

O percurso iniciático em *A Hora do Diabo*

The Initiatory Journey in *A Hora do Diabo*

Luciano de Souza
Universidade de São Paulo
lucsouza78@gmail.com

Enviado: 03/06/2020

Acetado: 03/08/2020

Resumo:

Este artigo objetiva analisar o percurso iniciático no conto *A Hora do Diabo*, de Fernando Pessoa, em relação aos escritos teóricos do autor dedicados ao esoterismo. Tenciona-se, por meio de uma leitura analítico-comparativa do discurso de Satanás e da prosa ensaística de Pessoa sobre o ocultismo, deslindar a figura do Tentador enquanto sumo conhecedor de mistérios e iniciador que, ao longo da narrativa, sumariza e expõe o pensamento esotérico de Fernando Pessoa, o qual declaradamente estabelece uma relação entre a iniciação e o fazer poético.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; esoterismo; iniciação

Abstract:

This paper aims at analyzing the initiatory journey in Fernando Pessoa's *A Hora do Diabo* considering the author's theoretical writings on esotericism. By means of an analytical comparative study of Satan's discourse and Pessoa's essays on the occult, our purpose is to unfold the Tempter as the supreme bearer of mysteries and the initiator who, along the narrative, synthesizes and exposes Fernando Pessoa's esoteric thought, which in turn clearly establishes a relation between initiation and poetic creation.

Keywords: Fernando Pessoa; esoterismo; initiation

Luciano de Souza é bacharel em português/ inglês pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e mestre e doutor em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo. Pesquisador do satânico na literatura e, mais especificamente, na obra de Fernando Pessoa, é autor de artigos que versam sobre tais assuntos em diferentes periódicos. Ao aprofundar os estudos da poética pessoana, iniciou estudos sobre o esoterismo ocidental, campo que pretende explorar em trabalhos vindouros.

o poeta, como o iniciado em uma ordem oculta, é servo, ainda que voluntário, de um grau e de um ritual – Fernando Pessoa
(*Livro do Desassossego*)

Introdução: “Não dormes sob os ciprestes, / pois não há sono no mundo”

Em duas ocasiões em um intervalo de quase duas décadas, mais precisamente em 1913 e 1932, Fernando Pessoa deu a dois de seus poemas o mesmo título, “Iniciação”. Enquanto o primeiro, como tantos outros no copioso legado pessoano, mantém-se em obscuridade para a maioria dos leitores e comentadores, o segundo tornou-se uma das mais conhecidas composições de inspiração ocultista na obra do autor¹. Independentemente desse contraste em termos de notoriedade, é plausível reconhecer nessa específica escolha lexical para nomear dois textos poéticos, em um período de dezenove anos, a recorrência do tema “iniciação” no pensamento e na produção de Fernando Pessoa ao longo de sua existência. Com efeito, se em seus últimos anos de vida “o poeta percorre as etapas do longo caminho da iniciação” (Costa, 1987: 44), esse percurso já vinha há muito sendo divisado por ele, como de resto afiança não somente o primeiro “Iniciação”, de 1913, mas outros escritos líricos, ficcionais ou especulativos—muitos dos quais encontram-se em estado fragmentário e têm datação imprecisa (Centeno/ Reckert, 1978: 156).

Em um desses fragmentos de natureza ensaística, Fernando Pessoa refere-se às seguintes classes de iniciação: a exotérica, a esotérica e a divina, sendo que, sobre a última, ele diz que “vem diretamente, e por cima destes todos, das mesmas mãos, do que chamamos Deus (...). Iniciado Divino é, por exemplo, um Shakespeare. A este tipo de iniciação vulgarmente se chama gênio” (Pessoa, 1989a: 168-169). A comparação dessa nota com um texto no qual Goethe é indiretamente associado ao homem de gênio, permite conjecturar que, para Pessoa, também o autor alemão seria um iniciado: “O homem de gênio é um intuitivo que se serve da inteligência para exprimir as suas intuições. A obra de gênio —seja um poema ou uma batalha— é a transmutação em termos de inteligência de uma operação superintelectual” (Pessoa, 1966: 123). Tal operação, que não é outra senão a iniciação, é o que Pessoa define, em uma nota sem data publicada por Yvette Centeno, como “o comando

¹Assinalam as seções de introdução e conclusão deste artigo, respectivamente, os versos iniciais e finais desse poema.

da formação dos gênios, a ação íntima e intensa que incidiu sobre Shakespeare, sobre Goethe, e incidirá sobre quem se possa alçar, por nascimento e influxo dos astros” (Pessoa *in* Centeno, 1988: 131).

Claro está, pois, que para Fernando Pessoa o processo iniciático está intimamente relacionado ao fazer poético. Essa noção, menos ou mais explícita nos textos em que o autor discorre sobre temas inerentes ao esoterismo ocidental, como magia, alquimia e a cabala, tem sido discutida desde meados da década de 1970 por comentadores que se dedicaram ao exame do pensamento esotérico na obra pessoana. Para José Augusto Seabra (1988: 217) “a experiência poética não é, em Pessoa, mais do que uma ‘via’ iniciática para o ‘Oculto’, transcendente e imanente ao mesmo tempo à poesia”. António Quadros (1960: 280-285), por sua vez, afirma que Pessoa, em sua poesia, deu a conhecer as três vias de iniciação que lhe eram mais caras, a saber: a iniciação dionisíaca e órfica, a iniciação templária e, finalmente, a iniciação rosa-cruz, cada qual referida, respectivamente, segundo Quadros, nos poemas “O último sortilégio”, “Eros e Psique” e “No Túmulo de Christian Rosencreutz”. Finalmente, Georg R. Lind (1981: 290) postula que iniciação e poesia estão “estritamente relacionadas no pensamento de Fernando Pessoa”. Lind, aliás, devotou parte de um interessante estudo à análise da lírica esotérica do autor português à luz de uma série de apontamentos teóricos a que Pessoa intitulou “Ensaio sobre a Iniciação”. O excerto abaixo, retirado desse texto, inclusive ratifica, nas palavras do próprio poeta², a legitimidade da linha exegética segundo a qual “a criação literária é, para Fernando Pessoa, uma das faces do mistério iniciático” (Centeno, 1985a: 11):

Suponhamos que o *escrever grande poesia é o fim da iniciação*. O grau de Neófito será a aquisição dos elementos culturais com que o poeta terá de tratar ao escrever poesia e que são, grau a grau e no que se afigura ser uma analogia exacta: 0) gramática, 1) cultura geral, 2) cultura literária particular, 3) [incompleto no original]

O grau de Adepto será, extraindo a analogia da mesma maneira 5) o escrever poesia lírica simples como num poema lírico comum, 6) o escrever poesia lírica complexa como em, 7) o escrever poesia lírica ordenada ou filosófica como na ode.

