UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

LUCIANO DE SOUZA

Satã e satanismo(s) em Fernando Pessoa

LUCIANO DE SOUZA

SATÃ E SATANISMO(S) EM FERNANDO PESSOA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em Literatura Portuguesa. Pesquisa desenvolvida com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Orientação: Profa. Dra. Lílian Lopondo/
Prof. Dr. Francisco Maciel Silveira

São Paulo
2016

LUCIANO DE SOUZA

SATÃ E SATANISMO(S) EM FERNANDO PESSOA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, aprovada pela Bancas Examinadora Constituída pelos seguintes professores:

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. Francisco Maciel Silveira
Universidade de São Paulo

_____
Prof. Dr. Horácio Costa
Universidade de São Paulo

_____
Prof. Dr. João Roberto Faria
Universidade de São Paulo

_____
Profa. Dra. Alleid Ribeiro Machado
Centro Universitário Sant'Anna

_____
Profa. Dra. Aurora Gedra Ruiz Alvarez
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Este trabalho é dedicado à memória de Lílian Lopondo, a quem todas as palavras de gratidão e homenagem nunca serão em demasia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos(as) os(as) que, em algum momento, de alguma forma, contribuíram para a execução deste trabalho, a despeito – e em razão – de todas as adversidades.

Como quando o mortal, que a terra habita,
Aprende que esse céu todo estrelado
É cheio de outros mundos, na infinita
Pluralidade do criado,
E um abismo se lhe abre na consciência
E uma realidade invisível gela,
Seu sentimento da existência,
E um novo ser-de-tudo se revela,
Assim, pensando e, a meu modo, vendo
Na interna imensidão do espaço abstracto,
Fui como deuses vários conhecendo,
Todos eternos e infinitos sendo,
Os astros.

E vi que Deus, se é tudo para o mundo,
Se a substância e o ser do nosso ser
Não é o único Deus mais que profundo.
Há infinitos de infinitos.

Por isso, Deus é eterno e infinito, e tudo,
Sim mesmo o tudo que é, Deus o transcende.
Porém muita ciência a mais ascende
Que a esse único Deus que a tudo excede.
Além do transcender-se que Deus é.
E ergui então a voz amargurada,
Porque o conhecimento transcendente
Deixa a alma exânime e gelada.

E clamei contra Deus o além-Deus,
Disse aos meus pares o segredo ominoso.

Eterno condenado, errarei sempre
Sempre maldito,
Porque este mundo (...)
Só sendo mais que Deus eu poderia
Transcender o infinito do infinito
E nascer para o inumerável dia...

Como, banido, o arqueiro Filoctetes
Sou só na alma porque vi o abismo.
Excluso eterno (...)
A vida pávida que cismo.

Sou morte, porque sei que o infinito,
É limitado, e assim Deus morre em mim.

Deus sabe que é uno, um e infinito,
Mas eu sei que Deus, sendo-o, não o é.

Mais longe que Deus vai meu ser proscrito.

Fernando Pessoa – “Lucifer” (*Fausto – Tragédia Subjetiva*).

RESUMO

Ao longo dos anos, a obra de Fernando Pessoa tem sido objeto de diferentes miradas da crítica especializada. Poucas foram, porém, as ocasiões em que os comentadores se ocuparam da figura de Satã e dos diferentes matizes que colorem o episódico diabolismo dos escritos do poeta lisboeta. Todavia, embora errático, o percurso do Tentador nos textos de Pessoa indica a insuspeitada, porém indisputável marca do Demônio no pensamento do autor, mormente em sua juventude literária e em textos ensaísticos de cariz hermético. Por essa ascendência, é possível reconhecer Fernando Pessoa como herdeiro imediato da "satânica geração" de escritores lusitanos que, sob o efeito dos vapores mefistofélicos que então pairavam sobre o ambiente literário europeu, redefiniram as letras portuguesas no final dos oitocentos. Assim, partindo do exame das origens e das várias configurações do que se entende por satanismo literário, bem como dos sinais e sintomas de sua manifestação na literatura de Portugal em fins do século XIX, esta pesquisa tenciona investigar a presença do Diabo e a expressão do satânico na obra de Fernando Pessoa. O que se pretende, por meio de leituras analítico-comparativas que tracem as andanças do Tinhoso nos escritos pessoanos orto e heteronímicos, é entender as formas pelas quais o satânico toma posse, em verso e prosa, da escrita de Fernando Pessoa e, com isso, revelar em que sentido é possível reconhecer nele a faceta de um autor inspirado pelo Gênio das Trevas.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; Satã; satanismo literário; intertextualidade; crítica literária

ABSTRACT

Throughout the years, Fernando Pessoa's work has been under different gazes by the specialized criticism. However, few were the occasions in which scholars occupied themselves with the figure of Satan and the different shades that color the episodic diabolism in the writing of the Lisbon-born poet. Albeit erratic, the Tempter's route in Pessoa's texts points at the unsuspected yet indisputable mark of the Devil in the author's thought, mainly in his early writings and in essays on hermeticism. Consequently, Pessoa can be seen as the immediate heir of the "satanic generation" of Portuguese writers that, under the influence of the mephistophelic vapors then hovering over Europe's literary environment, redefined Portugal's literature at the end of the eighteen hundreds. Thus, starting with an examination of the origins and sundry configurations of what is known as literary Satanism, as well as the signs and symptoms of its manifestation in Portuguese literature by the end of the nineteenth century, this research aims at investigating the Devil's presence and the expression of the satanic in the work of Fernando Pessoa. Using an analytical-comparative approach that traces Old Nick's wanderings in Pessoa's orto and heteronymic texts, the research intends to understand the ways in which the satanic possesses, in verse and prose, Fernando Pessoa's writings, thereby revealing to what extent it is possible to recognize in him the face of an author inspired by the Genius of Darkness.

Keywords: Fernando Pessoa; Satan; literary satanism; intertextuality; literary criticism.

SUMÁRIO

Introdução 11

Capítulo I: O satanismo é um pluralismo..... 18

Capítulo II: Retrato de Pessoa quando “poeta satânico” 31

Capítulo III: Desassossego satânico 44

Capítulo IV: O Anticristo em verso e prosa 66

Considerações finais 86

Referências bibliográficas 88

Introdução

Em um dos muitos fragmentos que compõem *A Hora do Diabo* – a inacabada narrativa organizada e publicada por Teresa Rita Lopes a partir de páginas localizadas no espólio de Fernando Pessoa – Satã refuta o desprezo que lhe coube desde a aurora dos tempos – de modo resoluto e insubordinado. Fazendo a apologia de sua existência, ele inicia sua argumentação com uma conjunção adversativa que, de resto, faz-lhe jus ao nome[1]: "Mas tenho, quer queiram quer não, um papel no mundo" (PESSOA, 2004: 56).

Qual seria, porém, o papel assumido por Satanás nos escritos do poeta português?

Já se cogitou "seguir as desventuras sofridas pela figura do Diabo na obra de Pessoa" (BRÉCHON, 1999: 79-80), porém tal investigação, aventada por um biógrafo pessoano há pouco mais de quinze anos, permaneceu por realizar. É verdade que, após numerosas explorações nas arcas e nos livros que pertenceram ao poeta, mais de um estudioso deu a publicar escritos onde se pôde reconhecer os sinais do satânico em Fernando Pessoa. Alguns desses sinais, como indica a fala de Robert Bréchon, deixaram mesmo entrever uma recorrente "pulsão satânica" que não passou despercebida pela crítica[2]. Todavia, para que se consumasse a evocação do Diabo em Pessoa, era preciso ainda reunir aqueles textos, sistematizando as manifestações do satânico no contexto da escrita pessoana a fim de entendê-las em um todo, mesmo que fragmentado – à imagem da obra do poeta, aliás.

É esse, pois, o objetivo da tese que aqui principia, intitulada *Satã e satanismo(s) em Fernando Pessoa.*

Formulada ao término dos estudos realizados no âmbito do Mestrado[3], a presente pesquisa propõe a ampliação e o aprofundamento das investigações então conduzidas para, com isso, proceder ao mapeamento de um "*locus satanicus*" na literatura de Pessoa, um sítio pouco visitado em seus escritos e onde estão guardados vários retratos do Adversário, assim como outras expressões do que se pode apreender como um multifacetado satanismo pessoano. Para tanto, além das diversas encarnações de Satanás, pretende-se identificar também aqueles aspectos que, assimilados pela ótica de uma tradição histórico-literária,

---

[1] O nome próprio "Satã" originou-se do substantivo comum hebraico "ha-satan", que significa "acusador", "adversário" (KELLY, 2006: 11).

[2] Cf. abaixo.

[3] A dissertação escrita a partir desses estudos, fundamentada no exame do conto *A Hora do Diabo*, é *Lusbel Revisited: um estudo da figura de Satã em* A Hora do Diabo*, de Fernando Pessoa* (SOUZA, 2011), a qual será doravante referida como *Lusbel Revisited*.

prescindem da menção literal ao Demônio para se manifestar como satanismo literário. Em termos sintetizados, o que se tenciona é demonstrar que, embora intermitente, o interesse de Pessoa na matéria satânica foi intenso, mantendo, inclusive, constante diálogo com temas assíduos em sua prosa e verso. O que, aliás, está em conformidade com o caráter intertextual da obra de Pessoa.

Note-se que a concepção de "obra de Fernando Pessoa", para os fins deste estudo, não se limita ao cânone do escritor, o qual é estabelecido, por consenso de seus estudiosos, pela lírica de Pessoa ortônimo, de seus três heterônimos e pela prosa do semi-heterônimo Bernardo Soares. Com efeito, a esta pesquisa interessam, em igual medida, a produção atribuída a algumas das primevas personalidades literárias do poeta; os escritos ensaísticos em que Pessoa se ocupou, outrando-se ou não, de temas como ocultismo e religião e até mesmo fragmentos de textos que jamais vieram a abandonar o estado de incompletude.

Deve-se esclarecer que a copiosidade dos escritos de Fernando Pessoa, refletida no extenso volume do *corpus* a ser explorado, não representa um entrave ao desenvolvimento da tese, uma vez que o trabalho realizado no Mestrado já norteou alguns caminhos a serem percorridos quando se segue a trilha de Satã na literatura pessoana.

***

Convém mencionar que, da pesquisa anterior, este trabalho herda não só a chave para especular os recônditos da poética pessoana em busca de textos de inspiração satânica; ele herda, também, o estranhamento que tal incursão na literatura de Pessoa tem suscitado no mais das vezes. Com efeito, o leitor mais habituado a textos canônicos como "Poema em linha reta" ou "Autopsicografia", entre outros de mesma reputação, pode sentir-se desconcertado diante de uma hipótese que postula uma estreita associação do nome de Fernando Pessoa – e de seus desdobramentos heteronímicos – à figura do Diabo. É compreensível o desassossego. Afinal, não se haveria mesmo de considerar um desatino a sugestão de qualquer forma de satanismo literário na escrita do poeta que, em versos, buscou a mão de Deus[4] e que, ao final da vida, chegou mesmo a se declarar cristão, mesmo que por uma vertente gnóstica (PESSOA, 2006: 205)?

A resposta a esse questionamento pode ser encontrada no breve, porém acurado, comentário feito por Leyla Perrone-Moisés por ocasião do centenário de nascimento de

[4] "Por isso, a cada passo/ Que meu ser triste e lasso/ Sente sahir do bem/ Que a alma, se é propria, tem/ Minha mão de creança/ Sem medo nem sperança/ Para aquelle que sou/ Dou na de Deus e vou" (PESSOA, 1997: 153).

Fernando Pessoa, em 1988 (PERRONE-MOISÉS, 2000: *passim*). Em síntese, a autora aponta que os leitores do poeta, principalmente aqueles a quem chama de "citadores contumazes", tendem a desconhecer a paradoxalidade imanente à obra pessoana, em todos os seus níveis, e agarram-se àquelas palavras que lhes parecem terem sido escritas para satisfazer suas próprias convicções, ignorando a existência de argumentos que contradizem cada frase ou verso pinçado em defesa de um determinado ponto de vista.

Lembrando que, na(s) voz(es) enunciativa(s) de Fernando Pessoa, "o religioso é frequentemente ímpio, o ocultista caçoa dos ocultismos", Leyla Perrone-Moisés chega ao ponto crucial de sua argumentação ao cravar "que, cada vez que Pessoa é citado, é em nome de uma verdade; ora suas verdades são tantas e tão contraditórias que, no conjunto, negam a existência de qualquer verdade. Exceto a verdade fingida da arte, da literatura, do mito" (Ibidem, 146). É o próprio poeta que corrobora essa observação quando escreve que "Não há critério da verdade senão não concordar consigo próprio. O universo não concorda consigo próprio, porque passa. A vida não concorda consigo própria, porque morre" (PESSOA, 1966: 217, 218). A verdade, para Pessoa, é sinônimo de transitoriedade e, principalmente, discordância. O que, sem dúvida, explica a profusão de mundividências e (anti-)filosofias em uma produção literária caracterizada pela contrariedade argumentativa das personagens e textos que a compõem.

Se ao "leitor comum" uma percepção tendenciosa dos textos de Pessoa, mesmo que não intencional, compromete unicamente o seu próprio entendimento, ao leitor crítico do poeta, cartógrafo de uma obra que se redescobre desde sua formação, não se espera outra coisa que não a recusa tal de postura. Embora lhe seja dada a escolha de trilhar uma rota, ao investigador pessoano devem ser igualmente conhecidos os vales e os abismos, os bosques e as cavernas. Por isso, esta pesquisa não pretende, de modo algum, iniciar na poética de Fernando Pessoa uma problemática semelhante àquela que Robert Cargo ilustra no prefácio de sua tradução para um estudo sobre Charles Baudelaire:

> Escritores católicos declararam, quase à força, que Baudelaire era um deles, desconsiderando diversos textos em que o poeta parece inutilmente protestar contra isso em alto e bom som. Autores menos afeitos a essa posição, por outro lado, escolheram enfatizar os elementos satânicos dos escritos de Baudelaire ao ponto de negar qualquer justificativa de considerá-lo católico ou mesmo cristão (EMMANUEL, 1970: 7).

Assim, não se deve procurar, na relação entre uma das facetas do satanismo literário de Pessoa e o anticristianismo blasfematório de seus poemas juvenis, por exemplo, qualquer

intenção de desconstruir ou contra-argumentar o pendor cristão de versos tardios como "Esse sonho, que avisto/ Em mim chamo-lhe o Cristo"[5] (PESSOA, 2009: 288) ou mesmo deste excerto de prosa publicado sem datação: "Cristo é a projecção simbólica da união do Homem com Deus. Ele mesmo o disse, no Evangelho simbólico: Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (COELHO, 1971: 195). O que se pretende, neste trabalho, é tão somente evidenciar que ao longo da vida-obra de Fernando Pessoa houve outros caminhos e outras verdades que, em seu tempo, foram caros ao poeta. De fato, numa carta a Casais Monteiro, datada de janeiro de 1935, Pessoa mesmo admite a existência de uma "poética da juventude" e comenta as causas de seu desaparecimento: "Perdi, é certo, algumas simplezas e ingenuidades, que havia nos meus poemas de adolescência; isso, porém, não é evolução, mas envelhecimento" (PESSOA, 2012: 283).

***

Manifestada, por exemplo, nos aforismos de inspiração satânica do *Livro do desassossego* ou nas definições de satanismo rascunhadas nos textos esotéricos de caráter ortonímico, a inspiração diabólica na extensa produção de Fernando Pessoa caracteriza-se por sua contingência. Todavia, conquanto infrequente, a figura de Satanás nos escritos de Pessoa é um fato inegável, cuja relevância é reconhecida por mais de um estudioso do poeta lisboeta, mesmo que em uma espécie de "nota de rodapé" na maioria dos estudos.

Teresa Rita Lopes (2004: 34) fala da "presença obsessiva de Satã na obra de Pessoa", lembrando, ainda, que foi nos anos de juventude que ele manifestou com maior evidência essa influência em seus textos (LOPES, 1993: 68). Remonta à mocidade do poeta, inclusive, a idealização de um periódico cujo título, mesmo que furtivamente, denota certo pendor satânico. Trata-se, pois, do jornal *O phosphoro* (LOPES, 1990: 108). Além do óbvio sentido incendiário do título, propício a uma publicação [provocadora], convém notar que *phosphoros* (Φωσφόρος) é o equivalente em grego ao vocábulo latino *lucifer* (KELLY, 2006: 164, 165), que, após o comentário de Orígenes em *De principiis* (FORSYTH, 1989, 371), passou a ser designativo, na teologia cristã, do nome angelical de Satanás antes da mítica revolta contra Deus. Também datam desse período as frequentes contribuições feitas por uma misteriosa figura chamada Diabo Azul a um jornal humorístico, *O Pimpão*. Segundo Manuela Nogueira (*in* PIZARRO, 2009: 17-36), sobrinha de Fernando Pessoa, é possível afiançar que pelo

[5] O ano desse poema, iniciado com "Sonho sem fim nem fundo", é 1934.

menos alguns desses textos eram de autoria do poeta, sendo outros, talvez, escritos pelo "tio" de Pessoa, Henrique Rosa. Fernando Cabral Martins e Richard Zenith, editores de *Teoria da heteronímia* (2012), também incluem aquele nebuloso personagem em sua lista de personalidades fictícias e heterônimos pessoanos, observando, porém, que o Diabo Azul de Pessoa "foi inspirado no 'Diabo Azul' que assinava pequenos contos publicados em *O Pimpão*" (PESSOA, 2012: 50). Seja como for, tem-se aí o Tentador já a atrair o interesse de Fernando Pessoa por meio da escrita e do "outramento".

Charles Robert Anon e Alexander Search – duas das numerosas personas criadas pelo poeta nos primórdios de seu percurso literário – estão, segundo Robert Bréchon (1999: 104), "ambos do lado do diabo, e tomam seu partido", enquanto o heterônimo Álvaro de Campos, descendente direto daqueles, encarna "o mais luciferino de toda a *coterie*" (BRÉCHON, 1999: 145). É também Bréchon que sintetiza com maestria o diabolismo pessoano ao afirmar que Satã tomou posse não da carne de Pessoa, mas de seu intelecto (BRÉCHON, 1999: 145), aquela "luminosa e diabólica inteligência" a que Massaud Moisés (1988: 92) se refere em uma passagem de *O espelho e a esfinge*, volume de ensaios consagrado ao escritor português. Para esse crítico, aliás, a própria gênese heteronímica é, metaforicamente, o "produto de uma fantasia fáustica" na qual Pessoa pagou "com a própria alma o saber demoníaco que lhe facultaria o desenvolvimento em mil seres, prototificados nos heterônimos" (MOISÉS, 1988: 106).

Além de Teresa Rita Lopes, Robert Bréchon e Massaud Moisés, outros comentadores testemunharam expressões do diabolismo na obra de Fernando Pessoa[6].

Lúcifer, que dá nome a um dos poemas do *Fausto* pessoano, é qualificado por Eduardo Lourenço (2004: 79) como "personagem pouco necessária" da tragédia, a qual é ainda julgada, por Maria Helena Nery Garcez (1991, p. 6), uma "obra abortada". Joel Serrão, no início da década de 1980, tanto alude a uma "luciferina 'inteligência' pessoana" (SERRÃO *in* PESSOA, 93, 1980), como colhe todas as pistas deixadas pelo poeta para que se reconheça um elo entre seu anticristianismo e a temática pentaimperial: "[...] esse Anti-Cristo ou Lucifer, promotor da Inteligência descarnada, será lançado ao mundo pelo país iniciador dos descobrimentos marítimos. E a sua ocorrência será sinônimo do 'Regresso do Rei Sebastião'" (SERRÃO *in* PESSOA, 73, 1980).

[6] Deve-se notar, também, que outros especialistas em Fernando Pessoa – como Yvette K. Centeno e Pedro Teixeira da Mota –, mesmo não tendo se dedicado ao estudo da figura de Satanás e do diabolismo literário na obra do autor, contribuem enormemente para o estabelecimento do *corpus* e da fortuna crítica desta pesquisa com a divulgação de material que, durante muito tempo, permaneceu confinado ao espólio pessoano.

Também Mário de Albuquerque, no artigo "Satã e o Satanismo na Literatura Portuguesa", reporta-se a uma "atitude satânica" (ALBUQUERQUE *in* COELHO, 1978: 989) em alguns poetas do Modernismo português, associando-a nomeadamente a Fernando Pessoa por conta de sua inclinação a assuntos de ordem hermética.

A proposição de Albuquerque se assenta, com efeito, na tradução que Pessoa fez do "Hino a Pã", considerado pelo próprio Pessoa um "poema mágico" (PESSOA *apud* BRÉCHON, 1999: 145), de autoria do polêmico ocultista inglês Aleister Crowley. O autor do artigo, todavia, não se alonga na discussão sobre o satanismo literário de Pessoa, tomando esse fenômeno como nada mais do que uma casualidade fomentada pela recriação, em língua portuguesa, da "ode de horrível sensualismo noturno" (ALBUQUERQUE *in* COELHO, 1978: 989) composta por aquele que se intitulava "A grande besta 666". Posto que se ressalve a justificativa de Albuquerque, muitas das manifestações do Diabo na escrita de Pessoa, tanto em caráter ficcional como ensaístico, estão, de fato, coligadas ao interesse do autor por temas herméticos, como se demonstrou em diversas passagens de *Lusbel Revisited*. Da mesma forma, no que concerne a esta pesquisa, busca-se revelar como o diabolismo da escrita de Pessoa, associado ao seu interesse pelo ocultismo, manifesta-se em textos como *O Caminho da Serpente* e *Subsolo*, publicados por Yvette K. Centeno.

Voltando à análise de Mário de Albuquerque, é possível pensar que, por estar limitado pela extensão de um verbete em um dicionário literário, o estudioso tenha buscado ater seu ensaio ao cânone pessoano; ou então, considerando que muitos dos textos satânicos da obra de Pessoa foram editados a partir da década de 1980[7], pode-se supor que ao crítico fossem desconhecidos textos como os fragmentos que compõem a prosa de *A Hora do Diabo*, o excerto de conto denominado "O Desconhecido"[8], publicado por Teresa Rita Lopes em *Pessoa Inédito*, ou o fragmento "Notas sobre Ocultismo", onde se ensina que: "A dualidade é a essência do satanismo. Conceber Satanás oposto a Deus é satanismo. Satanás não está oposto a Deus: Satanás é criação de Deus... Apenas Deus existe absolutamente. Satanás, como tudo o mais, existe apenas relativamente" (PESSOA, 1989: 70).

Seja como for, mesmo que o teor dos textos publicados por outros estudiosos de Fernando Pessoa, como aqueles citados antes, ponha em xeque o caráter esporádico que

[7] Vale lembrar que o *Livro do desassossego*, considerado um dos textos canônicos da literatura pessoana, foi editado pela primeira vez somente em 1982. Decorridos três anos de sua publicação, Joel Serrão (1985: 173), em seu trabalho sobre Carlos Fradique Mendes, já citava um dos excertos de inspiração diabólica, datado de 1930, que aparecem no *Livro*: "E então vem-me o desejo transbordante, absurdo, de uma espécie de satanismo que precedeu Satã [...]" (PESSOA, 2006: 78).

[8] No qual se lê: "Os esotéricos [...] colheram o auxílio de Asmodeus, de Beelzebuth e outros" (PESSOA *in* LOPES, 1993: 427-428).

Mário de Albuquerque atribui à presença do Demônio nos escritos do poeta[9], a menção isolada e algo reducionista que o crítico faz do satanismo pessoano é, por si só, em um cenário em que pouco se trata do tema, uma valiosa contribuição dialética aos argumentos que pavimentam o caminho a ser percorrido nesta tese.

Enfim, é nos textos de Fernando Pessoa que se encontram sob os desígnios do Diabo, ou, ao menos, sob o signo de uma inspiração diabólica, que este trabalho quer encontrar "[...] um Pessoa desconhecido, insuspeitado, e não menos fascinante [...] (SILVA; FREITAS; DINE *in* PESSOA, 2009: 626-627)". Conquanto já não seja completamente "desconhecido e insuspeitado", como se pôde constatar em *Lusbel Revisited*, as caracterizações do satânico na obra de Pessoa ainda constituem um mistério digno de causar fascínio àqueles que se dedicam a explorar os escritos daquele autor que, por meio de sua arte, fazia-se legião – como ele mesmo reconhecia.

***

.

[9] O comentário a seguir é um exemplo de que são comuns as reavaliações da crítica pessoana sobre um determinado feitio da obra do autor mediante a divulgação de material inédito: "Depois de publicados nos anos 60 partes importantes dos apontamentos e escritos teóricos de Fernando Pessoa, a referência a Goethe é, de fato, uma constante, invalidando-se assim as reservas anteriormente feitas por Albin Beau de que 'na obra de Fernando Pessoa (há) apenas poucas e breves referências a Goethe'" (SCHEIDL, 1987: 112).

Capítulo I: O satanismo é um pluralismo

Na nota que prefacia sua tradução do cancioneiro de *Carmina Burana* para a língua portuguesa, Maurice van Woensel (1994: 14) comenta que a poesia satírica e licenciosa dos goliardos do século XII é composta por "versos um tanto satânicos". A considerar a imagem de Satã no imaginário popular, não parece haver dúvida quanto ao sentido que se deseja expressar naquela afirmação. No entanto, em âmbito literário, "satanismo" deve ser apreendido como um "termo proteico" (WITTREICH, 1968: 818), o que torna a declaração de Woensel carente de uma objetividade mais aguda, uma vez que a carga semântica que se atribui ao termo "Satã" e seus derivados está intrínseca e subjetivamente associada ao significado pretendido por quem o utiliza em um dado contexto e a partir de um referencial multíplice, originado no substrato cristão.

Assim, é somente quando Woensel circunstancia o emprego do adjetivo "satânico" ao prosseguir em sua explanação é que se pode compreender que, para ele, o "satanismo" no cancioneiro de Beuern se manifesta essencialmente como sinônimo de anticlericalismo e mundanidade em canções que "contêm críticas (contundentes) ao alto clero e [que] exaltam os prazeres do amor, de uma boa mesa, do jogo" (WOENSEL, 1994: 18). Em verdade, o elemento satânico das *Carmina Burana*, conforme exposto, está na própria origem do nome utilizado para designar seus compositores, os goliardos, já que desde o século IX os clérigos julgados ímpios eram vistos como membros da família de Golias, o gigante filisteu morto por Davi e então comumente identificado a Satã (HARRINGTON, 1997: 566).

Embora, do ponto de vista cristão, todo ato de oposição à Igreja e aos seus princípios seja, em última instância, potencialmente influenciado pelo Diabo – etimologicamente assim batizado, aliás, por seu caráter opositor –, a contextualização no caso da poesia goliarda é essencial para se compreender em que nível *Carmina Burana* pode ser entendida como uma obra com incidências diabólicas, ainda que nela Satanás não figure como fonte de inspiração para a composição daquelas canções ou como objeto de veneração, atributos verificáveis no plano literário, por exemplo, nos escritos de alguns poetas românticos e pós-românticos do século XIX que, assim como os goliardos, eram entusiastas da libertinagem e adversários da religião.

Ainda sobre os "versos um tanto satânicos" do comentário de Maurice van Woensel, cabe notar que a eliminação da locução adverbial "um tanto" desvela uma citação ao

polêmico romance *Os versos satânicos* (1988), do escritor indo-britânico Salman Rushdie, de onde provém a infame notoriedade daquela expressão. De acordo com Daniel Pipes (2009: 113-118), estudioso do tema, a virulenta recepção da comunidade islâmica quando do lançamento do livro de Rushdie se deveu não somente ao seu conteúdo blasfematório – Pipes nota que diversas vozes que se levantaram contra Rushdie assumiram não ter lido o romance –, mas ao seu título, traduzido para o árabe como "*Al-Ayat ash-Shaytaniya*". Isso porque, enquanto "versos" é um vocábulo de sentido mais genérico e abrangente no original inglês, a palavra "ayat", utilizada nas traduções, alude especificamente aos versos do Alcorão. Assim, aquilo que originalmente era lido como *Os versos satânico*s, passou a ser apreendido como "Os versos satânicos do Alcorão", ou simplesmente "O Alcorão satânico", o que implica a ideia, obviamente blasfema, de que todo o texto sagrado do islamismo seria obra de Satanás[10].

