italiano de que o título de sua obra teria retirado o til do “sertão” sobrando assim apenas o “Grande Ser-Tao”¹⁷. A este símbolo do “yin-yang” se verificará também na relação entre Riobaldo e Diadorim, especialmente na figura andrógina. A advertência ao poder do sertão, citada anteriormente, também se assemelham ao taoísmo e ao zen-budismo, uma vez que ambas as vertentes religiosas preconizam a adaptação da vontade do homem ao cosmos.

É simbólico também que a obra se inicie fazendo referência com “Nonada”, isto é, coisa sem valor e finalize com o símbolo do infinito. Certamente não é atoa que seja dessa forma, é como isto fosse o símbolo da travessia, elemento tão caro ao universo roseano, a jornada da existência no sertão metafísico que se inicia no particular, no nada e tende ao infinito. (Elfes, 2011).

Tem-se então o próprio nome do protagonista do romance, Riobaldo, é dotado de símbolos, o “Rio” faz referência as águas, símbolo da transformação, da passagem e travessia, enquanto o “Balto” advém do alemão “Balt”, que significa audacioso, corajoso¹⁸, portanto, dentre muitas outras coisas, exprime a potência ativa do protagonista, que, tal qual “Fausto, [que] faz – terá mesmo feito? – um pacto com o

¹⁶ Além de corresponder a um pequeno caminho, a vereda também é conhecida como o “oásis do sertão”, sendo um tipo de formação brejosa do cerrado.

¹⁷ CF. ROSA, João Guimarães. *Diálogo com Guimarães Rosa*. Entrevista conduzida por Günter Lorenz. Templo Cultural Delfos, 2011. Disponível em: <https://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>. Acesso em: 17 nov. 2025. P. 71.

¹⁸ Não seria a primeira vez e nem incomum, no léxico roseano, que palavras de diferentes línguas se unam para se referir a algo ou alguém, basta ver, o protagonista do romance Caras de Bronze se chama Moimeichego, ou seja, quatro formas de diferentes de se referir a si mesmo: “Moi”, em francês, “me” em inglês, “ich” em alemão e “ego” em latim.

demônio, que lhe dará a força – sobrenatural ou psicológica? – para vencer.” (Elfes, 2011, p. 6).

Nota-se que, até o presente momento, pouco se falou sobre a linguagem ou o sertão das veredas mortas, isto deve-se ao fato de que, como dito anteriormente, trata-se de uma obra cujo cada elemento, por mais particular que seja, é dotado de uma hierofania que aponta para algo que transcende a realidade regional ou sua aplicabilidade mais imediata.

Não à toa, o léxico característico não apenas do romance, mas também de todos os contos do autor mineiro, constitui fundamental importância para a compreensão deste que é um dos pilares da estruturação do sertão metafísico, falar da linguagem de Grande Sertão: Veredas é falar de sua metafísica.

E é justamente (mas não somente) na linguagem Roseana calcada na oralidade regional, em função da própria narrativa como uma totalidade, que o romance (polimórfico, como diria Benedito Nunes) se aproxima das narrativas míticas. De acordo com Nunes:

As formas heterogêneas a ele [o romance] incorporadas, por efeito desse recuo, que o nível de oralidade de sua narrativa nos indica, apontam para uma atividade preliminar formadora. Referimo-nos à atividade formadora de formas simples (*Einfache Formen*) – a *Lenda* e a *Saga*, o *Mito* e a *Adivinhação* (*Charada ou Enigma*), o *Caso* e a *Sentença*, o *Canto* e o *Memorial* – realizada fora das obras individuais e à margem do disciplinamento das poéticas e das retóricas [...] (Nunes, 2013, p. 148).