O grau de Mestre será, da mesma maneira: 8) o escrever poesia épica, 9) o escrever poesia dramática, 10) a fusão de toda a poesia, lírica, épica e dramática em algo para lá de todas elas.

² Algumas das quais o autor deste estudo optou por destacar, em itálico, a fim de ratificar sua importância no âmbito da discussão que se instaura neste ponto.

Ao leitor desta *analogia literária* ocorrerão três observações. A primeira é que se pode ser poeta sem os graus de Neófito, Adepto do primeiro grau de Adepto sem sequer se “tomar” o primeiro grau de neófito. A segunda é que a progressão descrita não corresponde à que habitualmente acontece na vida, seja ela a de um poeta ou a de qualquer outro homem. A terceira é que *a função de toda a poesia, lírica, épica e dramática, em algo que fica para além das três, é uma realização que excede a compreensão* (Centeno, 1985a: 70).

A revisitação nas páginas deste artigo desse e outros passos do “Ensaio sobre a Iniciação”, bem como de outros escritos onde Fernando Pessoa teorizou sobre a matéria iniciática, busca evidenciar a consonância, no que tange a esse assunto, entre a produção ensaística de viés esotérico de Pessoa e a literatura hermética de *A Hora do Diabo*. Um dos poucos exemplares da prosa ficcional do autor português a dar voz ao seu interesse pelo esoterismo, esse projeto de narrativa foi editado e publicado como um conto, ao final dos anos 1980, a partir de fragmentos encontrados por Teresa Rita Lopes em suas explorações no espólio pessoano. De fato, a própria pesquisadora, no prefácio que intitulou “História e alcance de *A Hora do Diabo*”, foi a primeira a identificar no texto uma feição iniciática permeando o discurso de Satã:

o Diabo quer encarnar nessa criatura da terra já a caminho da vida no seio de uma mulher. Por isso a rapta do seu trivial quotidiano e durante uma “viagem iniciática” lhe ministra os ensinamentos que são, afinal, dirigidos ao filho que traz no ventre e o Diabo quer iniciar – isto é, sagrar poeta.

Os longos monólogos do Diabo, declaradamente dirigidos ao Filho e não à Mãe (que apenas faz, espaçadamente, breves intervenções) têm afinal o alcance de uma iniciação (Lopes *In Pessoa*, 2004: 19).

Partindo das observações de Lopes, o que se propõe aqui, por meio da análise do discurso de Satanás, é o entendimento de *A Hora do Diabo* como um expediente ficcional em que Fernando Pessoa discorre sobre preceitos discutidos no “Ensaio sobre a Iniciação” e em outras amostras de sua prosa especulativa ocultista, permitindo que se estabeleça então uma rede autorreferencial entre aquela narrativa e as elucubrações teóricas de Pessoa sobre o tema da iniciação³.

³ Na introdução de um periódico publicado recentemente, dedicado à relação entre esoterismo e literatura, Henrik Bogdan observa que os ensinamentos e práticas esotéricas que normalmente entram na categoria de conhecimento empírico – sendo, portanto, velados a todos que não passam por uma dada experiência – são apresentados na ficção produzida por autores ocultistas sem as restrições habituais que os mesmos autores teriam se fizessem uma divulgação literal, não ficcional. Bogdan exemplifica seu raciocínio justamente com a

I. Pessoa e a pedagogia da iniciação

A rede referida ao final da seção anterior começa a ser tecida no cotejo a seguir, onde o primeiro texto é um dos muitos fragmentos avulsos publicados por Pedro T. Mota em uma das coletas que organizou:

São trez os caminhos da iniciação — pela emoção, pela vontade e pela intelligencia (pelo enxofre, pelo sal, e pelo mercúrio). (...) A iniciação pela intelligencia faz-se solitariamente, sem contacto fluido ou solido com qualquer religião ou ordem; o único contacto é aquele, angelico, com os Superiores Incognitos. É esta última a iniciação pela chamada formula da RC [Rosa Cruz] (Pessoa, 1989b: 195).

E, o segundo, mais um excerto do “Ensaio”:

O caminho da iniciação não pode ser alcançado através dos portais de qualquer das igrejas, mas antes através dos portais de todas ao mesmo tempo ou de nenhuma. Seguidamente, ele [aquele que busca a iniciação] deve familiarizar-se com sistemas religiosos de todas as espécies, com sistemas filosóficos [ut supra]. (...) Dir-se-á que só um homem de especial inteligência pode tomar os graus de neófito, uma vez que é necessário ter capacidade de reflexão abstrata para ser apto em filosofia (Pessoa in Centeno, 1985a: 67).