Vê-se, pois, que o que diferencia o significado dos "versos satânicos" de Rushdie dos "versos um tanto satânicos" de Woensel não é somente o emprego da locução adverbial, mas o efeito exercido pelo termo "satânico" em cada caso, conforme o propósito de cada autor. É bem verdade que a gravidade desse efeito, no comentário sobre a matéria goliárdica, é atenuada pela ação moduladora exercida pela locução, mas, ainda que esta não fosse empregada, o sentido pretendido por Woensel ao utilizar o adjetivo "satânico" não parece ser o mesmo almejado por Rushdie. Com efeito, embora reconheça a condenação da Igreja ao comportamento anticristão dos clérigos vagantes, Woensel não atribui a composição do cancioneiro goliardo a uma ascendência efetivamente diabólica; Rushdie, por sua vez, decide nomear seu romance com uma expressão diretamente relacionada à ação de Satanás em uma passagem do Alcorão que, justamente por seu teor, tornou-se controversa entre os exegetas islâmicos.

Para os fins do presente estudo, porém, o objetivo desse cotejo introdutório é menos a análise dos níveis de diabolismo d'*Os versos satânicos* ou de *Carmina Burana* do que o discernimento da abrangência incorporada ao conceito de satanismo em um (con)texto literário. Abrangência esta que acaba por cingir, além dos exemplos dados, até mesmo noções

[10] Salman Rushdie alegou ter emprestado a expressão "versos satânicos" de uma determinada passagem do cânone islâmico, onde se narra que Satanás teria levado Maomé a incluir no Alcorão alguns versos em favor de deusas pagãs – versos que posteriormente foram suprimidos após a intercessão do anjo Gabriel, que revela a Maomé o ardil do Diabo. O que de fato existe no trecho citado por Rushdie, segundo Daniel Pipes, são duas menções ao ato de Satã, porém não a expressão "versos satânicos", desconhecida, aliás, em árabe ou em outras línguas faladas majoritariamente por muçulmanos. De acordo com Pipes, aquela expressão provém, na verdade, do livro *The Life of Mahomet* (1861), escrito por um orientalista escocês chamado William Muir. Este, ao tratar do trecho do "Tabari" a que Rushdie se referiu, fez menção a "dois versos satânicos", termo que passou, então, a figurar em vários estudos sobre o islamismo que se basearam no texto de Muir e que, possivelmente, eram conhecidos por Rushdie.

consideravelmente subjetivas, como o "satanismo existencialista" que Giovanni Papini identifica n'*O estrangeiro*, de Albert Camus. Na visão daquele aquele escritor, que logo na primeira página define seu trabalho como o "primeiro livro sobre o Diabo escrito por um cristão, de acordo com o sentido mais profundo do cristianismo" (Ibidem: 7), Meursault, o protagonista do romance de Camus, seria uma personagem satânica por suas ações traírem uma "indiferença cínica [que] chega até ao delito inútil e ao desesperado repto a tudo que é humano" (PAPINI, 1990: 181).

Sem compartilhar da perspectiva cristã de Papini, o filósofo tcheco Vilém Flusser igualmente notou que Camus, ao articular seu argumento sobre o absurdo, era "consciente ou inconscientemente influenciado pela experiência diabólica, [pois] é da própria essência do pecado afundar a mente numa torrente de desejos que aumentam à medida que estão sendo satisfeitos" (FLUSSER, 2006: 94). Posto de modo simplificado, esse deixar-se levar pela realização de desejos que se renovam incessantemente caracteriza uma revolta que seria, para Camus, a única solução autêntica para o problema do absurdo (CAMUS, 2008: passim).

De acordo com Rainer Guldin (2011: 1), estudioso de Vilém Flusser, a obra desse filósofo é guiada por um "princípio diabólico" proveniente de seu declarado interesse pelas imagens associadas ao tema satânico, havendo significativas alusões à figura de Lúcifer e ao Mefistófeles goethiano em seus textos. A retórica de Flusser, entretanto, não se atém a noções dogmáticas, como se lê no ensaio *A história do diabo*, em que o Adversário é concebido como representação metafórica da força que impulsiona a humanidade, sendo a própria escrita uma manifestação desse influxo satânico: "É a luxúria diabólica que nos força a esse ato libidinoso" (FLUSSER, 2006: 100). Pode-se aventar, então, por esse raciocínio instigante, que a atividade de dar vida às palavras fora dos confins do pensamento seria, ao fim e ao cabo, um exercício de satanismo literário.

A escrita como atividade influenciada pelo Demônio é apreendida de outra maneira por R. J. Zwi Werblowsky em uma obra dedicada ao exame do Satanás miltoniano[11]. Escrevendo entre os anos 40 e 50 do século XX, Werblowsky justifica o tema de seu trabalho no crescente diabolismo que então se verificava nas letras, um fenômeno que, a seu ver, podia ser observado tanto em textos dedicados ao escrutínio do Diabo em âmbito histórico-religioso como em obras de ficção em que aquela figura aparecia como personagem de destaque. Tal ressurgimento, por sua vez, segundo o investigador, podia ser contextualizado e explicado pelos eventos envolvendo a Segunda Guerra Mundial, já que a existência de Satã se fez

[11] *Lucifer and Prometheus – A study of Milton's Satan*.

lembrar nesses tempos em que "o mal se manifestou com força e proeminência quase apocalípticos" (WERBLOWSKY, 2013: xv, xvi).

Não é difícil supor que tal multiplicidade de visões sobre Satã e, consequentemente, de satanismos, dificulta sobremaneira uma sistematização do diabolismo na literatura.

O germe dessa discussão se manifestou, de fato, já no capítulo inicial de *Lusbel Revisited*, quando se estabeleceu que, naquela dissertação, "satanismo literário" faria referência à manifestação de Satanás como personagem de textos ficcionais, enquanto "literatura satânica" designaria o conjunto constituído por aqueles textos no domínio das letras (SOUZA, 2011: 16, nota 15). Essa medida, eficaz embora reducionista, originou-se precisamente da necessidade de delimitar, naquela ocasião, o espectro das obras com as quais *A Hora do Diabo* dialogaria, tendo em vista o enfoque daquela pesquisa.

Desta feita, em conformidade com os propósitos do trabalho que ora principia, é preciso pensar o satanismo literário com maior amplitude, submetendo aquela definição anterior a uma análise criteriosa a fim de lançar as bases para a compreensão das singularidades inerentes às representações do demoníaco nos escritos de Fernando Pessoa, uma vez que, por sua diversidade, elas não se deixam ler acuradamente à luz de uma estética satânica unidimensional. Antes, tais singularidades são a representação de um diabolismo poliédrico que, por seu turno, reflete tanto o apreço do poeta em se desdobrar em sua criação artística, como a multiplicidade de definições própria da ideia de satanismo.

O que se pretende neste capítulo, portanto, é tecer algumas considerações, tanto quanto é viável fazê-lo de modo sucinto, acerca de diferentes formulações de satanismo literário, estabelecendo assim parâmetros que norteiem, com clareza e objetividade, o caminho para a análise das manifestações do satânico na obra de Fernando Pessoa. Evidentemente, foge ao alcance da elaboração desta tese um exame minucioso acerca das diversas figurações de satanismo na literatura, visto que tal empresa, se cumprida com o rigor e a diligência que lhe devem ser devotadas, por certo demandaria a realização de um estudo autônomo.

Deve-se ressaltar, igualmente, que não será apresentado nesta pesquisa um panorama das expressões do Diabo na literatura ocidental, pois tal estudo já foi levado a cabo nas reflexões que edificaram o arcabouço teórico-conceitual no capítulo que abre *Lusbel Revisited*. Obviamente, podem ser feitas referências a eventos pontuais do percurso de Satã no plano literário, desde seu nascimento nos textos bíblicos até as aparições em obras como o

Paraíso Perdido ou alguns dos muitos *Faustos*, entre outras, mas, para tanto, não se julga necessário reeditar aqui toda sua trajetória literária.

Mais importante para a apreensão do(s) sentido(s) atribuído(s) à noção de "satanismo literário", todavia, é o entendimento do que é o satanismo por uma perspectiva histórico-filosófica.

***

De acordo com o filósofo Massimo Introvigne (*in* HANEGRAAFF et al, 2006: 1035), o satanismo, do ponto de vista teológico, é um "sistema religioso ou filosófico que professa ou manifesta ódio à cristandade". Para James Webb, a ótica católica tradicional e dogmática vê o satanismo simplesmente como adoração ao Demônio, o que implica, por sua vez, em uma "*total reversão de valores*" cristãos (WEBB, 1988: 142-143, grifo do autor). Essa concepção, por sua vez, converge para a definição que, segundo Introvigne (Ibidem), é adotada por historiadores e pesquisadores de temas religiosos, os quais apreendem o satanismo como adoração, de modo organizado e ritualístico, da figura conhecida na Bíblia como Diabo ou Satã. Esse fenômeno, segundo o filósofo, tem início ao final do século XVII, na corte de Luís XIV.

A ideia, presente no imaginário popular, de que houve algum tipo organizado de culto a Satã no território europeu durante o medievo e a Idade Contemporânea é sumariamente refutada pelos historiadores que tratam do tema, como é o caso de Norman Cohn, que se dedica ao assunto nas páginas de seu livro *Europe's Inner Demons – The Demonization of Christians in Medieval Christendom* (1993). Embora alguns estudiosos aceitem que o satanismo enquanto prática religiosa possa ter ocorrido de modo individual (KING, 1974: 219; KOLAKOWSKI, 1987: 254), Cohn (1993: 75-78) questiona a integridade das fontes documentais que defendem qualquer forma de culto a Satã, afirmando, inclusive, que dos inquisidores que se colocavam a favor dessa possibilidade, alguns eram guiados pelo fanatismo religioso, como Conrado de Marburgo. Também James Webb (1988, p. 143) é reticente diante do satanismo praticado como crença religiosa.

Em concordância com Cohn, Francis King (1974: 219) acrescenta que as acusações de satanismo imputadas pela Igreja Católica a obscuros grupos heréticos dualistas, como cátaros e bogomilos, eram fantasiosas. Em verdade adeptos de um cristianismo extremamente rigoroso, tais grupos, por rejeitar a ortodoxia católica, eram incriminados de canibalismo,

incesto e outras transgressões por aqueles representantes do catolicismo que tencionavam suprimi-los. Segundo Norman Cohn (1993: IX), tais lendas de demonolatria foram preservadas em tratados redigidos por teólogos e em crônicas monásticas, o que conferiu àqueles relatos significativa credibilidade durante séculos.

Cabe notar que alguns pesquisadores das áreas de estudos religiosos e esoterismo ocidental tendem a pensar o satanismo desvinculado dos dogmas e ensinamentos da doutrina cristã. Para Jesper Aagard Petersen, determinados processos envolvendo uma reinterpretação de Satanás, como o Romantismo e a tradição hermética, dissociaram o Príncipe das Trevas de um substrato cristão, originando um satanismo moderno que "*não* é uma seita cristã, cristandade às avessas ou uma hermenêutica cristã" (PETERSEN, 2008: 2, 3). De modo ainda mais radical, Kennet Granholm (*in* PETERSEN, 2008, 97) questiona o uso de "satanismo" em determinados contextos, pois a percepção daquela palavra tende a ser negativamente desvirtuada pela carga semântica que lhe é usualmente associada, uma vez que, como observa Introvigne (*in* HANEGRAAFF et al, 2006: 1037), o conceito de satanismo é, por definição, intolerável.

Pelo que se depreende dos pareceres acima, pois, o satanismo oferece, enquanto manifestação religiosa e sociocultural, diferentes interpretações a partir do ângulo em que é contemplado, sendo considerado por Petersen (2008: 11) um "significante flutuante", ou seja, um termo vago em que "cabem diversos significados, atribuídos segundo critérios variáveis e, pode-se dizer, não necessariamente excludentes"[12] (PASSETTI, 2008: 199-200).

No mais das vezes ignorada nos meios em que o satanismo não é objeto de análise acadêmica (GRANHOLM *in* PETERSEN, 2008: 97), é justamente essa imanente complexidade conceitual que permite delinear os diferentes aspectos da estética satânica existente também no plano literário, onde ela igualmente encerra definições e conotações várias. Afinal, se "na história das ideias o 'satanismo' é usado com vários sentidos, na crítica literária ele é usado em muitos mais" (WITTREICH, 1968: 819).

***

Embora infrequente, a discussão acerca do caráter multifário do satanismo literário não é inédita, tendo sido já levantada, por exemplo, em um estudo onde se propôs uma

[12] A noção de "significante flutuante" foi desenvolvida por Lévi-Strauss na introdução à obra de Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia* (2003, p. 43).

reavaliação da incidência satânica nos escritos de Wiliam Blake e P. B. Shelley. Publicado em 1968, por Joseph Anthony Wittreich Jr., esse artigo se desenvolve a partir de uma análise da pertinência do termo "satanismo" no âmbito da crítica literária, tomando como ponto de partida o antagonismo entre "anti-satanistas" (ou "cristãos") e "satanistas", dois grupos de críticos que defendem concepções essencialmente distintas sobre o papel que Milton reservou a Satanás no *Paraíso Perdido* (BLOOM, 2005: 7-8)[13].

Ao longo da primeira parte do texto, Wittreich (1968: 817 ff.) disserta sobre o emprego indiscriminado e arbitrário das palavras "satanista" e "satanismo", ressaltando o fato de que, embora não caiba sempre ao crítico literário prescrever o sentido em que um dado termo deva ser utilizado, a distinção dos vários sentidos atribuídos àquele termo é um procedimento viável. Assim, para Wittreich, o vocábulo "satanismo" mantém seu relevo desde que seu uso seja moderado por uma atitude circunspecta por parte do crítico:

> [O termo] "satanismo" não precisa, contudo, ser relegado como um conceito inadequado na crítica literária. Se empregado de modo sensato, ele pode distinguir e definir uma atitude radical que permeia um grupo pequeno, porém influente, de críticos modernos – aqueles que veem Satã, nas palavras de Diekhoff, como "um agente moral admirável em sua plenitude" (WITTREICH, 1968: 820).

As palavras emprestadas de Diekhoff, referidas anteriormente por Joseph Wittreich (1968: 818) em sua argumentação, provêm de um comentário ao *Paraíso Perdido* e, desta forma, embasam a circunscrição do conceito de satanismo a uma determinada postura crítica diante daquele poema. No restante do artigo, Wittreich dedica-se a reavaliar essa postura nos escritos de Blake e Shelley, por fim retirando-lhes o manto de "satanistas" e outorgando-o aos críticos modernos que efetivamente merecem a denominação, tanto pela leitura que fizeram do *Paraíso Perdido* como dos textos em que os românticos tratam do épico (WITTREICH, 1968: 829-830).

Para esta tese, entretanto, o elemento fundamental da exposição de Wittreich reside em seu reconhecimento do satanismo literário como um conceito cuja interpretação se abre a diversos sentidos, o que o torna equivalente ao "significante flutuante" referido acima:

[13] Em termos gerais, os "satanistas" entendiam que o Anjo Rebelde era a principal figura e o herói do poema, defendendo essa visão com base em sua altivez e, principalmente, por sua oposição a um Deus supostamente tirânico; os "anti-satanistas", porém, argumentavam que o objetivo único de Satanás, independentemente de eventuais arroubos de nobreza de caráter em algumas passagens, era a danação do primeiro casal e a oposição aos desígnios do Divino, o que, por si só, invalidaria qualquer avaliação positiva de seu caráter.

> Vimos que "satanismo", em seu significado histórico mais remoto, era empregado como termo pejorativo, atribuído a todo aquele que desafiasse as opiniões religiosas ou os valores morais predominantes, a todo aquele espírito questionador, fosse ele religioso ou ateu. Na crítica literária, "satanismo", apesar de seus *vários sentidos*, tem um ponto de referencia comum – o período romântico – e continua a ser usado de modo pejorativo (WITTREICH, 1968: 820; grifo meu).

Ao fazer essa afirmação, o crítico toca num ponto nevrálgico da discussão que se propõe neste capítulo, pois, se é verdade que o satanismo nas letras deve ser entendido como uma expressão artística de significados vários e potencialmente dissonantes, a concepção primeva de uma "escola satânica", ocorrida no romantismo, deu-se a partir de um ponto de vista específico, a saber, uma virulenta condenação à escrita de um determinado grupo de poetas:

> Homens de corações enfermos e imaginação depravada que, ao formarem um sistema de opiniões afeito à sua própria conduta nefasta, rebelaram-se contra as leis mais sagradas da sociedade, odiando aquela religião que, apesar de todo esforço e ameaças, não conseguem descrer por completo, empenhando-se em tornar outros tão infelizes quanto eles por meio do vírus moral que devora a alma! A escola que eles estabeleceram pode ser devidamente denominada escola satânica, pois, ainda que seus escritos exalem o espírito de Belial em suas passagens lascivas, e o espírito de Moloch nas horrendas imagens de atrocidades e horrores que representam com deleite, eles são especialmente caracterizados por um espírito satânico de orgulho e audaz impiedade que ainda trai o sentimento destroçado de desesperança que se alia a ele (SOUTHEY *apud* LUIJK, 2013: 44).

Proveniente do prefácio que o poeta laureado Robert Southey escreveu para seu poema *A Vision of Judgement* (1821), a longa citação justifica sua inserção neste trabalho por trazer a primeira menção textual ao termo "escola satânica". Assim, ao metaforicamente creditar ao influxo de forças infernais os atributos sacrílegos de uma determinada forma de expressão literária que lhe era artística e moralmente condenável, Southey conjura, involuntariamente, uma estética que se firmaria na literatura ocidental nas próximas décadas, remodelando-se e imprimindo seus traços na modernidade que então já se anunciava.

Deve-se notar ainda que Byron, o principal alvo do ataque de Southey (SCHOCK, 2003: 101), bem como outros que então passariam a ser identificados como "poetas satânicos" ou mesmo "satanistas", nunca se reconheceram como tal (LUIJK, 2013: 49). Em verdade, sequer havia uniformidade nas manifestações de diabolismo em suas obras, como é convenientemente observado pelos críticos (LUIJK, Ibidem). Um exemplo dessa "discrepância" é o tratamento que Blake dispensa a Satã em dois momentos distintos de sua

criação poética. Enquanto n'*O Casamento do Céu e do Inferno* é evidente a idealização do mito satânico, em *Milton* e *Jerusalem* o poeta aproxima-se da ortodoxia cristã em sua representação de Satanás (SCHOCK, 2003: 42). O mesmo fenômeno se observa em Shelley e no já citado Byron.

Para o poeta francês Charles Baudelaire, a "escola satânica" podia ser compreendida como uma das subdivisões do Romantismo (1981: 147). O próprio Baudelaire posteriormente veio a ser considerado o sumo sacerdote de um movimento literário satânico distinto por certa perversidade e pela insistência em vasculhar as profundezas da experiência humana não somente nos extremos do prazer, mas também naqueles de degradação (WEBB, 1988: 162).

Tal como nas manifestações do satanismo romântico inglês, todavia, o diabolismo na obra de Baudelaire deve ser apreendido como uma forma de expressão literária que assume diferentes configurações, o que se pode comprovar pelas leituras feitas por alguns de seus estudiosos. Em um de seus ensaios sobre o poeta francês, Walter Benjamin nota que Jules Lemaître divisara na figura do Diabo baudelairiano uma dicotomia que lhe caracterizava ora como o criador de todo o mal, ora como o grande derrotado, a grande vítima (*apud* BENJAMIN, 2006: 56). Benjamin, por seu turno, embora declarasse que o satanismo de Baudelaire não devesse ser levado muito a sério por representar tão somente uma atitude não-conformista (Ibidem), parece ter sido bem receptivo à teoria da "gargalhada satânica" do poeta (BENJAMIN, 2006: 158), já que indiretamente se referiu a ela em suas notas sobre o uso de haxixe: "meu sorriso assumiu características satânicas" (BENJAMIN *apud* SCHOLEM, 1976: 213).

No Brasil, o tradutor Ivan Junqueira, ao tratar das origens do satânico na poética baudelairiana, observa que: "o satanismo de Baudelaire [...] tem suas raízes não apenas no maniqueísmo cristão [...], mas também – e sobretudo – no legado gótico [...]" (JUNQUEIRA *in* BAUDELAIRE, 1985: 576). Já Glória Carneiro do Amaral, ao cotejar as poéticas do autor de "As litanias de Satã" e de Wenceslau de Queiroz, cognominado "o Baudelaire paulistano", postula que, enquanto o satanismo de Queiroz não ultrapassa os limites do plano literário, a figura de Satanás, para o francês, está além da práxis literária, constituindo mesmo "um dos polos de sua concepção existencial e estética" (AMARAL, 1996: 228-229).

Em Portugal, a poesia de Charles Baudelaire esteve no centro das primeiras discussões sobre o satanismo literário naquele país, vindo a contribuir, indiretamente, para o surgimento

do primeiro poeta satânico português, Carlos Fradique Mendes[14]. De fato, na introdução aos *Poemas do Macadam*, de Mendes, Antero de Quental postula que a escola satânica que "veio substituir em parte, e em parte opor-se à escola romântica" teve em Baudelaire o "crítico e poeta [que] legislou e pôs em obra as doutrinas da nova *plêiade*" (QUENTAL *in* SERRÃO, 1985: 265-266).

Prosseguindo em seu comentário, Antero apresenta sua definição de satanismo literário:

> [...] O *satanismo* é hoje um fato literário europeu, um grande movimento. [...]
> O *satanismo* pode dizer-se que é o *realismo* no mundo da poesia. É a consciência moderna (a turva e agitada consciência do homem contemporâneo!) revendo-se no espetáculo das suas próprias misérias e abaixamentos, e extraindo dessa observação uma psicologia sinistra, toda de mal, contradição e frio desespero. É o coração do homem torturado e desmoralizado, erigindo o seu estado em lei do Universo...
> É a poesia cantando, sobre as ruínas da consciência moderna, um *requiem* e um *dies irae* fatal e desolador! (*Ibidem*).

Essa relação entre realismo e satanismo é, todavia, refutada por outros escritores. Machado de Assis (1994: s/p), por exemplo, em resposta ao que julgava uma interpretação equivocada dos escritos de Baudelaire no Brasil, assim se referiu ao poeta francês no ensaio "A nova geração": "Satânico, vá; mas realista o autor de D. Juan aux enfers e da Tristesse de la lune!".[15]

Havendo contribuído, por bem ou por mal, para o desenvolvimento de uma expressão satânica nas literaturas de Brasil e Portugal, na França o diabolismo de Baudelaire irá exercer influência determinante na literatura de Joris-Karl Huysmans (RUDWIN, 1920: 243), autor daquela que foi considerada a obra canônica sobre o culto a Satã no século dezenove (ZIEGLER, 2012: 25), *Là-bas*. Concebido como uma espécie de tratado sobre o diabolismo, o livro de Huysmans recebeu o subtítulo "Estudo sobre o satanismo" quando de sua primeira publicação, em 1891, no jornal *L'echo de Paris* (RUDWIN, 1973: 163). Com efeito, para

[14] Na verdade um projeto heteronímico idealizado por Antero de Quental, Eça de Queirós e Jaime Batalha Reis (REIS *in* SERRÃO, 1985: 321), Carlos Fradique Mendes veio a ser posteriormente identificado como um dos primeiros baudelairianos portugueses. A criação de Fradique Mendes será retomada nesta tese no capítulo "Pessoa e seus (satânicos) precursores", ocasião em que seus escritos serão examinados mais detalhadamente.

[15] Erich Auerbach (206: 1984) chama atenção para um aspecto importante dessa discussão ao analisar um poema de Baudelaire. Segundo o crítico, no século XIX a noção de realismo estava relacionada principalmente à "representação vívida" de tudo aquilo que fosse grotesco e abjeto, não importando se tal representação ocorresse por meio de imagens concretas ou metafóricas. Interessante notar que, de modo semelhante ao que ocorre com a ideia de satanismo, o que se entende por realismo é uma convenção estabelecida por um determinado *Zeitgeist*.

Collin Wilson (1982: 24), *Là-bas* obtém êxito não como romance, mas como testemunho da "psicologia dos magos franceses do século XIX, [e] também da 'magia negra' em todas as épocas".

Fundamentado naquilo que Huysmans chamou de "naturalismo espiritual", ou seja, "realismo absoluto combinado com voos da alma" (HUYSMANS *apud* SCHLOESSER, 2005: 41), o romance desenvolve-se a partir da tese de que aquele "satanismo medieval" (HUYSMANS, 1972: 198)[16] qualificado como fantasioso por historiadores não somente havia existido enquanto prática religiosa no passado como perdurado até a Paris do *fin-de-siécle*. Embora haja considerável negligência na forma como Huysmans cita suas fontes – algumas delas, aliás, de duvidosa autenticidade (COHN, 1993: 74, 75) –, é evidente o zelo com que ele busca corroborar sua hipótese satânica com o auxílio de uma documentação "abundante" e "irrefutável" (HUYSMANS, 1972: 54; 61), seguindo o método naturalista.

O resultado das investigações de Huysmans em *Là-bas* aparecem na narrativa de forma sintetizada, quase aforismática, como parte dos argumentos desenvolvidos nos frequentes colóquios em que se envolvem os personagens. É desta forma, portanto, que se apresentam alguns dos conceitos de satanismo que permeiam a obra, dois dos quais são os que seguem: "Missa sacrílega, encantamentos e a manifestação de súcubos. Eis a quintessência do satanismo" (HUYSMANS, 1972: 68). Ou então: "[no satanismo] O semblante do Demônio é o menos importante. Ele não precisa se exibir em um aspecto humano ou bestial para que se testemunhe sua presença. Como prova de sua existência, basta que ele habite alguma alma que venha a corromper e incitar à realização de crimes inexplicáveis" (Ibidem: 106).

Ainda que algo simplórias e até mesmo óbvias, já que repercutem a visão cristã acerca do Diabo e sua suposta influência, as formulações acima e outras de mesmo cariz viriam a se tornar o paradigma de satanismo literário em obras escritas entre o final do século XIX e início do XX, algumas das quais fizeram referência explícita ao livro de Huysmans em suas páginas.

Tal é o caso, por exemplo, do texto dedicado ao satanismo na série de reportagens assinadas por João do Rio sobre as religiões na capital fluminense no início do século XX. Lê-se aí, no depoimento de um participante de uma missa negra, as seguintes palavras: "[...] Porque estou eu aqui? A literatura, Huysmans, o cônego Docre do *Là-bas*, os livros enervadores" (RIO, 1981: 4). Também provém do romance de Huysmans, mais

[16] Todas as citações de *Là-bas* foram traduzidas para o português, por mim, a partir de uma edição em língua inglesa, sendo posteriormente cotejadas com o original francês.

especificamente das primeiras palavras entoadas na missa sacrílega relatada no capítulo XIX, a epígrafe que o poeta simbolista Wenceslau de Queiroz apõe, no original francês, ao soneto "A tentação de Cristo", publicado no volume póstumo *Rezas do Diabo* (QUEIROZ, 1939: 26): "Criador dos pecados suntuosos e dos grandes vícios, Satã, é a ti que adoramos, Deus racional, Deus justo!" (HUYSMANS, 1972: 245).

Qualificado por um jornalista russo em 1895 como o "único representante do satanismo na nova literatura alemã" (*apud* JOHNSON, 1998: 124), o escritor de origem polonesa Stanislaw Przybyszewsky (1868-1927) em *Die Gnosis des Bösen* [A gnose do mal] também faz menções ao satanismo em Huysmans, a seu "imortal *Là-bas"* (PRZYBYSZEWSKY, 2000: s/p) e à missa negra descrita no romance "com admirável vigor e impacto" (Ibidem: s/p).

Przybyszewsky, aliás, é considerado o primeiro autor em cujos escritos se pode identificar uma tentativa de sistematização do satanismo em suas manifestações políticas, literárias e esotéricas (FAXNELD *in* FAXNELD; PETERSEN, 2013: 54, 62). Embora outros escritores tenham previamente recebido o rótulo de satanistas, como aqueles poetas do romantismo inglês, essa identificação lhes era comumente atribuída por outrem com o objetivo de ressaltar em seus textos elementos julgados condenáveis por serem contrários a uma visão de mundo essencialmente afeita à moral cristã. Não havia, porém, da parte daqueles autores, uma "agenda satânica", por mais que a figura do Diabo lhes fosse literariamente inspiradora. Mesmo Huysmans, que tanto influenciou o escritor polonês, declarou – mesmo antes de sua reaproximação com o catolicismo – que não tencionava glorificar o satanismo, senão provar a continuidade de sua existência e força (BALDICK, KING, 2006: 226).