Isto significa dizer que se aprofundar na linguagem roseana é o que separa o plano mais imediato de sua obra, este sendo o da realidade regional, dos seus significados metafísicos. Para ilustrar a profundidade simbólica, filosófica e literária da obra de Guimarães Rosa, Benedito Nunes recorre à pintura “os embaixadores” cuja característica marcante é o crânio de uma caveira distorcida abaixo de uma mesa, o elemento alegórico aqui destaca-se por estar inserido num retrato realista, implicando uma noção de contraste. Assim é o léxico roseano, a indubitável marca do regionalismo constitui uma função em si mesma, no entanto, um exame mais acurado de sua composição revela uma estrutura metafísica:

Do mesmo modo, o leitor de Rosa, a par dessas anamorfoses ocultistas de Zé Bebelô, de Diadorim e de Riobaldo, perceberá as camuflagens doutrinárias da história, sobressalentes à ação do romance - lido por Albergaria como um texto esotérico de Iniciação -, que não alteram o jogo ficcional, que constituem prolongamentos do mesmo plano alegórico decorrente da visão do mundo de Guimarães Rosa. (NUNES, 2013, p. 180).

Como diz Nunes (2013) o aspecto mitopoético pode ser considerado o mais importante para a compreensão do sentido de grande Sertão veredas, explorando os grandes temas universais. Na figura de Riobaldo Tartarana, está o homem arcaico, religioso, místico e poeta, revelando assim o “solo metafórico do Sertão, onde dissemina imagens neoplatônicas, ideias agostinianas e filamentos de textos teológico-místicos [...]” (Nunes, 2013, p. 181).

O Sertão regional geográfico é não mais que um tropo para aventura existencial da vida humana, que por sua vez leva, ao conhecimento de um destino metafísico e religioso que se pode ser percebido nas diversas referências ao conflito entre o bem e o mal, Deus e demônio, dualidade tão presente no Grande Sertão: Veredas. cuja marca mais forte é a figura de Reinaldo/Diadorim, digno por si só de uma análise minuciosa.

Atenhamo-nos, por enquanto, ao sertão, este espaço de hierofania:

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucúia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucúia vem dos montões oestes. Mas hoje, que na beira dele, tudo dá — fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte (ROSA, 2019, p. 11)

Aqui Rosa, logo no início do romance, introduz as diretrizes do que é o sertão e o faz determinando o mesmo como um espaço transcendente, ao referir-se a localidade do sertão como “a fora a dentro” seria o mesmo que dizer em todo lugar e lugar nenhum ao mesmo tempo, onde exterior e interior confluem-se ao centro, seguindo então para uma afirmação do sertão como sendo o lugar onde o criminoso vive sua penúria e casas são ausentes, “trata-se, portanto, do caos telúrico conjugado com o caos humano: nem barreira, nem medida, nem ordem social.” (Uteza, 1994, p. 66). E, por fim, consagra-se o sertão como estando em toda parte.

É, portanto, espaço sagrado, mitopoético, cujo rio São Francisco, divide o sertão de Rosa e instaura o elemento da dualidade, a (aparente) cisão entre Hermógenes, representando a figura maligna e Joca Ramiro, representando uma figura heróica no qual o protagonista, Riobaldo, coloca-se ao centro tal qual as perspectivas religiosas orientais que não possuem, como a tradição judaico-cristã, uma divisão bem definida entre bem e mal:

Por que é que todos não se reúnem, para sofrer e vencer juntos, de uma vez? Eu queria formar uma cidade da religião. Lá, nos confins do Chapadão, nas pontas do Urucúia. O meu Urucúia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. O São Francisco partiu minha vida em duas partes. (ROSA, 2019, p. 266)

Em consonância com o símbolo das águas descrito por Eliade (1979)¹⁹, ou seja, o caldo primordial, estado indiferenciado onde as formas se diluem para que possam renascer purificadas, a travessia aquática representa um rito de passagem e ressurgimento do Ser e ao afirmar que o São Francisco dividiu a vida de Riobaldo, a hierofania e rito iniciático são instaurados no universo rosiano. Ao mencionar o rio Urucúia, afluente do São Francisco, Riobaldo referência a própria travessia.

Em Grande Sertão: Veredas, é alegórico que a própria jornada espiritual de Riobaldo seja pautada pelos dualismos que, nas tradições orientais, representam a unidade, diferentemente da perspectiva judaico-cristã onde as perspectivas de bem e mal são bem definidas e não se confluem.