Da mesma forma que não se pode negar que a ideia de uma iniciação dissociada da necessidade de filiação religiosa está presente em ambos os textos, o apelo à familiarização com diferentes sistemas religiosos e filosóficos está claramente em sintonia com a noção de uma iniciação pela inteligência. Iniciação esta que, agora sob a denominação de “iniciação intelectual”, aparece ainda em outra passagem do “Ensaio sobre a Iniciação”:

Há três tipos distintos de iniciação (...). Nas iniciações intelectuais, que reforçam o intelecto e que, portanto, conduzem ao Misticismo como realização, o candidato passa por estádios de entendimento, mas não por estádios de vida; ele pode saber muito, mas não precisa de viver aquilo que conhece no mesmo plano em que o conhece (Pessoa in Centeno, 1985a: 60).

menção a um ritual maçônico de iniciação e numera, ainda, nove componentes que caracterizam o conhecimento empírico conforme ele se manifesta na literatura ocultista: (1) circunstâncias incomuns (doenças, gravidez, invocações), (2) a experiência é espontânea, (3) um estado entre a vigília/ o sonho/ o sono sem sonhar(4), os personagens não controlam as visões, (5) acesso a um tipo particular de conhecimento (conhecimento absoluto ou *gnose*), (6) comunicação ou contato com algum tipo de inteligência, ente ou princípio superior, (8) a experiência é associada a sensações de alegria, liberdade, libertação, etc., (9) a experiência termina por si (Bogdan, 2020: 5, 8, 9). O leitor que explorar *A Hora do Diabo* pela primeira vez irá facilmente identificar todos esses itens.

Como explicado por Teresa Rita Lopes, é o intelecto não de Maria, mas do filho que ela tem no ventre, que Satã quer reforçar em *A Hora do Diabo* ao citar a *Crítica da razão pura*, do filósofo Immanuel Kant, em sua palestra iniciática: “Mas, se eu não existisse, nada existiria, porque não havia a que opor-se, como a pomba do meu discípulo Kant que, voando bem no ar leve, julga que poderia voar melhor no vácuo” (Pessoa, 2004: 44). Fernando Pessoa emprega esse mesmo conceito da filosofia kantiana em um comentário sobre a relação entre os graus iniciáticos e o conhecimento, dizendo que não se pode ser poeta se não houver cultura, pois sem esta “a intuição trabalha no vácuo. (A pomba de Kant) (Porque não há vácuo absoluto, nem incultura absoluta, de algum modo, enfim, se pode a pomba intuitiva mover.)” (Pessoa, 1989a: 172)⁴.

Comprova-se aqui pela primeira vez, portanto, o que se anunciou como escopo deste trabalho, ou seja, a imbricação do teor dos escritos esotéricos de Fernando Pessoa com aquilo que o autor reproduziu, em *A Hora do Diabo*, pela ótica ficcional.

Dando continuidade ao estudo, observa-se também afinidade entre as especulações religiosas dos trechos acima e a seguinte fala de Satã no conto: “todas as religiões são verdadeiras, por mais opostas que pareçam entre si. São símbolos diferentes da mesma realidade, são como a mesma frase dita em várias línguas” (Pessoa, 2004: 52). Comparando com uma nota sem data do espólio de Pessoa, percebe-se que Satã em sua afirmação ecoou, com um significativo lapso, algo que o autor português diz em outro local: “O segredo da M[açonaria] é simplesmente este – que todas as religiões são igualmente verdadeiras, que dizer Júpiter ou Jeová é, não dizer coisas diferentes, mas como quem diz a mesma coisa em línguas diferentes.” (Pessoa *in* Lopes, 1993: 337). Satanás, ainda que não deixe patente a procedência de seus ensinamentos, vale-se de reflexões sobre religião para revelar a Maria aquilo que Fernando Pessoa entendeu ser o mistério da Maçonaria⁵.

⁴ Na terceira parte da referida obra, Kant escreve: “A propensão a estender os conhecimentos, imbuída com esta prova do poder da razão, não vê limites para o seu desenvolvimento. A pomba ligeira agitando o ar com seu livre voo, cuja resistência nota, poderia imaginar que o seu voo seria mais fácil no vácuo” (Kant, 2001: 41).

⁵ Convém apontar que outras manifestações do pensamento maçônico, assim como da doutrina Rosa-Cruz, reverberam em *A Hora do Diabo*, porém conquanto algumas sejam comentadas mais abaixo, no contexto deste artigo, o exame aprofundado de todo referencial maçônico e rosa-cruz na narrativa foge ao propósito do que se pretende aqui, dada a quantidade e o alcance dos escritos de Fernando Pessoa sobre esses temas que, de resto, não poderiam ser ignorados em uma tal investigação.

Exemplificando o que fora expresso no início de sua argumentação, o Diabo prossegue em seu raciocínio com a sincretização de elementos de credos diversos:

Um selvagem olha para a tormenta do mesmo modo que um judeu para Jeová, um selvagem olha para o Sol do mesmo modo que um cristão para o Cristo. E por que, minha senhora? Porque trovão e Jeová, Sol e Cristo, são símbolos diversos da mesma coisa (Pessoa, 2004: 52-53).

E, subsequentemente ao último comentário, dá-se um interessante diálogo:

“Meu marido disse-me uma vez que Cristo era o símbolo do sol...”

“Sim, minha senhora. E por que não será verdade o contrário – que o Sol é o símbolo de Cristo?”

“Mas o senhor vira tudo do avesso...”

“É o meu dever, minha senhora. Não sou, como disse Goethe, o espírito que nega, mas o espírito que contraria”

“Contrariar é feio...”

“Contrariar atos, sim... Contrariar ideias, não” (Pessoa, 2004: 53).

Satã continua então com uma breve explicação sobre a diferença entre contrariar atos e ideias, mas essa discussão não interessa aqui. Importa observar que, como nas menções à filosofia de Kant e nas apreciações acerca de diferentes religiões, há uma correlação entre o que é dito pelo Caído acerca da simbologia entre o sol e Cristo em *A Hora do Diabo* e um passo do “Ensaio sobre a Iniciação”. E, ao se analisar essa correlação, descobre-se que a razão daquilo que Maria qualifica como “inversão” no raciocínio de Satã não se deve, ao menos não especificamente neste caso, a uma inexorável atitude contrariante de seu interlocutor, mas, sim, do que se pode apreender como o comprometimento dele em realizar a iniciação com diligência: “Dizer que Cristo é um símbolo do Sol é pôr o processo iniciatório ao invés. É o Sol que é símbolo de Cristo. Por outras Palavras, Cristo é a realidade e o Sol a ilusão, Cristo a luz e o Sol a sombra” (Pessoa, 2004: 61).