Przybyszewsky, por sua vez, reconhecia-se como um autor satânico e buscava estabelecer os preceitos de sua obra a partir desse posicionamento, apresentando mesmo em um de seus textos uma série de definições para o que ele se referiu como "meu satanismo". A um desses enunciados, aliás, caberia com muito mais exatidão a rubrica "satanismo existencialista" que Papini confere a *O estrangeiro* (cf. acima): "[...] Meu culto a Satã é a profunda, sangrenta e, sobretudo, lancinante dor do ser, a qual entrevê a imortalidade, cria a imortalidade e despreza o Deus da 'Unidade que a tudo abarca'" (PRZYBYSZEWSKY, 2000: s/p).

***

Conclui-se, pela argumentação desenvolvida até o momento, que a existência de diversos matizes de diabolismo em âmbito literário é um fenômeno que surge diretamente da pluralidade de interpretações a que o próprio conceito de satanismo está sujeito em um dado contexto histórico-social. Em outras palavras, cada leitura subjetiva que se faz do satanismo enquanto um sistema de ideias caracterizado por determinados atributos acaba por reverberar no plano ficcional, originando, assim, diferentes noções de satanismo literário que, com frequência, não se correlacionam. Convém lembrar aqui do satanismo da fase inicial de Blake e do satanismo de Huysmans.

Tal distinção é fundamental para esta pesquisa na medida em que possibilita um entendimento mais preciso das manifestações de satanismo literário identificadas nos escritos de Fernando Pessoa. Afinal, fragmentárias, esparsas, ardilosas como o próprio Tentador, as caracterizações do satânico na obra de Pessoa não raro se contradizem, desafiando a compreensão do leitor.

Capítulo II: Rertato de Pessoa enquanto "poeta satânico"

Em uma carta datada de 1914, dirigida a Armando Cortes-Rodrigues, Fernando Pessoa (2006: 150) aponta que, entre 1904 e 1905, recebera "influências de Milton e dos poetas ingleses da época romântica – Byron, Shelley, Keats e Tennyson". Quase vinte anos depois, em 1932, ao voltar o olhar para os dias de sua juventude em uma missiva a José Osório de Oliveira, Pessoa torna a rememorar a contribuição deixada por aqueles autores em sua formação literária: "Em minha segunda adolescência dominaram meu espírito Shakespeare e Milton, assim como, acessoriamente, aqueles poetas românticos ingleses que são sombras irregulares deles; entre estes foi talvez Shelley aquele com cuja inspiração mais convivi" (PESSOA, 1980: 189). Por fim, alguns dos nomes e títulos referidos nos diversos diários de leituras e projetos de traduções, remontando principalmente à década de 1910, abonariam as confissões acima se ainda pairassem suspeitas quanto à sua veracidade (ZENITH, 2006: 38).

Se se desejar verificar, no plano literário, as consequências da autoridade exercida por aqueles autores enquanto modelos para o desenvolvimento poético de Pessoa, o exame da lírica de Alexander Search certamente não será decepcionante. Uma das primeiras personalidades heteronímicas de Pessoa, Search foi descrito por Georg R. Lind (1981: 350) – um dos primeiros pessoanos e estudá-lo – como o responsável por composições "Convencionais na sua forma, variações sobre poemas de Shelley, Keats ou Milton e relativamente afastado [*sic*] daquilo que podia ser considerado actual e moderno na poesia inglesa de 1905". Lind complementa seu raciocínio, porém, notando que a obra daquele proto-heterônimo prefigura a escrita de Fernando Pessoa já em fase adulta. Da mesma forma, Luísa Freire (1999: 435) associa a figura de Search, em termos de concordância e divergência poética, a Álvaro de Campos e Alberto Caeiro, respectivamente.

Freire (1999: 436), porém, em um breve comentário, enxerga algo mais. Para ela, "o discurso diferente de Search revela uma certa expressão fáustica e satânica, única na produção inglesa, que só encontrará réplica em Pessoa-Fausto". Na verdade, como se pretende demonstrar nesta tese, a *vox satanica* não é, na legião de entidades heteronímicas evocadas por Pessoa, em inglês ou português, um atributo exclusivo de Alexander Search.

A observação de Freire reafirma-se em relevância, porém, quando a retórica diabólica de Search, relacionada à sua condição de depositário da tradição romântica oitocentista, propicia uma hipótese heterodoxa.

Considerando que alguns daqueles "poetas românticos ingleses" citados por Pessoa foram tidos como os iniciadores de uma infame tradição literária a que se convencionou denominar "escola satânica", poder-se-ia atribuir o estatuto de poeta satânico a um dos principais nomes do Modernismo português, ainda que em sua juventude literária? Em que medida se pode reconhecer os sinais característicos do satanismo literário, em suas múltiplas facetas comumente associadas a certas expressões literárias dos Oitocentos, aos textos de um autor cuja obra, mesmo datada da primeira metade do século XX, permanece no cerne de discussões por demais características à literatura contemporânea?

No intuito de responder a essas questões, as considerações que seguem serão dedicadas ao exame daqueles escritos em que se pode notar simetrias entre a poética de Fernando Pessoa e a estética literária daqueles escritores do século XIX, ditos satânicos.

***

Nos trechos das duas cartas de Fernando Pessoa e no comentário de Georg R. Lind reproduzidos anteriormente, o nome de John Milton é citado, ao todo, três vezes, todas elas em situação de igualdade aos poetas românticos como elemento influenciador na formação literária de Pessoa. Essa aproximação, por certo, não é fortuita, pois uma das principais características dos nomes integrantes da "escola satânica" referida acima é a determinante influência recebida de John Milton ou, mais precisamente, da figura de Satã conforme Milton a concebe no *Paraíso Perdido*. Não por acaso, Christopher Auretta escreveu, em termos semelhantes aos empregados por Luísa Freire, que "Search, sem dúvida, encontrou nestas obras [*Paraíso Perdido* e *Paraíso Reconquistado*] a riqueza tonal e temática da magistral voz luciferiana que aflora em vários textos em prosa e verso do heterônimo" (AURETTA *in* LOPES, 1993: 88).

Assim sendo, não parece haver melhor porto para iniciar esta jornada investigativa do que uma composição em que Fernando Pessoa, ao se valer de uma forma de expressão poética que denota o influxo recebido do épico miltoniano, acaba por atribuir à sua escrita determinados traços que denunciam um *modus operandi* característico de um poeta satânico[17].

[17] Exceto por comentários pontuais em textos de ordem ensaística, como é o caso em "A poesia nova em Portugal", de 1935 (PESSOA, 1966: 364.), algumas das alusões mais explícitas, ainda que indiretas, que Fernando Pessoa faz ao Satã de *Paraíso Perdido* estão no conto *A Hora do Diabo.* Como tais passagens já foram analisadas previamente (SOUZA, 2011: 37, 38), sua retomada neste trabalho será circunstancial, ou seja, decidida pela necessidade de ilustrar ou fundamentar um dado raciocínio com a contribuição daquelas noções já discutidas.

Datado de 1904, o poema originalmente denominado "The death of the Titan" foi atribuído pelos investigadores pessoanos ora ao já citado Alexander Search, ora a Charles Robert Anon, outra das personas anglófonas que o poeta concebeu em sua juventude literária. No entanto, considerando que Anon é precursor de Search e que ambos comungam do ímpeto satânico da poesia juvenil pessoana, a definição da paternidade do soneto que se reproduz logo abaixo não é uma questão crucial para a leitura que se propõe neste capítulo. Ademais, convém lembrar que, por trás daqueles nomes, era Fernando Pessoa que estava já a ensaiar alguns truques de prestidigitação heteronímica[18].

A morte do Titã

Do grande ventre da noite a manhã rompeu em dor,
Sobre a terra palpitante ronca feroz a trovoada,
O Titã acorda enfim, sua cara ensanguentada,
E o rude carvalho arranca, brutal, em seu estertor.

Em agonia mortal delira e, ao seu rugido,
Aves tremem, a costa afunda-se em mar e de terror
Rios secam, montes sucumbem no seu interior,
Rochedos fendem e o manto das nuvens é rompido.

Uiva o relâmpago, os mares extravasam em estrondo;
O gigante vacila e então, com um embate hediondo
Cai, e dos tronos brilhantes as estrelas irrompem.

Caiu; a terra alarmada, em louca fúria ferida,
Fendeu, rompeu, vergou; no ar, o eco da praga ouvida;
Mas no céu, o sol continuou a sorrir em seu desdém (SEARCH, 1999: 13)[19].

As estrofes acima dialogam, em uma primeira leitura, com a tradição da Titanomaquia, a batalha que opôs os Titãs, liderados por Cronos, às divindades olímpicas comandadas por Zeus. E, embora o poema não revele qualquer aspecto explicitamente satânico, reside na correlação entre o mito Greco-romano e aquele da queda dos anjos, a ligação entre os versos de Pessoa e o *Paraíso Perdido*.

[18] Teresa Rita Lopes (1990: 98), em *Pessoa por Conhecer*, segue a indicação de autoria de C. R. Anon, assinalada por Pessoa em um de seus cadernos de notas e projetos. Luísa Freire (*in* SEARCH, 1999: 396), por sua vez, reconhece a opção de Lopes, mas opta por incluir o soneto em um volume dedicado à poesia de Search, apresentando a numeração de referência do documento consultado. Como Lopes não fornece tal dado, não é possível saber se as duas pesquisadoras fizeram leituras diferentes do mesmo texto ou se encontraram o poema registrado em diferentes fontes. Sua datação, porém, aponta para a segunda hipótese, pois Lopes aponta "Abril/1904" e Freire, "[Maio?], 1904".
[19] Tradução de Luísa Freire no volume referido na nota anterior.

Já aos olhos do judaísmo era observado um paralelo entre o mito grego e a lenda da queda dos anjos, como aponta Jan N. Bremmer (2004: 35).

Posteriormente, na era cristã, a semelhança entre aqueles mitos perdurou, passando a ser identificada também por intermédio da figura do Anticristo. Assim pensava, por exemplo, o bispo Irineu de Lyon que, no século II D.C., julgava que a interpretação mais plausível para o número da Besta, assinalado no capítulo 13 do Livro do Apocalipse, era "Titã" (HORBURY *in* GOODMAN, 2004: 128). O filósofo pagão Celso, crítico do cristianismo, também observou, aproximadamente no mesmo período, um elo entre os Titãs e o Anticristo, declarando que a devida compreensão desta figura estaria relacionada aos mistérios do mito grego (*ibidem*: 129, 130). Já no século XIX, a Titanomaquia foi associada ao tema da queda dos anjos rebeldes pelo enciclopedista Barão de Holbach e pelo autor de *A Idade da Razão*, Thomas Paine (SCHOCK, 2003: 15, 16).

Antes disso, porém, no século XVII, essa correlação já se manifesta em âmbito literário no *Paraíso Perdido*. No verso 50 do Livro I (MILTON, 1952: 94), Milton escreve que Lúcifer e seus correligionários caíram por nove dias até chegarem ao Inferno, em clara alusão à condenação dos Titãs ao Tártaro conforme o relato de Hesíodo na *Teogonia* (LEWALSKI *in* MILTON, JOHN, 2007: 13). Ainda no Livro I, nos versos 197 e 198, Satanás é nominalmente comparado aos gigantes Briareu e Tifeu (MILTON, 1952: 97). Finalmente, em duas outras passagens – verso 28 do Livro II (Ibidem, 111) e verso 491 do Livro VI (Ibidem, 207) – Satã refere-se a Deus como "Tonante" ["Thunderer", no original], um dos nomes atribuídos a Zeus/ Júpiter na mitologia greco-romana.

Significativamente, o despertar do Titã no poema de Pessoa é precedido por uma "feroz trovoada". É certo que/ E, embora não haja indícios textuais concludentes que permitam afiançar qualquer hipótese acerca da condição anterior do gigante, de acordo com a leitura proposta é cabível interpretar aquele trovão como a reverberação de um golpe tempestuoso que fulminou o Titã ao solo, deixando-o inconsciente.

De fato, a imagem descrita no terceiro verso do primeiro quarteto pode ser vista como um pormenor reminiscente do quadro composto por Milton no início do primeiro Livro do *Paraíso Perdido*, onde se vê Satã no Inferno, ainda atordoado pela queda que se seguiu à sua expulsão do Céu. Igualmente de nota é o fato de que tanto o Titã como Satanás trazem no rosto sinais de violência: naquele, o semblante está coberto de sangue; neste, destacam-se as cicatrizes profundas na face (Ibidem, 106).

A identificação do Titã pessoano com o Adversário permite, ainda, que se reconheça certa simetria entre a derradeira queda do gigante, consumada no terceiro verso do primeiro terceto, e o episódio descrito no capítulo 12 do Livro do Apocalipse, mais precisamente nos versículos 3 e 4: "Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão [...] sua cauda arrastava um terço das estrelas do céu, lançando-as para a terra.". Embora haja ressalvas por parte de alguns estudiosos do texto bíblico (KELLY, 2006: 179-189), a teologia cristã comumente reconhece nesse réptil alado a figura do Diabo e, por consequência, o movimento de sua cauda tende a ser apreendido, também, como uma "alusão à queda dos anjos maus, arrastados por Satanás."[20]. No Livro V do *Paraíso Perdido* Milton refere-se àqueles anjos desencaminhados por Lúcifer, ele mesmo a "Estrela-da-Manhã", como "constelada revoada"[21], uma imagem certamente não tão distante daquela construída por Pessoa, principalmente quando se atém ao sentido expresso no verso original[22]: "estrelas entronadas" que são arrancadas de seus "assentos cintilantes" justamente após a queda do Titã – imagem enfatizada, aliás, pela repetição do verbo "cair" no presente e no pretérito perfeito[23]. Por fim, permitindo-se o aprofundamento em uma leitura especulativa, as "estrelas entronadas" poderiam mesmo ser identificadas como anjos pertencentes a uma das ordens que constituem a hierarquia angelical, os "Tronos".

À derrocada das estrelas, metaforizadas ou não em cadentes hostes angelicais, Pessoa contrasta, no fechamento do poema, a impassibilidade do Sol no firmamento, de todo indiferente à ruína do gigante exceto por um sorriso de escárnio. Cabe questionar, neste ponto, qual seria a essência das maldições que o Titã lança antes de sucumbir. Ocultas do leitor e assinaladas no poema somente pelo "eco da praga ouvida", não seriam aquelas palavras perdidas uma afronta que, dirigidas ao Astro-Rei, nada receberam dele senão um desdenhoso sorriso?

Não se pretende discutir aqui as diretrizes pelas quais Luísa Freire se norteou ao traduzir a poesia inglesa de Fernando Pessoa (*in* SEARCH,1999: 443) e tampouco pôr em dúvida a eficácia das soluções que ela propõe, de resto fieis aos textos originais. Cumpre

---

[20] Todas as citações bíblicas e comentários sobre passagens neste trabalho provêm, salvo onde indicado o contrário, da seguinte fonte: Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2006.

[21] A expressão original é "Starrie flock", sendo "starrie" uma forma arcaica do adjetivo "starry" (estrelado, constelado). A tradução proposta é de minha autoria.

[22] "[The giant] falls, and the throned stars from glittering seats are torn."

[23] Em um de seus comentários sobre o poema, Teresa Rita Lopes (1990: 98) refere-se a ele como "A queda do Titã [The fall of the Titan]", um ato falho que certamente se deve ao impactante retrato da derrocada do Titã no poema.

notar, porém, referente ao soneto examinado, que a não utilização de um termo equivalente a "rankling" na transposição de "the air with rankling curses rung" para a língua portuguesa acaba por privar o vocábulo "praga" do sentido mais específico manifestado pelo termo de origem, "curses". Note-se que em outra tradução desse poema, realizada por Christopher Auretta e disponibilizada por Teresa Rita Lopes em *Pessoa por Conhecer*, o trecho em questão é traduzido como "no ar em fogo ressou [*sic*] o eco de suas pragas" (LOPES, 1990: 184, 185), sendo "em fogo" a alternativa de Auretta para "rankling". Tal solução, entretanto, conquanto semanticamente acertada, ainda não assenta integralmente a interpretação que se desenvolve neste estudo. Para tanto, é necessário buscar uma significação mais precisa, a qual se encontra esteada na etimologia do adjetivo utilizado no poema original.

Segundo o *The American Heritage Dictionary of the English Language* (1992: s/p), o verbo "rankle" origina-se da palavra latina "dracunculus", diminutivo de "draco" (cobra). Após passar para o francês arcaico como "draoncle", já associado ao conceito de úlceras purulentas por algumas dessas chagas terem o formato de ou serem causadas pela mordida de uma serpente, o vocábulo sofreu uma série de alterações morfológicas até vir a integrar o léxico inglês, entre os séculos XII e XIV, como "ranclen" ou "rancle", ainda literalmente relacionado à imagem de chagas infeccionadas. Por fim, a partir do século XVI, o verbo continuou a se desenvolver também com o sentido figurado de algo que causa ou manifesta ressentimento e rancor, como parece ser o caso no soneto de Pessoa.

No princípio do verbo, portanto, era a serpente... pelo menos no caso do verbo "rankle". Com isso, as imprecações do Titã, inicialmente perdidas no eco silencioso de sua voz no poema, ao ganharem o sentido de uma "praga (ou maldição) rancorosa", repercutiriam, em seu conjecturado ressentimento, as palavras iniciais de um dos insignes solilóquios de Satanás no *Paraíso Perdido*:

> Tu, coroado com a mais excelsa Glória,
> Lança o olhar sobre teu Reino como o Deus
> Deste novo Mundo; diante de ti, todas as Estrelas
> Fenecem; eu me dirijo a ti,
> Não de modo amistoso, porém, e te convoco,
> Ó Sol, para que saibas como odeio teus raios
> Por eles me fazerem lembrar da
> glória acima das Esferas da qual caí; (MILTON, 1952: 153).

Comparado a (um) Deus, o Sol, no épico miltoniano, prescinde do sarcástico sorriso que Pessoa alegoricamente lhe atribui. As imagens do astro em cada texto, porém,

compartilham de resplandecente indiferença. Tanto que, após o introito acima, Satã não mais se dirige a ele, encetando então um monólogo que vai se estender, sem qualquer tipo de intervenção, por quase uma centena de versos.

Torna-se desnecessário, portanto, reproduzir toda a fala do Tentador para que se perceba, na hostilidade que ele reserva ao Sol, um discurso amargurado que certamente poderia ser qualificado pelo mesmo termo originalmente empregado na descrição da "praga" proferida pelo gigante moribundo nos versos do soneto pessoano. Curiosamente, na cópia do *Paraíso Perdido* presente na biblioteca do poeta, – edição abundante em grifos e observações que, por seu teor e legibilidade, provavelmente foram feitas por um jovem Pessoa – consta uma nota explicativa no início do Livro 4 onde se pode confirmar a presença de um sentimento rancoroso na fala do Anjo Caído: "[...] ele [Satã] pondera sobre a bem-aventurança de onde caiu, irrompendo então em um discurso intermitentemente amainado por traços de remorso e autoacusação"[24] (MILTON, s/d: 89).

Convém acrescentar, por fim, que a ausência de um feitio literalmente demoníaco nos versos de "A morte do Titã" não desabona a interpretação proposta neste trabalho. Mesmo na *Mensagem*, onde, comparativamente, seria ainda menos provável a ocorrência de qualquer espécie de diabolismo, pode-se ouvir o ruflar de asas satânicas sobre as águas do quarto poema de "Mar Português", a segunda parte do épico. Essa hipótese, proposta por Américo da Costa Ramalho em uma leitura comparativa semelhante a que se tem realizado neste capítulo, considera que o "quadro do Mostrengo de Pessoa" recebeu contribuição de "Satã e [d]a nocturna paisagem do lago infernal, em que se move a figura repelente, enorme e alada, do anjo maléfico, do relato miltoniano"[25] (RAMALHO *in* PESSOA, 1997: 343).

Todavia, a satanização do Mostrengo em *Mensagem* e a do gigante em "A morte do Titã" deve ser entendida por vias distintas, ainda que ambas se sustentem em um aparato interpretativo fundado na concepção do Diabo como uma personagem de longa tradição mítico-literária. Em *Mensagem*, a identificação imediata entre o flagelo alado dos navegantes e o Satanás miltoniano deve-se à adversidade imposta pelo primeiro ao "homem do leme e seus companheiros" (Ibidem), no que seria uma espécie de reencenação em alto mar do drama cósmico no qual, segundo a teologia cristã, compete ao Tentador o assédio da humanidade em

[24] "[...] he [Satan] reflects upon the happy condition from whence he fell, and breaks forth into a speech that is softened with several transient touches of remorse and self-accusation". A tradução acima é de minha autoria.

[25] Registre-se que o primeiro contato com o artigo de Ramalho, embora anterior à redação deste capítulo, não representou um catalisador do raciocínio ora proposto. Foi somente depois de um primeiro esboço das considerações aqui desenvolvidas, estruturado a partir de notas coligidas quando da leitura dos versos de Alexander Search, que as referências a Milton no estudo de Ramalho foram relidas e avaliadas no contexto da pesquisa. Trata-se, assim, de uma afortunada coincidência; ou, se se preferir, sincronia.

sua existência terrena. Em "A morte do Titã", porém, a identificação do gigante com o Anjo Rebelde é mais complexa, intermediada por dois níveis de sincretismo entre os relatos míticos da Titanomaquia e da rebelião dos anjos. O primeiro nível, como visto anteriormente, estabeleceu, por obra da exegese cristã, a reinterpretação e integração do mito greco-romano no imaginário do cristianismo; já o segundo, na esteira daquela fusão inicial diversas vezes aludida nos versos do *Paraíso Perdido*, subverte o sentido primordial e "dogmático" da satanização dos Titãs ao proporcionar uma inversão de polaridade que torna aqueles gigantes, em sua insurreição, vítimas de uma divindade tirânica. Os agentes responsáveis por esse "revisionismo sincrético" não foram outros senão os "românticos satanistas" do século XIX:

> Principalmente entre os escritores da segunda geração romântica, réplicas do Satã de Milton são frequentemente retiradas do contexto narrativo do *Paraíso Perdido* para assumir algo da identidade e função do Prometeu de Ésquilo. Nesses casos, Satã torna-se o substituto de uma figura recriada na escrita romântica para mitificar a luta dos homens contra as várias formas de opressão e limitação (SCHOCK, 2003: 36).

Corroborada pelas palavras de Schock, a análise dos versos de Pessoa, conforme realizada até aqui, acaba por revelar uma proximidade entre o Titã do poema e o Satã miltoniano, aquele amaldiçoado rebelde que, pela ação da eucaristia literária, transubstanciou-se no ancestral de toda uma geração de heróis românticos.

Desta forma, pode-se aventar que, por meio da lírica de Alexander Search, Fernando Pessoa conferiu ao seu gigante traços do Satanás do *Paraíso Perdido*, assumindo, assim, um *modus operandi* semelhante àquele dos poetas românticos que lhe inspiravam na época, como ele próprio reconheceu. Os mesmos que, como visto no capítulo anterior, foram os primeiros a serem conhecidos como "poetas satânicos".

***

"Satisfaz-me negá-lo [o ascetismo do cristianismo] porque eu sou anticristão e porque considero que o ascetismo deveria sê-lo" (PESSOA, 1968: 104). É como um opositor declarado à religião cristã que Fernando Pessoa se define nesse texto, de datação incerta, em que discorre sobre o que julgava ser a era do declínio do asceta.

O "anticristianismo de Pessoa", como categorizou Joel Serrão (1980: 75), fulgura em outros textos com maior ou menor intensidade, sendo reconhecido e comentado pela crítica em algumas ocasiões. Na opinião de José Barreto (2009: 233, 234), por exemplo, a postura

anticristã de Fernando Pessoa não é um traço perene em sua obra, manifestando-se sobremaneira em escritos juvenis até ceder espaço, progressivamente, a um anticatolicismo que, esse sim, perdurou até o final de seus dias, quando qualificou a Igreja Católica como a "mais intolerante de todas as formas de religião" (PESSOA *apud* BARRETO, 2009: 233). Igualmente, expressões como "morbo christista" (LOPES, 1990: 64) e "morbo mental do Christianismo" (LOPES, 1990: 67), citadas em textos daquela primeira fase, não deixam dúvidas quanto à ideação nociva que o poeta fazia do cristianismo.

Embora Barreto (2009: 253) e Teresa Rita Lopes (1990: 77) convenientemente observem que o anticristianismo e o anticatolicismo de Pessoa devam ser apreendidos como fenômenos distintos nos escritos do autor, o que se objetiva aqui é a compreensão de ambos como uma forma de expressão literária que estabelece mais um elo entre o diabolismo literário que impregnou os primeiros escritos de Fernando Pessoa e a lírica satânica daqueles poetas oitocentistas que, de modo geral, combinavam uma crença progressiva em mudanças sociais e políticas a atitudes acentuadamente anticristãs ou anticlericais (LUIJK, 2013: 45).

Segundo Teresa Rita Lopes, pode-se rastrear a origem da apostasia de Fernando Pessoa até o fragmento de uma carta escrita em 1907, dirigida a um interlocutor que supostamente seria o Prior da paróquia dos Mártires, onde o poeta havia sido batizado (LOPES, 1990: 70):

> Exmo. Sr.
> Venho dirigir-me a V. Exa. para lhe fazer uma pergunta que talvez não seja das mais agradáveis, mas que, contudo, se me torna necessária e que me é pedida pela minha consciência.
> Fui batizado nessa freguesia nessa igreja, - em (...) de Julho de 1888 - tendo nascido em 13 de Junho do mesmo ano.
> Ora o batismo subentende, segundo penso, a integração da vítima na Igreja Católica, obriga o indivíduo, quando ainda ente irracional, a fazer parte duma associação demasiado humana com as teorias da qual o seu raciocínio mais *viril* talvez não queira *concordar*.
> Comigo aconteceu isto: a igreja católica, poderosa e estúpida, irracional e decrépita, sustentando a velha hipótese dum Deus criador, eminentemente estúpido e eminentemente mau a julgar pelo (…) (PESSOA *in* LOPES, 1990: 79, 80).

Ultrapassando os limites do interesse biográfico, esse documento deve ser apreendido pelo teor de patente hostilidade e antagonismo à Igreja Católica, revelado, sobretudo, apesar da interrupção abrupta, em suas últimas linhas.

Vale lembrar que essa postura intelectual anticristã de Pessoa se manifesta concomitantemente aos primeiros passos dados pelo poeta no caminho heteronímico, sendo

ela inicialmente externada, em âmbito literário, em textos assinados pelo(s) autor(es) de "A morte do Titã":

> A raiva contra o Deus da infância e a Igreja Católica que o tinham ensinado a venerar vai crescer e expandir-se em textos vários, alguns assinados com o seu próprio nome, outros com o das personalidades literárias que entretanto vai criando: Robert Anon, Alexander Search... De regresso a Portugal, os seus escritos vão sobretudo caracterizar-se por um furor destrutivo longamente prosseguido contra a Igreja Católica e contra a Monarquia (LOPES *in* PESSOA, 1990: 70).

Um desses escritos, contemporâneo à carta rascunhada por Fernando Pessoa em 1907 e atribuído a Charles Robert Anon, é uma espécie de testemunho apostático que pode mesmo ser lido como uma justificativa mais elaborada, e lírica, para a refutação do batismo católico tratada naquele documento. A importância deste texto reside, de fato, em sua virulenta retórica anticristã, a qual ecoa aquele satanismo revolucionário dos poetas românticos em quem o jovem Pessoa se inspirava:

> Eu vi as criancinhas...
> Um ódio às instituições, às convenções, incendiou-me a alma com o seu fogo. Um ódio aos padres e aos reis cresceu em mim como uma torrente transbordante. Eu fora um cristão ardente, fervoroso, sincero; a minha natureza emocional, sensível, exigia alimento para a sua fome, combustível para o seu fogo. Mas quando olhei para estes homens e mulheres, sofredores e maus, vi como eram pouco merecedores da maldição de um outro inferno. Que maior inferno do que esta vida? Que maior maldição do que viver? "Este livre arbítrio", gritei para mim mesmo, "também ele é uma convenção e uma falsidade inventadas pelos homens para poderem punir e matar e torturar com a palavra "justiça", que é uma alcunha de "crime". "Não julgueis", diz a Bíblia – a Bíblia; "não julgueis, se não quiserdes ser julgados"!"
> Enquanto fui cristão pensava que os homens eram responsáveis pelo mal que faziam – odiava os tiranos, amaldiçoava os reis e os padres. Quando me libertei da influência imoral, falsa, da filosofia de Cristo, odiei a tirania, a realeza, o sacerdócio – o mal em si mesmo. Dos reis e padres tive piedade, porque eram homens (PESSOA, 2006: 59).

