

O ritual esotérico no poema “Iniciação”, de Fernando Pessoa

Fernando de Moraes Gebra*

RESUMO:

O presente artigo toma como *corpus* o poema “Iniciação”, inserido no *Cancioneiro*, de Fernando Pessoa (1888-1935), importante para a compreensão dessa obra como uma poetização discursiva do ritual esotérico, muito presente nas considerações gnósticas do autor em seu discurso ensaístico. O presente estudo se vale de elementos teóricos da Semiótica de Greimas, responsáveis pelo estudo das categorias da enunciação, as quais problematizam as condições de produção do discurso.

Palavras-chave: Fernando Pessoa. Cancioneiro. Esoterismo. Ritual. Iniciação.

Introdução

“Deus quer, o homem sonha, a obra nasce”. O primeiro verso do poema “Infante”, que abre a seção de cunho mais épico de *Mensagem*, de Fernando Pessoa (1888-1935), parece apontar para uma das dominantes do pensamento de Fernando Pessoa- ele mesmo: o destino como responsável pelos grandes feitos do homem, como fio condutor dos grandes empreendimentos, responsável pelo surgimento da grande obra. A missão do sujeito seria, portanto, de interpretar os símbolos codificados pela esfera divina, ou pela natureza, como já postulado por Charles Baudelaire em seu poema “Correspondências”, em que o poeta seria um tradutor, um decifrador de símbolos. A incorporação dos símbolos na natureza do indivíduo e a consequente interpretação dessa outra ordem de realidade faz parte de uma estrutura narrativo-discursiva em que o poeta se reconhece como um iniciado, como aquele capaz de apreender a linguagem cifrada do cosmos. Nesse sentido, o presente artigo, centrado no poema “Iniciação”, de Fernando Pessoa, estabelece uma homologia entre os poemas do *Cancioneiro* e o ritual esotérico, sem precisar qual tipo de ritual (maçônico, rosacruz, teosófico), pois não há a particularização de qual discurso esotérico faz parte de cada poema. O que interessa para os poemas de Fernando Pessoa e para este trabalho é o entendimento da essência do ritual esotérico: o processo de autoconhecimento, que se encontra poetizado em textos do *Cancioneiro*.

Em ensaio escrito em 1973 e republicado no livro *Fernando Pessoa revisitado*, Eduardo Lourenço (1981, p. 175), ao analisar poemas ocultistas de Pessoa, faz afirmações contundentes: “A poesia ocultista cobre o espaço inteiro da vida e da obra de Pessoa”; “Não há em toda a poesia de Fernando Pessoa *nada mais afirmativo* que a pulsão ocultista” (LOURENÇO, 1981, p. 176, grifos do autor); “A visão ocultista permite a Pessoa integrar positivamente o obstáculo des-realizante por excelência, a Morte, [...] como transparência suprema e supremo repouso” (LOURENÇO, 1981, p.177). Pela leitura de suas cartas e de seus poemas, é possível perceber que Pessoa sempre foi muito atento aos estudos esotéricos. Numa das últimas cartas escritas antes de seu falecimento, em 1935, o poeta comenta:

Quanto à “iniciação” ou não, posso dizer-lhe só isto, que não sei se responde à sua pergunta: não pertenco a Ordem Iniciática nenhuma. A citação, epígrafe ao meu poema “Eros e Psyche”, de um trecho (traduzido, pois o Ritual é em latim) do Ritual do Terceiro Grau da Ordem Templária de Portugal, indica

simplesmente – o que é facto – que me foi permitido folhear os Rituais dos três primeiros graus dessa Ordem, extinta, ou em dormência, desde cerca de 1888. Se não estivesse em dormência, eu não citaria o trecho do ritual, pois se não devem citar (indicando a origem) trechos de Rituais que estão em trabalho (PESSOA, 1999, p. 347).

Por esse trecho, além da fidelidade que Fernando Pessoa manifesta em relação aos ensinamentos da Ordem dos Templários, o poeta não se reconhece iniciado. No entanto, Yvette Centeno encontrou, entre os documentos pessoais do poeta, datado também de 1935, a seguinte declaração:

Posição religiosa: ... Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição secreta do Christianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria. Posição iniciática: Iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discípulo, nos três graus menores da (aparentemente extinta) Ordem Templária de Portugal (CENTENO, 1985b, p. 69-70).

Percebe-se claramente um confronto entre dois discursos do próprio Fernando Pessoa. O segundo discurso nega o primeiro na medida em que seu enunciador revela ser um iniciado, o que não fizera no anterior. Ao se analisar atentamente o primeiro discurso, é possível perceber o enunciador preocupado com o que tem a dizer. Basta lembrar que ele diz “posso dizer-lhe só isto”, o que me leva a inferir que há mais coisas a serem ditas. Vale lembrar que a carta foi escrita em 1935, ano marcado pela ditadura salazarista, de extrema direita e repressora das ordens secretas em Portugal. Fernando Pessoa jamais poderia se declarar iniciado em uma carta, mesmo sendo o enunciatário dela um amigo como Adolfo Casais Monteiro. Por outro lado, como o segundo discurso pertence aos fragmentos do espólio, ou seja, eram documentos de estudos pessoais, Pessoa se revela um iniciado nos três graus menores da Ordem Templária de Portugal que, segundo ele está “aparentemente extinta”. Por aqui, percebemos que as atividades esotéricas não findaram, mas foram suspensas no decorrer da ditadura salazarista, para que seus membros não sofressem perseguições do governo.

No presente trabalho, não procurarei examinar provas da iniciação de Fernando Pessoa. Fazer isso seria redundar em biografismo. Interessa-me verificar, antes do estudo analítico do poema “Iniciação”, os posicionamentos de Pessoa acerca de iniciação, símbolo e ritual. Para o autor,

iniciar alguém, no sentido hermético, é conferir-lhe conhecimentos que ele não poderia obter por si, quer pela leitura de livros, quer pelo exercício da sua inteligência, por forte que seja, quer pela leitura de livros à luz dessa mesma inteligência (CENTENO, 1985b, p. 69).

Nesse trecho, Fernando Pessoa nega a iniciação enquanto pertencente apenas à inteligência racional (“leitura de livros”, “exercício da sua inteligência”, “leitura de livros à luz dessa mesma inteligência”). Em outro trecho de seu espólio, diz que

todos os symbolos e ritos dirigem-se, não à inteligência discursiva e racional, mas à intelligencia analogica. Por isso há absurdo em se dizer que, ainda que se quizesse revelar claramente o occulto, se não poderia revelar, por não haver para elle palavras com que se diga. O símbolo é naturalmente a linguagem das verdades superiores à nossa intelligencia, sendo a palavra naturalmente a linguagem d'aquellas que a nossa intelligencia abrange, pois existe para as abranger (CENTENO, 1985b, p. 70-71).