4.3 Travessia e Dualidade

Em Grande Sertão: Veredas o tema da travessia iniciática é, além de fundamental para uma compreensão abrangente das nuances metafísicas da obra, fundante da própria narrativa, podendo ser percebido em diversos momentos e sob distintas maneiras, não à toa é o termo que finaliza o romance.

A começar pela própria estrutura narrativa do romance, acompanhamos a trajetória de Riobaldo a partir de sua própria narração a um interlocutor desconhecido.

¹⁹ As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são fons et origo, o reservatório de todas as possibilidades de existência. A imagem exemplar de toda a criação é a Ilha que subitamente se «manifesta» no meio das ondas. Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no mundo indiferenciado da pré-existência. (ELIADE, 1979, p. 147).

Ao recontar suas histórias, Tartarana ressignifica muitos dos eventos que marcaram sua trajetória na jagunçagem, é o que demarca a passagem da travessia geográfica para a travessia existencial. (Araujo, 2017).

Ao pautarmo-nos pela relação entre romance e leitor, é como se Riobaldo nos conduzisse tal qual um sacerdote levando os neófitos (o leitor) a passarem pelo batismo, neste caso, o batismo do rio do sertão, onde as histórias contadas subjetivamente por Riobaldo cumprem a função de um texto sacro e ligam o iniciado aos temas universais.

O pacto nas veredas mortas, elemento fundamental da obra, também é outro momento em que o tema da travessia se faz presente. A figura do pacto diabólico, presente nos Fausto de Goethe e Thomas Mann, remete ao mito adâmico da queda, onde apesar de ser tentado por uma figura demoníaca, é o próprio homem que tem a atitude e o ímpeto de firmar um contrato com o diabo.

Na figura de Riobaldo, Riobaldo não vê outra maneira para derrotar Hermógenes e, em um ato de desespero, clama por ajuda da figura sobrenatural. Contudo, ao narrar este episódio, paira a todo momento a questão da dúvida se o pacto realmente se efetivou, uma vez que não há uma manifestação clara da figura malévola, o que sacramenta a passagem de Riobaldo para outro estágio de maturidade, onde após a vitória contra Hermógenes, o agora conhecido como Urutú-Branco vive uma tranquila, neste aspecto, a narrativa Roseana aproxima-se mais da tradição bíblica de Jó, onde o diabo só age com o consentimento de Deus, o *Capiroto* de Grande Sertão: Veredas, assume o papel de *Daimon*, em conformidade com o logos e traduzindo-se como “a conotação de potencialidade desconhecida do indivíduo, mas que a ele se manifesta com potência estranha, exterior, perturbadora e incontrolável” (Nunes, 2013, p. 154).

Ou seja, estreita-se novamente o espaço entre o bem e o mal, impelindo Riobaldo para aquilo que o própria chama de “Homem humano” ou seja, tal qual as tradições orientais – tão aludidas e importantes para o imaginário roseano -, onde *yin* e *yang* existem num mesmo elemento, Deus e Demônio em Grande Sertão: veredas, apesar de agirem cada um a seu modo, estão demasiadamente próximos (Nunes, 2013).²⁰

²⁰ Essa concepção instaurada em Grande Sertão: Veredas e clarificada por Nunes assemelha-se a um tradicional mito cosmogônico descrito por Eliade, que apresenta relação de consanguinidade entre Deus e o Diabo. CF. (Eliade, 1999, p. 48)

O mito do pacto normalmente aparece conjugado a outro mito de origem que simboliza esta relação entre bem e mal, é o caso do mito do andrógino, que aqui tem sua representação na figura de Diadorim/Reinaldo.

O primeiro encontro entre Riobaldo e Diadorim (até então, Reinaldo) ocorre ainda na infância, o protagonista havia ido cumprir uma promessa feita pela sua mãe, deveria atirar um punhado de moedas ao Rio São Francisco. Certo dia, vê um menino enconstado em uma árvore e ao conversar com ele relata sentir um “prazer de companhia, como nunca por ninguém eu não tinha sentido. Achava que ele era muito diferente, gostei daquelas finas feições, a voz mesma, muito leve, muito aprazível.” (ROSA, 2019, p. 91). Riobaldo tem uma pequena aventura onde testemunha toda a coragem de seu novo amigo, sem medo algum de atravessar o rio em uma frágil e apodrecida canoa, o rapaz de cândidas feições, já em sua primeira aparição, apontava ao elemento da dualidade através de sua delicadeza física, elemento tipicamente associado a feminilidade e de sua bravura, tipicamente associada a virilidade.