A apostasia de Charles Robert Anon surge a partir de uma epifania que pode ser simultaneamente explicada *stricto* e *latu sensu*, ou seja, pelas acepções religiosa e laica do termo. No primeiro caso, o que se tem é uma espécie de inversão do conceito em seu significado original, o de manifestação do divino aos homens, já que Anon, ao se dar conta do fado dos sofredores, assiste ao eclipse do cristianismo diante de seus olhos. E esse obscurecimento, por sua vez, se dá justamente por conta do caráter epifânico, em seu sentido

amplo, de apreensão súbita e inesperada de um determinado fato – nesse caso, a falácia e a falibilidade da doutrina cristã.

O que interessa sobremaneira no relato da renúncia de Anon à fé cristã é o estabelecimento de um ponto de onde se pode perspectivar a escrita antireligiosa de Fernando Pessoa no contexto do satanismo literário em sua vertente revolucionária. Pois, se as palavras que Pessoa empresta a Anon inegavelmente hospedam aquele "furor destrutivo" citado por Lopes, é igualmente inquestionável que sua cólera recai para além dos limites da Igreja Católica e de seus representantes e associados, estendendo-se, de fato, por sobre todo o cristianismo, metonimicamente designado como a "filosofia de Cristo".

A análise de textos de semelhante inspiração será realizada posteriormente; por ora, cumpre retornar à carta em que Pessoa contesta o batismo católico a fim de tecer algumas breves observações acerca do léxico em que ela é estruturada e da relação intertextual com outros escritos do poeta.

No tocante ao vocabulário, há de se notar que "poderosa", "estúpida", "irracional" e "decrépita", não são adjetivos que devam ser lidos, naquele contexto, como elementos componentes de uma agressão vaga e incontinente, sustentada por uma mera revolta juvenil, mas como células de um discurso que, em si, é o embrião de uma diatribe que se desenvolverá, a partir de então, racionalmente direcionada a um alvo familiar. Concatenado e pautado por uma consciente escolha de termos, o discurso anticlerical do jovem Fernando Pessoa irá, de fato, repercutir em sua obra, com maior ou menor assiduidade, em textos teóricos ou na lírica canônica. É isso que se vê, por exemplo, no poema VIII do "Guardador de Rebanhos", onde Alberto Caeiro escreve que "Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica" (PESSOA, 1985: 210)[26], e num texto de 1935, intitulado "Marcha sobre Roma":

> A Igreja Católica Apostólica Romana é uma instituição de fins aparentemente religiosos, mas cuja ação real é a de, captando ou aprisionando os espíritos pelo dogma, pelo misticismo ou pela superstição, os desviar de toda a integração que possam ter no progresso e no bem do gênero humano. [...] Em palavras que resumem: a Igreja Católica é o anti-homem e a antinação (PESSOA *in* COELHO, 1971: 160).

Pode-se estabelecer, também, um diálogo entre aquela carta de 1907 e um poema escrito em 1934, sendo que o primeiro elemento dessa relação vem a ser um dado marginal: a existência, na folha onde Pessoa redigiu esses versos, da anotação "*Igreja dos Mártires no*

[26] Poema reconhecidamente "ofensivo à Igreja Católica" por Pessoa em uma carta a João Gaspar Simões datada de dezembro de 1930 (PESSOA, 1982: 56).

Chiado" (Pessoa, 2010: 589). Para além de um pretenso biografismo, convém lembrar que esse é o local onde Pessoa recebeu o batismo, o que, por sua vez, permite relacionar o poema a seguir àquela missiva onde está registrada uma das primeiras manifestações anticlericais do poeta:

> A Igreja Católica cobriu como uma redoma
> Meus dias serenos.
> Chamo-lhe agora, com razões, a Igreja de Roma.
> Sei mais ou sou menos?
>
> Kabbalahs, gnoses, mistérios, maçonarias
> Tudo tive na mão
> Na busca ansiosa que enche minhas noites e dias.
> Mas nunca o meu coração.
>
> De que me deserdou a verdade?
> A maçã diabólica
> Comi-a, e sou outro, mas quanto?! Oh a saudade
> Da Igreja Católica!
>
> Qualquer cousa de mim quebrou-se, como uma mó
> Que caísse mal.
> Em pequeno eu seguia, magnanimamente só
> Sem nada fatal. (Pessoa, 2010: 261).

Evidencia-se, na voz enunciativa desses versos, um sonoro contraponto à refutação do catolicismo vociferada pelo autor da carta ao Prior dos Mártires. Com efeito, o tom do poema acima, escrito pouco mais de um ano antes da morte de Fernando Pessoa, é de confessional arrependimento e desconsolo pelo afastamento da égide da "Igreja materna"[27]. No entanto, para os propósitos deste estudo, interessa menos o remorso do eu lírico pelo paraíso perdido da fé católica, do que a imagem escolhida pelo poeta para ilustrar aquela apostasia. De fato, a alusão figurada ao mito da queda do homem no terceiro quarteto demonstra que, para Pessoa, o rompimento com o catolicismo seria, ao menos metaforicamente, uma condição propiciada pelo Tentador, talvez o tributo a ser pago quando o caminho trilhado é o da busca da verdade e do enfrentamento de dogmas – como aquele do batismo católico, questionado pelo jovem Fernando Pessoa.

Sugestivamente, a imagem da "maçã diabólica" cultivada no angustiado poema de Pessoa remete ao discurso de Lúcifer em mais um monólogo literário, desta feita originário não do épico de Milton, mas do drama *Caim*, de Byron:

[27] De acordo com a edição consultada, a palavra "materna" foi inicialmente utilizada no primeiro verso, sendo então preterida por "Católica".

> […] *Uma boa* dádiva a maçã fatal concedeu, –
> Seu *discernimento*: – não permita que ele seja suplantado
> Por ameaças tirânicas que desejam lhe submeter à fé
> Contra todas as sensações externas e os sentimentos interiores: […] (BYRON, 1905: 643)[28].

Nos versos do poeta português, o que permanece da mordida do fruto do mal não é o abandono da beatitude edênica, mas sim o sabor amargo do desalento e da incerteza existencial, propiciados pela perda da pueril inocência assegurada no abrigo da religião católica. Byron, por sua vez, pelas palavras de Lúcifer, igualmente revisita a escrita do Livro do Gênesis ao enfatizar o caráter agridoce daquela fruta que, ao condenar o homem, dota-lhe também de conhecimento contra a tirania exercida pelos mandatários da fé.

Embora haja divergência quanto ao retrogosto que se experimenta na degustação da maçã – seja ela do tipo diabólica ou fatal –, ambos os poetas valem-se, em suas composições, do recurso metafórico de associar àquele fruto a figura de Satã enquanto agente provocador da renúncia à religião – no caso de Pessoa, especificamente, o catolicismo.

[28] A tradução, realizada a partir do volume presente na biblioteca de Pessoa, é de minha autoria, sendo estes os versos originais: "[…] *One good* gift has the fatal apple given, –/ Your *reason*: – let it not be overswayed/ By tyrannous threats to force you into faith/ 'Gainst all external sense and inward feeling: […]".

Capítulo III – Desassossego satânico

Publicado em 1925, *A luta contra o Demônio* possivelmente não está entre os trabalhos mais conceituados da extensa produção literária de Stefan Zweig. Não por acaso, sua inclusão nestas considerações que aqui principiam se deve, inicialmente, a um comentário que Tzvetan Todorov lhe dedica em um estudo sobre a escritora russa Marina Tsvetaeva, admiradora confessa do texto de Zweig (TODOROV, 2011: 179). Produto de uma concepção romântica, nas palavras de Todorov, o livro do autor austríaco compõe-se de um tríptico de ensaios consagrados a Hölderlin, Kleist e Nietzsche, personalidades que, em sua visão, tiveram vida e obra pautadas, em igual medida, pela genialidade e pela tragicidade. É nesse dualismo, pois, que Zweig se inspira ao propor uma interpretação alegórica da noção de inquietação como uma força satânica essencialmente vinculada à criação artística (ZWEIG, 1935: 13).

Quando Fernando Pessoa apontou, anos antes, em uma carta datada de 03 de maio de 1914, que a conceitualização e o batismo do *Livro do Desassossego* eram consequência da "inquietação e incerteza que é a sua nota predominante" (PESSOA, 1996: 502), estaria o poeta se referindo à mesma potência criativa demoníaca aludida por Stefan Zweig? Embora se reconheça o subjetivismo dessa hipótese, as edições alemãs do *Livro* mostram que ao menos o fator linguístico depõe a seu favor[29]. De fato, no título "*Das Buch der Unruhe*", o vocábulo escolhido para traduzir a ideia de "desassossego", "*Unruhe*", é o mesmo utilizado por Zweig quando este se refere ao sentimento de inquietação diabólica em *A luta contra o Demônio*.

Admitindo-se, então, a equivalência semântica entre os conceitos de desassossego e inquietação, à luz da teoria de Stefan Zweig, poder-se-ia sugerir, com algum requinte lúdico, a existência de uma influência satânica subjacente à escrita do *Livro do Desassossego*. Tal exercício de faz de conta como leitura exegética é, aliás, abonado por um dos principais comentadores da literatura pessoana, Eduardo Lourenço, para quem o *Desassossego,* por ser "o livro da conversa infinita", desafia cada leitor a "descobri-lo por si" (LOURENÇO, 2004: 102). No entanto, a descoberta que aqui se propõe pode mesmo ser corroborada para além da esfera conjectural quando se evidencia que o influxo diabólico na escrita do *Livro do Desassossego* efetivamente se manifesta em um pequeno grupo de textos que serão doravante referidos como os seus trechos satânicos daquela obra.

[29] Já em 1982 o semanário alemão *Die Zeit* publicava uma matéria intitulada "Das Buch der Unruhe", a propósito do lançamento do *Livro* (HAMM, 1982).

Convém esclarecer, todavia, que nesses trechos o satanismo figura não como o fulcro das reflexões de Fernando Pessoa, mas como um elemento retórico a que o poeta recorre, em imagens e referências, em alguns dos argumentos que desenvolve nas páginas do *Livro*. De fato, a inspiração diabólica toma posse da escrita de Pessoa nesses fragmentos, de modo inequívoco, pela recorrência de marcas semântico-lexicais derivadas de um substrato satânico e, também, pelo uso de metáforas e símiles que remetem ao motivo do pacto demoníaco, por vezes em diálogo intertextual com a literatura fantástica e a narrativa bíblica.

Com dimensões e sentidos variados, os enunciados satânicos manifestam-se, notadamente, em treze das centenas de textos que compõem o *Livro do Desassossego*, sendo que, desses, dois possivelmente provêm da década de 1910, enquanto onze foram redigidos entre os anos 1929-1934. Considerando a partilha do *Livro* em dois períodos de composição, conforme estabelecido por Jorge de Sena na década de 1960, nota-se, assim, o predomínio numérico dos textos escritos na segunda parte, atribuída por Fernando Pessoa ao semi-heterônimo Bernardo Soares, sobre aqueles da primeira, cuja autoria se dividiu entre o próprio Pessoa e uma personalidade literária de vida breve e produção escassa, Vicente Guedes. Cabe notar que a existência comprovada de mais de um autor para o *Livro do Desassossego* justifica a opção por associar o satanismo dos trechos estudados aqui a Fernando Pessoa e não ao semi-heterônimo Bernardo Soares. Afinal, apesar de Soares ter se consagrado como o principal nome do *Livro* ao longo dos anos, herdando com isso os textos de Vicente Guedes e do próprio Fernando Pessoa, é este último que, de acordo com a crítica contemporânea, intentou estabelecer a prioridade de um autor ficcional sobre outro e, por fim, sobre ele mesmo (PIZARRO in PESSOA, 2013: 14; ZENITH in PESSOA, 1996: 24).

Conquanto tenham sido escritos em períodos diversos e não compartilhem de um "fio narrativo" – como é próprio, aliás, dos textos que compõem o *Livro do Desassossego* –, os fragmentos satânicos, ao serem abordados conjuntamente, como se propõe aqui, de certa forma passam a constituir um "capítulo" por meio do qual se pode estabelecer um elo entre aquela que é, reconhecidamente, a maior produção em prosa de Fernando Pessoa (PIZARRO in PESSOA, 2010: 517) e o satanismo literário que comumente se manifesta em seus textos menos canônicos, uma relação que, por seu turno, certifica a relevância do diabolismo na criação literária do poeta.

Cabe informar, finalmente, que a catalogação e exame dos trechos satânicos do *Livro do Desassossego*, nos moldes seguidos neste capítulo, não se fundamenta e tampouco visa à prática, censurada por estudiosos de Pessoa (PIZARRO in PESSOA, 2013: 28), de redefinir o

corpus textual do *Livro*, mesclando os trechos de suas duas fases, a fim de forjar um todo conceitual que não resulta em outra coisa senão na antítese da essência fragmentária daquela obra.

***

Em um ensaio intitulado "A filosofia hermética na obra de Fernando Pessoa", dado a lume em 1988, a atenção de Yvette K. Centeno se volta, em um dado momento, para dois trechos do *Livro do Desassossego* que, em sua percepção, comungam da "referência ao oculto, como eixo central das suas [de Pessoa] preocupações e do seu desejo de descobrir ou 'o' ou 'um', 'algum' mistério supremo" (CENTENO, 1988: 106). Ao seguir a trilha deixada por Centeno, com o auxílio das coordenadas traçadas mais acima, estas investigações iniciais buscam, pois, averiguar de que forma o elemento satânico atua nas especulações esotéricas de Pessoa nos domínios do *Desassossego*.

No que tange ao primeiro dos textos a ser examinado por essa perspectiva, há de se ressaltar, de início, seu caráter lacunar e fragmentário. Essa condição, contudo, como se verá a seguir, não compromete a devida leitura no âmbito dos temas tratados nesta apresentação.

> Do estudo da metaphysica, das ciências □, passei a occupações de espirito mais violentas para o equilibrio dos meus nervos. Gastei apavoradas noites debruçado sobre volumes de mysticos e de cabalistas, que nunca tinha paciencia para lêr de todo, de outra maneira que não intermittentemente, tremulo e □. Os ritos e os mysterios dos Rosa-Cruz, a symbolica □ da Cabala e dos Templarios, □ – soffri durante tempos a oppressão de tudo isso. E encheram a febre dos meus dias especulações venenosas, da razão demoníaca da metaphysica – a magia, □ a alchimia – extrahindo um falso estimulo vital de sensação dolorosa e pronunciada de estar como que sempre á beira de saber o mysterio supremo. Perdi-me pelos systemas secundários, excitados, da metaphisica, systemas cheios de analogias perturbantes, de alçapões para a lucidez, grandes paysagens mysteriosas onde reflexos de sobrenatural acordavam mysterios nos contornos (PESSOA, 2010: 485).

O texto de onde provém esse parágrafo foi publicado, a partir de um manuscrito incompleto e não datado, na primeira edição do *Livro do Desassossego*, em 1982. A impossibilidade de cravar com precisão o destino intentado por Pessoa àquele trecho lhe garantiu, porém, na edição crítica de 2010, a inclusão na seção "Textos sem destinação certa inventariados dentro do núcleo", com a indicação adicional de que ele fora provavelmente escrito em 1913. Já na mais recente publicação do *Livro*, de 2013, organizada com base na edição crítica, optou-se pela exclusão do texto.

Tendo em vista essa dicotômica posição editorial, o caminho tomado aqui conduz à integração do trecho em questão no *corpus* deste estudo. Tal decisão se justifica quando se concebe aquele fragmento, assinalado pelo tom confessional e diarístico presente em diversas passagens do *Livro do Desassossego*, como um portal que se abre para a entrada do elemento satânico na prosa do *Livro*. Com efeito, a manifestação do diabolismo na obra se torna patente quando o narrador, ao relatar as atribulações que lhe afligem em sua exploração da matéria hermética, alude, metaforicamente, a uma "razão demoníaca da metaphysica" como causa preponderante de sua inquietação. Tal associação de ideias, por consequência, acaba por projetar uma convergência entre esoterismo e satanismo que virá a se concretizar, de fato, em outro trecho do *Desassossego*.

Também oriundo da fase inicial do *Livro*, esse texto, intitulado "Declaração de Differença", foi escrito provavelmente em 1916. Porém, embora sua datação seja incerta como a do fragmento citado anteriormente, não há dúvidas quanto ao seu destino na obra de Fernando Pessoa, uma vez que o próprio autor cuidou de apor, logo abaixo do título, a observação "(para ser inserta no Livro do Desassossego)." (PESSOA, 2010: 129). Partindo dessa indicação, poder-se-ia então supor que a raiz da temática satânica no *Livro do Desassossego* deveria estar plantada nesse documento – onde Pessoa declara atração pela figura de Satanás, como será visto mais abaixo – e não naquele fragmento possivelmente datado de 1913. Todavia, o cotejo entre eles é imprescindível para compreender de que modo o narrador do *Desassossego* concebe a presença do elemento satânico em relação ao ocultismo.

Para que tal investigação seja levada a efeito, entretanto, não é preciso se ocupar aqui de todo o conteúdo da "Declaração". Basta somente reproduzir dois excertos, confrontando-os ao relato precedente, para que se perceba de imediato uma diferença significativa na dicção que Fernando Pessoa empresta à voz narrativa daqueles textos quando o foco recai sobre as ciências herméticas:

> [...] A nossa sympathia é grande pelo occultismo e pelas artes do escondido. Não somos, porém, occultistas. Falha-nos para isso a vontade innata, e, ainda, a paciencia para a educar de modo a tornar-se o perfeito instrumento dos magos e dos magnetisadores. Mas sympathisamos com o occultismo, sobretudo porque elle soe exprimir-se de modo a que muitos que lêem, e mesmo muitos que julgam comprehender, nada comprehendem. É soberbamente superior essa attitude mysteriosa. É, além d'isso, fonte copiosa de sensações do mysterio e de terror: as larvas do astral, os estranhos entes de corpos diversos que a magia cerimonial evoca nos seus templos, as presenças desincarnadas da materia d'esse plano, que pairam em torno aos

> nossos sentidos fechados, no silencio physico do som interior – tudo isso nos acaricia com uma mão viscosa, terrível, no desabrigo e na escuridão (PESSOA, 2010: 128, 129).

Comparado ao relato anterior, o texto mais recente não dá notícia de qualquer sinal do desequilíbrio mental e espiritual que se apoderara do narrador, conforme ele mesmo confessa, naquela ocasião em que a "razão demoníaca da metaphysica" vertiginosamente lhe desvendara os arcanos do esoterismo. Em verdade, o autor do fragmento acima não só se declara simpático ao ocultismo, como não se perturba com a carência de disciplina que o impossibilita de transcender a fronteira entre o saber teórico e o empirismo mágico, satisfazendo-se mesmo com a condição de mero entusiasta do hermetismo. Afeito, especialmente, à obscuridade que caracteriza o discurso esotérico, ele não se priva, todavia, de expressar também seu fascínio pelas visões e experiências sentidas não como "reflexos de sobrenatural", mas como o toque de uma "mão viscosa, terrível, no desabrigo e na escuridão".

Diante dessa postura, não surpreende, pois, que o mesmo apreço "pelo occultismo e pelas artes do escondido" se estenda à figura de Satã no parágrafo seguinte, quando a "Declaração..." se aproxima de seu final:

> Quasi sem o sabermos morde-nos uma sympathia ancestral pela magia negra, pelas formas prohibidas da sciencia transcendente, pelos Senhores do Poder que se venderam á Condemnação e á Reincarnação degradada. Os nossos olhos de debeis e de incertos perdem-se, com um cio feminino, na theoria dos graus invertidos, nos ritos inversos, na curva sinistra da hierarchia descendente.
> Satan, sem que o queiramos, possue para nós uma suggestão como que de macho para a fêmea. A serpente da Intelligencia Material enroscou-se-nos no coração, como no Caduceu symbolico do Deus que communica — Mercurio, senhor da Comprehensão (PESSOA, 2010: 128, 129).

Como nota o especialista norueguês Jesper Aagaard Petersen (2011: 199), o imaginário ocidental comumente associa o satanismo à magia negra e à face obscura do ocultismo. Essa concepção, porém, não representa um consenso, sendo refutada principalmente por aqueles que buscam desatrelar a imagem de Satanás do conhecimento esotérico, como é o caso do ocultista francês Gérard Encausse (Papus), defensor da tese de que magia e satanismo pertencem a polos opostos (*apud* ZIEGLER, 2012: 19).

Publicados entre o final do século XIX e o início do século XX, os escritos de Papus eram conhecidos por Fernando Pessoa pelo menos desde 1906[30]. Contudo, as considerações do autor francês acerca das afinidades entre o Diabo e o hermetismo não parecem ter exercido influência alguma na composição da "Declaração de Differença", pois, como se pode notar pelo passo anterior, parte da argumentação daquele documento está fundamentada em uma correlação entre a figura do Demônio e as ciências esotéricas. De fato, é exatamente uma concepção ocultista de Satã que se desvela ao leitor quando o narrador do *Livro do Desassossego* identifica o Adversário, na pele do tentador edênico, como a "serpente da Intelligencia Material". O próprio Pessoa, aliás, em um texto não datado, publicado por Joel Serrão em 1978, é quem confirma a legitimidade dessa interpretação hermética do Diabo:

> Nem outro sentido tem a atribuição ao anjo rebelde de o nome de Lucifer, o que Traz a Luz, símbolo patente da Inteligência. Sabem também os versados nestes assuntos esconsos que o número 666 era significador da "Inteligência Material", que é como se designava a inteligência baseada nos processos extra-místicos, isto é, na análise, na experiência e no raciocínio – a Inteligência propriamente dita.
> [...]
> Todo o estudioso do ocultismo sabe que, além de se representar por Lucifer, a Inteligência se representa, ainda mais comummente por A SERPENTE (PESSOA, 1978: 203, 204).

Em verdade, antes mesmo de o narrador do *Livro* fazer resplandecer seu encanto por Satã, já se pode vislumbrar, em alguns termos citados no primeiro dos dois parágrafos acima, o raiar de um hermetismo de semblante diabólico, derivado, por sua vez, de determinados escritos oriundos da tradição esotérica da Cabala. Entre eles, pode-se citar o *Zohar*, com o qual Fernando Pessoa estava familiarizado graças à tradução parcial realizada por S. L. MacGregor Mathers a partir de textos em latim compilados pelo hebraísta alemão Knorr von Rosenroth, no século XVII.

Publicada em 1887 com o título *The Kabbalah Unveiled*, a tradução de Mathers de fato consta do acervo de livros que compõem a biblioteca particular de Fernando Pessoa. Porém, por se tratar de um exemplar da quarta edição, datada de 1926, essa cópia não poderia ter sido utilizada como material de referência na escrita da "Declaração...", já que o texto de Pessoa dataria de dez anos antes. Ainda assim, a despeito dessa inviabilidade cronológica, é possível notar intersecções significativas entre aquele fragmento do *Livro do Desassossego*

[30] Não consta que Pessoa tenha lido *Le Diable et l'occultisme*, livro escrito em 1895 e no qual Papus manifesta sua visão acerca da relação entre ocultismo e satanismo. Já *L'Occultisme et le spiritualisme*, de 1902, é citado pelo poeta em um caderno de setembro daquele ano, pertencente a Alexander Search (CENTENO, 1978: 165).

que traz à baila conceitos como “theoria dos graus invertidos” e “hierarchia descendente” e a seguinte passagem de *The Kabbalah Unveiled*.

> [...] o mundo das cascas, *Olahm Ha-Qliphoth*, que é o mundo da matéria, formado pelos elementos brutos dos outros três [mundos]. Nele habitam também os espíritos maus denominados como “as cascas” pela Cabala, QLIPVTH, *Qliphoth*, cascas materiais. Os diabos também são divididos em dez classes e têm moradas apropriadas.
> Os Demônios são as formas mais brutas e deficientes de todas. Seus dez graus correspondem aos dez das Sephiroth, mas em razão inversa, uma vez que a escuridão e a impureza aumentam com a descida de cada grau. Os dois primeiros não são nada além de ausência de forma visível e organização. O terceiro é a morada das trevas. Em seguida, surgem os sete Infernos habitados por aqueles demônios que representam os vícios humanos encarnados e que flagelam aqueles que se entregaram a tais vícios em sua existência terrena.
> Seu príncipe é *Samael*, o anjo do veneno e da morte. Sua esposa é a prostituta, ou meretriz, *Isheth Zenunim*; unidos, eles se chamam a besta, *Chioa*. Assim está completa a trindade infernal, a qual corresponde, em termos, a uma versão caricata e invertida da trindade Criadora divina. Samael é considerado idêntico a Satã (MATHERS, 1926: 30).

Curiosamente, na cópia de Fernando Pessoa esse mesmo trecho se apresenta acompanhado de marcações a lápis na margem e no corpo do texto, o que, em tese, poderia sugerir uma leitura meticulosa, por seu turno geradora de reflexões passíveis de um desenvolvimento futuro. Lembrando, porém, que essa edição de *The Kabbalah Unveiled* foi lançada e, consequentemente, lida anos após a composição da “Declaração de Differença”, não se pode conceber a existência de uma relação direta entre aquelas anotações e o referido trecho do *Desassossego*. Da mesma forma, a identificação de elementos comuns entre a tradução de Mathers e a prosa de Pessoa, no âmbito desta discussão, não tenciona propor uma intertextualidade entre os dois textos, senão asseverar o interesse do poeta pelas ramificações satânicas do esoterismo.

Cumpre mencionar ainda outro trecho do *Livro do Desassossego* referenciado por Yvette K. Centeno em seu artigo de 1988. Possivelmente datado de 1931, portanto pertencente à segunda fase do *Livro*, este texto é o último em que os caminhos da filosofia hermética e do satanismo se interseccionam naquela obra. E é nesta derradeira encruzilhada que o conluio entre o ocultismo e a figura do Diabo passa a integrar uma instância diversa daquela observada nos outros dois trechos examinados até aqui.

> Tive sempre uma repugnancia quasi physica pelas coisas secretas - intrigas, diplomacia, sociedades secretas, occultismo. Sobretudo me incomodaram

> sempre estas duas ultimas coisas – a pretensão, que teem certos homens, de que, por entendimentos com Deuses ou Mestres ou Demiurgos, sabem – lá entre elles, exclusos todos nós outros – os grandes segredos que são os caboucos do mundo.
> Não posso crer que isso seja assim. Posso crer que alguem o julgue assim. Por que não estará essa gente toda doida, ou illudida? Por serem varios? Mas há allucinações collectivas.
> O que sobretudo me impressiona, nesses mestres e sabedores do invisivel, é que, quando escrevem para nos contar ou suggerir os seus mysterios, escrevem todos mal. Offende-me o entendimento que um homem seja capaz de dominar o Diabo e não seja capaz de dominar a lingua portugueza. Por que ha o commercio com os demonios ser mais fácil que o comércio com a grammatica? Quem, atravez de longos exercicios de attenção e de vontade, consegue, conforme diz, ter visões astraes, por que não póde, com menor dispendio de uma coisa e de outra, ter a visão da syntaxe? Que ha no dogma e ritual da Alta Magia que impida alguem de escrever, já não digo com clareza, pois pode ser que a obscuridade seja da lei oculta, mas ao menos com elegancia e fluidez, pois no proprio abstruso as pode haver? Por que ha de gastar-se toda a energia da alma no estudo da linguagem dos Deuses, e não ha de sobrar um reles bocado com que se estude a côr e o rhythmo da linguagem dos homens? (PESSOA, 2010: 368, 369).

As ácidas provocações de Pessoa prosseguem por mais algumas linhas, mas basta o excerto reproduzido para que fique evidente o contraste entre o conteúdo dessa passagem e o que se lê naqueles trechos examinados anteriormente, principalmente na "Declaração de Differença". De fato, se nos primeiros textos do *Desassossego* é inegável o apreço do narrador pelo universo das ciências herméticas, as suas palavras no fragmento redigido na década de 1930 não expressam nada além de uma crítica desabrida ao esoterismo e às suas práticas, agora julgadas precárias e obscurantistas.

Ainda que não caiba estabelecer liames narrativos ou temporais entre os textos que compõem o *Livro do Desassossego*, a soberania autoral de Fernando Pessoa sobre as múltiplas vozes ficcionais do *Livro*, já defendida neste estudo, permite que a disparidade entre os discursos da primeira e segunda fase do *Desassossego* possa ser entendida como a sublimação, naquela obra, do elogio à discordância feito por Pessoa em um artigo publicado em 1915, no qual o poeta confessa achar "estranho e inexplicável que uma criatura de inteligência e sensibilidade se mantenha sempre sentado sobre a mesma opinião, sempre coerente consigo próprio", acrescentando, ainda, que "convicções profundas só as têm as criaturas superficiais" (PESSOA, 1980: 145, 146).