Para o poeta, símbolo e iniciação são formas de comunicação com o cosmos. Tal iniciação é marcada por um ritual, por meio do qual são conferidos ao sujeito conhecimentos que ele jamais obteria pela sua inteligência discursiva e racional, pois a iniciação contém símbolos que constituem uma linguagem das verdades superiores à nossa inteligência racional, mas entendidas pela nossa inteligência analógica. O oculto não pode ser revelado, já que a linguagem simbólica é inacessível à racionalidade. Para Fernando Pessoa, o ocultismo entendia-se como a verdadeira forma da iniciação esotérica que ele tanto buscava. Faz-se necessária uma breve conceituação dos termos “ocultismo”, “esoterismo” e “exoterismo”. O primeiro conceito é sinônimo do segundo, uma vez que uma atividade esotérica se caracteriza por ser secreta, oculta. Com relação à diferença entre “exoterismo” e “esoterismo”, assim se posiciona Fernando Pessoa, em um fragmento do espólio:

[...] segue que se pensou que esses ensinamentos se deveriam dividir em duas ordens: exotericos ou profanos os que são expostos de modo que a todos possam ser ministrados; esotericos ou occultos os que, sendo mais verdadeiros, ou inteiramente verdadeiros, não convém que se ministrem senão a indivíduos previamente preparados, gradualmente preparados, para os receber. A esta preparação se chamava, e chama, iniciação (CENTENO, 1985a, p. 45).

Nas iniciações esotéricas, os rituais estabelecem a dimensão do sagrado e têm como função o despertar da visão psíquica do sujeito, a partir de uma comunicação marcada por símbolos. Para Fernando Pessoa, o símbolo deve ser, pois, primeiramente sentido para que posteriormente seja integrado pelo próprio sujeito:

primeiro sentir os symbolos, sentir que os symbolos teem vida ou alma – que os symbolos são gente. Mais tarde virá a interpretação mas sem esse sentimento a interpretação não vem. Os rituais, entre outros fins, teem o de fazer sentir ao iniciado pela solemnidade e o deslumbramento a vida dos symbolos que lhe communicam. Quem tenha em si o poder de sentir prompta e instinctivamente a vida dos symbolos não precisa de iniciação ritual [...] (CENTENO, 1985b, p. 72-73).

Dessa forma, a aquisição de um determinado conhecimento não ocorre apenas de forma intelectual, mas também de forma emocional, por meio do simbolismo da iniciação, o que justifica a afirmação de Pessoa de que “sem esse sentimento a interpretação não vem”. Quanto à sabedoria, Pessoa conseguiu transpor em versos seus rituais de iniciação, não de forma explícita, mas com a simbologia hermética que apenas iniciados na senda esotérica podem perceber. Apesar do hermetismo que caracteriza os poemas esotéricos de Pessoa, a poetização do discurso esotérico no *Cancioneiro* poderá ser entendida com a descrição de mecanismos linguísticos e simbólicos utilizados no arranjo discursivo dos poemas.

O ritual esotérico no Cancioneiro de Fernando Pessoa

Quando desenvolvi meu trabalho de Mestrado sobre a poesia de Fernando Pessoa, levantei a hipótese de que o fato de muitos poemas do *Cancioneiro* apresentarem uma linguagem hermética, própria da ritualística esotérica, marcada por símbolos do universo místico, pode ter causado grande dificuldade aos leitores de Fernando Pessoa, o que comprovei, na época, pelo pequeno número de artigos dedicados a essa obra.

Ao fato da pouca quantidade de fortuna crítica sobre o *Cancioneiro*, soma-se a dificuldade em se fazer uma edição crítica da obra em questão. No Brasil, as edições da Nova Aguillar, prefaciadas e comentadas por Maria Aliete Galhoz, têm sido as mais indicadas devido ao acurado trabalho da pesquisadora em estabelecer a ordem dos poemas que, no seu entender, obedecem a uma escolha do próprio poeta em confidências feitas a seus amigos e nos papéis em que lançou os seus planos de trabalho:

A ideia de subordinar parte ou quase toda a sua obra ortônima portuguesa - exceção feita da de feição místico-nacionalista - ao título geral de *Cancioneiro* aparece como a mais persistente nos seus muitos e não realizados ou incompletos projetos de criação e publicação [...] Na sua fase adulta, em que o cultivo de estufa dos “ismos” é substituído por uma madura e perfeita arte poética, *Cancioneiro*, desdobrado em vários livros, viria a englobar toda a obra poética assinada por ele-mesmo [...] (GALHOZ, 1999, p. 734).

Outro trabalho que se destaca pela sua acurada análise dos aspectos da musicalidade, do platonismo e do esoterismo inerentes aos poemas do *Cancioneiro* intitula-se *O canto e a lida: percurso esotérico e místico da poesia de Fernando Pessoa e Cecília Meireles*. Nesse trabalho, a autora Hiudéa Tempesta Rodrigues Boberg analisa uma série de poemas considerados pela crítica como herméticos, tanto poemas de Pessoa como de Cecília Meireles, para depois estabelecer relações intertextuais entre os dois autores. A autora assim se posiciona acerca da poesia esotérica, presente no *Cancioneiro* pessoano:

Chamamos de poesia esotérica ou alquímica, ou ocultista ou iniciática ou mesmo mística, portanto, no caso pessoano, à poesia que manifesta uma crença em verdades transcendentais, não se levando em conta as características pertinentes a cada termo. Em Pessoa, essa crença é encarada, invariavelmente, como uma espécie de sacerdócio, pois o poeta assume a condição de “iniciado” ou de alguém que se distingue dos demais por possuir um dom divino, conforme deixou registros em apontamentos e cartas (BOBERG, 1989, p. 76).