II. A genialidade como dádiva e atributo satânico pela iniciação

É oportuno agora lançar um olhar mais atento ao modo como Fernando Pessoa concebe a figura do iniciado: “há certas disposições íntimas e próprias, que fazem com que o indivíduo seja chamado, e assim, ele recebe o que nasceu para merecer”. O “chamado”, claro está, é a

iniciação; vê-se então que, para Pessoa, tornar-se um iniciado depende de atributos inatos que determinam que alguém trilhe um percurso iniciático de certa forma previamente pavimentado. Continuando, na mesma nota, o poeta exemplifica com um caso comentado anteriormente neste trabalho, porém em outro contexto:

Por isto foi que Shakespeare, desde que a Grande Fraternidade o chamou a si sem lhe falar, pôde adquirir aquele comando de sua própria alma que o ergueu, como expressor, acima de todos os poetas do mundo; por isso é que este homem que não buscou, senão com a substância íntima do seu ser, entrou em mais íntima (embora inconsciente) posse dos Segredos Maiores do que o buscador Flood ou o maçom Bacon.

Na Tormenta estão dados mais íntimos mistérios que em todo o Flood, e estão dados em beleza, porque têm o sinal de Deus na Matéria, que é essa mesma beleza (Pessoa, 1989a: 214)⁶.

Para o autor português, a grandiosidade —ou genialidade, para usar um termo mais condizente com as especulações de Pessoa— da criação artística de William Shakespeare é consequência de sua condição de verdadeiro iniciado, ou seja, aquele que o é sem ter desejado, conscientemente, sê-lo. A mesma noção de iniciado aplica-se inquestionavelmente ao filho de Maria, que, como Shakespeare, não buscou, ao menos de modo cômico, a iniciação diabólica que lhe foi destinada e que o alçou, em vida adulta, à condição de “homem de gênio” (Pessoa, 2004: 42).

É interessante notar que, em mais de um apontamento, Fernando Pessoa associa o gênio, portanto o iniciado, ao satânico: “Gênio é luciferino (em dois sentidos)” (Pessoa, 1989b: 127)”. Aludida por Pessoa em várias ocasiões e, como visto mais acima, numa delas impregnada de um sopro divino, mesmo a genialidade de William Shakespeare é investida dessa aura satânica em dois momentos distintos⁷: “Shakespeare escreve como um anjo caído” (Pessoa *in* Lopes, 1993: 384); e, em outro lugar:

⁶ Os nomes citados por Fernando Pessoa referem-se a Francis Bacon, reconhecido pelo poeta como “iniciado esotérico” (Pessoa, 1989a: 169), e Robert Fludd, ocultista cujo Tratado De Astrologia Geral constava na biblioteca de Pessoa (Centeno, 1989a: 9).

Ambos, contemporâneos e compatriotas de William Shakespeare, são referidos pelo autor português como corruptores da doutrina Rosa-Cruz (Centeno, 1988: 120, 130-131).

“*A Tormenta*”, ou “*A Tempestade*”, como é mais conhecida, é considerada a última peça de William Shakespeare. O comentário de Pessoa reflete a visão de alguns estudiosos que identificam naquela obra um nítido teor hermético (Mebane, 1989: 178).

⁷ Essa divergência que se faz notar na concepção do gênio ora como um fenômeno divino, ora satânico, é, em verdade, uma característica dos textos em que Fernando Pessoa se ocupou de questões esotéricas. Esse tipo de

O homem de gênio é um iniciado na mão esquerda. Shakespeare. É um iniciado que sente, mas que não sabe da sua iniciação.

A iniciação é a admissão à conversa com os Anjos. Alguns ouvem, outros ouvem e veem. Os primeiros estão na esquerda, os outros na direita (Pessoa, 1989b: 228).

Obviamente, o diabolismo na primeira observação sobre Shakespeare dispensa explicações com sua referência ao mito da danação de Lúcifer; já no extrato imediatamente acima, o elemento satânico depende da compreensão do que é uma clara alusão de Fernando Pessoa à doutrina espiritual conhecida como “Caminho da Mão Esquerda”, ou antes ao entendimento que se tem dela como equivalente de satanismo⁸. Assim, embora não seja possível definir com exatidão em que medida Pessoa concebia o Caminho da Mão Esquerda no âmbito do fazer poético, a menção ao homem de gênio, nomeadamente Shakespeare, em relação direta com aquela doutrina julgada satânica, oferece uma explicação para a escolha do Diabo como o iniciador do filho de Maria na hermética narrativa pessoana.

III. Satã enquanto psicopompo

Além de um gênio inspirado por um influxo diabólico, o iniciado, para Fernando Pessoa é “um viajante que toma um comboio para uma estação cuja distância desconhece: em nenhum ponto da linha sabe a que altura sai da viagem.” (Pessoa *in* Centeno, 1985b: 54-55). Tal concepção, desprovida do caráter metafórico, reaparece no fragmento que enceta *A Hora do Diabo*:

Sáiram do terminus, e, ao chegar à rua, ela viu com pasmo que estava na própria rua onde morava, a poucos passos de casa. Depois voltou-se para trás, para exprimir esse pasmo ao companheiro; mas atrás dela não vinha ninguém. Estava a rua, lunar e deserta, nem havia nela edifício que pudesse ser ou parecer ser um terminus de estação de comboios.

Tonta, sonolenta, mas interiormente desperta e alarmada, foi até casa (Pessoa, 2004: 41)

discrepância, de acordo com Marco Pasi (2001: 695), pode ser representativo de contradições ou de perspectivas diferentes no desenvolvimento de um determinado raciocínio, sendo que, nesse último caso, a dificuldade é estabelecer a sequência evolutiva devido à ausência de datas na maioria dos documentos. Assim

sendo, as investigações aqui realizadas cuidam do gênio enquanto inspiração divina ou satânica conforme for pertinente ao(s) texto(s) em análise, reconhecendo e respeitando as antinomias que por ventura se fizerem notar.