O que interessa na contradição de Fernando Pessoa, porém, não é a mera refutação às declarações feitas nos trechos reproduzidos anteriormente, mas sim o fato de que a conjunção entre hermetismo e diabolismo permanece relevante a Pessoa mesmo em um contexto em que

aquela "razão demoníaca da metaphysica", vista nos fragmentos mais antigos do *Livro do Desassossego*, parece ter sido rebaixada a um mero estratagema para "dominar o Diabo" e manter "commercio com os demonios".

O discurso que aproxima o satânico e o oculto no *Livro do Desassossego* torna a se manifestar em outro texto redigido na década de 1930, mais precisamente no quinto parágrafo de um fragmento datado de 1/12/1931, no qual a atenção de Fernando Pessoa se volta para o tédio, por ele definido aí como um "estado intermedio da alma em que nem apetece a vida nem outra cousa" (PESSOA, 2010: 345). Como reconhece Lars Fr. H. Svendsen (2006: 21) em sua *Filosofia do tédio*, é vasta a lista de pensadores que se ocuparam do tema, estando o próprio Pessoa entre os nomes mencionados pelo filósofo noruguês; é válido apontar, ainda, que alguns desses anatomistas do tédio, figuram no rol dos que se notabilizaram pela propensão satânica de seus escritos, como Charles Baudelaire. No entanto, mesmo que inapelavelmente frutífera, uma investigação das relações que se pode estabelecer entre as poéticas de Pessoa e do autor francês, tendo o tédio e o satanismo como pano de fundo, ultrapassaria o âmbito deste trabalho.

Convém notar, porém, que uma das primeiras tentativas de ponderar sobre as origens do tédio, realizada pelo monge Evágrio Pôntico no século IV, de fato atribuiu àquela condição existencial uma origem demoníaca (SVENDSEN, 2006: 53). Baseando-se na tradução que a Vulgata propõe para o versículo 6 do Salmo 91, Evágrio considerava que a acídia (ou acédia) – denominação dada então àquilo que hoje se entende como tédio – era uma consequência do influxo exercido pelo *daemon meridianus* ("demônio meridiano" ou demônio do meio-dia), uma entidade que induziria os homens, sobretudo os de vida monástica, ao pecaminoso alheamento de suas atividades graças ao calor excruciante provocado pelo zênite solar (PERELLA, 1979: 10).

Curiosamente, na referida passagem do *Livro do Desassossego*, transcrita a seguir, Fernando Pessoa de certa forma reverbera o pensamento de Evágrio Pôntico ao descrever o tédio como resultado de uma intervenção demoníaca. No entanto, enquanto aquele religioso assenta sua proposição em bases teológicas, Pessoa busca inspiração em alegorias que remetem ao seu apreço pela matéria esotérica:

> O tedio... Soffrer sem soffrimento, querer sem vontade, pensar sem raciocinio... É como a possessão por um demonio negativo, um embruxamento por coisa nenhuma. Dizem que os bruxos, ou os pequenos magos, conseguem, fazendo de nós imagens, e a ellas infligindo maus tratos, que esses maus tratos, por uma transferencia astral, se reflictam em nós. O tédio surge-me, na sensação transposta d'esta imagem, como o reflexo

> maligno de bruxedos de um demonio das fadas, exercidas, não sobre uma imagem minha, senão sobre a sua sombra. É na sombra intima de mim, no exterior do interior da minha alma, que se collam papeis ou se espetam alfinetes. Sou como o homem que vendeu a sombra, ou, antes, como a sombra do homem que a vendeu (PESSOA, 2010: 345).

Pode-se reconhecer na sequência de oxímoros que abre esse parágrafo alguma semelhança com o célebre soneto camoniano onde o amor é exaltado por suas incongruências. Na prosa do *Livro*, todavia, o paradoxismo é destituído de encanto ao se tornar um atributo do tédio, o qual é equiparado pelo narrador, em sua angústia analítica, a uma nefasta condição existencial motivada pela influência de práticas consideradas satânicas (CLARK, 2006: 262). A presença do diabolismo nesse fragmento, assim, não é explicitada por uma alusão nominal a Satã, sendo antes sugerida em dois símiles que explicam, figurativamente, a etiologia do tédio por meio de uma relação subjacente, vista já em outros fragmentos do *Desassossego*, entre o satânico e o oculto. Com efeito, os "bruxos, ou os pequenos magos" a que Fernando Pessoa se refere podem remeter tanto aos "magos e magnetizadores" elogiados na "Declaração de Differença" como aos "mestres e sabedores do invisivel" aludidos no trecho possivelmente redigido em 1913, sendo que, em ambos os casos, o aspecto satânico está presente na argumentação do poeta. Mas é nas passagens em que o fastio existencial é comparado à "possessão por um demonio negativo" ou ao "reflexo maligno de bruxedos de um demonio das fadas" que o discurso de Pessoa efetivamente imbrica satanismo e esoterismo no texto de 1931.

O mesmo fragmento, em seu arremate, desvela mais um dos artifícios pelos quais o elemento satânico é furtivamente introduzido nas páginas do *Livro do Desassossego*. De fato, ao fazer o narrador reconhecer-se, ao término de suas considerações acerca do tédio, "[...] como o homem que vendeu a sombra, ou, antes, como a sombra do homem que a vendeu", Fernando Pessoa recorre ao dialogismo literário para dar voz à inspiração diabólica que, até então, fizera-se notar na escrita do *Livro* a partir de outras circunstâncias. Generalizadamente corroborada pela existência de uma ou outra obra literária em que o *topos* do pacto demoníaco está associado à interpretação da sombra como um símbolo da alma (RUDWIN, 1973: 174), tal hipótese é efetivamente confirmada em um fragmento escrito três anos depois, nomeadamente atribuído por Pessoa a Bernardo Soares, no qual o próprio autor do *Livro* se encarrega da ratificação do caráter satânico, bem como da origem literária, da imagem do "homem que vendeu a sombra":

> [...] Esfórço-me por sentir, mas já não sei como se sente. Tornei-me a sombra de mim mesmo, a quem entregasse o meu ser. Ao contrário daquêle Peter Schlemil [*sic*][31] do conto alemão, não vendi ao Diabo a minha sombra, mas a minha substância. Sofro de não sofrer, de não saber sofrer. Vivo ou finjo que vivo? Durmo ou estou desperto? (PESSOA, 2010: 426, 427).

Escrito em 1813 por Adelbert von Chamisso, o "conto alemão" referido por Pessoa é *A história maravilhosa de Peter Schlemihl*, uma novela fantástica em que o protagonista negocia sua sombra com o Diabo em troca de uma bolsa mágica, uma barganha que acabará por lhe custar o convívio em sociedade e forçá-lo a uma peregrinação sem fim. Considerada por Ítalo Calvino (2004: 70) como a "primeira e insuperável história de perda da sombra", *A história maravilhosa...* é contemporânea à publicação da primeira parte do *Fausto* de Goethe, em 1808, sendo que o próprio Chamisso havia redigido, quatro anos antes, o poema dramático *Faust. Ein Versuch* (LANN, 2007: 166). Para Calvino, porém, é indevida a correlação entre a perda da alma e a perda da sombra, visto que esta configura um "símbolo mais indefinível e complexo: essência fugidia da pessoa, 'duplo' que cada um de nós carrega consigo" (Ibidem).

Conquanto não se possa negar que tal complexidade esteja subjacente nas metáforas e símiles que instauram o diálogo entre os textos acima e a novela de Chamisso, a importância das citações menos ou mais patentes à desventura de Peter Schlemihl, nos dois fragmentos em destaque, recai, para os fins deste capítulo, não na questão da sombra como símbolo da alma, mas na reincidente opção de Fernando Pessoa por ilustrar poeticamente a inércia existencial que acomete o narrador do *Livro do Desassossego* como consequência de uma intervenção diabólica. Não por acaso, na primeira quadra de um poema escrito também em 1934 Pessoa volta a aludir ao tema do pacto demoníaco no mesmo contexto em que faz referência ao tédio:

> Eu, que vendi a alma a meio diabo
> E a quem, no Carnaval do sem-remédio,
> A Sorte pôs, furtivamente, o rabo
> Multicolor e mole do meu tédio – (PESSOA, 2009: 246).

Em um texto de março de 1930, entretanto, a conexão entre a temática do desalento existencial e a vocação satânica da prosa pessoana no *Livro* é consumada não mais por meio de imagens que alegoricamente creditam a uma atmosfera demoníaca as aflições que assolam

[31] Nas duas versões existentes do texto, Pessoa erra a grafia do nome, escrevendo "Schemil" ou "Schlemil" (PESSOA: 2010, 954). Curiosamente, esse contratempo ortográfico parecia ser já antecipado por Chamisso, como se nota pelas palavras do próprio Schlemihl no conto: "[...] havia uma lápide de mármore negro onde, em letras grandes e douradas, estava escrito o meu nome PETER SCHLEMIHL de maneira absolutamente correta" (CHAMISSO, 2003: 122).

o narrador. De fato, no contexto de uma crise em que assomam novos sintomas de esgotamento e lassidão existencial, conforme relatado no excerto a seguir, o fator diabólico é referido como expressão de um veemente anseio por liberdade que busca ultrapassar os limites definidos por uma claustrofóbica presença divina:

> Mas este horror que hoje me annula é mais espaçadamente nocturno. É uma vontade de não querer ter pensamento, um desejo de nunca ter sido nada, um desespero consciente de todas as cellulas do corpo e da alma. É o sentimento subito de se estar enclausurado numa cella infinita. Para onde pensar em fugir, se só a cella é o Tudo?
> E então vem-me o desejo transbordante, absurdo, de uma especie de satanismo que precedeu Satan, de que um dia – um dia sem tempo nem substancia – se encontre uma fuga para fóra de Deus e o mais profundo de nós deixe, não sei como, de fazer parte do ser e do não-ser (PESSOA, 2010: 227).

Como observado já em outras ocasiões ao longo deste trabalho, determinados registros do diabolismo na literatura pessoana caracterizam-se por uma arbitrariedade conceitual que, não raro, tende a condicionar sua intelecção ao estabelecimento de algum tipo de relação intra ou intertextual, ainda que por vezes essa relação se apoie unicamente em uma interpretação subjetiva do leitor. Assim, embora a passagem acima permita uma associação plausível entre o conceito de "satanismo que precedeu Satan" e o ímpeto de libertação que se apodera do narrador, a formulação daquele conceito, por si só, permanece enigmática. Afinal, como idear uma doutrina ou um sistema filosófico, um "-ismo", por assim dizer, cuja existência antecede o próprio elemento primordial do qual ele deriva? Contudo, tendo em perspectiva o argumento do trecho analisado, seria possível inferir o satanismo aludido por Pessoa como o impulso catalisador da revolta que, segundo o mito cristão, desencadeou a expulsão de Lúcifer das esferas celestiais e decretou sua metamorfose em Satanás. Logo, por esse prisma, o satanismo reportado pelo poeta seria uma força motriz subjacente ao orgulho, ou a qualquer uma das outras motivações já atribuídas à queda de Lúcifer[32], e por isso determinante para que o mais sublime dos anjos, lançado "para fóra de Deus", renascesse como Satã.

Menos labirínticas, porém igualmente relevantes para o entendimento do satanismo pessoano no *Livro do Desassossego*, outras duas referências ao demoníaco se fazem presentes ainda na esfera das reflexões existenciais que permeiam aquela obra, mais exatamente em um de seus últimos fragmentos, datado de 05/06/1934. Quase imperceptível, a primeira dessas

[32] No capítulo "A rebelião de Satã", de *O Diabo*, Giovanni Papini (1990: 41) apresenta algumas das teorias propostas ao longo dos séculos, sobretudo por teóricos cristãos, para explicar o ocaso de Lúcifer.

alusões surge já no princípio do texto, implícita na rejeição do narrador à dualidade "alto x baixo":

> Socégo enfim. Tudo quanto foi vestigio e desperdicio some-se-me da alma como se não fôra nunca. Fico só e calmo. A hora que passo é como aquella em que me convertesse a uma religião. Nada porém me attrahe para o alto, ainda que nada já me attraia para baixo. Sinto-me livre, como se deixasse de existir, conservando a consciencia d'isso.
> Socégo, sim, socégo. Uma grande calma, suave como uma inutilidade, desce em mim ao fundo do meu ser (PESSOA, 2010: 424).

Note-se que a aura de serenidade predominante nesse trecho pode ser apreendida como a consequência da dissolução do flagelo existencial então recorrente nos fragmentos examinados até aqui, como bem assinala a presença, já nos dois períodos iniciais do parágrafo, do sintagma adverbial "socégo enfim" e do verbo "ser" conjugado em duas formas do pretérito do indicativo, marcas gramaticais que certamente avalizam a existência prévia de uma situação de desassossego. Em consonância com tal leitura, portanto, é seguro afirmar que essa passagem se caracteriza por um estado de placidez que, realçado pela própria escolha lexical de Pessoa, traduz-se como a antítese do sentimento que nomeia o *Livro*.

E é nesse novo cenário que o diabolismo, ao ser trazido à baila como um dos polos da dualidade referida acima, cessa de ser representado como porta de entrada ou saída para uma inquietude que determinou o tom da voz narrativa em ocasiões anteriores – como, por exemplo, naquele passo, também de 1934, em que o poeta alude à figura do infausto Peter Schlemihl ou no texto de 1930, onde é expresso o anseio satânico de deixar de "fazer parte do ser e do não-ser". De fato, apesar de ecoar aquele desejo, a condição de se sentir "livre, como se deixasse de existir", enunciada logo acima, é enfaticamente dissociada de qualquer influxo divino ou demoníaco no momento em que o narrador decreta, logo após confrontar seu apaziguamento existencial a uma experiência religiosa, que "Nada porém me attrahe para o alto, ainda que nada já me attraia para baixo"[33].

Não parece mesmo ser outro o sentido pretendido por Pessoa quando a jogada metafórica por ele utilizada é comparada àquela que Paul Valéry põe em prática, com arguto sarcasmo, em uma passagem de seu inacabado *Fausto*: "Invocam-se os santos, evoca-se o diabo, sem prestar muita atenção no que se está fazendo. Contanto que as pessoas se safem, não se perguntam se o socorro lhes vem de cima ou de baixo" (VALÉRY, 2011: 62). Não sem

[33] A mesma imagem surge em um verso do poema "O último sortilégio": "Nada me o abismo deu ou o céu mostrou" (PESSOA, 2007: 442).

alguma ironia, todavia, é nas entrelinhas de seu discurso para além do bem e do mal que o narrador do *Desassossego* acaba por confessar, ainda que de modo sutil, uma atração pelo diabolismo em outros tempos. Tal interesse, por sua vez, é particularmente significativo por permitir que outra vez se estabeleça uma associação entre um dos fragmentos derradeiros do *Livro* e aqueles textos escritos na década de 1910, sobretudo a "Declaração de Differença", onde a voz narrativa pronuncia, além de uma "sympathia ancestral pela magia negra", uma atração algo libidinosa pela figura de Satanás.

Deve-se apontar ainda que, como em outros fragmentos satânicos do *Livro do Desassossego*, no texto de 1934 a retórica demoníaca manifesta-se na escrita pessoana por meio do diálogo intertextual. No entanto, a interlocução estabelecida na segunda e última expressão de diabolismo daquele fragmento assume um caráter distinto ao se fundamentar não em citações a textos literários ou de teor esotérico, como visto anteriormente, mas em um sucinto comentário a uma passagem das Escrituras. Em que pese a dicção algo herética, tal comentário em verdade se configura como o único passo do *Livro* no qual a imagem do Diabo é representada a partir de uma citação, ainda que indireta, ao cânone bíblico:

> [...] Não sinto alma, mas socego. 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 comprehendo como Satan, velho de tanta sciencia, julgasse que com isso tentaria (Ibidem).

Àqueles pouco familiarizados com a narrativa bíblica, é preciso esclarecer de início que o narrador do *Desassossego* buscou inspiração para essas palavras nas páginas do Novo Testamento, mais precisamente no episódio em que o Diabo submete Jesus Cristo a uma série de prov(oc)ações no deserto. Relatadas nos Evangelhos de Mateus e Lucas, com pequenas variações entre si, as tentações maquinadas por Satanás têm por objetivo questionar a natureza divina de Jesus e seu comprometimento com os desígnios de Deus. Em sua fala, porém, o narrador refere-se especificamente a uma das três seduções engendradas pelo Diabo, a saber, aquela em que todos os reinos do mundo seriam dados a Cristo se ele reconhecesse o Caído como seu soberano[34]: "Tornou o diabo a levá-lo [Cristo] para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos 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*

[34] 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, razão pela qual é imprecisa a alegação de Papini quando ele escreve que "A mais reveladora de todas é a terceira tentação" (PAPINI, 1990: 99).

teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto'." Transposta para a conjuntura evidenciada no argumento de Pessoa, a oposição de Jesus à oferta do Tentador equipara-se àquele assosego existencial que incide sobre o narrador do *Livro* como "uma grande calma, suave como uma inutilidade", tornando-se, assim, o paradigma de seu absoluto desprendimento ante a insignificância da realidade que o circunda em sua condição de sujeito mundano.

Posto que a interseção entre o *Desassossego* e o texto bíblico inicialmente se apoie em uma leitura canônica da referida passagem dos Evangelhos, o questionamento do estratagema utilizado pelo Diabo no exercício de suas malas-artes aponta, no período final do excerto em destaque, para uma interpretação já não tão conciliada aos ensinamentos cristãos, uma vez que a frustrada investida do Adversário não é vista, por exemplo, como "prova da sobrevivência pertinaz da sua antiga cupidez e a contraprova da sua cega e arrogante estultícia", como o faz Giovanni Papini (1990: 99) em sua singular diabologia de viés cristão. Antes, na visão do narrador, o fracasso de Satã ao tentar Jesus é explicado, com alguma indulgência até, pela inconveniência dos métodos aplicados em uma tal empreitada, quase como se a submissão de Cristo houvesse falhado por conta de um inesperado equívoco de logística cometido por um profissional de cuja excelência não caberia duvidar. É verdade que, para Henry A. Kelly (2005: 109, 114), o Evangelho de Mateus estabelece uma relação "cavalheiresca" entre Jesus e um Satã "sofisticado", o que, por sua vez, está em conformidade com o tratamento dispensado ao Tentador nessa passagem do *Livro*; entretanto, ao reputar o Diabo como "velho de tanta sciencia", Pessoa demonstra uma deferência que certamente não é nativa da Escritura cristã. Tal percepção, a propósito, parece ecoar na imprecação lançada no último verso de um poema escrito em 1935: "Que o Diabo leve, porque é dele a ciência!"[35].

Importa assinalar ainda que a atuação do Demônio no episódio da tentação de Cristo reverberou na escrita de Fernando Pessoa para além do breve intercâmbio entre o *Livro do Desassossego* e o texto bíblico. Com efeito, a ineficácia dos subterfúgios utilizados por Satã naquele evento, aludida pelo narrador do *Livro* com uma mescla sutil de perplexidade e desaprovação, volta a ser objeto das elucubrações de Pessoa no conto *A Hora do Diabo*, sendo discutida pelo próprio Tentador em um dos vários monólogos, ou fragmentos de monólogos, que estruturam aquela narrativa:

[35] "Levantar-me da cadeira?/ Que canseira!/ Fazer um esforço a valer?/ Para conquistar o quê?/ A glória? A ciência? O poder?/ O que é que tudo isso é?// Pastor que não és ninguém/ Porque ninguém de ti cura,/ A frescura que a tua alma tem/ Tenho-a também, mas sem frescura./ Mas ao menos guardo/ A fidelidade à inocência,/ No que não faço ou no que tardo./Que o Diabo leve, porque é dele a ciência!" (PESSOA, 2009: 462).

> "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 directo com os Superiores Incógnitos da Ordem. Foi uma provação, como se diz em linguagem iniciática, e o candidato portou-se admiravelmente.
> [...] O Filho do Homem repudiou-me desde além de Deus. Segui, porque era o meu dever, o conselho e a ordem de Deus: tentei-o com tudo quanto havia. Se houvesse seguido o meu conselho próprio, tê-lo-ia tentado com o que não pode haver. Talvez a história do mundo em geral, e a da religião cristã em particular, tivessem sido diferentes. Mas que podem contra a força do Destino, supremoarquitecto de todos os mundos, o Deus provincial que criou este, e eu, o Diabo distrital, que, porque o nega, o sustenta?" (PESSOA, 2004: 43).

Em sintonia com o teor ocultista inerente à maioria dos fragmentos que compõem *A Hora do Diabo*, essa reinterpretação da tentação de Jesus Cristo como um processo iniciático se fundamenta em um evidente substrato místico. Contudo, a importância da heterodoxa releitura proposta por Pessoa, no âmbito deste capítulo, está menos em suas referências herméticas – já discutidas em outra ocasião, aliás[36] – do que no argumento de que as provações de Cristo foram em verdade ideadas por seu próprio Pai e que a Satanás coube tão somente executá-las com diligência, conforme os desígnios de Deus. Tal concepção, por seu turno, de certa forma evoca a imagem do implacável Adversário que age no Velho Testamento sob a aprovação de Javé (KELLY, 2005: 37) – como ocorre no Livro de Jó, por exemplo – e a aproxima da figura do ardiloso Tentador neotestamentário, com isso simultanemante eximindo de Satã a iniciativa pela tentação de Jesus e a responsabilidade por seu malogrado desfecho. Tomando como válida, ainda que momentaneamente, essa controversa fabulação algo saramaguiana[37] proposta pelo Diabo a partir dos eventos originalmente narrados nos Evangelhos de Mateus e Lucas, é possível colocar em xeque a legitimidade do julgamento expresso pelo narrador do *Livro do Desassossego* quando ele questiona, de modo reprobatório, a serventia dos métodos de sedução utilizados por Satanás. Afinal, em sua versão dos fatos, aquele "velho de tanta sciencia", embora cumprisse à risca as tarefas que lhe foram ordenadas, sempre esteve ciente de que a tentação de Cristo, se conduzida nos termos definidos por Deus, estava fadada ao insucesso.

---

[36] SOUZA, 2011: 64.

[37] Em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago (1992), a ida do Nazareno ao deserto marca seu encontro com Deus, não com o Diabo, este representado no romance na figura do Pastor que age como uma espécie de tutor de Jesus no início de sua vida adulta. Essa relação se encerra justamente quando Cristo retorna do deserto após sacrificar uma ovelha, contra sua vontade, e estabelecer uma aliança com Deus (SARAMAGO, 1992: 260-265).

A feição satânica que o narrador do *Livro do Desassossego* imprime a algumas de suas considerações propicia ainda outra interseção entre essa obra e *A Hora do Diabo*. Desta feita, porém, não se trata de um cruzamento que se faz perceber somente a partir do uso de determinados mecanismos de cognição e interpretação, como visto no exemplo acima, mas de um diálogo que não se deixa ignorar quando a prosa satânica de Pessoa é cotejada nos dois textos. Tal interlocução, inclusive, foi reconhecida primeiramente por Teresa Rita Lopes no comentário prefacial que integra a segunda edição d'*A Hora*, mais precisamente no momento em que ela chama atenção para o fato de que uma passagem do *Livro*, escrita em 1931, "remete não só para a figura do Diabo, presente neste conto, mas também para Maria, a esposa que aparentemente guarda fidelidade ao marido num casamento comum, em que a rotina matou o amor [...] mas não se pode furtar às desencaminhadoras fantasias de sua imaginação" (LOPES *in* PESSOA, 2004: 35). Logo após concluir seu raciocínio, a pesquisadora opta por ratificá-lo com a reprodução do referido passo do *Desassossego*, limitando-se, contudo, a uma breve citação que, por sua vez, não é confrontada a nenhum trecho específico de *A Hora do Diabo*. Considerando-se o caráter introdutório daquele estudo, de fato seria inoportuno que se oferecesse ao leitor, naquela ocasião, uma explanação pautada por uma análise demasiadamente complexa em seu arranjo. Por outro lado, a discussão proposta neste capítulo é o terreno ideal para que a correspondência sugerida por Teresa Rita Lopes entre o *Livro do Desassossego* e *A Hora do Diabo* possa ser investigada em camadas mais profundas. Para tanto, é necessário primeiramente que a leitura do testemunho do narrador do *Livro* não se restrinja ao excerto citado por Lopes, correspondente ao primeiro período do texto a seguir:

> Todos os casados do mundo são mal casados, porque cada um guarda comsigo, nos secretos onde a alma é do Diabo, a imagem subtil do homem desejado que não é aquelle, a figura voluvel da mulher por achar, que aquella não realizou. Os mais felizes ignoram em si mesmos estas suas disposições frustradas; os menos felizes não as ignoram, mas não as conhecem, e só um ou outro arranco fruste, uma ou outra aspereza no assomo, evoca, na superficie casual dos gestos e das palavras, o Demonio occulto, a Eva antiga, o Cavaleiro ou a Sylphide (PESSOA, 2010: 338).

É indiscutível que o teor semântico-lexical do período que abre o trecho acima fornece elementos suficientes para respaldar a hipótese proposta por Teresa Rita Lopes. Afinal, não é difícil identificar na diabólica "imagem subtil do homem desejado que não é aquelle", uma potencial projeção das "desencaminhadoras fantasias" que, de acordo com a estudiosa de

Pessoa, são imaginadas em segredo por Maria em virtude da esterilidade emocional de seu casamento. Contudo, a similaridade entre os discursos de Fernando Pessoa no *Desassossego* e em *A Hora do Diabo* se torna ainda mais evidente quando o desfecho da fala do narrador é comparado àquela passagem do conto que certamente embasou o julgamento de Lopes, apesar de ela não o ter transcrito em seu comentário:

> "Nunca pensou no Príncipe Encantado, no Homem Perfeito, no Amante interminável? Nunca sentiu ao pé de si, em sonho, o que acariciasse como ninguém acaricia, o que fosse seu como se a incluísse em ele, o que fosse, no mesmo tempo, o pai, o marido, o filho, numa tripla sensação que é só uma?"
> "Embora não compreenda bem, sim, creio que pensei assim e que senti assim. Custa um pouco a confessá-lo, sabe?"
> "Era eu, sempre eu, que sou a Serpente – foi o papel que [me] distribuíram – desde o princípio do mundo." (PESSOA, 2004: 48).

À luz dessa aproximação, portanto, é viável conceber o "Príncipe Encantado", o "Homem Perfeito" e o "Amante interminável", personas nas quais Satã se reconhece em *A Hora do Diabo*, como idealizações algo arquetípicas e quinta-essenciais da mesma estirpe do "Demonio occulto" e das outras míticas entidades que, conforme ensina o narrador do *Livro do Desassossego*, habitam os "secretos onde a alma é do Diabo". Assim, ao contrário dos que negociam a alma com um mero "diabo da plebe infernal, avarento de sordidezas e de relaxamentos" (PESSOA, 2010: 199) ou dos que são "tentados vencedoramente pelo Demonio da Realidade" (PESSOA, 2010: 225), os membros da confraria dos mal casados inconscientemente colocam-se à mercê de Satanás na medida que ele encerra e personifica aqueles anseios fantasiados como escapatória aos ressentimentos corrosivos ou à banalidade enfadonha próprios da convivência matrimonial. Curiosamente, essa noção evidenciada pela convergência discursiva entre aquele fragmento de 1931 do *Livro do Desassossego* e um trecho d'*A Hora do Diabo* pode ser lida como o contraponto de um raciocínio esboçado por Fernando Pessoa em um texto epistolar da primeira parte do *Livro*, possivelmente datado de 1914: "Como é que se possue uma alma? E pode haver um /habil e amoroso que consiga possuir-lhe essa 'alma'/ □ Que seja o seu marido esse... Queria que eu descesse ao nivel d'elle?" (PESSOA, 2010: 94). Embora nesse argumento a voz narrativa prescinda de referências e imagens de cunho satânico, a natureza das questões nele levantadas decerto permitem apontá-lo, retrospectivamente, como um possível precursor da discussão que dá o tom nos textos examinados mais acima.