Antes de conceituar poesia esotérica, a autora cita os poemas do *Cancioneiro* que mereceram atenção em seu estudo: “Além-Deus”, “Passos da cruz”, “Episódios/ A múmia”, “Iniciação”, “Na sombra do Monte Abiegnó”, “Eros e Psique”, “Do vale à montanha”, “No túmulo de Christian Rosencreutz”, “Súbita mão de algum fantasma oculto”, “Abdicação”, “Hoje que tarde é calma e o céu tranquilo”, dentre outros. Para o estudo desses poemas, além do uso de textos de críticos e de teóricos da literatura, a autora aplicou as teorias do platonismo e do esoterismo no decorrer de suas análises. E conclui seu estudo, destacando a preocupação de Fernando Pessoa em perquirir os domínios do oculto e relacionando esse interesse com a poética do *Cancioneiro*: “O transcendentalismo que emana do *Cancioneiro* é prova mais que suficiente do interesse do poeta pelo ocultismo, não bastasse a quantidade de fragmentos ainda existentes no espólio, direcionados para a tarefa de elucidar a suprarrealidade” (BOBERG, 1989, p. 149).

Além dos estudos de Galhoz e de Boberg, encontrei, até aquele momento, poucos estudos específicos sobre o *Cancioneiro*. Leodegário Amarante de Azevedo Filho, em artigo intitulado “Influxos teosóficos na lírica de Fernando Pessoa” propõe uma análise do poema “Iniciação” por meio da recorrência a elementos externos ao texto, como as teorias teosóficas e rosacruceanas, na medida em que essas teorias possam iluminar a compreensão do texto.

Na visão de Antonio Candido, a análise de um texto literário não pode prescindir do seu contexto. Há, para o referido crítico, uma “interpretação dialeticamente íntegra” (CANDIDO, 1973, p. 4), com contribuições da crítica historicista e da crítica estruturalista. “Sabemos, ainda, que o externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno” (CANDIDO, 1973, p. 4).

Destacam-se, no método de Candido (1973, p.7), as relações literatura e sociedade. Para o crítico, considera-se o elemento social “como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo”. Dito de outra forma, as questões sociais podem ser apreendidas no exame minucioso da estrutura textual, onde o “externo se torna interno e a crítica deixa de ser sociológica para ser apenas crítica” (CANDIDO, 1973, p.7). Dessa forma, “o elemento social se torna um dos muitos que interferem na economia do livro, ao lado dos psicológicos, religiosos, linguísticos e outros” (CANDIDO, 1973, p. 7). Os elementos externos, como os míticos e esotéricos, por exemplo, são, assim, incorporados à estrutura interna, atuando no processo de fatura da obra.

Para Leodegário Amarante de Azevedo Filho, os poemas do *Cancioneiro* buscam a essência profunda do ser e mostram o mundo como simples ilusão. Conclui seu artigo com uma reflexão acerca dos elementos de representação (elementos oníricos, míticos e esotéricos) na poesia pessoana, marcadamente a do *Cancioneiro*:

Na poesia de Fernando Pessoa, como na poesia de qualquer grande poeta, é claro que todos esses elementos estão presentes, ressaltando-se aqui os influxos teosóficos em vários poemas do *Cancioneiro*, mas sempre em linguagem essencialmente poética, por força de construções metafóricas, resultantes de condensações latentes, motivadas por deslocamentos manifestos de sentido. E só isso dá aos poemas de Fernando Pessoa uma dimensão verdadeiramente estética (AZEVEDO FILHO, 1995, p. 305).

Ainda que não ligado diretamente à produção poética do *Cancioneiro*, destaca-se o trabalho de Dalila Pereira da Costa intitulado *O esoterismo de Fernando Pessoa*, em que a autora busca estabelecer as características do espiritualismo pessoano. Com referência ao esoterismo presente no *Cancioneiro*, a autora cita 1932 como o ano crucial da produção poética pessoana ligada ao ocultismo:

Nestes últimos anos da vida do poeta, sobre os quais incide e se limita particularmente esta tentativa de cercar o seu pensamento durante a sua aventura iniciática, 1932 será por certo o ano crucial, aquele onde se revela mais nítida e dramaticamente a sua procura através das correntes esotéricas (COSTA, 1996, p. 58).

Dos sete poemas que fizeram parte do *corpus* do meu estudo, três deles foram escritos na data citada: “Iniciação”, “Eros e Psique” e “Monte Abiegnó”.

Neles surgem os mesmos temas que toda a vida acompanharam o poeta: preexistência, conhecimento por reminiscência, vida terrestre como exílio, eu terrestre como sombra doutro que vive na eternidade, esta vida como um estado de sono, a procura da alma, ou do anjo[...] (COSTA, 1996, p. 58-59).

No estudo empreendido por mim naquela época, os temas mencionados acima foram organizados em três estágios pelos quais o sujeito poético precisa passar para atingir o estado de transcendência: o

desdobramento do eu, a iniciação propriamente dita e o desapego dos bens materiais. No decorrer do processo analítico, além dos conceitos da semiótica greimasiana e dos textos de fortuna crítica sobre o esoterismo em Fernando Pessoa, confrontei, sempre que se fez necessário, o discurso literário dos poemas com o discurso esotérico contido em algumas das cartas de Fernando Pessoa, respaldado em posicionamento de Dalila Pereira da Costa acerca do discurso ensaístico como intelectualização do discurso das produções simbólicas:

As opiniões totalmente conscientes e intelectualizadas na sua obra em prosa, nunca estarão em contradição com as criações da imaginação: mas estas serão como o seu aprofundamento, porque atingidas a um nível de realidade infinitamente mais rico, inesgotável (COSTA, 1996, p. 46).

É importante destacar que Fernando Pessoa produziu importantes ensaios, muitos deles enfiados no volume *Obra em prosa*, cujas notas são de responsabilidade de Cleonice Berardinelli. No gênero ensaístico, realiza-se a escrita do eu, que busca fundamentar seus argumentos, a partir de uma atitude autorreflexiva, com opiniões e concepções diversas, sem os preconceitos próprios do discurso científico. Pode-se ler, nessa perspectiva, não apenas as cartas em que o poeta fundamenta os pressupostos filosóficos de sua obra, mas também os fragmentos deixados por ele no seu espólio, que têm ganhado publicações recentes a partir do trabalho de iminentes pesquisadores como Teresa Rita Lopes, Cleonice Berardinelli e Leyla Perrone Moisés.

No presente artigo, o estudo analítico do poema “Iniciação” considerará não somente os aspectos imanentes do texto, com respaldo na semiótica greimasiana, como também considerará a relação do poema com cartas e fragmentos do espólio, à medida que esses correspondem ao que entendo por escrita ensaística. Tanto nas cartas como nos fragmentos do espólio, Pessoa explicita aspectos que nos poemas ficam subjacentes a uma linguagem repleta de símbolos. No entender de Pfeiffer, enquanto o discurso filosófico é marcado por conceitos, o discurso literário é rico em imagens (PFEIFFER, 1964, p. 22).