⁸ Para detalhes acerca da origem do termo e dos princípios filosóficos do Caminho da Mão Esquerda, consultar Kennet Granholm (p. 85-90, in Petersen, J., 2009).

Descrito nessa passagem está o retorno de Maria daquilo que Teresa Rita Lopes (in Pessoa, 2004: 19) reconheceu como uma “viagem iniciática”, o que, a princípio, tornaria plausível o reconhecimento na mulher da figura do iniciado aludido na nota de Pessoa. Contudo, como é revelado ao longo da narrativa, ao ser levada por Satã nessa jornada fantástica, Maria estava já em seu terceiro mês de gestação (Pessoa, 2004: 55), sendo justamente a criança em seu ventre que interessava ao Gênio das Trevas. Por isso, é evidente que cabe ao filho, e não à mãe, a condição de viandante que desconhece seu itinerário no caminho da iniciação. No caso, a iniciação diabólica. Reside aí, inclusive, uma explicação para a oposição entre a languidez “externa” de Maria e o estado de vigília e desassossego na “substância íntima de seu ser”, que, em uma grávida, não deixa de ser uma manifestação do próprio feto que ela carrega.

No relato da viagem na qual Maria é conduzida pelo Diabo, constata-se que a iniciação ocorre em um local fora da realidade, onde a Terra é vista de uma perspectiva celestial:

Em baixo [*sic*], a uma distância mais que impossível, estavam, como astros espalhados, grandes manchas de luz – cidades, sem dúvida, da terra. O Diabo apontou-lhas. “São as grandes cidades do mundo: aquela é Londres” – e apontou uma na distância descida. “Aquela é Berlim”, e apontou outra. “E aquela, ali, é Paris. São manchas de luz na treva, e nós, nesta ponte, passamos alto sobre elas, peregrinos do mistério e do conhecimento. (Pessoa, 2004: 42)

Na altura para onde fora alçada por Satã, Maria assombra-se e encanta-se, de maneira quase pueril, com as urbes que cintilam sob si e seu companheiro. O Tentador, então, aproveitando-se de um questionamento que lhe é feito, principia a revelar à mulher o “mistério e o conhecimento” que se destinam ao filho em seu seio:

“Que coisa tão pavorosa e bonita! O que é aquilo tudo ali embaixo?”

“Aquilo, minha senhora, é o mundo. Foi de aqui que, por incumbência de Deus, tentei seu Filho, Jesus. Mas não deu resultado, como eu já esperava, porque o Filho era mais iniciado que o Pai, e estava em contacto direto com os Superiores Incógnitos da Ordem. Foi uma provação, como se diz em linguagem iniciática, e o Candidato portou-se admiravelmente” (Pessoa, 2004: 43).

Em seus primeiros ensinamentos a Maria, Satã alude ao episódio das tentações de Cristo⁹: “Tornou o diabo a levá-lo [Cristo] para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos

⁹ A ordem em que o episódio é relatado em cada livro é diferente, sendo a terceira tentação em Mateus 4.8 e a segunda em Lucas 4.5.

os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: ‘Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares’ Aí Jesus lhe disse: Vai-te, Satanás, porque está escrito: *Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto*’.”. Conquanto a mulher decerto não desconheça aquele evento contado nas Escrituras, no relato do Diabo, a tentação a que o Nazareno fora submetido, todavia, é retratada como um ato iniciático, como fica patente na apresentação de Jesus como um “iniciado” e no emprego de uma “língua iniciática” para tratar da passagem em questão¹⁰. Considerando que Fernando Pessoa declara, em um apontamento avulso, que “O Evangelho é um tratado de Maçonaria Esotérica. [...] O Evangelho, sobretudo o quarto, é um *Tratado de Iniciação maçônica*” (Pessoa, 1989b: 59), não surpreende que em *A Hora do Diabo* haja tal subversão de um dos alicerces do cristianismo.

É fato que as reminiscências que compõem o relato não dogmático de Satã acerca da tentação de Cristo contêm parte dos ensinamentos que ele administra no processo iniciático do filho de Maria. Daí, pode-se verificar que um dos aspectos distintivos da iniciação em *A Hora do Diabo* é a metalinguagem, pois o que se tem, nesta passagem da narrativa, é uma iniciação que dá notícia de e se encerra em outra iniciação. Ademais, a encenação da tentação de Jesus por Satã como um procedimento iniciático não deve ser apreendida como um desvario literário fomentado pelos interesses esotéricos de Fernando Pessoa e que somente neles encontraria justificativa¹¹. Mesmo um autor católico, Giovanni Papini, reconhece o caráter de iniciação da tentação de Cristo em uma interpretação que, curiosamente, aproxima-se do que é descrito na narrativa de Pessoa: “Antes de dar começo à sua obra de Mestre, era

¹⁰ Os “Superiores Incógnitos da Ordem”, com quem Cristo supostamente teria relações estreitas, são citados pelo Diabo mais uma vez na narrativa: “[...] nós, os que somos deuses, não temos mais que um grau mais alto numa Ordem cujos Superiores Incógnitos não sabemos quem sejam” (Pessoa, 2004: 58). Nenhuma outra referência direta é feita àqueles indivíduos no conto. Porém, o caráter enigmático de sua identidade prevalece em um poema datado de 9/5/1934, que, na edição de Mensagem/ poemas esotéricos organizada por José Augusto Seabra, aparece com o título “Sup. Inc. [superior Incógnito]”. Reproduz-se, aqui, a primeira estrofe: “Nunca os vi nem lhes falei/ E eles me teem guiado/ Segundo a fôrma e a lei/ Do que, inda que conhecido, / Tem que ficar ignorado” (Pessoa, 1997: 175).