****

Uma análise lexical dos fragmentos satânicos do *Livro do Desassossego* estudados até aqui revela a presença, com maior ou menor frequência, dos termos "Diabo/ diabo", "Demônio/ demônio", "demoníaco", "Satã" e "satanismo". A esses soma-se ainda o adjetivo "satânico", empregado por Fernando Pessoa naqueles que serão os dois últimos fragmentos do *Livro* a serem examinados neste capítulo. Como em outros trechos vistos até agora, Pessoa repete nestes textos o procedimento de fundamentar e patentear um dado argumento com o auxílio de um vocabulário de matriz diabólica, ratificando, assim, a recorrência do pendor demoníaco na prosa do *Desassossego*. Todavia, o que se pretende evidenciar aqui é o fato de que o diabolismo poético presente em diversas passagens da obra parece aproximar-se de uma noção mais tradicional de Satã graças ao valor negativo atribuído ao adjetivo "satânico" naquelas duas circunstâncias em que ele é citado.

Tal fenômeno pode ser observado pela primeira vez logo no início de um texto, sem data, onde o narrador do *Livro do Desassossego* apregoa a superioridade do isolamento existencial frente ao desejo, por ele considerado patológico, de interagir com outros:

> Colaborar, ligar-se, agir com outros, é um impulso metafisicamente mórbido. A alma que é dada ao indivíduo, não deve ser emprestada às suas relações com os outros. O facto divino de existir não deve ser entregue ao facto satânico de coexistir.
> Ao agir com outros perco, ao menos, uma coisa – que é agir só.
> [...]
> A criança, que quer por força fazer sua vontade, data de mais perto de Deus, porque quer existir (PESSOA, 2010: 463).

Não obstante o excerto acima situar Deus e Satanás em dois polos maniqueisticamente definidos – mesmo que não essencialmente opostos, visto que, do ponto de vista semântico, o avesso da existência é a inexistência, não a coexistência –, a mera contraposição entre o "facto divino de existir" e o "facto satânico de coexistir" não se presta a desvelar o raciocínio que ampara tais concepções, sobretudo aquela que imputa de diabólica a interação entre os indivíduos. Dito de maneira mais objetiva, somente a divinização da existência – ou de uma existência calcada no solipsismo, como defende o narrador – não basta para fundamentar a associação que se estabelece entre o adjetivo "satânico" e a coexistência nessa passagem do *Desassossego*. De fato, diante do laconismo aforismático do texto pessoano, pode-se dizer que o recurso ao satanismo como instrumento de crítica ao impulso interativo está radicado

em um discernimento bastante subjetivo e algo insondável e, por essa razão, qualquer tentativa de elucidar aquela escolha lexical na construção da fala do narrador está sujeita às dubiedades da esfera conjectural. Ainda assm, parece razoável a hipótese de que Fernando Pessoa, ao optar pelo uso do adjetivo "satânico" naquele contexto, buscou alcançar o prenunciado efeito de aversão provocado pela carga semântica tradicionalmente incutida no termo "satânico". Estando satanizada e, portanto, impregnada do mesmo sentido negativo, a coexistência mostrar-se-ia então irrefutavelmente merecedora do anátema que lhe é lançado pelo narrador do *Livro do Desassossego*. Convém respaldar essa interpretação, aliás, com a reprodução de outro fragmento do *Livro*, escrito talvez em 1915, no qual Pessoa decreta a necessidade de rejeitar a coexistência, desta feita, porém, sem relacioná-la ao demoníaco: "Ha a cultivar, tambem, a agilidade contra as intrusões da vida; um cuidado deve couraçar-nos contra sentir as opiniões alheias, e uma molle indifferença encamar-nos a alma contra os golpes surdos da coexistência com os outros" (PESSOA, 2010: 103).

Em um fragmento possivelmente datado de 1929, Fernando Pessoa empresta ao narrador do *Livro do Desassossego* a consciência de um "cadáver adiado" que, ao contemplar a própria mortalidade, confidencia seu terror diante daquele que é, talvez, o mistério definitivo da existência humana. E é no final desse texto que o adjetivo "satânico" será novamente atrelado a uma imagem perniciosa:

> ... E eu, entre a vida, que amo com despeito e a morte que temo com seducção. Tenho medo d'esse nada que pode ser outra coisa, e tenho medo d'elle simultaneamente como nada e outra coisa qualquer, como se nelle se pudessem reunir o nullo e o horrivel, como se no caixão me fechassem a respiração eterna de uma alma, corporea, como se alli triturassem de clausura o impessoal. A idéa de inferno, que só uma alma satanica poderia ter inventado, parece-me derivar-se de uma confusão d'esta maneira – ser a mixtura de dois medos differentes, que se contradizem e se malignam (PESSOA, 2010: 204).

Longe de ser vislumbrada como a "curva na estrada" a que Fernando Pessoa alude com serenidade em mais de uma ocasião[38], a morte, nessa passagem do *Livro do Desassossego*, representa não um trecho de uma jornada, mas sim o seu término, um destino desconhecido que atormenta justamente por não ser definível ou mesmo perscrutável, que pode tanto significar o nada absoluto como um estado em que, conjugados, "o nullo e o

[38] Pessoa utiliza a metáfora da morte como "curva da estrada" em dois poemas. O mais conhecido deles, de autoria ortônima, inicia exatamente com o verso "a morte é a curva da estrada", enquanto o outro, atribuído a Alberto Caeiro, é menos [direto] no jogo metafórico, principiando com "Para além da curva da estrada/ Talvez haja um poço, e talvez um castelo,/ E talvez apenas a continuação da estrada".

horrível" aniquilam não só a matéria, mas aquilo que a transcende. No que concerne especificamente ao objeto de interesse deste trabalho, convém notar que o diabolismo, enquanto recurso discursivo, é introduzido no texto somente a partir desse cenário desolador, mais precisamente pela vereda aberta com a sugestão de uma convergência entre aqueles horrores que nocivamente coalescem na imaginação do narrador e uma peculiar noção de inferno por ele concebida.

Há de se notar que esse fator diabólico, circunscrito ao período que conclui o trecho em questão, uma vez mais não parece aproximar as palavras de Pessoa à retórica de outros fragmentos onde a escrita do *Livro* se vale do demonismo como elemento poético. De fato, ao imputar incondicionalmente a uma "alma satanica" a invenção do conceito de inferno e equipará-lo a uma "mixtura de dois medos differentes, que se contradizem e se malignam" – retomando e arrematando a argumentação exposta anteriormente –, o narrador do *Desassossego* torna a atribuir uma carga negativa ao adjetivo "satânico", sem, todavia, justificar a escolha do termo em relação a esse contexto. Por essa razão, embora não escape do senso comum determinado pela dogmática cristã, tal juízo se explica mais razoavelmente pela arbitrariedade das conjecturas urdidas pelo narrador do que por uma perspectiva religiosa ortodoxa

Capítulo IV – O Anticristo em verso e prosa

O leitor desavisado que flana pelos meandros da obra de Fernando Pessoa pode, ocasionalmente, vislumbrar nos arredores da "Tabacaria" ou da Rua dos Douradores, alguns escritos que se caracterizam por desvelar, em seus trejeitos, os atributos do anticristianismo do poeta. À moda daquelas despudoradas meninas de que fala Oswald de Andrade, esses textos se exibem na labiríntica gare que é o edifício literário pessoano, habituados ao desdém daqueles que trilham os "Passos da Cruz" em busca da "Grande Ogiva ao fim de tudo" (PESSOA, 2007: 398) ou à indiferença dos que evitam seu chamado enquanto seguem pelas intersecções de uma Lisboa revisitada pela "Chuva oblíqua". Ainda assim, a retórica anticristã de Pessoa não deixa de atrair olhares curiosos e, por vezes, até mesmo a insuspeita atenção de críticos que reconhecem suas marcas na prosa de Ricardo Reis (GÜNTERT, 1982: 185) ou até mesmo no oitavo poema do "Guardador de rebanhos" (LIND, 1981: 242).

Há de se notar, entretanto, no que concerne aos propósitos deste estudo, que o antagonismo à fé cristã não pode ser entendido como um fenômeno decorrente do pendor diabólico que permeia a obra de Fernando Pessoa, uma vez que satanismo e anticristianismo não compartilham, obrigatoriamente, dos mesmos valores. Na verdade, se se quisesse supor uma relação de procedência entre as duas noções, no contexto da escrita pessoana, deveria haver então uma inversão na ordem dos fatores, pois é mais plausível que a atração do poeta pelo satânico tenha, ao menos em parte, vindo à tona como consequência de sua contestação ao credo cristão. De qualquer forma, cumpre assinalar que as bases da expressão anticristã em Pessoa – como nas críticas do pagão António Mora ao "Cristismo" enquanto patologia mental do Ocidente (LOPES, 1990, tomo I: 193) – se assentam, na maioria das vezes, sobre uma linguagem fundamentalmente blasfema e/ ou anticlerical que prescinde, porém, dos elementos efetivamente caracterizadores de um discurso satânico conforme os critérios adotados no início desta tese.

Visto que o objetivo geral da pesquisa é traçar a ocorrência de tais elementos na literatura de Fernando Pessoa, o fito deste capítulo não é outro senão lançar luz a um seleto grupo de textos, pouco conhecidos e de feitio diverso, onde Pessoa se refere, literal ou metaforicamente, ao Anticristo, uma controversa figura "tão intrínseca ao cristianismo quanto o Diabo com chifres e rabo" (HORBURY, 2004: 113). Jeffrey Burton Russel (1981: 31) lembra, aliás, que com frequência Satã e o Anticristo são apreendidos como um só indivíduo.

Convém comentar aqui, a propósito, que alguns pesquisadores contemporâneos têm se valido do texto bíblico e dos escritos dos Padres da Igreja para debater os ensinamentos da doutrina cristã acerca do Anticristo. Elaine Pagels (2012: 113), por exemplo, em seu estudo dedicado ao livro do Apocalipse, observa que não há uma única menção ao Anticristo nas profecias joaninas, acrescentando que foi o bispo Irineu de Lyon o responsável por iniciar a consagrada tradição segundo a qual a Besta apocalíptica descrita por João e o Anticristo seriam o mesmo personagem. Já Henry A. Kelly (2005: 194) é ainda mais contundente ao declarar que o Anticristo seria uma "invenção dos leitores criativos das Epístolas de João Preste e do Livro do Apocalipse de João, o Divino, que fundem os dois textos em um só". Para Kelly, ao se referir a um anti-Cristo, o autor das Epístolas teria em mente aqueles que negam a condição de Jesus como Messias, mas não um único oponente de ascendência satânica (KELLY, 2005: 195, 197).

Ainda que até hoje não se tenha encontrado evidência de tais polêmicas nos textos em que o Anticristo é citado por Fernando Pessoa, é interessante divulgá-las neste capítulo, já que o autor, em mais de uma ocasião, também se mostrou propenso a questionar tanto a legitimidade do *corpus* em que se assenta o cristianismo como a arbitrariedade dos exegetas cristãos no comentário daquele *corpus*[39]. Por essa razão, e considerando que o Anticristo se fixa na obra de Pessoa como um tema explorado, intermitentemente, desde os primeiros projetos literários até as reflexões dos últimos meses de vida, é razoável conjecturar que a causa mais provável para o silêncio do poeta a respeito de um revisionismo direcionado à figura do Anticristo na Bíblia seja seu desconhecimento do assunto.

Talvez o primeiro sinal da influência do Anticristo na produção de Pessoa esteja em uma pequena nota, não datada, onde é dado o conteúdo de um periódico ideado pelo poeta no início de sua vida adulta, *O Iconoclasta.* Destinado a ser um inimigo "não só da egreja mas das religiões todas e da religião em si", esse jornal seria o veículo de um artigo de teor político intitulado exatamente "O Anti-Christo" (PESSOA in LOPES, 1990, tomo II: 214).

---

[39] Em um texto sem data chamado "Os fundamentos da civilização europeia", por exemplo, Fernando Pessoa postula que "a complexa inautenticidade dos Evangelhos, as interpolações das Epístolas de Paulo, as falsificações de textos e de testemunhos na primitiva literatura da seita [cristã], tornam hoje impossível qualquer opinião que timbre em presumir de segura" (PESSOA, 1980: 209). Opinião semelhante é expressa também em "Marcha sobre Roma", escrito em 1935: "[...] a Egreja de Roma baseia-se nos Evangelhos (com addição parcial das doutrinas dos 'Padres da Egreja'), e 'reserva para si', note-se, a interpretação dos textos evangélicos, pois o exame mais sumário d'elles lhe desabona a maioria dos dogmas e das doutrinas" (PESSOA in PIZARRO et al, 2009: 263). Já em outro documento, Pessoa define que "o nosso canon christão ficará reduzido e concentrado em trez elementos: O Quarto Evangelho – historicamente inauthentico, e espiritualmente authentico –, o Apocalypse, e as Epistolas de S. Paulo, sejam authenticas ou não" (PESSOA, 1988: 127). A mesma deliberação é feita no fragmento de "Subsolo" citado na nota anterior, onde o poeta confere àqueles textos o estatuto de "corpo doutrinário essencial do Christianismo, como também da Maçonaria" (PESSOA, 1985: 47).

Deve-se apontar, de início, que a presença do Anticristo na literatura de Fernando Pessoa já inspirou considerações de seus comentadores, nomeadamente Joel Serrão[40] e Teresa Rita Lopes. O primeiro, escrevendo em 1980, dedicou algumas passagens de seu extenso ensaio introdutório em *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política* a tentar decifrar, pela primeira vez, o sentido de determinadas aparições do Anticristo no discurso de Pessoa, qualificando-as então como "parte integrante da arquitetura do sistema mental" do poeta (SERRÃO in PESSOA, 1980: 71). Na esteira dessa leitura sugerida por Serrão, é importante salientar a correlação por ele observada entre o Anticristo e dois conceitos fulcrais da poética pessoana, quais sejam, o Super-Camões (SERRÃO in PESSOA, 1980: 67) e o Quinto Império (SERRÃO in PESSOA, 1980: 95). Embora o juízo do crítico tenha se fundamentado na análise de textos em prosa, a menção às temáticas sebastianista e pentaimperial nesse contexto é particularmente significativa, tendo em vista que elas se fazem presentes em quase todos os poemas nos quais Pessoa alude, de alguma forma, à figura do Anticristo.

Cerca de dez anos depois das especulações de Joel Serrão, será a vez de Teresa Rita Lopes seguir o caminho do Anticristo na obra de Fernando Pessoa. Todavia, as investigações da ensaísta, levadas a cabo em *Pessoa por Conhecer*, guiam-se por uma perspectiva que se distancia em alguns graus daquela do estudo de Serrão. Pois, se em alguns momentos o crítico enxerga Fernando Pessoa, no âmbito dos textos examinados, ora como o Anticristo em potência (SERRÃO in PESSOA, 1980: 80) ora como seu profeta (SERRÃO in PESSOA, 1980: 76), para Lopes a devida concepção daquela figura se dá no tabuleiro do jogo heteronímico:

> É assim que esse Quinto Império tão falado (que deveria suceder ao cristão) seria... neopagão. O Messias que restabeleceria a grandeza perdida (não do ter mas do ser) seria, não o nevoento fantasma de Dom Sebastião, mas esse Anticristo (que um rascunho do *Ultimatum* anuncia), essa Eterna Criança radiosa, como um sol de primavera: Alberto Caeiro (LOPES, 1990, tomo 1: 77, 78).

[40] A maioria dos escritos onde Fernando Pessoa faz referência ao Anticristo foi inicialmente publicada por Joel Serrão nos volumes *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política* e *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional*. Décadas depois, em 2011, alguns desses textos viriam a ser encontrados também em *Sebastianismo e Quinto Império*, trabalho editado por Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda e que se destaca tanto pelo zelo na correção de eventuais lapsos no texto de Pessoa como pela abudância de notas explicativas. Por essa razão, no caso de aparecerem em outras fontes, as citações dos textos de Fernando Pessoa estudados neste capítulo serão preferencialmente retiradas de *Sebastianismo e Quinto Império*.

No entanto, basta que se leia um trecho daquela versão inicial do "Ultimatum" referida por Lopes para evidenciar o forte apelo subjetivo da interpretação proposta pela estudiosa, uma vez que parece haver pouca semelhança entre o primaveril *enfant terrible* que ela reconhece em Caeiro e o Anticristo anunciado por Álvaro de Campos como o "[...] Destruidor da Obra Christã. O creador de estruturas-scientiphicas para possibilidades! [...] o Reconstructor Mathematico do Alem Humano" (PESSOA in LOPES, 1990, p. 259). Em que pese a inconteste irreligiosidade de Caeiro ao apregoar que "tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica" (PESSOA, 1985: 210), há de se considerar que o ato de elaborar "estruturas-scientiphicas para possibilidades" se afigura pouco condizente com a filosofia de Caeiro, para quem há "metafísica bastante em não pensar em nada" (PESSOA, 1985: 206).

Comprova-se, pois, que a argumentação de Teresa Rita Lopes, conquanto coerente, notabiliza-se por introduzir o Anticristo na poética de Alberto Caeiro por meio de uma leitura desprovida de qualquer referência aos textos em que aquela personagem se manifesta na escrita de Pessoa, textos esses já conhecidos, em parte, desde a publicação do trabalho de Joel Serrão e, por isso, passíveis de serem considerados por Lopes. Não surpreende, então, que em outra passagem de *Pessoa por Conhecer* a ensaísta torne a citar o esboço do "Ultimatum" ao imputar a Caeiro, uma vez mais, o papel de Anticristo no drama em gente pessoano:

> Esse Libertador seria um "Anti-Christo", segundo o tal rascunho do "Ultimatum". A esse deus triste que tanto o inspirou, de que se sentia sósia, opôs Pessoa o seu contrário (e por isso Anti-Cristo), um "deus que faltava", renascido da morte desse velho mito adoecido, um Deus Menino como esse de que fala o Oitavo Poema do Guardador de Rebanhos, a "Criança Nova", alegre solar, de olhos claros e intrépidos... Alberto Caeiro, claro (LOPES, 1990, tomo I: 66).

É preciso esclarecer, nesta altura, que o questionamento da chave interpretativa utilizada por Teresa Rita Lopes não invalida a contribuição que suas investigações propiciam para o entendimento da figura do Anticristo na poética de Fernando Pessoa. De fato, a retomada das discussões iniciadas por ela e por Joel Serrão pretende aprofundar e/ ou redimensionar as questões que ambos propõem em seus trabalhos, integrando-os assim ao aparato teórico a ser empregado no estudo de um corpus que, por seu turno, reúne textos já aludidos em outras oportunidades e outros que somente foram dados a público anos após a publicação dos estudos de Lopes e Serrão.

***

Como lembrado no início deste capítulo, Joel Serrão foi o primeiro pesquisador de Fernando Pessoa a tratar das contingentes manifestações do Anticristo na literatura do autor português, rompendo, assim, o silêncio guardado por alguns escritos que há muito estavam confinados à clausura do espólio do poeta, como é o caso do excerto a seguir:

> É aceitável o critério que coloca o Reino do Anti-Cristo para *depois* do Quinto Império. Esse Anti-Cristo significa a dissolução da nossa civilização, que fatalmente se há-de dissolver, como todas, e tudo neste mundo [...].
> Curioso caso interpretativo (RL): considerar o Império do Espírito Santo como o da Morte, e seguido ao do Anti-Cristo, que por sua vez segue ao do Verbo (PESSOA, 1978: 185, 186)[41].

Nesse sentido, talvez a principal contribuição de Serrão, ao dar atenção àquelas vozes até então inauditas, tenha sido ensejar a admissão do Anticristo no panorama crítico da poética de Pessoa, de modo a permitir que a presença daquela figura em determinados fragmentos de ensaios e poesias pudesse ser julgada, a partir desse labor primordial, não como um eventual desatino manifesto em textos de duvidoso mérito literário, mas como uma das partes que compõem o todo heterogêneo característico da obra pessoana. Com efeito, ao longo de inferências inspiradas por um texto de cunho semelhante ao daquela passagem reproduzida anteriormente, Serrão não só afirma que "o Anti-Cristo ou o Super-Camões, além de entre si claramente comunicarem, são sempre pontos de irradiação e de convergência" (SERRÃO in PESSOA, 1980: 75), como não hesita em discernir na escrita do poeta da *Mensagem* concepções como a de um "Portugal (de névoa?) a construir pelo Super-Camões de mãos dadas com o Anti-Crsto e com 'El Rei D. Sebastião'" (SERRÃO in PESSOA, 1980: 88).

Trazidas do referido ensaio contido em *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, essas citações resultam da leitura que Joel Serrão propõe para um texto redigido por Fernando Pessoa no período imediatamente anterior ou durante a Primeira Guerra Mundial, como se pode depreender pela referência que nele se faz à ideia, difundida na época, de que o Kaiser Guilherme II era, na verdade, o Anticristo (COOPER, 1996: 11). Qualificado por Serrão (in

[41] A maioria dos escritos onde Fernando Pessoa faz referência ao Anticristo foi inicialmente publicada por Joel Serrão nos volumes Ultimatum e Páginas de Sociologia Política e Sobre Portugal – introdução ao problema nacional. Décadas depois, em 2011, alguns desses textos viriam a ser encontrados também em Sebastianismo e Quinto Império, trabalho editado por Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda e que se destaca tanto pelo zelo na correção de eventuais lapsos no texto de Pessoa como pela abudância de notas explicativas. Por essa razão, no caso de aparecerem em outras fontes, as citações dos textos de Fernando Pessoa estudados neste capítulo serão preferencialmente retiradas de Sebastianismo e Quinto Império.

PESSOA, 1980: 71) como um "documento de importância fundamental" para o entendimento da noção pessoana do Anticristo, este texto, de natureza epistolar, é o mais extenso testemunho em prosa do interesse de Pessoa naquela figura[42] e, por conta de sua indiscutível relevância nesse domínio, ele será o ponto de partida das análises que comporão este capítulo. Note-se, porém, que estas ilações do autor português, por já terem sido submetidas ao escrutínio de Joel Serrão, não serão objeto de uma análise minuciosa após serem transcritas logo abaixo, servindo antes como embasamento para a avaliação daqueles escritos em que Fernando Pessoa se ocupa da questão do Anticristo e que, até hoje, não receberam tratamento crítico.

> No número de hoje do jornal, que V. Ex.ª superiormente dirige, inseriu um "Mario" pseudonymo umas notas curiosas sobre a relação entre a personalidade do Imperador Guilherme Segundo e a Besta apocalyptica, o Anticristo da prophecia. A relação, segundo este auctor, é de identidade. O argumento numerologico, com que o prova, é curioso, como curiosos são, a par d'elle, outros argumentos da mesma indole e identica tendencia, que varios escriptores do estrangeiro, francezes e sobretudo inglezes, teem trazido para a publicidade.
> Por curiosos que sejam, porém, esses argumentos, e patente que se affigure a identidade estabelecida por elles, importa, creio, que se lhes contraponha uma consideração que o acurado studo do assumpto e a exacta medição do thema necessariamente geram.
> O imperador Guilherme carece de estatura psychica para que possa ser contraposta a Christo, em qualquer sentido da contraposição.
> No Antichristo dos profetas, embora a sua natureza e modo de apparecimento se discutam, são essenciaes trez condições. Ha de ser, em primeiro logar, *conscientemente* o Antichristo; não basta que obre como se suppõe que deva obrar o Antichristo – ha de apresentar-se como o inimigo de Christo ao obrar como tal. Como Christo é, essencialmente, uma força espiritual, o Antichristo ha de ser, em segundo logar, uma força espiritual tambem; por onde se ve que a allusão aos seus exercitos (se assim a prophecia se applica) não se deve entender de exercitos de soldados, mas de fieis, não de uma guerra no espaço onde estão os corpos, mas no tempo onde estão as ideas. E como Christo é o representante da Intuição ou do Sentimento, como guia e norte da Vida, o Antichristo deve ser o representante da Intelligencia, que [é] o inimigo do Sentimento. Isto entendem os occultistas, quando dizem de Christo que ele é femea, porque o Sentimento é, na figuração dos Rosa-Cruz, entendido como feminino, e esquerdo. Nem outro sentido tem a attribuição ao anjo rebelde de o nome de Lucifer, o que Traz a Luz, symbolo patente da Intelligencia. Sabem tambem os versados nestes assumptos esconsos que o numero 666 era significador da "Intelligencia Material", que é como se designava a intelligencia baseada nos processos extra-mysticos, isto é, na analyse, na experiencia e no

[42] Embora o texto referido não seja ficcional, é interessante lembrar que, segundo o próprio Pessoa, a prosa é uma modalidade na qual "é mais difícil de se outrar" (PESSOA, 1966: 106), o que corroboraria, assim, a autenticidade das opiniões emitidas pelo poeta.

> raciocinio — a Intelligencia scientifica, portanto, ou, na verdade, a Intelligencia propriamente dicta.
> Em terceiro logar, o Antichristo deve ter uma estatura espiritual condigna com o Mestre, a quem se oppõe. Não deve ser, por uma casualidade, ou por uma mera consequencia, autor de damnos e de males para o christianismo. Deve ser comparável a Christo na sua grandeza, embora se entenda que emprega para mal essa grandeza.
> O pobre Imperador Guilherme, que nem tem a statura, parca já para a comparação com Christo, de um Cromwell ou de um Napoleão, a nenhuma d'estas condições satisfaz.
> [...]
> Com esta justa interpretação já os inglezes acertara. Erraram porem, com a appli cação, identica ao de "Mario" de □ Kaiser.
> É com effeito certa a data marcada pelo propheta. Mas não é da Allemanha que vem o Antichristo. Aquelle paiz que lançou os Navegadores pelo mar fora, e começou o seu direito á existencia na civilização pela obra, essencialmente de Intelligencia, das descobertas — esse paiz o ha de lançar ao mundo. Tal é o verdadeiro sentido, aqui pela primeira vez revelado (porque a Hora se approxima) do "Regresso do Rei Sebastião", que a mystica popular até agora se enganou em tomar apenas (porque também o é) como symbolo do renascimento da Pátria.
> Todo o studioso do occultismo sabe que, além de se representar por Lucifer, a Intelligencia se representa, ainda mais commummente por A SERPENTE. Porque é então que Portugal é figurado apenas como A SERPENTE nas strophes do Bandarra. Será apenas por se lhe attribuir a regencia serpentina da cauda do Sagittario, signo que impera sobre as Hespanhas? Não será mais occulta a attribuição do nome?
> A advertencia fica feita (PESSOA, 113-114: 2011).

A argumentação de Fernando Pessoa pode ser segmentada, *grosso modo*, em três partes: na primeira, ele noticia e contesta a teoria, publicada anonimamente em um periódico desconhecido, de que o Imperador Guilherme II seria o Anticristo; na segunda, o poeta justifica sua refutação daquela hipótese com base na inaptidão mental do Kaiser[43] e em três fundamentos categóricos, ainda que predominantemente subjetivos, apresentados em uma breve anatomia do Anticristo. Um desses critérios, todavia, sobressai-se por dar voz a um discurso de notório pendor esotérico que, pelo teor das correspondências nele estabelecidas, revela-se conceitualmente tributário de uma tradição que apreende o satânico enquanto instância do hermetismo. E é justamente por esse viés que, na terceira parte de seu argumento, Fernando Pessoa irá explicitamente equiparar a vinda do Anticristo ao retorno de D. Sebastião, promovendo, com isso, a satanização do mítico redentor do povo lusitano. Trata-se, indiscutivelmente, de um episódio que poderia ser reputado como disparatado e

[43] Em um texto contemporâneo, Pessoa (2011: 104) faz menção ao "domínio errado e degenerado d'um Guilherme de Hohenzollern".

improvável, a julgar pela legitimada associação entre Cristo e o Encoberto na obra pessoana[44], porém, diante da lucidez e contundência das palavras do poeta, não há como negligenciá-lo.

Da mesma forma, considerando que "o Super-Camões realizou-se, enfim, na identificação com El-Rei D. Sebastião" (SERRÃO in PESSOA, 1980: 59), não se pode deixar de assinalar que a releitura do mito sebástico presente na singular arguição de Fernando Pessoa sobre o Anticristo abrange, por certo, também aquele "grande Poeta proximamente vindouro" (PESSOA, 1980: 45), anunciado nas páginas de *A Águia*, a quem caberia a missão de conduzir a poesia de Portugal ao seu zênite. Em verdade, na extensa crítica que fez dos escritos políticos de Pessoa, Joel Serrão já havia defendido o reconhecimento do Super-Camões "em transe de metamorfose para Anti-Cristo" (SERRÃO in PESSOA, 1980: 62), uma acepção que, por seu turno, mostra-se bastante sugestiva quando confrontada à representação que Pessoa sabidamente fazia de si, a partir de sua interpretação do sebastianismo, como o "poeta eleito" (PESSOA, 2011: 169)[45]. Por essa ótica, pode-se mesmo aventar a hipótese, sem dúvida provocativa, de que o poeta tenha deliberadamente se imaginado, mesmo que por um átimo literário, como o Anticristo lusitano que ele profetizara naquele texto composto em algum momento da década de 1910.