De todas as presenças míticas na obra do escritor mineiro, a do mito do andrógino talvez seja a mais evidente, Diadorim é para Riobaldo o que Riobaldo é para o leitor, aquele que o inicia no mistério, não a toa, quando confessa seu verdadeiro nome, Maria Deodorina, solicita segredo, evocando certo conhecimento esotérico necessário e característico dos ritos iniciáticos. Ao aceitar seguir a Diadorim em sua vingança contra Hermógenes, aquele que havia matado seu pai, Riobaldo e Diadorim tornam-se um só, atualizando o mito.²¹

Ao pôr em comparação Diadorim com sua esposa, Otacília²², o narrador afirma ser a figura andrógina a sua neblina e turbulência, elementos que perturbam a visão e criam tensão, em comunhão com a própria ideia mítica do andrógino, a coincidência de opostos que se confundem num mesmo ser.

²¹ Os fins dessa androgenização ritual são múltiplos, e sua morfologia é extremamente complexa. Não nos cabe aqui encetar seu estudo. Basta nos lembrar que, em várias populações primitivas, a iniciação de puberdade implica a androgenização preliminar do neófito. O exemplo mais conhecido — embora não suficientemente explicado ainda — é fornecido pela subincisão iniciática, praticada em certas tribos australianas, que empresta, simbolicamente, um órgão sexual feminino ao neófito. (ELIADE, 1999, p. 63).

²² Existem três personagens centrais que são alvos do romance do protagonista, cada uma representando um aspecto alquímico e filosófico diferente: Otacília, sua esposa, é amor de ouro e romântico; Nhorinhá, meretriz representante do amor erótico e de prata e, por fim; Diadorim, caótico e representante da transubstanciação alquímica. Nunes (2013) compara estes a escalada do amor descrita por Platão em *O Banquete*.

Sabe-se que, para Platão, tal qual descreve no *Banquete*, o homem primitivo constituía-se enquanto bissexuado, essa mesma perspectiva do humano original como dotado de duas potências em uma é perceptível em diversos mitos antigos e constitui a ideia de que a “perfeição, portanto o Ser, consiste, em suma, numa unidade-totalidade.” (ELIADE, 1999, p. 61).

Mefistófeles, já tão trabalhado por diversos autores consagrados, tais como Goethe e Thomas Mann, é a figura diabólica que age como força reveladora – e não criadora – da maldade humana, o mal nesta narrativa mítica origina-se no coração do homem, então, tem-se o andrógino que representa justamente essa dualidade, que por sua vez, na perspectiva das tradições orientais, pode ser percebida em diversos símbolos, *yin-yang*, *shiva* e *shakti*, dentre outros.

Assim é Diadorim, figura que por excelência representa a unidade entre os opostos, e, conseqüentemente, a valência humana que tensiona entre o bem e o mal, percebida no romance através do pacto.

É nesta trama mítica e existencial que Rosa virtuosamente estrutura toda narrativa de seu romance, valendo-se de figuras consagradas pela história judaico-cristã, apoiado pelas distintas sabedorias orientais:

Travessia, Deus no meio. Quando foi que eu tive minha culpa? Aqui é Minas; lá já é a Bahia? Estive nessas vilas, velhas, altas cidades... Sertão é o sozinho. Compadre meu Quelemém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão: é dentro da gente. O senhor me acusa? Defini o alvará do Hermógenes, referi minha má cedência. Mas minha padroeira é a Virgem, por orvalho. Minha vida teve meio-do-caminho? Os morcegos não escolheram de ser tão feios tão frios – bastou só que tivessem escolhido de esvoaçar na sombra da noite e chupar sangue. Deus nunca desmente. O diabo é sem parar. Saí, vim, destes meus Gerais; voltei com Diadorim. Não voltei? Travessias... Diadorim, os rios verdes. A lua, o luar: vejo esses vaqueiros que viajam a boiada, mediante o madrugada, com lua no céu, dia depois de dia. (ROSA, 2019, p. 435-436).