Com base na fundamentação teórica proposta pela semiótica greimasiana e pelo confronto entre texto lírico e texto epistolar, analisei na Dissertação de Mestrado, nessa ordem, os seguintes poemas: “Chuva Oblíqua I”, “Eros e Psique”, “Iniciação”, “Na sombra do Monte Abiegn”, “Abdicação”, “O menino da sua mãe” e “Neste mundo em que esquecemos”. Embora situados em diferentes posições num conjunto de 203 poemas que compõem o *Cancioneiro*, os poemas analisados, ao serem dispostos na ordem apresentada acima, revelam um fio narrativo que remete, em cada poema, a um fragmento de um ritual esotérico.

O fio narrativo foi imprescindível para estabelecer uma ordem para os poemas, na qual se considerasse a reiteração de temas e motivos e seguisse uma estrutura ritualística, na acepção de ritual como transformação, em que o Neófito passa por diversas fases para atingir a autognose e a experiência do sagrado. Dessa forma, o Neófito passa por duas fases de desdobramento (“Chuva oblíqua I” e “Eros e Psique”), responsáveis pelo reconhecimento de sua identidade dupla nas categorias actanciais, espaciais e temporais. Após as fases de desdobramento, o Neófito passa por duas iniciações, uma ocorrida num espaço situado no interior de uma caverna, correspondente à baixa iniciação (“Iniciação”), e outra que deveria ocorrer no alto de um castelo, símbolo da alta iniciação (“Na sombra do monte Abiegn”). Mais adiante, passa pelas fases do desapego dos bens materiais (“Abdicação”) e do próprio corpo (“O menino da sua mãe”) para o alcance da transcendência, ocorrida no poema “Neste mundo em que esquecemos”, em que o sujeito passa a entender os aspectos da dualidade cósmica, isto é, o mundo sensível como manifestação material do mundo inteligível, o qual se apresenta como o duplo desejado pelo sujeito produtor do discurso poético.

A purificação iniciática e a poetização do discurso esotérico

Iniciação

Não dormes sob os ciprestes,
Pois não há sono no mundo,
.....
O corpo é a sombra das vestes
Que encobrem teu ser profundo.

Vem a noite, que é a morte,
E a sombra acabou sem ser.
Vais na noite só recorte,
Igual a ti sem querer.

Mas na Estalagem do Assombro
Tiram-te os anjos a capa.
Segues sem capa no ombro,
Com o pouco que te tapa.

Então Arcanjos da Estrada
Despem-te e deixam-te nu.
Não tens vestes, não tens nada:
Tens só teu corpo, que és tu.

Por fim, na funda caverna,
Os Deuses despem-te mais.
Teu corpo cessa, alma externa,
Mas vês que são teus iguais.
.....

A sombra das tuas vestes
Ficou entre nós na Sorte.
Não 'stás morto, entre ciprestes.
.....
Neófito, não há morte.

Ao sustentar a tese de que os poemas do *Cancioneiro* podem ser lidos como um ritual esotérico e ao propor o estudo dessa obra nas três fases do ritual (desdobramento, iniciação e transmutação), posso verificar que no presente poema o sujeito não mais se encontra desdobrado como em “Chuva Oblíqua I” e “Eros e Psique”. Em “Iniciação”, o sujeito já está com os lados exterior e interior reintegrados em um único ator no discurso poético, o Neófito. Com relação ao presente poema, assim se posiciona Leodegário Amarante de Azevedo Filho, em seu artigo “Influxos teosóficos na lírica de Fernando Pessoa”:

O texto tem sido considerado hermético ou de difícil interpretação por vários críticos, que tentaram analisá-lo sem qualquer recurso a princípios teosóficos. Mas, no poema, entendendo-se por discurso literário o lugar a partir do qual se engendra uma representação, que não exclui a presença de elementos referenciais ou mesmo ideológicos, claramente se percebe um processo de iniciação, em termos esotéricos, instruindo-se o neófito sobre a verdadeira essência do ser (AZEVEDO FILHO, 1995, p. 303).

Essa instrução esotérica mencionada pelo crítico ocorre por meio de estágios. Fernando Pessoa, ao abordar graus pelos quais um indivíduo passa até chegar ao supremo conhecimento dos mistérios do cosmos, afirma que

Qualquer que seja o número de graus, exteriores ou interiores, na escala de ascensão para a Verdade, eles podem ser considerados como três - Neófito, Adepto e Mestre... O Neófito, ao longo dos graus que esta expressão descreve, é essencialmente um aprendiz; a sua via é em direcção do conhecimento na esfera exterior. No Adepto, ao longo dos seus três degraus, há um processo na unificação do conhecimento com a vida. No Mestre há, ou diz-se que há, uma destruição da unidade assim atingida, em ordem a uma unidade mais elevada (CENTENO, 1985a, p. 70).

O Neófito do poema de Pessoa busca o autoconhecimento pelo processo iniciático. Para isso, precisará passar pelo processo ritualístico que lhe dará a competência necessária para alcançar a purificação. No nível narrativo do texto, encontramos um sujeito de estado guiado pelo fio discursivo por um sujeito operador que lhe apresenta a descrição linguístico-simbólica do processo iniciático. Encontram-se mais três sujeitos operadores, os “anjos” na terceira estrofe, os “Arcanjos” na quarta e os deuses, na quinta. Tais sujeitos são responsáveis por possibilitarem ao sujeito de estado sua disjunção com a “capa” (segunda estrofe), com as “vestes” (terceira estrofe), e com o “corpo” (quarta estrofe), permitindo, assim, sua conjunção com a vida eterna (quinta estrofe), como se nota pelo verso “Neófito, não há morte.”

A semiótica greimasiana postula que as estruturas narrativas são revestidas de termos que lhe dão concretude. Os esquemas narrativos são assumidos pelo sujeito da enunciação, que os converte em discurso, por meio de “escolhas” de pessoa, tempo, espaço e figuras feitas por esse sujeito que “conta” a narrativa (BARROS, 2001, p. 53).