Esse sebastianismo oriundo de uma raiz satânica não floresce tão proeminente em outros escritos da lavra de Fernando Pessoa[46] – o que certamente contribuiu para que a pioneira investigação de Joel Serrão, em 1980, não lograsse atestar a pertinência do assunto a ponto de firmá-lo no horizonte dos estudos pessoanos nos anos que seguiram[47]. Entretanto, Pessoa de certo modo volta a conciliar as ações de Dom Sebastião e do Anticristo nos versos

---

[44] Dalila Pereira da Costa (in PESSOA, 1997: 262) e Haquira Osakabe (2013: 226), por exemplo, evidenciam essa identificação. Não se deve esquecer, porém, que, como acertadamente escreve Jacinto do Prado Coelho em Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa, "de modo nenhum estamos autorizados a cristianizar o Quinto Império pessoano" sendo o anticristianismo "a constante típica do pensamento de Fernando Pessoa" (COELHO, 1969: 249).

[45] Pessoa sinaliza, em mais de uma ocasião, que o ano de seu nascimento marca a chamada Segunda Vinda do Encoberto. No texto que segue, por exemplo, datado de 29 de maio de 1928, a argumentação do poeta chega a ganhar ares de uma velada revelação: "No Terceiro Corpo das suas Prophecias, o Bandarra annuncia o Regresso de D. Sebastião (pouco importa agora o que elle entende por esse "regresso") para um dos annos entre 1878-1888. Ora neste ultimo anno, (1888) deu-se em Portugal o acontecimento mais importante da sua vida nacional desde as Descobertas; comtudo *pela propria natureza do acontecimento*, elle tinha de passar inteiramente despercebido (PESSOA, 2011: 169).

[46] Considera-se aqui o material editado não somente nos trabalhos mencionados na nota nº 41, mas todos os textos que integram o corpus desta pesquisa. Contudo, tendo em vista que o espólio de Pessoa continua a ser investigado, e que tais explorações não raro ocasionam a publicação de escritos inéditos, é prudente evitar um posicionamento demasiadamente taxativo no que tange ao esgotamento de um dado tema na literatura pessoana.

[47] É desta forma que Serrão sintetiza as meditações de Fernando Pessoa acerca da ascendência diabólica de Dom Sebastião: "Esse Anti-Cristo ou Lucifer, promotor da Inteligência descarnada, será lançado ao mundo pelo país iniciador dos descobrimentos marítimos. E a sua ocorrência será sinónimo do 'Regresso do Rei Sebastião'" (SERRÃO in PESSOA, 1980: 73).

iniciais de um poema, datado de 7-9-1914, onde é instaurada uma inequívoca rivalidade entre Jesus e o herói português: "Quando virás destronar Cristo,/ Ó Encoberto?" (PESSOA, 2007: 250). Realmente, não seria descabido identificar nessa efígie poética do Desejado, mesmo desprovida do fulgor luciferino, o vulto daquele que "há-de apresentar-se como o inimigo de Cristo ao obrar como tal", conforme ensinou Pessoa em seu pequeno tratado epistolar sobre o Anticristo.

Reivindicada com o fervor de uma prece, a deposição do Messias pelo Encoberto anuncia um irrefutável antagonismo entre os dois personagens, antagonismo esse que também é estampado, indiretamente, em uma quadra mais adiante, onde a voz do poema parece querer apressar a vinda de Dom Sebastião ao mostrar-lhe a pilhagem de seus domínios pelos seguidores de Jesus:

> Vê os cristãos venderem teu Reino
> E a tua terra
> Quando virás?... Quando o teu Reino
> E o fim da guerra? (PESSOA, 2007: 250).

Sugestionada na abertura do poema pela imagem do destronamento do Nazareno – transubstanciado em sinédoque da cristandade –, a noção de que o regresso do Encoberto porá fim a um tempo de atribulações fomentadas pelo cristianismo se faz mais perceptível, mesmo de modo implícito, na transição contextual e cronológica entre os dois primeiros e os dois últimos versos desse quarteto. De fato, enquanto na primeira dupla de versos a corrupção do Reino de D. Sebastião pela concupiscência cristã ocorre e é denunciada em um tempo presente, os questionamentos formulados na parelha final podem ser lidos como o anseio pelo fim daquela iniquidade em um futuro potencial, encetado pelo retorno do monarca. Assim, nesse cenário em que é poeticamente ungido como o responsável pela derrocada de Cristo e, consequentemente, pelo fim da primazia espiritual de sua religião, o Desejado retratado no poema de setembro de 1914 – ainda que somente nos primeiros versos, como será visto adiante – sem dúvida incorpora a essência do Anticristo sebastianizado que Pessoa pressagia no texto epistolar citado anteriormente.

Antes de dar prosseguimento à análise desse poema, é preciso registrar que a extinção da religião cristã associada à chegada de um adversário específico é uma ideia que se repete na escrita de Fernando Pessoa em um fragmento, sem data definida, onde o cristianismo é novamente condenado pelo poeta. A importância de tal fragmento para a discussão que aqui

se desenrola, por sua vez, está no fato de que nele Pessoa explicitamente relaciona o colapso do cristianismo não ao retorno de Dom Sebastião, mas ao advento do Anticristo:

> Não o esqueçamos: vivemos ainda, por sermos filhos pedagógicos do cristismo, na decadência do Império Romano. Representado ainda objectivamente pela Igreja Católica, representado sempre subjectivamente pelas ideias cristãs, permanentemente fixas na nossa própria constituição espiritual, nós, europeus, vivemos ainda no Império Romano em decadência [...].
> Nascemos doentes.
> uma doença íntima, uma instabilidade radical rói a medula da civilização europeia. Longe de ser a nossa vida, o cristismo é a morte que trazemos connosco.
> Quando assistiremos, finalmente, na morte da Igreja Católica, ao ruir final e definitivo do Império Romano? Quando virá o Anti-Cristo? Até que ele venha, não haverá paz nas almas nem disciplina nos corações" (PESSOA, 1980: 255).

A aproximação entre esse excerto e os versos transcritos do poema de 1914 por certo revela uma semelhança significativa entre os dois textos, tanto em sua estrutura sintática quanto no efeito semântico. Com efeito, ambos destacam-se pela repetição do advérbio "quando" na construção de perguntas que, por sua recorrência, expõem a urgência de vozes consternadas, suplicantes por uma era incerta na qual o cristianismo deixará de existir e, com ele, os males do mundo – uma proeza alcançada por Dom Sebastião ou pelo Anticristo, personagens que, como tem sido demonstrado até aqui, confundem-se em certos recônditos da literatura pessoana. É verdade que, no fragmento em prosa, não está declarado à letra se o fim do catolicismo e, por extensão, do cristianismo, decorrerá de uma ação direta do Anticristo ou se seu aguardado aparecimento seria meramente o sinal que determina o alvorecer de um tempo de "paz nas almas" e "disciplina nos corações", como o arco-íris que se formou no céu ao final do dilúvio para anunciar a aliança entre Deus e a humanidade[48]. Não parece, entretanto, que se trata do segundo caso, pois, como averiguado naquele longo texto em que Pessoa desenvolve sua teoria sobre a identidade e os desígnios do Anticristo, essa figura, enquanto "força espiritual", caracteriza-se justamente por ser um oponente ativo da religião de Cristo, denominada pelo poeta, também no "Programa geral do neopaganismo português", de 1917, como "produto da decadência romana" (PESSOA, 1966: 225).

Ainda na trilha do fragmento não datado, é conveniente retomar neste ponto a já comentada correlação entre Dom Sebastião e "a Besta apocalyptica, o Antichristo da

[48] Gênesis 9: 12-17.

prophecia", uma vez que tanto aquela inusitada reinterpretação do sebastianismo quanto o drástico tratamento prescrito para uma Europa mortalmente infectada pelo "morbo christista" (PESSOA in LOPES, 1993: 43) denotam um certo grau de sublimação da figura do Anticristo no pensamento de Fernando Pessoa, o que certamente configura uma compreensão heterodoxa, dir-se-ia mesmo herética, daquela entidade enunciada pelo profeta João no livro do Apocalipse como o emissário de Satã na Terra. Sabe-se, no entanto, que em diversas passagens a revelação joanina pode ser lida, nas entrelinhas, como um panorama político-religioso da época em que foi escrita, uma clave interpretativa a partir da qual a Besta – e, portanto, o Anticristo a quem ela veio a ser associada – passou a ser consensualmente apreendida, inclusive pelos primeiros exegetas cristãos (PAGELS, 2012: 115), como uma representação alegórica do Império Romano como feroz opressor da fé cristã em seus primórdios, quando ainda era uma seita dissidente do judaísmo (FORSYTH, 1989: 255). Por essa perspectiva, o Anticristo pessoano, embora enredado na aniquilação terminante do cristianismo, não poderia ser literalmente assimilado ao seu *Doppelgänger* bíblico, a Besta do Apocalipse, já que esta foi concebida por João de Patmos como personificação do Império Romano enquanto governo pagão. Considerando que, para Fernando Pessoa, o Império representa acima de tudo uma instituição que, em sua forma decadente, converte-se à religião de Cristo e perdura, moribunda, na Igreja Católica[49], torna-se inviável a compatibilidade entre Roma e aquele heroico Anticristo – patentemente identificado a Dom Sebastião ou não, como visto até aqui – que irá expurgar os males da civilização europeia com a supressão da fé cristã.

Não por acaso, a identificação entre Roma e o Anticristo no poema de 1914 é instaurada exatamente quando o último é efetivamente mencionado, na quinta estrofe, no ofício do mais distinto representante do cristianismo apostólico romano: "Vê o Anti-Cristo, é Papa em Roma" (PESSOA, 2007: 251)[50]. Importa assinalar, a propósito, que essa referência se apoia em um discurso tradicional que não se coaduna com aquele observado nos textos de Fernando Pessoa discutidos logo acima. Por tradicional, nesse caso, entende-se uma concepção do Anticristo que se alinha ao imaginário cristão, ou seja, que o admite, sempre negativamente, como agente da perversidade e nefasto executor dos planos de Satanás na

[49] No artigo "A opinião pública", publicado em 1919, Pessoa (1980: 301) expressa essa noção quando faz menção ao "caso da invasão negra do cristismo, com a sua morbidez e a sua indisciplina, na decadência do império romano, no crepúsculo dos velhos deuses pagãos, por quem vieram ao mundo as virtudes cívicas e a harmonia e a disciplina das almas". E, em um texto de quatro anos antes, escreveu o poeta ainda que "na sua forma exterior *católica*, o cristianismo é um *império romano subjugado*" (PESSOA, 1989: 114).

[50] Curiosamente, em 03-09-1914, poucos dias antes da data aposta no manuscrito do poema, teve início o pontificado de Benedito XV (WALSH, 2006: xvi), um evento que certamente não deve ter escapado ao interesse de Pessoa e que talvez tenha mesmo fornecido alguma inspiração para que o poeta manifestasse seu anticlericalismo liricamente ao retratar o Anticristo sentado no trono de Pedro.

Terra. É nesse rastro que, ao associar o Anticristo ao Sumo Pontífice da Igreja Católica, Pessoa cinzela os detalhes anticlericais de seu sebastianismo com a mesma ferramenta empregada pelo protestantismo, desde a cisão da cristandade ocidental, para denunciar a improbidade do catolicismo e recusar a representatividade religiosa de seu líder (CLARK, 2006: 425)[51]. Por consequência, a nomeação do Anticristo como autoridade máxima da Igreja Católica não só impede que ele encarne o papel de redentor do povo lusitano, como lhe assegura a condição de nêmese daquele que, na sequência do poema, será revelado como o verdadeiro redentor. De fato, na sexta estrofe D. Sebastião será apropriadamente exaltado como "Cristo de Portugal" (Ibidem), uma imagem que reverbera e se confirma, aliás, em um manuscrito, possivelmente datado de 1915, onde Fernando Pessoa se refere a "um 'Christo' nacional – existente já no nosso caso, na figura transcendentalmente representante de *DOM SEBASTIÃO*" (PESSOA, 2011: 100). Mais adiante, no mesmo documento, Pessoa aparentemente reforça esse juízo ao dar notícia de algo, ou mais presumivelmente alguém, que "combaterá o Anti-Christo. Após o Anti-Christo, as forças anti-espirituaes, começando pela Egreja Catholica" (PESSOA, 2011: 101).

Notadamente inspirado na narrativa do Apocalipse cristão, esse discurso dará o tom do retorno de Dom Sebastião nas três estrofes finais do poema de 1914, onde o Anticristo pode ser reconhecido uma última vez, porém agora nominalmente metamorfoseado na Besta revelada no capítulo 13 do derradeiro livro das Escrituras:

> No teu cavalo branco volta
> Ao reino teu
> Sob névoa que os raios solta
> No novo Céu.
>
> Depois do □, depois do Eclipse
> Quando, Adorado,
> A Besta do Apocalipse,
> Tornar Reinado
> E a Nova Cidade de Deus
> Reconquistada
> Por ti e o brilhar sob os céus
> na tua estrada...
>
> Espera-te nas nossas almas
> O olhar de além
> que vê entre balouçadas palmas
> Jerusalém... (PESSOA, 2007: 251, 252).

[51] Não é surpreendente que os católicos também tenham se valido da mesma estratégia, ao considerarem os discípulos de Lutero e/ou Calvino como precursores do Anticristo (CLARK, 2006: 440).

O feitio escatológico das cenas que fecham o poema evoca sobretudo os capítulos finais do Apocalipse, quando Cristo surge em um cavalo branco (19: 11) e a "Santa Cidade, a nova Jerusalém" é apresentada aos olhos do profeta João (21: 2) após a derrota definitiva de Satanás e seus acólitos. Há de se apontar, também, que o uso do termo "Besta" enfatiza a concordância semântico-lexical que se dá, nesses versos, entre a lírica de Fernando Pessoa e o texto joanino, visto que o substantivo "Anticristo", previamente utilizado pelo poeta na quinta estrofe, não é encontrado no Apocalipse, como já apontado anteriormente[52]. Não causa surpresa, assim, que no arremate de uma breve especulação acerca do sentido de determinados *topoi* inerentes ao mito de D. Sebastião, provavelmente redigida em 1915, o próprio Fernando Pessoa reconheça, ainda que por meio de uma circunspecta sugestão, a pertinência do texto apocalíptico como instrumento de exegese da simbólica sebastianista. Poder-se-ia, inclusive, tomar este comentário de Pessoa, por seu teor, como uma espécie de glosa do poema do ano anterior:

> D. Sebastião voltará, diz a lenda, por uma manhã de nevoa, no seu cavallo branco, vindo da ilha longínqua onde esteve esperando a hora da volta. A manhã de nevoa indica, evidentemente, um renascimento annuviado por elementos de decadencia, por restos de Noite onde viveu a nacionalidade. O cavallo branco tem mais difficil interpretação. Pode ser Sagittario, signo do zodiaco, e conviria, em tal caso, perceber o que a referencia indica, perguntando, por exemplo, se ha referencia á Hespanha (de quem, segundo os astrologos, Sagittario é signo regente), ou se ha referencia a qualquer transito de planeta no signo de Sagittario. O Apocalypse, porém, fornece outra hypothese sobre este assumpto.
> De difícil interpretação, também, é a Ilha (PESSOA: 2011, 58, 59).

É possível cogitar que a hipótese sobre a qual Pessoa silencia, nesse excerto, teria alguma relação com o Anticristo, mas o fato é que a evidente identificação entre o Salvador

[52] Fernando Pessoa também parece se fiar a uma concepção tradicional da Besta ao mencioná-la em outro dos textos dados a público por Joel Serrão em *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional*: "O nosso antigo impulso imperial – embora o viciasse, como a todos os impulsos de domínio material, o egoísmo humano – pretendia, antes de mais nada, a descoberta de novas terras, e depois a conversão ao cristianismo das populações delas. É injusto supor-se que a ideia de conquista tivesse de princípio grande parte na nossa vida imperial. [...] a essência do grande imperialismo é o converter os outros em nossa substância, o converter os outros em nós mesmos. Assim nos aumentamos, ao passo que o imperialismo de conquista só aumenta os nossos terrenos, e o de expansão o número de os imperialismos da Besta da kabbala e de Apocalypse" (PESSOA, 1978: 238). Ainda que seja difícil determinar a acepção exata do que Pessoa tenciona exprimir quando fala de "imperialismos da Besta da kabbala e de Apocalypse", pode-se inferir, pelo contexto em que o argumento se desenvolve, que tais imperialismos se mostram desprestigiados pelo poeta ao serem confrontados ao "grande imperialismo" que ele reverencia. E tal desprestígio claramente tem relação com o fato de Pessoa colocar aqueles imperialismos sob o signo da Besta.

de Portugal e o Messias, no panorama proposto pelo cotejo entre o texto bíblico e aquelas três últimas estâncias do poema de setembro de 1914, torna uma vez mais inconcebível aqui a existência de uma afinidade entre a figura do Anticristo e D. Sebastião, como de fato já havia sido constatado no primeiro verso da quinta estrofe, onde a imagem do Anticristo, refratada pelo anticlericalismo pessoano, estava declaradamente associada ao "Papa em Roma". Definitivamente dissociada do Desejado, a Besta pessoana aproxima-se então daquela entidade bíblica cujo poder na Terra, segundo João, será concedido por Satã, o qual é retratado pelo profeta no capítulo 12 do Apocalipse como "o grande Dragão, a antiga Serpente".

É justamente ao primeiro desses epítetos que Fernando Pessoa recorre para aludir ao Adversário em um outro poema, também com datação provável de 1915, no qual referências à Bíblia se fazem igualmente patentes em meio a versos de indefectível cunho escatológico, como se averigua na terceira e quarta estrofes:

> Ergue-se agora no céu o Dragão...
> Agora as Sete Luzes que nada significam
> Para a alma, só negrume aterrador,
> Rodeiam com tochas a obsura intenção
> Do nosso espírito gasto, pr'a saber como e porquê
> A luta rompe os diques do nosso controlo...
>
> Estão abertos agora os Doze Livros tendo contudo
> Páginas em branco diante do nosso olhar;
> Agora os corações saudosos aguardam expectantes
> Que o que tem que acontecer se pudesse inda adiar (PESSOA, 2000: 217).

As "Sete Luzes" do segundo verso remetem às "sete lâmpadas de fogo [que] são os Espíritos de Deus", mencionadas no quinto versículo do capítulo 4 do Apocalipse, enquanto os "Doze Livros" reportam aos escritos dos doze Profetas Menores, que encerram o Antigo Testamento. Para os fins hermenêuticos deste capítulo, entretanto, basta atentar somente para o primeiro verso da terceira estrofe, pois é nele que Pessoa estabelece, de forma sucinta, o diálogo com o passo do Apocalipse onde João vaticina o surgimento daquele que irá estabelecer o reinado do Anticristo: "Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas" (Apocalipse 12: 3).

Embora o aparecimento do Dragão em verdade anteceda o advento de duas bestas[53], é à primeira delas que Fernando Pessoa por certo alude quando cita em seu poema a "Besta do Apocalipse", uma vez que a segunda, após ser introduzida por João, passará a receber unicamente a designação de "falso profeta", como se pode ler em três passagens posteriores ao capítulo 13 (16: 13; 19: 20; 20: 10). Sua função, inclusive, consoante o relato apocalíptico, não é outra senão promover o culto da primeira besta, inclusive marcando os fieis desta com o enigmático e famigerado numeral que desde então inquieta aqueles que, como Pessoa, põem-se a estudá-lo: seiscentos e sessenta e seis (Apocalipse 13: 18). Com efeito, essa cifra, que já havia sido definida pelo poeta como "significador da 'Inteligência Material'" no texto epistolar em que o Anticristo é vinculado a Dom Sebastião, aparece também em um fragmento inédito, citado por Yvette K. Centeno, onde Pessoa opera um cálculo numerológico que envolve a somatória do número 666 ao ano da fundação da Ordem de Cristo, 1318 (CENTENO in PESSOA, 1997: 367), talvez com o propósito de determinar a volta de D. Sebastião ou a vinda/ aparecimento do Anticristo - eventos que, de resto, poderiam ter o mesmo significado para o poeta, como se viu.

É ainda no âmbito das elucubrações proféticas daquilo que Dalila Pereira da Costa (1987: 167) chama de "vinda apocalíptica de D. Sebastião" que o Anticristo é novamente evocado na escrita de Fernando Pessoa, mais precisamente em um fragmento, sem data aposta, intitulado "A Linhagem dos Imperadores":

> Dois imperadores houve que reproduziram o typo solar: Alexandre e Napoleão. (Para Alexandre cit □ Para Napoleão, o estudo singular do Padre Peres [...] que, querendo fazer uma sátira ao sistema □, definiu, sem querer, a Napoleão como Sol).
> [...]
> ... o caso singular da graphia de Antichristo. Por vezes esta palavra escreve-se Antechristo. Em francez escreve-se sempre Antechrist, e a lingua franceza não segue uma orthographia sónica, senão etymologica. Parece haver a intenção de que a figura dada como Antichristo seja ao mesmo tempo Antechristo; em outras palavras, que seja contra por ser antes, e antes nos sentidos de "antes" e de "adeante", como de quem "passasse adeante" de Christo. A Napoleão chamaram antichristo, e chamaram bem. O proprio nome Ne-apoleon quere dizer, como provou o P[adre] Peres, "verdadeiro Satanaz". De Alexandre se pode dizer, também, que era Antechristo, mas este no sentido de vir antes. Do Terceiro Imperador se dirá que é Antechristo no terceiro sentido, que é o unico que falta applicar – o de ir adeante de

[53] A primeira Besta, surgida do mar, guarda uma inconteste semelhança com o Dragão, sendo descrita pelo profeta João nestes termos: "Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo" (Apocalipse 13: 1); já a segunda, oriunda da terra, apresenta "dois chifres como um Cordeiro, mas falava como um dragão" (Apocalipse 13: 11).

> Christo, como um arauto, na vanguarda do Segundo Advento. E é essa, aliás, a interpretação do Imperador de 2198, em a qual conveem as prophecias. (Isto prova que o anno de 2198 traz um individuo e não só uma atmosphera ou um ambiente □) (PESSOA, 2011: 235, 236).

A presença de Dom Sebastião nessa peculiar reflexão é notada, ainda que de modo muito sutil, no momento em que entra em cena o obscuro Terceiro Imperador a quem Fernando Pessoa, embasado em justificativas oraculares e linguísticas[54], atribui a condição de Anticristo. De fato, o ano marcado para a chegada desse misterioso personagem, 2198, é a chave para o reconhecimento da figura do Desejado nesse fragmento, pois, como Pessoa assinala em outro de seus escritos devotados à temática sebastianista, "o triplo reaparecimento do Encoberto se dá em 1640, em 1888 e em 2198" (PESSOA, 1978: 205)[55]. Instituída por esse prisma, a identificação entre D. Sebastião e o Terceiro Imperador, por sua vez, consente que a assimilação do último como Anticristo, conforme propõe Pessoa, estenda-se também ao Encoberto e, por consequência, ao próprio poeta, confirmando assim a interpretação já projetada neste capítulo a propósito da contra-argumentação de Fernando Pessoa ante a alegação de que o Imperador Guilherme II da Alemanha fosse o Anticristo. É interessante notar, aliás, que o posicionamento discordante de Pessoa nessa questão não se repete quando ele defende a justeza de uma associação similar, desta feita entre o Anticristo e Napoleão Bonaparte: "A Napoleão chamaram anticristo, e chamaram bem. O próprio nome Ne-apoleon quer dizer, como provou o P. Peres, 'verdadeiro Satanaz'". Fenômenos facilmente verificáveis em panfletos publicados no início do século XIX e em outros textos contemporâneos, a satanização do imperador da França e/ou sua proclamação como o Anticristo repercutiam então em larga escala, derivadas sem dúvida do contexto político-cultural propiciado pelas guerras napoleônicas (DWYER, 2013: 438-441). Embora corroborado pelo registro histórico de tais ideias, o julgamento de Fernando Pessoa deve ser

---

[54] Citar o Petit Robert e confirmar a explanação de Pessoa.

[55] N'*O esoterismo de Fernando Pessoa*, Dalila Pereira da Costa (1987: 189, 190) pondera que "O 'Desejado' virá no futuro, mas não num futuro histórico: antes tomando um sentido que o aproxima da vinda desse outro rei encoberto, o rei Artur". Mesmo contrária ao entendimento que se explora neste capítulo, a observação de Costa não deve ser desconsiderada, haja vista que o próprio Fernando Pessoa (1978: 206) referiu-se a Dom Sebastião como "Rei Ido e Prometido" – uma expressão muito possivelmente adaptada de "Rex quondam, rexque futurus", inscrição que, segundo Thomas Malory, constaria no túmulo do mítico rei de Camelot (BARBER, 1981: 76). Contudo, a importância do ano 2198 e seu vínculo com o retorno do Encoberto não podem ser negligenciados na escrita pessoana, dada a sua recorrência. Em outro documento, por exemplo, 2198 aparece como resultado de um cálculo, possivelmente divinatório, que também relaciona aquele ano a um terceiro aparecimento: "1897+301=2198 (= 3ª vinda)" (PESSOA, 1978: 144). Note-se porém que nesse apontamento, e em pelo menos mais dois de semelhante teor (PESSOA, 1978: 161; 182), não há menção literal a D. Sebastião, por isso, nesses casos, a referência ao seu retorno em 2198 pode ser apenas deduzida. Conferir ainda, sobre o sentido profético do ano 2198 para Pessoa, o artigo "Fernando Pessoa - Eu ser descoberto em 2198", escrito por Jerónimo Pizarro e publicado na Revista Ler nº 109, de janeiro de 2012.

avaliado com alguma reserva na medida em que arroga ao "estudo singular do Padre Peres" uma relevância inapropriada enquanto documento comprobatório da ascendência demoníaca de Napoleão. Tal incongruência, por seu turno, pode ser testificada pelo confronto entre a assertiva de Pessoa e uma determinada passagem daquele pequeno volume publicado por Jean-Baptiste Pérès, em 1827, sob o título *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé ou Grand Erratum source d'un nombre infini d'errata à noter dans l'histoire du XIXe siècle*.

Antes de proceder a esse cotejo, porém, cabe apontar que o livro do Padre Pérès sabidamente exerceu influência significativa na escrita pessoana, tendo sido traduzido integralmente pelo poeta para a língua inglesa em 1909 e por ele citado em outras notas ou textos fragmentários como aquele reproduzido aqui (URIBE in PESSOA, 2010: 64-67). Saliente-se ainda que, na visão de Fernando Pessoa, a prosa de Pérès recobria-se de "um valor místico do qual o próprio autor não teria consciência" (URIBE in PESSOA, 2010: 64), razão pela qual, para Pessoa, o teor satírico propositadamente impresso ao *Comme quoi...* não impedia que Pérès estivesse certo ao divulgar, sem o propósito de efetivamente fazê-lo, a desconstrução de Napoleão enquanto indivíduo histórico e sua concomitante transubstanciação em mítica divindade solar: "Nunca li sem temor o Comme Quois Napoleon do Padre Peres. É uma satira expositiva que sem querer, excede o seu intuito" (PESSOA, 2010: 67).

Imaginativa, a leitura de Fernando Pessoa se mantém, contudo, em sintonia com a premissa do *Comme quoi...*, não fazendo mais do que lhe conferir uma veracidade que, em virtude do "sentido occulto e extranho" (PESSOA, 1989: 31) contemplado pelo poeta naquela obra, transcende a derrisão originalmente pretendida por seu autor. Por outro lado, a ideia de que o opúsculo de Pérès certifica a índole diabólica de Napoleão ao decifrar o suposto significado de seu nome ("verdadeiro Satanaz") revela-se infundada quando o argumento de Pessoa não encontra respaldo no trecho do *Comme quoi...* por ele escolhido para validar sua tese:

> Primeiramente, todos sabem que o Sol é chamado de Apolo pelos poetas. Não há de fato grande diferença entre Apolo e Napoleão, e ela parecerá menor ainda se retornarmos ao significado e origem desses nomes. Não há dúvida de que a palavra Apolo significa *Exterminador;*
> [...] Agora, Apolo é a mesma palavra que Apoleon. Elas derivam de Apollyô ou Apoleô, dois verbos gregos que na verdade têm o mesmo sentido: 'destruir', 'matar', 'exterminar'.
> [...] em grego, *ne*, ou *nai*, é uma das afirmações mais fortes, equivalente a *verdadeiramente* ou *sim*. Segue-se, daí, que Napoleão significa Verdadeiro

> Exterminador, – Verdadeiro Apolo; ou seja, na verdade, o Sol (PÉRÈS in EVANS, 1905: 12-14).