Aqui estão, muito clareamento, os elementos componentes do romance, que arrojam a aventura mítica e existencial, confluindo os elementos religiosos citados. A travessia, representa o deslocamento do sentido literal para o sentido metafísico do sertão, notado especialmente quando utiliza o termo no singular, indicando a totalidade da existência —ser-no-mundo — enquanto as vezes que fala sobre travessias, no plural

corresponde aos inúmeros limiares iniciáticos atravessados por Riobaldo ao longo da narrativa.

Assim, travessias são as diversas mortes iniciáticas e renascimentos que Riobaldo passa, morre simbolicamente na passagem da infância quando se despede de Reinaldo/Diadorim, nasce novamente quando o encontra, já adulto.

São nesses imbricamentos onde as dúvidas de Riobaldo sobre bem, mal, Deus e Diabo que percebemos não se tratar apenas de um subtexto cristão, pois se assim o fosse, a dualidade perderia o sentido. Trata-se, como diz Uteza (1994) a respeito da “totalidade da existência — a aventura de ser-no-mundo — enquanto o plural corresponde aos inúmeros limiares iniciáticos atravessados por Riobaldo ao longo da narrativa.”

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho aqui realizado buscou compreender Grande Sertão: Veredas à luz de seus aspectos filosóficos, mitológicos e simbólicos, para além de sua realidade regional imediata. Partindo dos conceitos arquitetados por Mircea Eliade - mito, símbolo, hierofania, sagrado e profano – fora possível demonstrar que o romance roseano não somente representa a narrativa mítica, mas constrói o mesmo uma ontologia simbólica do sertão, converto-o em cenário e fundamento da experiência humana. Atravessar esta obra é perpassar por um campo de tensões, de travessias (especialmente) e de encontros com aquilo que vai além da materialidade da vida humana.

Ao longo do trabalho, afim de justificar a existência do mesmo ao abordar filosoficamente uma obra literária e também propor um certo horizonte metodológico para trabalhar as questões pertinentes a relação entre filosofia e literatura, especialmente em solo brasileiro, recorreu-se as reflexões de Paulo Margutti a respeito da figura do literato-filósofo e da forma de se fazer filosofia característica no Brasil, bem como a maneira de escrever dos filósofos da antiguidade clássica consagrados pelo cânone filosófico, que nem sempre escreveram de maneira tradicional. Benedito Nunes, por sua vez, dedicando boa parte de sua vida a analisar filosoficamente as obras literárias, forneceu instrumentos metodológicos importantes que servem de ponto de partida para todo aquele que queira explorar uma obra poética filosoficamente

Seguimos para uma conceituação necessária onde fora possível perceber que mito, mesmo nas sociedades modernas dessacralizadas e modernas, permanece como estrutura viva, embora frequentemente camuflada. Seguindo Eliade, Jung e Benedito Nunes, reconheceu-se que aquilo que emerge na literatura não é apenas invenção subjetiva, mas atualização de imagens arquetípicas e símbolos universais que conferem profundidade antropológica às narrativas contemporâneas. Rosa, atento a essa dimensão, cria um universo em que as forças do sagrado e do profano, do bem e do mal, do masculino e do feminino, do humano e do divino, coexistem em tensão permanente. Com Riobaldo Tartarano, a fragmentação moderna encontra eco na busca ancestral por sentido; a dúvida racional convive com o desejo de transcendência; e a linguagem — sempre ambígua — da o tom ante toda complexidade do real.

Por fim, ao analisar Grande Sertão: Veredas, magna obra do colosso da literatura nacional João Guimarães Rosa, notou-se que a escrita filosófica do Brasil não deve em

nada as correntes filosóficas europeias, ao lado de Dostoievski e Goethe, certamente Guimarães Rosa ocupa um digno lugar.