No tocante ao elemento temporal, podemos constatar que o tempo verbal predominante no poema é o presente do indicativo, numa debragem enunciativa, com proximidade do tempo do enunciado com relação à enunciação. Tal debragem pode ser constatada nos seguintes verbos: “dormes”, “há”, “é”, “encobrem” (primeira estrofe), “vem”, “é”, “vais” (segunda estrofe), “tiram”, “segues”, “tapa” (terceira estrofe), “despem”, “deixam”, “tens” (três vezes), “és” (quarta estrofe), “despem”, “cessa”, “vês”, “são” (quinta estrofe), “estás”, “há” (sexta estrofe). Encontramos 22 verbos no presente, e apenas dois no passado que são “acabou” (segunda estrofe) e “ficou” (sexta estrofe).

Dos 22 verbos no presente, quatro estão precedidos pelo advérbio negativo “não”. São eles: “dormes” (primeira estrofe), “tens” com duas recorrências na quarta estrofe, “estás” e “há” na sexta estrofe. Tais verbos, precedidos do advérbio “não”, negam, respectivamente o ato de dormir, o lado material figurativizado pelas “vestes” e o lado efêmero figurativizado pela “morte”. Ainda que sem negação explícita, a figura “sombras” na segunda e na sexta estrofe é deixada pelo sujeito, como se nota pelos verbos no passado “acabou” e “ficou”. Assim, o sono, as vestes, a morte e as sombras são abandonados quando o sujeito passa do mundo material para o mundo espiritual, resultando no verdadeiro significado da iniciação que, segundo Fernando Pessoa,

é que este mundo visível em que vivemos é um símbolo e uma sombra, que esta vida que conhecemos através dos sentidos é uma morte e um sono, ou, por outras palavras, que o que vemos é uma ilusão. A iniciação é o dissipar – um dissipar gradual, parcial – dessa ilusão (CENTENO, 1985a, p. 61).

No trecho citado, destaco como significativas as palavras “sombra”, “morte”, “sono” e “iniciação”, com recorrências significativas no poema “Iniciação”, o que demonstra uma relação interdiscursiva entre o discurso esotérico representado pelo fragmento em prosa, próximo do ensaio, e o discurso literário, em que ocorre a incorporação de tal discurso.

Na análise de poemas como “Chuva Oblíqua I” e “Eros e Psique”, afirmei que os obstáculos se referiam ao mundo material. Na minha proposta de estabelecer uma narratividade para sete poemas do *Cancioneiro* pessoano, lido por mim como ritual esotérico, encontra-se em “Eros e Psique” o sujeito num caminho que o levará à “Estalagem do Assombro” no poema “Iniciação”. No entender de Georg Rudolf Lind, “com exceção do ‘castelo’, que reencontraremos logo em seguida numa outra poesia esotérica, as demais estações do percurso, o caminho (*path*), a estalagem (*inn*) e a cave (cave) aparecem igualmente em “Iniciação” como estrada, estalagem e caverna” (LIND, 1981, p. 286).

A espacialização do poema estrutura-se em um processo de interiorização. O sujeito passa da estrada para a estalagem e da estalagem para a caverna, onde a primeira iniciação se completa. De acordo com o *Dicionário de Símbolos*, de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2001, p. 213), a caverna é um “lugar subterrâneo ou rupestre, de teto abobadado, mais ou menos afundado na terra ou na montanha e mais ou menos escuro”. Representa, nas tradições iniciáticas, o mundo. Segundo o pensamento platônico, “esse mundo é um lugar de ignorância, de sofrimento, de punição, onde as almas humanas são encerradas e acorrentadas pelos deuses como se estivessem dentro de uma caverna” (CHEVALIER; GHEEBRANT, 2001, p. 213).

A alegoria da caverna, criada por Platão, explica a relação entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias. Para Platão, em uma caverna com uma entrada para o lado da luz, viviam homens acorrentados nas pernas e no pescoço. Estavam presos no mesmo lugar desde a infância e só viam as sombras do mundo de fora devido a um fogo que ardia por trás deles, fazendo-os crer que aquelas sombras correspondiam à realidade.

Essa alegoria descreve o mundo como um estado de sombras, de punição, de sofrimento e de ignorância, percebido pelos nossos cinco sentidos imperfeitos. A luz do sol que entra na caverna seria o mundo das ideias perfeitas, o mundo da transcendência. “Entrar na caverna é, portanto, retornar à origem e, daí, subir ao céu, sair do cosmo” (CHEVALIER; GHEEBRANT, 2001, p. 216), resultando num processo de interiorização necessária para o alcance do Bem e Verdade maiores.

Segundo o referido *Dicionário*, “numerosas cerimônias de iniciação começam com a passagem do postulante para dentro de uma caverna ou fossa” (CHEVALIER; GHEEBRANT, 2001, p. 214), a fim de levá-lo à libertação de laços e paixões materiais para o alcance da luz. No discurso do verbete “caverna”, encontram-se duas figuras em oposição: sombras *versus* sol, que num sentido mais amplo seria escuridão *versus* clareza.

Nos espaços ocupados pelo Neófito no decorrer do processo iniciático, encontram-se, no nível discursivo, três atores (anjos, arcanjos e deuses) que apresentam, no nível narrativo, os mesmos papéis actanciais, ou seja, o de atuarem como sujeitos operadores que possibilitam, como abordado anteriormente, a disjunção do Neófito com os bens materiais (“capa”, “vestes” e “corpo”) e sua conjunção com a vida eterna. Como o processo iniciático se faz em etapas, cada um desses atores apresenta um papel temático.

O primeiro ator são anjos que estão na “Estalagem do Assombro”. Para explicar a simbologia dos atores, George Rudolf Lind recorre aos escritos do teósofo Rudolf Steiner, segundo o qual o anjo seria o “Guardador do Limiar”, que incorpora todos os feitos bons e maus que o sujeito realizou durante sua vida. Tais feitos saem da personalidade do sujeito e concretizam-se na figura fantasmagórica do “Guardador”, que apresenta ao caminhante o espelho do seu Eu passado. Se a imagem for imperfeita,

o sujeito deverá buscar a purificação necessária para atingir a beleza perfeita (STEINER, ano apud LIND, 1981 p. 286-287).

O segundo ator são os Arcanjos que “despem-te e deixam-te nu”. Segundo Steiner, o sujeito deve abandonar a comunidade em que vive e os valores da mesma, para ser reduzido à sua essência, o que explica o verso de Pessoa: “Despem-te e deixam-te nu”. Liberto de todos seus acessórios e reduzido à sua essência (“Tens só teu corpo, que és tu”), o indivíduo vê uma figura luminosa no caminho, que é o “Grão-Guardador do Limiar”, ou seja, os arcanjos (STEINER, 1935 apud LIND, 1981, p. 287-288).