"Verdadeiro Exterminador", diz Jean-Baptiste Pérès e não "verdadeiro Satanaz", como sustenta Fernando Pessoa naquele comentário indubitavelmente inspirado no excerto acima. Seria, entretanto, a troca de "Exterminador" por "Satanás" satisfatoriamente explicada por um mero descuido enunciativo destituído de qualquer intenção, ou teria Pessoa deliberadamente feito uso, nessa transmutação léxico-semântica, de um precedente conceitual que lhe permitiu insuflar no texto de Pérès uma substância satânica inexistente em sua composição? A fim de demonstrar a plausibilidade dessa conjectura, é preciso, primeiramente, tomar conhecimento do referido precedente conceitual e das condições que o definem. Para tanto, deve-se de novo voltar a atenção ao Apocalipse de João, mais especificamente ao versículo 11 do capítulo 9, no qual é revelada a visão de uma ominosa entidade, descrita pelo profeta como o "Anjo do Abismo, cujo nome em hebraico é 'Abaddon' e, em grego, 'Apollyon'". Traduzidos, tais nomes significam, respectivamente, "Destruição" e "Destruidor" (KOESTER, 2014: 456), sendo que o último pode ser facilmente equiparado, por uma relação etimológica e sinonímica, ao Exterminador referenciado por Jean-Baptiste Pérès em seu livro. Todavia, se existe um consenso acerca da têmpera demoníaca daquele Destruidor citado na narrativa apocalíptica (HUTTER in TOORN, BECKING, HORST, 1999: 1), a permutabilidade entre os termos "Satanás" e "Exterminador", constatada na citação de Fernando Pessoa ao *Comme quoi...*, não é unânime. Enquanto Craig R. Koester (2014: 464) escreve que "Se Deus é o Criador (4:11; 10:6; 14:7)[56], seu oponente é chamado Destruição ou Destruidor, nomes que provavelmente se referem a Satã", Edward Langton (*apud* DAVIDSON, 1967: 23, 24) defende que o Anjo do Abismo não é identificado a Satã no Apocalipse[57].

Seja como for, convém fixar neste ponto dois fatos importantes: primeiramente, Jean-Baptiste Pérès em momento algum recorreu ao livro do Apocalipse na articulação de sua satírica apologia de Napoleão Bonaparte como mito solar; em segundo lugar, não há nenhum indício de que Pérès tenha aludido, intencionalmente ou não, às fabulações que lançaram uma famigerada aura diabólica sobre aquele estadista que tomou a Europa de assalto no princípio dos Oitocentos – fabulações patentemente apoiadas, em alguns casos, no Apocalipse de

[56] Passagens do livro do Apocalipse.

[57] A *Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico e Grego* (2012: 2085) registra a seguinte definição para o vocábulo "Apollyon": "particípio ativo de 'apollymi'; um destruidor (i.e., Satanás)". Henry A. Kelly (2005: 328) observa ainda que em uma representação artística do século XI, o Apocalipse de Saint-Sever, o Anjo do Abismo é identificado como Satanás.

João[58]. Nessas circunstâncias, a justificativa aqui proposta para a interpretação de Fernando Pessoa ao *Comme Quoi...* torna-se viável unicamente sob a premissa de que o poeta não somente considerava genuína a teorização urdida por Pérès, como ele mesmo confessa, mas que também reconhecia nela uma analogia semântica com o críptico relato de João de Patmos sobre o Anjo do Abismo. Desta forma, é bastante razoável que, autorizado pelo latente subtexto demoníaco dessa passagem do Apocalipse, Pessoa tenha associado a consagrada imagem anticristã do imperador da França ("A Napoleão chamaram anticristo, e chamaram bem") à inventiva trama elaborada por Jean-Baptiste Pérès no *Comme quoi...*, dando-lhe então um novo sentido ("O próprio nome Ne-apoleon quer dizer, como provou o P. Peres, 'verdadeiro Satanaz'"). Pode-se dizer, portanto, que ao ressignificar a mitificação de Napoleão por esse viés diabólico, Fernando Pessoa de certa forma apropria-se da matéria fulcral do *Comme quoi...* para integrá-la naquela perspectiva escatológica em que o satânico se distingue como um fator preponderante no retorno de Dom Sebastião.

Se na conclusão d'"A Linhagem dos Imperadores" Fernando Pessoa correlaciona o Anticristo ao Terceiro Imperador – o qual é também implicitamente identificado ao Encoberto –, em um segundo documento onde o poeta menciona aquela mítica linhagem o Terceiro Imperador é imaginado como um outro antagonista de origem apocalíptica, um que, ao contrário do Anticristo, é efetivamente nomeado no relato do profeta João, como visto algumas linhas atrás: "Não indica isto que o terceiro imperador será, não o de 2198, mas o Destruidor, que virá depois?" (PESSOA, 2011: 235). Não é possível saber com certeza a que se refere o "isto" no questionamento de Pessoa, visto que o pronome anafórico é precedido no documento por nada mais do que um rascunho em que o poeta parece tentar decifrar uma quadra do profeta Nostradamus, transcrita pouco antes. No entanto, mesmo inconclusa, essa interpretação não pode ser ignorada, dado que ela discerne, na referida profecia, uma alusão aos nomes de Alexandre e Napoleão, o que, por sua vez, aproxima os vaticínios de Michel de Nôtre-Dame daquelas especulações sobre a "Linhagem dos Sóes ou (Imperadores)" (PESSOA, 2011: 234) que a leitura do *Comme quois...* incutiu em Pessoa. Assim, considerando a hipótese apresentada anteriormente no tocante à influência do Apocalipse de João no entendimento que Fernando Pessoa faz do livro de Jean-Baptiste Pérès, poder-se-ia reconhecer um parentesco entre o "Anjo do Abismo" cujo nome em grego, Apollyon, traduz-se exatamente como "Destruidor" e o incógnito personagem que o poeta cogita ser o Terceiro

[58] Em um panfleto publicado em 1806, o escritor britânico Lewis Mayer postulou que Napoleão era a 666ª figura de poder em uma sequência de imperadores, papas e chefes de Estado, todos eles representados, de forma cifrada, pelos chifres da Besta anunciada no capítulo 13 do Apocalipse (*apud* DWYER, 2013: 440).

Imperador. Nessa linha, a proposição de Pessoa acaba por aproximar o Terceiro Imperador e, por consequência, Dom Sebastião não ao Anticristo, mas àquele agente demoníaco a quem os exegetas do livro do Apocalipse entendem ora como um ser infernal que precede a Besta, ora como o próprio Satanás. Por fim, a retórica escatológica de um fragmento onde Fernando Pessoa julga "aceitavel o criterio que colloca o Reino do Anti-Christo para *depois* do Quinto Imperio" acena para a possibilidade de que o poeta tenha alentado, ao menos conceitualmente, uma convergência entre o Destruidor e o Anticristo, o qual é referido aí como "a dissolução da nossa civilização, que fatalmente se ha de dissolver, como todas, e tudo neste mundo"[59] (PESSOA, 2011: 232, 233).

Ao final desse documento, o Anticristo é mencionado uma terceira e última vez por meio de uma citação indireta a um livro de poesias escrito por Raul Leal, amigo de Fernando Pessoa que, como este, nutria acentuado interesse por assuntos voltados ao oculto[60]: "Curioso caso interpretativo (R[aul]L[eal]): considerar o Império do Espirito Santo como o da Morte, e seguido ao do AntiChristo, que por sua vez [se] segue ao do Verbo". É possível supor que a peculiaridade avistada pelo poeta na interpretação de Leal decorra, pelo menos em parte, da ideia segundo a qual a chegada do Anticristo seria posterior ao advento de Cristo, já que esse conceito se opõe ao argumento, defendido por Pessoa, de que o Anticristo em verdade prenunciaria a segunda vinda do Messias, a quem, por seu turno, caberia fundar um Quinto Império cristão, porém não católico (PESSOA, 1978: 148, 149). Note-se que, a despeito dessa divergência conceitual, a visão pouco ortodoxa da mística cristã na tese de Fernando Pessoa, manifesta no tratamento invulgar dado a Cristo e seu antípoda, também qualifica aquilo que é proposto pelo poeta como um "curioso caso interpretativo". E, conquanto não seja possível discernir aí em que medida o Anticristo em questão é ou não reminiscente de uma noção

---

[59] Na verdade, o trecho de um rascunho do "Ultimatum", reproduzido no começo deste capítulo, já dava notícia dessa afinidade ao apresentar o Anticristo como "Destruidor da Obra Christã". Cabe notar que essa ideia de uma força aniquiladora de feitio satânico se faz presente também em um texto cuja inspiração, segundo Joel Serrão, é a mesma do "Ultimatum" de Álvaro de Campos (SERRÃO in PESSOA, 1980: 63). Certamente contemporâneo daquele "Mandado de despejo aos mandarins da Europa" (PESSOA, 1980: 113) divulgado por Campos na revista *Portugal Futurista*, em 1917, o fragmento publicado por Serrão na década de 1980 merece destaque aqui por dar notícia do encanto de Fernando Pessoa (Campos?) pela "solenidade satânica do esmagamento alemão" e por uma "Alemanha [que] encarna superiormente o Espírito de Destruição" (PESSOA, 1980: 130, 131). Tais noções, por seu turno, ao se aproximarem das considerações acima expostas, chancelam a conduta diabólica do Destruidor evocado por Pessoa.

[60] A obra em questão é *Antéchrist et la Gloire du Saint-Espirit: hymne-poëme sacré*, publicado em 1920. Entre as décadas de 1930 e 1950, Leal planeou ainda um volume que se chamaria *A Idade Paracletiana – Fernando Pessoa, precursor do Quinto Império*, cujo nono capítulo teria o seguinte título: "Os fundamentos satânicos e divinos, astralmente carnais e sinistramente pomposos do Quinto Império" (LOPO, 2013: 19). Estando os mitos do sebastianismo e do Quinto Império interpenetrados na escrita pessoana, não deixa de ser significativa a inserção de um componente satânico também no enredo penta-imperial, ainda que não sejam conhecidos os termos em que se respalda o raciocínio de Raul Leal para a concepção dessa ideia.

tradicional do personagem - que o enxerga como a Besta do Apocalipse -, sua descrição como o anunciador de um Jesus Cristo sebastianizado sem dúvida o desloca de sua posição habitual no imaginário cristão.

Observações finais

As investigações realizadas aqui jogam luz sobre algumas das manifestações do satânico na obra de Fernando Pessoa, mas, de forma alguma, os resultados desta pesquisa podem ser considerados como um testemunho definitivo sobre o tema. Para além da plausível possibilidade de que outras expressões do diabolismo pessoano repousem em novos documentos a serem descobertos no espólio do poeta – verdadeira cornucópia de iguarias dos mais variados sabores –, deve-se ter em conta a existência daqueles escritos cuja publicação se deu já há décadas, mas que não foram trazidos para este trabalho. Tal é o caso, por exemplo, dos textos de natureza esotérica onde o satânico se faz recorrente, ainda que nem sempre sob a mesma ótica. Por sua complexidade temática e também pela condição fragmentária em que se encontram, em sua maioria, esses textos comporão o corpus de um estudo futuro, o que justifica a opção de não os analisar nesta tese.

Com efeito, mesmo os capítulos apresentados nesta ocasião serão reestruturados e ampliados, no formato de artigos autônomos, de modo a expandir as discussões vistas nestas páginas com o acréscimo de textos da autoria de Pessoa e de estudiosos cujo olhar crítico incide tanto na pluralidade da obra pessoana, incluindo aí o apreço do poeta pelo satânico, como nos assuntos que dialogam especificamente com as diferentes formas de satanismo literário que Fernando Pessoa praticou em sua escrita. Em referência pontual a esta tese, fala-se aqui do satanismo romântico das produções juvenis, do diabolismo existencial do *Livro do Desassossego* e do influxo exercido pela imagem do Anticristo em certas especulações de Pessoa acerca do sebastianismo e do Quinto Império.

Já se aventou a possibilidade de o universo ser um livro, e cada um de seus habitantes, nada mais do que letras ou signos desse cósmico volume[61]. Fernando Pessoa, contudo, por sua poética multíplice, transcende essa existência singular e anuncia a si próprio como uma coletânea universal: "Eu sou uma antologia./ 'Screvo tão diversamente/ Que [...] ninguém diria/ Que o poeta é um somente" (PESSOA, 2009: 137). Por tal razão, o que vem aos olhos quando se tenta compreender as aparições da figura do Diabo e a manifestação do satânico na obra do autor português é um satanismo (ou satanismos) indiscutivelmente subordinado à literatura de Pessoa em sua diversidade e, por isso mesmo, refletor dos assuntos mais caros ao pensamento pessoano em toda a trajetória intelectual do autor.

[61] Um dos temas mais recorrentes na literatura de Jorge Luiz Borges, o universo como um livro foi discutido por Emir Monegal em *Borges: Uma Poética da Leitura* (1980).

Referências Bibliográficas

A. de Fernando Pessoa

PESSOA, Fernando. *A Hora do Diabo (edição e prefácio de Teresa Rita Lopes)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. *A Procura da Verdade Oculta - Textos filosóficos e esotéricos* (Prefácio, organização e notas de António Quadros.). 2. ed. s/l: Mem Martins: Publ. Europa-América, 1989.

_____. *Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões* (Introdução, apêndice e notas do destinatário). 2 ed. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1982.

_____. *Cartas Astrológicas*. Edição de Paulo Cardoso com a colaboração de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Bertrand Editora, 2011.

_____. *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal (edição e posfácio de Richard Zenith)*. São Paulo: A Girafa, 2006.

_____. *Escritos sobre Génio e Loucura*. Edição Crítica de Jerónimo Pizarro. Lisboa: INCM, 2006.

_____. *Livro do desassossego*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Livro do Desasocego (2 tomos – edição de Jerónimo Pizarro).* Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2010.

_____. *Livro do Desassossego*. Lisboa: Tinta da China, 2013.

_____. *Mensagem – Poemas esotéricos (edição crítica, José Augusto Seabra – coordenador)*. s/l: ALLCA XX / SCIPIONE CULTURAL, 1997.

_____. *Moral, Regras de vida, Condições de iniciação*. Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota. Lisboa: Edições Manuel Lencastre, 1988.

_____. *Obra poética – volume único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.

_____. *Odes de Ricardo Reis (Notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor).* Lisboa: Ática, 1946.

_____. *Páginas de Estética e de Teoria Literárias (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho*). Lisboa: Ática, 1966.

_____. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho).* Lisboa: Ática, 1966.

_____. *Poemas Completos de Alberto Caeiro (Recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha).* Lisboa: Presença, 1994.

_____. *Poesia/ Alexander Search (edição e tradução de Luísa Freire).* Lisboa: Assírio & Alvim, 1999.

_____. *Poesia/ Álvaro de Campos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Poesia (1902-1917).* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Poesia (1918-1930).* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Poesia (1931-1935 e não datada).* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Primeiro Fausto*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. *Rosea Cruz*. Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota. Lisboa: Edições Manuel Lencastre, 1989.

_____. *Sebastianismo e Quinto Império (Edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda).* Lisboa: Ática, 2011.

_____. *Sobre Portugal – Introdução ao problema nacional* (Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução organizada por Joel Serrão.) Lisboa: Ática, 1979.

_____. *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa: Ática, 1980.

_____. *Textos Filosóficos (Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho).* Vol. 1. Lisboa: Ática, 1973.

_____. *Teoria da heteronímia (edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith).* Porto: Assírio & Alvim, 2012.

_____. *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política* (Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão.) Lisboa: Ática, 1980.

_____/ CROWLEY, Aleister. *Encontro Magick seguido de A Boca do Inferno (novela policiaria).* Compilação e considerações de Miguel Roza. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

B. sobre Fernando Pessoa

BRÉCHON, Robert. *Estranho estrangeiro: uma biografia de Fernando Pessoa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CENTENO. Y. K., RECKERT, Stephen. *Fernando Pessoa (Tempo-Solidão-Hermetismo)*. Lisboa: Moraes Editores, 1978.

CENTENO, Y. K. *Fernando Pessoa e a filosofia hermética (fragmentos do espólio)*. Lisboa: Presença, 1985.

_____. *Fernando Pessoa: o amor, a morte, a iniciação.* Lisboa. A Regra do Jogo, 1985.

_____. *Fernando Pessoa: os trezentos e outros ensaios.* Lisboa. Editorial Presença, 1988.

COELHO, António Pina. *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa.* Lisboa. Editorial Verbo, 1971. 2 vol.

COSTA, Dalila Pereira da. *O esoterismo de Fernando Pessoa*. Porto. Lello Editores, 1987.

CRESPO, Ángel. *A vida plural de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1998.

GARCEZ, Maria Helena Nery. "'Fausto' de Pessoa só tem interesse para estudiosos". *Folha de São Paulo*, 26 de outubro de 1991, p. 6.

GÜNTERT, Georges. *Fernando Pessoa – o Eu Estranho.* Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1982.

HAMM, Peter. *Das Buch der Unruhe*, 1982. Disponível em: < http://www.zeit.de/2012/33/Fernando-Pessoa-Das-Buch-der-Unruhe>. Acesso em: 08 de junho de 2015.

LIND. Georg Rudolf. *Estudos sobre Fernando Pessoa.* s/l. Imprensa Nacional, 1981.

LOPES, Teresa Rita. *Pessoa Inédito*. Lisboa. Livros Horizonte, 1993.

_____. *Pessoa por conhecer – roteiro para uma expedição*. Lisboa. Estampa, 1990.

_____. *Pessoa por conhecer – textos para um novo mapa*. Lisboa. Estampa, 1990.

LOPO, Rui. "Um sublimado furor diabolicamente divino" in *Pessoa Plural*. *Revista de Estudos Pessoanos*, nº3 , 2013.

LOURENÇO, Eduardo. *O lugar do anjo – estudos pessoanos*. Lisboa. Gradiva, 2004.

MOISÉS, Massaud. *O espelho e a esfinge*. São Paulo. Cultrix, 1988.

OSAKABE, Haquira. *Fernando Pessoa: resposta à decadência*. São Paulo. Iluminuras, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Inútil poesia e outros ensaios breves.* São Paulo. Cia das Letras, 2000.

PIZARRO, Jerónimo. *Fernando Pessoa: entre génio e loucura*. Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

_____ (Org.). *Fernando Pessoa: o guardador de papeis*. Lisboa. Texto Editores, 2009.

_____. "Eu ser descoberto em 2198" in *Revista Ler*, nº109, 2012.

QUADROS, António. "Ocultismo, Iniciação, Procura Teológica". *In*: *Fernando Pessoa*. 2. ed. Lisboa: Arcádia, s/d.

_____. *Fernando Pessoa – Vida, Personalidade e Génio*. 4. ed. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1992.

SENA, Jorge de. *Fernando Pessoa & Cia Heterónima*. Lisboa: Edições 70. 3ª. Ed, 1984.

SIMÕES, João Gaspar (s/d). *Vida e Obra de Fernando Pessoa – História duma Geração*. Lisboa: Bertrand. 2ª. ed.

C. sobre Satã e satanismo

ALBUQUERQUE, Mário de. "Satã e o Satanismo na literatura portuguesa". *In*: COELHO, Jacinto do Prado. *Dicionário de Literatura Portuguesa*. 3 ed. Porto, 1978.

BLOOM, Harold (Editor). *Satan*. s/l: Chelsea House, 2008.

BREMMER, Jan N. "Remember the Titans!". *In*: AUFFARTH, Christoph, STUCKENBRUCK, Loren T. *The Fall of the Angels*. Leiden, Boston: Brill, 2004.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

COHN, Norman. *Europe's Inner Demons – The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. London: Pimlico, 1993.

EMMANUEL, Pierre. *The Paradox of Redemptive Satanism*. Alabama: The University of Alabama Press, 1970.

FAXNELD, Per. "Witches, Anarchism, and Evolutionism: Stanislaw Przybyszewski's fin-de-siècle Satanism and the Demonic Feminine". *In:* FAXNELD, Per; PETERSEN, Jesper Aagard. *The Devil's Party: Satanism in Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FLUSSER, Vilém. *A história do Diabo*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006.

FORSYTH, Neil. *Satan and the Combat Myth*. New Jersey, 1989.

GULDIN, Rainer. "*'Acheronta movebo'*. On the Diabolical Principle in Vilém Flusser's Writing". *In*: Flusser Studies 11, maio/ 2011. PDF.

HORBURY, William. "Antichrist among Jews and Gentiles". *In*: AUFFARTH, Christoph, STUCKENBRUCK, Loren T. *The Fall of the Angels*. Leiden, Boston: Brill, 2004.

INTROVIGNE, Massimo. "Satanism". *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. & BRACH, Jean-Pierre; BROEK, Roelof van den; FAIVRE, Antoine (eds.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

KELLY, Henry A. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2008.

KING, Francis. "Satanism". *In*: *Encyclopedia of the Unexplained*. New York, St. Louis, San Francisco: McGraw-Hill Book Company, 1974.

KOLAKOWSKI, Leszek. "Diabo". *In*: Enciclopédia Einaudi, vol. XII. s/l: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

LUIJK, Ruben van. "Sex, Science and Liberty. The Ressurection of Satan in Nineteenth-Century (Counter) Culture". *In:* FAXNELD, Per; PETERSEN, Jesper Aagard. *The Devil's Party: Satanism in Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PAGELS, Elaine. *Revelations – Visions, Prophecy & Politics in the Book of Revelation*. New York: Penguin, 2012.

PAPINI, Giovani. *O Diabo.* Lisboa: Livros do Brasil, 1990.

PETERSEN, Jesper Aagaard (Edit). *Contemporary religious Satanism: a critical anthology*. England, USA: Ashgate Publishing Company, 2009.

PRZYBYSZEWSKI, Stanislaw. *Die Gnosis des Bösen: Entstehung und Kult des Hexensabbats, des Satanismus und der Schwarzen Messe*. Auflage: 5. s/l. Zerling, 2000.

RUDWIN, Maximilian. "The Satanism of Huysmans". *In: Open Court*, 34. 1920.

_____. *The Devil in Legend and Literature*. Illinois: Open Court , 1973.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lucifer, the Devil in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.

SCHOCK, Peter A. *Romantic Satanism – Myth and the Historical Moment in Blake, Shelley, and Byron*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VILLENEUVE, Roland. "Satã". *In*: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

WERBLOWSKY, R. J. *Lucifer and Prometheus*. London and New York: Routledge, 2013.

WILSON, Collin. *O oculto*. 2v. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

WITTREICH, Joseph A. "The 'Satanism' of Blake and Shelley Reconsidered*". In*: *Studies in Philology 65*. s/l., 1968.

ZIEGLER, Robert. *Satanism, Magic and Mysticism in Fin-de-siècle France*. New York : Palgrave Macmillan, 2012.

D. Geral

A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 4ª impressão. São Paulo: Paulus, 1985.

AMARAL, Glória Carneiro do, *Aclimatando Baudelaire*, São Paulo: Annablume, 1996.

ASSIS, Machado de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. III, 1994.

BARBER, Richard (Ed.). *Arthurian Literature I*. Cambridge: D.S. Brewer, 1981.

BOGDAN, Henrik. "Envisioning the Birth of a New Aeon: Dispensationalism and Millenarism in the Thelemic Tradition", in BOGDAN, Henrik; P. STARR, Martin, (Edit.). *Aleister Crowley and Western Esotericism*. New York: Oxford University Press, 2012.

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *Selected writings on art and artists.* New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1981.

BALDICK, Robert; KING, Brendan. *The Life of J.-K Huysmans*. s/l.: Dedalus, 2006.

BENJAMIN, Walter. *The Writer of Modern Life (edited by Michael W. Jennings).* s/l: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

BORGES, Jorge Luis; FERRARI, Osvaldo. *Sobre a filosofia e outros diálogos*. São Paulo: Hedra, 2009.

BUTLER, E. M. *The Fortunes of Faust*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.

BYRON, George Gordon. *The Poetical Works of Lord Byron.* London: John Murray, Albemarle Street, 1905.

CALVINO, Ítalo (Org) . *Contos fantásticos do século XIX – o fantástico visionário e o fantástico cotidiano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo.* 6 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHAMISSO, Adelbert von Chamisso. *A história maravilhosa de Peter Schlemihl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

COOPER, J. C (Ed.). *Dictionary of Christianity*. London and New York: Routledge, 1996.

DAVIDSON, Gustav. *A Dictionary of Angels – including the fallen angels*. New York: The Free Press, 1971.

EVANS, Henry Ridgely. *The Napoleon Myth – Containing a reprint of "The Grand Erratum" by Jean-Baptiste Pérès and an introduction by Dr. Paul Carus*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1905.

FERREIRA, Jerusa Pires. *Fausto no horizonte*. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

FRANCO, Marcia Arruda. "Os primeiros baudelairianos portugueses: o proto-cesário, Fradique Mendes, o satanismo e o anjo da modernidade portuguesa" i*n*: *A literatura portuguesa: visões e revisões*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

Hanegraaff, Wouter J., et al. (eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

HARRINGTON, K. P. *Medieval Latin*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997.

HUYSMANS, J. K. *Là-Bas*. Onzième édition. Paris : Tresse & Stock, Éditeurs, 1895.

_____. *Là-Bas (Down There)*. New York: Dover Publications, Inc., 1972.

JOHNSON, Michael D. *On the Paths of the Soul: Stanislaw Przybyszewski* and the Russian stage. The cases of Vera Komissarzhevskaia and Vsevolod Meierkhold (1900-1910). Iowa: The University of Iowa, 1998.

LAAN, J. M. van der. *Seeking Meaning for Goethe's Faust*. London/ New York: Continuum, 2007.

MATHERS, S. L. MacGregor. *The Kabbalah Unveiled*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1981.

MAUSS, MARCEL. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILTON, John. *Paradise Lost*. s/l: Oxford University Press, 1952.

_____. *Paradise Lost (Edited by Barbara Lewalski)*. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2007.

MONEGAL, Emir. R. *Borges: Uma Poética da Leitura*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

PIPES, Daniel. *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*. 2. Ed. New York: Birch Lane, 2009.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Lévi-Strauss, antropologia e arte*: minúsculo – incomensurável. São Paulo: Edusp; Educ, 2008.

PIMENTA, Alberto. *A Magia que Tira os Pecados do Mundo.* Lisboa: Cotovia, 1995.

QUEIROZ, Wenceslau de. *Rezas do Diabo*. São Paulo: Emp. Gráfica da "Revista dos Tribunais", 1939.

RIFFARD, Pierre. *O esoterismo*. São Paulo: Mandarim, 1996.

RIO, João do. *Histórias da gente alegre.* Rio de Janeiro, José Olympio, 1981.

SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHEIDL, Ludwig. *Fausto na Literatura Portuguesa e Alemã*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

SCHLOESSER, Stephen. *Jazz Age Catholicism – Mystic Modernism in Postwar Paris*. Toronto, Bufalo, London: University of Toronto Press, 2005.

SCHOLEM, Gershom. "Walter Benjamin and his angel" *in*: *On Jews and Judaism in Crisis*. New York: Schocken Books, 1978.

SENA, Jorge de. *Fernando Pessoa & Cia Heterónima*. Lisboa: Edições 70. 3ª. Ed, 1984.

SERRÃO, Joel. *O primeiro Fradique Mendes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

SVENDSEN, Lars Fr. H. *Filosofia do tédio*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2007.

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der (Ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.

VALÉRY, Paul. *"Meu Fausto"*. Introdução, tradução e notas de Lídia Fachin e Sílvia Maria Azevedo. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

WALSH, Michael. *Pocket Dictionary of Popes*. London, New York: Continuum, 2006.

The American Heritage Dictionary of the English Language, 3rd. edition. S/l. Houghton Mifflin, 1992.

WEBB, James. *The occult underground*. La Salle: Open Court, 1988.

WOENSEL, Maurice van (Tradução, introdução e notas). *Carmina Burana: canções de Beuern*. São Paulo: Ars Poetica, 1994.

ZWEIG, Stefan. *A luta contra o Demônio – Hölderlin-Kleist-Nietzsche*. Tradução de Aurelio Pinheiro. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1935.

E) Publicações do autor

_____. *Lusbel Revisited: um estudo da figura de Satã em* A Hora do Diabo*, de Fernando Pessoa*. São Paulo: Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Educação, 2011. (dissertação de mestrado).