No sertão metafísico, o tema da travessia mostrou-se central para compreender essa dinâmica entre narrativa mítica e existência humana. A figura da travessia mostrou-se central para compreender essa dinâmica. Se, para Eliade, a imersão nas águas simboliza retorno ao indiferenciado, morte ritual e possibilidade de renascimento, em Rosa o atravessar rios — especialmente o São Francisco e o Urucuia — representa momentos decisivos da vida espiritual de Riobaldo. O rio que “partiu sua vida em duas partes” não é apenas um acidente geográfico, mas marcação ritual de um antes e um depois, de uma passagem que o desloca interiormente. Assim, a jornada do narrador configura-se como sucessão de travessias concretas e metafísicas, uma verdadeira pedagogia espiritual do sertão. Travessia que envolve não apenas deslocamento espacial, mas deslocamento ontológico: cada enfrentamento, cada dúvida, cada revelação coloca o personagem mais perto de si mesmo e, paradoxalmente, mais distante de qualquer certeza última.

Travessia é que realiza Riobaldo ao conhecer Diadorim, a androginia percebida, mas não revelada, a pureza e a agressividade em núpcias evocam a presença do mito originário da unidade, unidade esta que se verifica no pacto com suposto pacto com o Diabo, demonstrando a natureza dúbia do homem.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Bruno Santos. **O ensino de filosofia entre a “história da filosofia” e a “filosofia”**: uma questão não esgotada. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 32, n. 66, p. 965-989, set. 2018.
- ARAUJO, Cristiano Santos. **Chronos kai Anagke**: vestígios do Sagrado em João Guimarães Rosa. Cristiano Santos Araujo. 2017.
- CALOBREZI, Edna Tarabori. **O imaginário religioso no universo rosiano**: o divino nas coisas terrenas. Anais do Congresso Nacional de Iniciação Científica - CONIC-SEMESP, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 2663–2674, 2018.
- CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. 4 v. (Edições do Senado Federal; v. 107-A).
- ELFES, Henrique. **Alegoria e símbolo na literatura ocidental**. Dicta & Contradicta, São Paulo, n. 8, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.
- _____. Mefistófeles e o Andrógino: Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **O mito do eterno retorno**. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, [s.d.].
- _____. **Mito e realidade**. Tradução de Paola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. (Coleção Debates)
- _____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Coleção Tópicos).
- GOMES, Vinícius Romagnolli Rodrigues; ANDRADE, Solange Ramos de. **Mitos, símbolos e o arquétipo do herói**. Iniciação Científica CESUMAR, Maringá, v. 11, n. 2, p. 139-147, jul./dez. 2009.
- HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver**: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson; tradução de Lara Christina de Malimpensa. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016. 224 p. (Filosofia Atual).
- MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil (1500 –hoje)**: 1ª parte: o período colonial (1500 –1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- _____. FILOSOFIA BRASILEIRA E PENSAMENTO DESCOLONIAL. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 223–239, 2018. DOI: 10.5752/P.2177-6342.2018v9n18p223-239.
- NUNES, Benedito, 1929-2011. **A Rosa o que é de Rosa**: literatura e filosofia em Guimarães Rosa; organização Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- ROSA, João Guimarães. **Diálogo com Guimarães Rosa**. Entrevista conduzida por Günter Lorenz. Templo Cultural Delfos, 2011. Disponível em:

<https://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>. Acesso em: 17 nov. 2025.

_____. **Discurso de posse. Academia Brasileira de Letras.** Disponível em: <[João Guimarães Rosa | Academia Brasileira de Letras](#)>. Acesso em: 16 11. 2025.

_____. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

_____. **Grande Sertão: Veredas.** 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSENFELD, Kathrin. **Desvendando o projeto de Rosa.** Entrevista concedida a IHU On-Line. São Leopoldo, 2006.

SOARES, Daniel Benevides. **A literatura como marca da expressão filosófica brasileira:** o caso de Machado de Assis. *Perspectivas: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT, Palmas* v. 6, n. 2, p. 443-457, 2021.

UTÉZA, Francis. **João Guimarães Rosa: Metafísica do Grande Sertão** / Francis Utéza; tradução José Carlos Garbuglio. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.