Já se viu, em um dos excertos citados anteriormente, que os Superiores Incógnitos estariam relacionados à iniciação pela inteligência, na qual o único contato que se tem é de ordem angelical. Pois, se Jesus esteve em “contacto direto com os Superiores Incógnitos da Ordem”, ele de fato seria um iniciado no referido caminho apontado por Pessoa.

¹¹ Também no *Livro do Desassossego* Pessoa aludirá brevemente a essa leitura iniciática do Evangelho: “As coisas externas, que estão nitidas e paradas, ainda as que se movem, são para mim como para o Christo seria o mundo, quando, da altura de tudo, Satan o tentou. São nada, e não compreendo como Satan, velho de tanta sciencia, julgasse que com isso tentaria” (Pessoa, 2010: 424).

no entanto necessário que Ele [Jesus] fosse tentado pelo Demônio. Esta tentação era pois uma prova, à qual o Redentor não podia eximir-se. Era uma condição e uma preparação à Sua divina tarefa.” (1990: 95)

Embora Papini não utilize o vocábulo “iniciação” em nenhum momento, há de se identificar uma relação sinonímica entre aquele termo e “prova” e “preparação” (lembrando que, no conto de Pessoa, o próprio Satã fala em “provação”). Pelo raciocínio de Papini, portanto, depreende-se que a tentação no episódio bíblico se iguala a uma iniciação, e o Tentador, a um iniciador. Aliás, ocupando-se igualmente da passagem das tentações no Evangelho de Mateus, Henry Ansgar Kelly (2006: 85, 86) aponta que, ao entrar em cena, na primeira tentação, o Diabo é apresentado justamente como “o Tentador” (*ho Peirazon*, “Aquele que testa”, em grego), papel por ele mantido nos outros dois atos daquele drama e, também, em *A Hora do Diabo*.

Satanás, ao responder a primeira pergunta que Maria lhe faz, de fato arroga-se a mesma função, ressaltando que agira daquela forma em uma missão que lhe fora confiada por Deus. Ainda sobre os eventos descritos em Mateus 4: 8-9, Kelly (2006: 107) aponta que “O teste final a que Satã submete Jesus envolve também uma transferência física ou talvez uma mudança espiritual de alguma natureza, já que não há na Terra nenhum ponto tão alto que corresponda à alta montanha do texto”. Ao ressaltar a altura inaudita do local onde Satanás tenta Cristo, evidenciando assim o caráter prodigioso daquela provação, o argumento de Kelly enseja a compreensão tanto da iniciação a que o Nazareno foi submetido por Satanás nas Escrituras— nos termos em que ela é apresentada na narrativa de Pessoa —como, principalmente, dos fundamentos da iniciação ministrada ao filho de Maria, em *A Hora do Diabo*:

“Não percebo bem. Foi de aqui, realmente, que tentou ao Cristo?”

“Foi. Está claro que, onde agora está um vale imenso, estava então uma montanha. No abismo também há geologias. Aqui onde estamos passando era o píncaro. Que bem que me lembro!” (Pessoa, 2004: 43).

A referência “hermético-geológica” presente na réplica de Satã a Maria é uma de muitas alusões —ou sugestões— veladas ou dissimuladamente não creditadas, que ele faz a

determinados ritos ou ensinamentos da Maçonaria, como se depreende de um dos textos que compõem outro projeto de ensaio de Pessoa, denominado “Átrio”:

A expressão “vale”, de que se usa para definir o lugar das instituições maçônicas, é um ato de humildade e verdade que a Ordem seguiu por indicação superior. É a definição da baixa qualidade da iniciação que ela ministra, em relação à alta iniciação, nas Altas Ordens, referida sempre a uma montanha, seja a de Heredom, seja a de Abiegno (Pessoa, 1989a:176).

Heredom, uma das duas montanhas mencionadas por Pessoa em sua nota, é citada nominalmente por Satã —que em suas próprias palavras “devera ser um alto iniciado” (Pessoa, 2004: 52)— nesta passagem de *A Hora do Diabo*: “Debruço-me às vezes sobre a terra vasta, deitado à margem do meu planalto sobre tudo — o planalto da Montanha de Heredom, como já lhe ouvi chamar” (Pessoa, 2004: 60). Uma vez que nada mais é dito sobre o assunto, e Maria não se manifesta quanto àquilo que Satã lhe diz, não é possível conjecturar sobre quando e onde ele a ouviu se referir a Heredom, sua propriedade. Mas, ainda assim, há de se reconhecer na mulher pelo menos alguns traços do profano que simpatiza com a filosofia maçônica referido por Pessoa em outra nota localizada em seu espólio:

Para que o leitor possa avaliar que fácil sera a quem não é maçom o entender verdadeiramente qualquer coisa da materia, vou enumerar as habilitações, por assim dizer, que lhe são necessárias, indispensáveis, para tal fim. Formam ellas, naturalmente, trez grupos.

É essencial, em primeiro lugar, que o profano seja, de indole e mentalidade, um symbolista (...).

É essencial, ainda, que o profano estude o assunto, não só com imparcialidade, mas ainda com sympathy (...).

É essencial, por fim, que o profano possua a thecnica, natural ou adquirida, de lêr nas entrelinhas (Pessoa *in* Centeno, 1985b: 74-75).

O liame entre as expressões topológicas citadas pelo Adversário em *A Hora do Diabo*— insondáveis, até aqui, sem a explanação de Pessoa —e as bases maçônicas da iniciação posta em prática na narrativa, é deslindado, ainda que indiretamente, também por Yvette Centeno, que, ocupando-se do hermetismo na poesia de Pessoa, tratou da simbologia do vale e da montanha em associação ao topos da iniciação:

A imagem do Vale, com o seu simbolismo hermético, prende-se à descrição, na Bíblia, de um lugar santo descrito pelo profeta Joel (Joel, 3/2): o vale de Josaphat. (...) Fernando Pessoa alude a este vale, no seu poema Do Vale à Montanha. A Montanha é a montanha sagrada de Heredom,

na Escócia. Mas para lá chegar é preciso receber a iniciação, atravessar o Vale (Centeno 1985a: 19).