O terceiro ator são os deuses que aparecem ao sujeito no seu mais alto grau de purificação. Nas palavras de Georg Rudolf Lind, o Neófito, “no grau mais alto da sua purificação, chega, à ‘caverna’ (a cave do castelo!) e descobre ali que está à altura dos deuses, pois estes deuses são como ele próprio imperfeitos e meros ajudantes a serviço do destino longínquo e sem nome” (LIND, 1981, p. 288).

A citação do livro de Lind aponta para a figura da caverna como a “cave do castelo”. Pelo *Dicionário de Símbolos*, verifica-se que a caverna está relacionada com um lugar de interiorização e isolamento pelo qual o iniciante deve passar a fim de superar suas paixões materiais para alcançar a luz. O discurso do *Dicionário* se apropria do discurso do mito elaborado por Platão, em que a caverna representa o mundo imperfeito com reflexos do mundo perfeito das ideias. Ao analisar os rituais iniciáticos, Gertrude Spencer, em seu livro *O drama da iniciação*, associa a caverna com o simbolismo do processo iniciático nas sociedades secretas, marcado pelo retorno ao estado embrionário (SPENCER, 1995, p. 28-29). Durante uma cerimônia iniciática, o candidato é conduzido aos estágios de separação, morte, ressurreição e revelação. A caverna representa, assim, o retorno do sujeito ao estado embrionário antes de renascer.

Segundo o *Dicionário de Símbolos* “O caráter *central* da caverna faz com que ela seja o lugar do nascimento e da regeneração; também da iniciação, que é um *novo nascimento* ao qual conduzem as provas do labirinto, que geralmente precede a caverna” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 216). Ao me reportar novamente ao poema “Eros e Psique”, quero chamar a atenção para o fato de que o caminho percorrido pelo lado exterior do ser (Infante) para alcançar o lado interior (Princesa) era cheio de obstáculos e se assemelhava a um labirinto, o qual precedeu a caverna encontrada em “Iniciação”, poema subsequente no ritual esotérico do sujeito produtor do discurso do *Cancioneiro*.

Com base no que discuti sobre a “caverna”, pode-se decompor tal figura nos traços sêmicos de lugar subterrâneo, sombrio, mundano, de nascimento e regeneração, necessário para o alcance da luz. Pela análise da figura “caverna” e pela sua conseqüente decomposição sêmica, é possível perceber que essa figura se relaciona com outras duas encontradas no poema: “noite” e “morte”. Convém lembrar que o enunciador do poema relaciona essas duas figuras por meio do processo de sinonímia, no primeiro verso da segunda estrofe: “Vem a noite, que é a morte”.

No *Dicionário de Símbolos*, a figura “morte” relaciona-se ao verbete “iniciação”. Nas cerimônias iniciáticas, a morte mística é o segundo dos quatro estágios já mencionados por Gertrude Spencer. À morte mística sucede o estágio de separação e antecede os de ressurreição e revelação. A iniciação implica em fazer morrer. A morte iniciática é considerada uma saída do profano e uma entrada no sagrado, num processo de metamorfose ou transformação. “É um rito de passagem, que simboliza o nascimento de um novo ser. O Neófito, para superar sua condição profana, opera um novo nascimento, penetra na noite e, mesmo vivendo neste mundo profano, penetra na eternidade, acedendo a uma vida nova” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 506).

Com relação à figura da “noite”, sinônimo de “morte” no poema de Fernando Pessoa, pode-se dizer que

a noite simboliza o tempo das gestações, das germinações, das conspirações, que vão desabrochar em pleno dia como manifestação da vida [...] Ela é a imagem do inconsciente e, no sono da noite, o inconsciente se libera. Como todo símbolo, a noite apresenta um duplo aspecto, o das trevas onde fermenta o vir a ser, e o da preparação do dia, de onde brotará a luz da vida (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 640).

Com relação à decomposição sêmica das figuras “morte” e “noite”, é possível afirmar que, nos fragmentos citados do *Dicionário de Símbolos*, ambas as figuras apresentam a possibilidade do vir a ser, da entrada numa nova vida, da preparação do dia, de onde emergirá a luz. Em “Iniciação”, “morte” e “noite” não se opõem à luz. Ao contrário, fazem parte do mesmo percurso figurativo da espiritualidade, já que anunciam um novo dia, uma nova vida, o terceiro estágio da cerimônia iniciática, ou seja, o de ressurreição, após o estágio embrionário da caverna.

Enquanto “noite”, “morte” e “caverna” são associadas à “iniciação”, ao percurso figurativo da espiritualidade, as figuras “capa”, “vestes” e “corpo” se associam ao percurso da materialidade, representado também pela figura do “sono” e das “sombras”. As figuras materiais são todas negadas ou por advérbios de negação ou por verbos no passado. O verbete “sombras” do *Dicionário de Símbolos* explica seu significado, que, acredito ser análogo ao da figura “sono”: “A sombra é, de um lado o que se opõe à luz, é, de outro lado, a própria imagem das coisas fugidias, irreais e mutantes” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 842). A ausência de sombra pode ser explicada de três modos: “ou pela permeabilidade absoluta do corpo à luz por meio da purificação, ou pela libertação das limitações da existência corporal [...] ou pela posição central do corpo, no aprumo exato do sol em relação a seu zênite” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 842).

Acredito que, no poema analisado, a queda das sombras é resultado da purificação do iniciado, cujos bens materiais são abandonados para alcançar a luz. Assim, as figuras claras e escuras constituem uma rede de oposição significativa no poema “Iniciação”. A atmosfera espacial do poema é marcada pela escuridão (“noite”, “morte”, “sombra”, “funda caverna”). A luminosidade não aparece de forma explícita, mas se encontra presente no discurso do poema de duas formas: ou pela pressuposição, vista na análise das figuras “noite”, “morte”, e “caverna”, de que o estado noturno, de morte iniciática e de retorno embrionário são estágios necessários para o alcance da luminosidade, ou ainda na análise da figura “ciprestes”.

A figura “ciprestes” aparece de forma circular no poema, no primeiro verso da primeira estrofe (“Não dormes sob os ciprestes”) e no antepenúltimo verso da sexta e última estrofe (“Não estás morto entre ciprestes”). Pode-se observar que há o advérbio de negação “não” introduzindo os versos citados, o que demonstra, à semelhança do que ocorre com a figura “sombras”, a negação do lado efêmero da morte física e o anúncio da transcendência, temas recorrentes nos poemas da terceira parte do ritual esotérico, composto pelos poemas “Abdicação”, “O menino da sua mãe” e “Neste mundo em que esquecemos”.