A estudiosa, como Fernando Pessoa, reconhece em Heredom¹² um ponto axial no processo iniciático. Mas seu comentário tem muito mais a oferecer, pois, ao assinalar, em um poema de Pessoa, a presença dos mesmos símbolos, quais sejam, o vale e a montanha, citados por Satã em *A Hora do Diabo*, ela aponta para um inquestionável e significativo diálogo entre alguns dos fragmentos que constituem o conto e a obra poética, em sua vertente ocultista, do autor. De fato, além do texto mencionado por Centeno, outros poemas de temática esotérica trazem menções mais ou menos explícitas àquela simbologia. Basta citar, aqui, “Na sombra do Monte Abiegno” (Pessoa, 1997: 159), em que a referência, categórica, é feita àquela outra montanha citada por Pessoa, juntamente com Heredom, na nota acima.¹³

Parece não haver dúvidas, portanto, de que a simbólica maçônica – mormente a alegoria do movimento do vale à montanha –, mesmo não sendo explicitamente aludida nos fragmentos de *A Hora do Diabo* até aqui examinados, exerce papel fulcral na iniciação ministrada àquele que Satanás escolheu como adepto.

Deve-se atentar, porém, para uma passagem em que o Diabo, ao corrigir uma observação feita por Maria, refere-se nominalmente à Maçonaria pela única vez na narrativa: “o meu marido tem o grau 18 da Maçonaria”, diz a mulher, em um determinado momento. Ao que Satã, imbuído de sucinta autoridade, objeta: “Da Maçonaria, não: de um rito da Maçonaria. Mas, apesar do que se tem dito, não tenho nada com a Maçonaria, e muito menos com esse grau” (Pessoa, 2004: 47). Novamente Satanás cala-se sobre o assunto na sequência, mas não há dúvidas de que o rito a que o Tentador se refere seja, certamente, o Rito Escocês – conhecido a fundo por Pessoa e “o mais eivado do Rosicrucismo cabalista e alquímico”

¹² Fernando Pessoa (*in* Centeno, 1985a: 41) menciona, num fragmento pertencente ao projeto “Subsolo”, “[...] o cavaleiro escocês Robert de Heredom, afinal, o fundador da M[açonaria]”. O cavaleiro em questão é Robert the Bruce, monarca escocês que, de acordo com a lenda maçônica, fundou a Ordem Real da Escócia para celebrar o inesperado auxílio recebido por um grupo de sessenta e três Cavaleiros Templários na Batalha de Bannockburn, quando a independência escocesa foi assegurada com a derrota do inglês Edward II. Dá-se o nome Heredom a uma montanha mítica que supostamente existiria ao norte de Kilwinning, na Escócia. Ainda segundo a lenda, essa montanha serviu de abrigo, até às Cruzadas, aos maçons que foram desalojados com a destruição do Templo de Jerusalém (Bogdan, 2007: 106).

¹³ Abiegno, na mitologia grega, era um local paradisíaco na Terra. Séculos depois, nos ensinamentos de ordens místicas como a Golden Dawn, passou a ser concebida como uma montanha de ascensão espiritual por meio da purificação da alma (Biderman, 1966: 41, 42).

dos ritos maçônicos (Centeno, 1988: 59)¹⁴. Citando a obra *Rituels des Sociétés secrètes*, de Pierre Mariel, Yvette Centeno (Centeno, Y. K., Reckert, S., 1978: 170) ensina que, no Rito Maçônico Escocês do 18º Grau, o postulante é “um Irmão extraviado na Floresta mística, que perdeu a Palavra aquando da segunda destruição do Templo e que aspira... a reencontrá-la”.

Conclusão: “Neófito, não há morte”

Estando assente que o percurso iniciático examinado neste trabalho é, em essência, associado ao fazer poético, toma-se, aqui, à caminho de um encerramento, a licença (por que não poética?) de entender a “Palavra perdida” citada mais acima não como aquela que “relembra o Nome Perdido do cabalismo judaico” (Pessoa, 1989a: 193), mas como aquela que é descoberta quando se é introduzido aos mistérios do ofício do verso:

A palavra –a palavra sim. Nela brota, com as suas intimas qualidades, com as suas contradições, (...) interna, íntima e (...) a alma do indivíduo. Ela, sim, revela tudo. O gesto, a expressão simbolizam a alma. A palavra é a própria alma, manifestando-se o mais materialmente que o pode fazer o que, de natureza, o não é. (Pessoa *in* Lopes, 1990: 73)

É assim que Fernando Pessoa remata um texto em que louva, acima de todas as artes, a poesia, essa voz pela qual fala o homem de gênio. Mas, para se expressar, o poeta-gênio deve ter domínio da palavra, que é por onde seu próprio âmago se exprime. Por isso, em *A Hora do Diabo*, ao iniciar o filho de Maria e conferir a ele o grau de poeta, Satã oferta-lhe a chave da alma, a palavra perdida. Talvez não a palavra que se busca encontrar de acordo com o rito maçônico, mas aquela que se revela no labor da criação literária.

Em certo ponto da viagem, Satanás ensina a Maria que “a mais alta iniciação acaba pela pergunta incarnada de se há qualquer coisa que exista” (Pessoa, 2004: 52). Tomando como base o diálogo entre a prosa ficcional de *A Hora do Diabo* e os textos ensaísticos de Fernando Pessoa dedicados ao esoterismo, um diálogo que se buscou desvelar pela argumentação construída até aqui, viu-se que, para Pessoa, o processo iniciático está intrinsecamente associado, em diferentes etapas e por simbolismos diversos, à criação literária. É nela, pois, que a iniciação deve terminar, seja por influência divina ou satânica.

¹⁴ Consta que o décimo-oitavo grau do Rito Escocês Antigo e Aceito é provavelmente o mais conhecido e praticado de todos os graus maçônicos (Bogdan, 2007: 106).