Como todo ritual iniciático apresenta as fases da separação, da morte, da ressurreição e da revelação, após o estágio embrionário de separação e de morte física na “funda caverna”, o Neófito adquire consciência de que houve a morte mística, e não uma morte espiritual ou o sono profundo de que fala o começo do poema (“Pois não há sono no mundo”).

Com base no *Dicionário de Símbolos*, percebe-se que “cipreste” é símbolo da imortalidade, da longevidade, da ressurreição e das virtudes espirituais. O *Dicionário* assinala que o cipreste é uma “árvore sagrada para numerosos povos. Graças à sua longevidade e à sua verdura persistente, é

chamada árvore da vida” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 250). Já que “cipreste” apresenta o traço sêmico da imortalidade, pode entrar no percurso figurativo da luminosidade espiritual.

Dessa forma, em “Iniciação”, a oposição fundamental poderia ser assim estabelecida: de um lado, as figuras “capa”, “vestes”, “corpo”, “sono” e “sombas” referem-se ao lado material, efêmero, transitório de um mundo material imperfeito; de outro lado, as figuras “ciprestes”, “noite”, “morte” e “funda caverna” representam o lado espiritual, os estágios pelos quais o Neófito deve passar para atingir a transcendência. Nesse poema, a poetização do discurso esotérico no discurso literário é feita principalmente por meio do trecho de um ritual de um dos primeiros graus da Ordem Templária. George Rudolf Lind, em seu livro *Estudos sobre Fernando Pessoa*, cita o trecho do ritual mencionado, que se encontra no espólio pessoano da Biblioteca Nacional de Lisboa:

Recebestes a luz da Ordem em que éreis cego. Ides receber agora a sua Veste de que éreis nu. Agora que recebestes a Luz e a Veste da Ordem, estareis lembrado de que vos falta a Guarida da Ordem. A luz não vos deu mais que luz; mas a luz passa e vem a noite e vós não a tendes. A Veste não vos deu mais que a Veste; por baixo dela sois nu como éreis. A Guarida porém vos dará o onde tendes luz ainda que falte luz de fora, o onde tendes veste, pois tendes abrigo, ainda que na guarida estejais nu ... Cego, nu e pobre entrastes na vida. Cego, nu e pobre entrareis na morte. Não há, porém, vida nem morte: Não há, Neófito, senão vida. O que vos sucedeu ao nascer, vos sucederá ao morrer: entrareis na vida. Isto é a verdade: o entendimento é convosco, assim como o regar-vos por ela como deveis (LIND, 1981, p. 285).

No presente trabalho, abono o posicionamento crítico de Georg Rudolf Lind quando este afirma que o discurso esotérico do poema “Iniciação” provém do discurso esotérico do trecho acima transcrito. A relação interdiscursiva (entre discursos) entre o texto do ritual e o poema “Iniciação” é expressa por Lind em seu artigo “Elementos ocultistas na poesia de Fernando Pessoa”:

O Padre do Ritual é, pelos vistos, idêntico ao locutor da poesia “Iniciação”. Descreve ao neófito as diferentes etapas do caminho iniciático, que vai percorrer, munido da guarida da Ordem que o protege. É a viagem após a morte corporal para o Além, e as etapas do caminho – estalagem, estrada, caverna – marcam posições gnósticas (LIND, 1966, p. 62).

O motivo da viagem, como liberação a partir da “morte corporal para o Além”, presente no discurso de Lind, encontra-se no ensaio “A viagem”, de Benedito Nunes, que descreve como esse motivo faz parte da estrutura, da temática e das intenções morais das narrativas de Guimarães Rosa. Para Benedito Nunes, “Riobaldo percorre os espaços que formam o espaço do mundo ilimitado. Ora, encaminhando, ou desencaminhando, as veredas, divergentes em seu curso, convergem todas no movimento da viagem redonda, que as unifica e lhes dá sentido” (NUNES, 1976, p.174-175).

Durante todo o ensaio, Benedito Nunes atribui sentido existencial à viagem, relacionando-a à abertura de espaço, ao desvendamento do mundo, à multiplicação de perigos (1976, p.174), à aprendizagem da vida (1976, p.175), à “solução próxima de um conflito moral e espiritual”, à “antecipação da morte” (p.177), à peregrinação à deriva (1976, p.178), dentre outros significados responsáveis pela construção identitária do indivíduo, que é, ao mesmo tempo, “objeto e sujeito da travessia, em cujo processo o mundo se faz” (1976, p.179).

Seguindo o motivo da travessia em direção ao sagrado, é possível perceber que o sujeito produtor do discurso transcrito descreve as etapas do caminho do Neófito até sua purificação depois da morte.

Numa relação triádica, o enunciador aponta os objetos modais “Luz”, “Veste” e “Guarida”, necessários para o alcance das verdades do cosmos e da transcendência. Dos três objetos, o mais importante é a Guarida, que trará a luz interior (“A Guarida porém vos dará o onde tendes luz ainda que falte luz de fora”) e o abrigo (“ainda que na guarida estejais nu”).

Acredito que o abrigo se refere ao retorno que o sujeito faz ao estágio embrionário antes de sofrer a morte mística. Convém ressaltar que, no ritual iniciático, não há morte física, mas sim a morte mística que consiste no despertar para a vida (“O que vos sucedeu ao nascer, vos sucederá ao morrer: entrareis na vida”). E após o estágio de renascimento, o entrar na vida, vem o estágio de revelação, a compreensão da verdade que deve ser própria de cada iniciado e guardada por ele (“Isto é a verdade: o entendimento dela é convosco, assim como o regradar-vos por ela como deveis”).

O discurso esotérico transcrito apresenta algumas relações significativas com o discurso do poema “Iniciação”. O verso final “Neófito, não há morte” apresenta-se como citação do ritual que tem o vestido como protetor, enquanto no poema, as vestes, como os demais bens materiais, devem ser deixados para o alcance da transcendência, objeto de estudo da terceira parte do ritual esotérico. Para Gaspar Simões (1950, p. 549),

a doutrina em que Fernando Pessoa, “neófito”, possivelmente foi iniciado está, de fato, sob forma alegórica ou metafórica, nas breves estâncias deste belíssimo poema. Gnosticismo, neoplatonismo, teosofismo, espiritismo, ocultismo – tudo conduz à mesma conclusão: que o sentido do mundo e a explicação da vida e da própria morte pertencem aos iniciados nos mistérios do oculto.

De fato, marcado por uma pluralidade de discursos esotéricos e filosóficos, “Iniciação” integra as quatro etapas do desenvolvimento espiritual do iniciado: a separação, a morte mística, o renascimento e a revelação. O sujeito, após o abandono dos bens e paixões terrenos, é reduzido à sua essência, prosseguindo, no seu escolhido caminho alquímico, até conseguir alcançar a purificação, que deverá ser atingida numa iniciação mais alta, sob a simbologia do castelo, motivo dominante no poema “Na sombra do Monte Abiegnó”.

Considerações finais

Durante o estudo empreendido sobre a poetização do discurso esotérico no *Cancioneiro* de Fernando Pessoa, foi possível observar determinados aspectos ignorados pela crítica mais tradicionalista, tal como a aproximação da obra pessoana a um ritual esotérico. Todo e qualquer ritual esotérico é marcado por uma linguagem simbólica e hermética, de difícil acesso à racionalidade, uma vez que é dirigido à nossa inteligência analógica ou intuitiva. Além disso, os rituais têm a função de despertar a visão psíquica do iniciado, que vai além da visão puramente objetiva e que é despertada gradativamente através da iniciação, cujo intuito é operar uma transformação no interior do sujeito e levá-lo a obter a chave do autoconhecimento.

Enquanto o enunciador dos poemas do *Cancioneiro* percorre o caminho alquímico, transmutando o metal bruto de sua personalidade em ouro já lapidado, também procurei, na organização de um pensamento crítico e reflexivo, trilhar o caminho recomendado por Fernando Pessoa, enfrentando preconceitos ligados à minha proposta de abordagem esotérica dos poemas e configurando o trabalho de análise do discurso esotérico em apresentações acadêmicas, sempre atento às pequenas nuances e aos obstáculos que apareciam na travessia. Fiz um longo percurso nesse caminho alquímico rumo ao interior do pensamento de Fernando Pessoa, até chegar a alguns resultados, dando minha pequena contribuição à vasta fortuna crítica pessoana.

Foi possível discutir, desse modo, que qualquer linguagem pode ser poetizada, seja ela do discurso político, social, histórico ou, no caso do presente trabalho, do discurso esotérico, poetizado através de imagens e símbolos herméticos, que muito dificultam, para alguns leitores, a análise de poemas do autor em questão. Os poemas do *Cancioneiro* apresentam uma linguagem simbólica – entendida como uma linguagem de difícil acesso à racionalidade –, o que dificulta a leitura dos mesmos por muitos leitores. A análise dos poemas e seu confronto com fragmentos de textos em prosa, de natureza ensaística, permite a compreensão dos aspectos esotéricos da poesia pessoana.

Esoteric ritual in the poem entitled “Iniciação” by Fernando Pessoa

ABSTRACT:

The present essay focuses on “Iniciação”, inserted in *Cancioneiro*, by Fernando Pessoa (1888-1935), important to the understanding of this book as a discursive poetry of the esoteric ritual, present in the the author’s gnostic considerations in his essays. The present study makes use of some theoretical elements of Greimas’ Semiotic, responsible to the study of the enunciation categories, which discuss the conditions of the discourse production.

Keywords: Fernando Pessoa. *Cancioneiro*. Esoterism. Ritual. Initiation.

Notas explicativas

* Doutor em Letras, área de Estudos Literários, pela Universidade Federal do Paraná. É professor adjunto na área de Teoria Literária e Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* de Chapecó.

Referências

- AZEVEDO FILHO, Leodegário Amarante de. Influxos teosóficos na lírica de Fernando Pessoa. *Letras*, Santa Maria, n.10-11, p.301-5, jan./jun.– jul./dez, 1995. 305 p.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2001. 96 p.
- BOBERG, Hiudéia. *O canto e a lida: percurso esotérico e místico da poesia de Fernando Pessoa e Cecília Meireles*. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Portuguesa). Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Assis, 1989. 292 p.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 3. ed. revista. São Paulo: Editora Nacional, 1973. 193 p.
- CENTENO, Yvette K. *Fernando Pessoa e a filosofia hermética: fragmentos do espólio*. Lisboa: Presença, 1985a. 82 p.
- _____. *Fernando Pessoa. O amor. A morte. A iniciação*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1985b. 131p.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. 16. ed. (Coord. Carlos Sussekind). Tradução Vera da Costa e Silva e outros. Rio de Janeiro: Ed José Olympio, 2001. 996 p.
- COSTA, Dalila Pereira da. *O esoterismo de Fernando Pessoa*. 4. ed. Porto: Lello & Irmão, 1996. 307 p.
- LIND, Georg Rudolf. Elementos ocultistas na poesia de Fernando Pessoa. *Colóquio*. Revista de Artes e Letras. Lisboa, n. 37, p. 60-63, fev. 1996. 90 p.

- LOURENÇO, Eduardo. A existência mítica ou a porta aberta. In: _____. *Fernando Pessoa revisitado: leitura estruturante do drama em gente*. 2. ed. Lisboa: Moraes, 1981. p.169-183. 197 p.
- NUNES, Benedito. A viagem. In: _____. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.173-179. 278 p.
- PESSOA, Fernando. *Correspondência: 1923-1935*. (Organização Manuela Parreira da Silva). Lisboa: Assírio & Alvim, 1999. 475 p.
- _____. *Obras em prosa*. (Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998. 729 p.
- _____. *Obra poética*. (Organização, introdução e notas de Maria Aliete Galhoz). 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999. 842 p.
- PFEIFFER, Johannes. *Introdução à poesia*. Tradução Manuel Villaverde Cabral. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964. 103 p.
- SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Fernando Pessoa: história de uma geração*. Lisboa: Bertrand, 1950. 635 p.
- SPENCER, Gertrude (Coord. e superv. Charles Vega Parucker). *FRC. O drama da iniciação*. 4. ed. Tradução Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa. Curitiba: Ordem Rosacruz AMORC, 1995. 48 p.
- STEINER, Rudolf. *Wie erlangt man erkenntnisse der höheren welten?* Dornach: Verlag, 1935 apud LIND, Georg Rudolf. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981. 489 p.

Recebido em: 31 de maio de 2012

Aprovado em: 17 de outubro de 2012