Ou em um consórcio onde ambas se alternem, como o Sol e a Lua na sucessão dos dias, até que o iniciado esteja apto a intuir aquilo que lhe fora ensinado, por sugestão, para a realização da suprema arte da palavra.

Considerando os temas discutidos até aqui, cabe fazer ainda uma última observação. Dir-se-ia mesmo uma provocação. Afinal, conquanto não se possa afirmar que o conteúdo de *A Hora do Diabo* seja mais revelador do que o dos fragmentos de ensaios e anotações onde Fernando Pessoa teoriza sobre a iniciação, é curioso notar que o conto, segundo a leitura aqui proposta, de fato acaba por se tornar uma espécie de compêndio, com inegável inclinação didática, das ponderações de um escritor que, por ser um dos principais nomes da literatura — não somente no mundo lusófono — não deixa de ser, também, um autor ocultista. É uma visão míope aquela que não reconhece que, para Pessoa, o que se entende como esoterismo não constituía um interesse meramente periférico, que não se sustentasse por si só em suas principais criações literárias ou que nunca estabelecesse uma ponte com os temas canônicos de sua escrita ficcional e ensaística, como, por exemplo, o papel do poeta enquanto (re)criador de realidades e a fragmentação do sujeito na Modernidade. Aliás, como outros autores modernos — William Butler Yeats e August Strindberg, por exemplo —, o escritor português não oculta sua atração por assuntos que, ainda hoje, por vezes são considerados, na esfera dos estudos pessoanos, devaneios ou distrações de um intelectual excêntrico cuja genialidade artística absolve tais deslizes em um mundo que superou o encantamento e devotou-se ao racionalismo.

É por uma perspectiva oposta a essa que este trabalho tenciona direcionar o olhar do leitor, pois, apesar das dessemelhanças congênicas entre os gêneros do ensaio especulativo e da prosa de ficção, o estudo comparativo do percurso iniciático em *A Hora do Diabo* e nos escritos investigativos de temática esotérica expõe um cenário em que a ótica ficcional de Fernando Pessoa e suas elucubrações teóricas se espelham mutuamente, com isso projetando a imagem irrefutável de um artífice literário para quem as inspirações propiciadas por seu conhecimento do oculto estavam também a serviço das artes da ficção.

Bibliografia

- A Bíblia de Jerusalém*. (1985). Nova edição revista e ampliada. 4ª impressão. São Paulo: Paulus.
- BIDERMAN, S. (1968). “Mount Abiegnos and the Masks: Occult Imagery in Yeats and Pessoa”. *Luso-Brazilian Review*, 59-74.
- BOGDAN, H. (2007). *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany: State University of New York Press.
- BOGDAN, H. (2020). “Western Esotericism and Literature”, *LIR. journal*, 4-10. <http://ojs.ub.gu.se/ojs/index.php/LIRJ/article/view/4878>
- CENTENO, Y. K. (1985a). *Fernando Pessoa e a filosofia hermética (fragmentos do espólio)*. Lisboa: Presença.
- CENTENO. (1985b). *Fernando Pessoa: o amor, a morte, a iniciação*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- CENTENO. (1988). *Fernando Pessoa: os trezentos e outros ensaios*. Lisboa: Editorial Presença.
- CENTENO. Y. K., RECKERT, S. (1978). *Fernando Pessoa (Tempo-Solidão-Hermetismo)*. Lisboa: Moraes Editores.
- COSTA, D. (1987). *O esoterismo de Fernando Pessoa*. 3. ed. Porto: Lello & Irmão –Editores.
- GRANHOLM, K. (2009). “Embracing Others than Satan: The Multiple Princes of Darkness in the Left-Hand Path Milieu”. In PETERSEN, J. (ed). *Contemporary religious Satanism: a Critical Anthology* (pp. 85-101). England, USA: Ashgate Publishing Company.
- KANT, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- KELLY, H. (2006). *Satan—A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIND. G. (1981). “A iniciação do poeta e o caminho alquímico”. In: *Estudos sobre Fernando Pessoa* (pp. 257-304). S/L: Imprensa Nacional Casada Moeda.
- LOPES, T. R. (1993). *Pessoa Inédito*. Lisboa: Livros Horizonte.
- LOPES, T. R. (1990). *Pessoa por conhecer—roteiro para uma expedição*. Lisboa: Estampa.
- LOPES, T. R. (1990.). *Pessoa por conhecer—textos para um novo mapa*. Lisboa: Estampa.

- MEBANE, J. (1989). *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, & Shakespeare*. USA. The University of Nebraska Press.
- PAPINI, G. (1990). *O Diabo*. Lisboa: Livros do Brasil.
- PASI, M. (2001). “The influence of Aleister Crowley on Fernando Pessoa’s Esoteric Writings”. In: CARON, R.; GODWIN, J.; HANEGRAAFF, W. & VIEILLARD-BARON, J. (ed). *Ésotérisme, Gnosés & Imaginaire Symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*. Leuven: Peeters.
- PESSOA, F. (2004). *A Hora do Diabo (edição e prefácio de Teresa Rita Lopes)*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PESSOA, F. (1989a). *A Procura da Verdade Oculta—Textos filosóficos e esotéricos (Prefácio, organização e notas de António Quadros.)*. 2. ed. S/L: Mem Martins: Publicações Europa-América.
- PESSOA, F. (1989b). *Rosea Cruz. Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota*. Lisboa: Edições Manuel Lencastre.
- PESSOA, F. (2010). *Livro do Desassossego*. (2 tomos—edição de Jerónimo Pizarro). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- PESSOA, F. (1997). *Mensagem—Poemas esotéricos*. (Edição crítica, José Augusto Seabra — coordenador). S/L: ALLCA XX / SCIPIONE CULTURAL.
- PESSOA, F. (1966). *Páginas de Estética e de Teoria Literárias (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho)*. Lisboa: Ática.
- QUADROS, A. (1960). *Ocultismo, Iniciação, Procura Teológica*. In: *Fernando Pessoa*. 2. ed. Lisboa: Arcádia.
- SEABRA, J. (1988). *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.