



HAL
open science

L'ésotérisme dans l'œuvre de Fernando Pessoa

Ana Maria Binet

► **To cite this version:**

Ana Maria Binet. L'ésotérisme dans l'œuvre de Fernando Pessoa. Sciences de l'Homme et Société. Université Bordeaux III, 1996. Français. NNT : 1996BOR30010 . tel-04449528

HAL Id: tel-04449528

<https://hal.science/tel-04449528>

Submitted on 9 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE MICHEL DE MONTAIGNE
BORDEAUX III
U.F.R. PAYS IBERIQUES ET IBERO-AMERICAINS

THESE CORRIGEE
SUITE REMARQUES
DU JURY

L'ESOTERISME
DANS L'OEUVRE DE FERNANDO PESSOA

LIVRE I

THESE POUR LE DOCTORAT
D'ETUDES IBERIQUES ET IBERO-AMERICAINES

PRESENTEE PAR MADAME ANA MARIA BINET

SOUS LA DIRECTION DE MADAME LE PROFESSEUR MARIE-HELENE PIWNIK

Membres du jury

Madame le Professeur Graciete BESSE

Monsieur le Professeur François LOPEZ

Monsieur le Professeur Francis UTFZA

AVERTISSEMENT

La qualité de numérisation de ce fichier dépendant de l'état général de la microfiche, l'A.N.R.T. ne peut garantir un résultat irréprochable.

Le présent ouvrage est uniquement consultable en bibliothèque.

A la mémoire de mon père,
António de Almeida Lima Chaves Cruz

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidée de leurs conseils et de leur expérience, et qui m'ont soutenue au cours de ces années pendant lesquelles ce travail a été réalisé.

Mes pensées vont d'abord à Monsieur le Professeur Jean Girodon qui a été mon guide au long de mes études universitaires en France et a été associé à la genèse de ce travail.

Que Madame le Professeur Marie-Hélène Piwnik, qui a bien voulu diriger ma thèse, reçoive ici tout particulièrement l'hommage de ma gratitude pour les conseils précieux qu'elle m'a prodigués, et l'aide patiente et efficace qu'elle m'a fournie.

J'exprime toute ma reconnaissance à Monsieur le Professeur Francis Utéza, qui a accepté de se pencher sur mon travail.

Je remercie aussi très sincèrement Madame le Professeur Graciete Besse, qui a bien voulu prendre connaissance de cette étude.

Je tiens à dire ma gratitude à Monsieur le Professeur François Lopez qui a eu la grande gentillesse de bien vouloir porter son attention à ce travail.

Je prie Monsieur le Professeur Antoine Faivre d'agréer l'expression de mon entière reconnaissance pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée, me permettant ainsi d'avancer sur les chemins sinueux de l'ésotérisme.

Que Madame le Professeur Yvette Centeno reçoive ici l'expression de ma gratitude pour les conseils éclairés et les encouragements qu'elle n'a cessé de me prodiguer.

Je tiens également à remercier la Fondation Calouste Gulbenkian qui, en m'octroyant une bourse, a facilité mes déplacements à Lisbonne pour poursuivre mes recherches à la Bibliothèque Nationale. Ces remerciements sont particulièrement adressés à Messieurs José Blanco et Pedro da Cunha, et à Madame Maria Clara Farinha.

Je me dois d'exprimer ici ma gratitude à Madame le Professeur Magdelaine Ribeiro pour son aide et sa gentillesse.

Je tiens à remercier très particulièrement mon mari Daniel Binet, sans qui la réalisation matérielle de ce travail aurait été impossible et qui a fait preuve de beaucoup de patience et de dévouement.

Je ne saurais terminer ces remerciements, forcément incomplets, sans avoir une pensée reconnaissante pour ma mère, Maria Helena de Albuquerque, et pour mes enfants, Christophe et Guillaume Binet.

AVERTISSEMENT

L'oeuvre de Fernando Pessoa est de nos jours presque entièrement publiée. Elle ne l'était pas lorsque nous avons commencé ce travail. Nous avons alors consulté un certain nombre de documents inédits, appartenant au fonds Pessoa, à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne. Etant donné qu'il n'existe pas encore d'édition critique de l'ensemble de l'oeuvre de Fernando Pessoa, édition qui constituerait un texte de référence, nous avons parfois choisi d'utiliser les originaux que nous avons consultés, en gardant la référence du fonds Pessoa: en effet, la qualité et le sérieux des ouvrages où ont été publiés des textes de Pessoa sont très variables et incitent à la prudence.

Nous avons le plus souvent utilisé les textes de Pessoa édités par Ática, ainsi que les trois volumes des oeuvres complètes édités par Lello e Irmão, que nous citons sous les initiales O.P.P. , suivies du chiffre romain correspondant au numéro du volume.

Nous avons suivi l'orthographe proposée par chaque édition citée, la plupart des éditions l'ayant d'ailleurs actualisée; pour les textes cités directement à partir des originaux du fonds Pessoa, nous avons conservé l'orthographe utilisée par Pessoa.

L'oeuvre de Fernando Pessoa est en bonne partie traduite en français, grâce surtout aux publications des éditions Bourgois et de La Différence. Nous avons parfois utilisé ces traductions, essentiellement celles de chez Bourgois, et nous l'avons signalé chaque fois que nous le faisons. La plupart du temps nous avons traduit nous-même les textes de Pessoa, tâche en général fort difficile: en effet, à la difficulté de traduire de la poésie, s'ajoute souvent, dans le cas de Pessoa, celle de traduire des textes qui, n'ayant pas été préparés par leur auteur en vue d'une publication, sont incomplets et obscurs.

INTRODUCTION

La complexité et la richesse de l'oeuvre et de la personnalité de Fernando Pessoa ont incité nombre de critiques à publier leur vision personnelle de ce que l'on a maintes fois appelé « l'énigme Pessoa ». A mesure que les textes les plus divers sortaient de la fameuse « malle » où ils avaient été déposés après la mort de Fernando Pessoa, de nouvelles facettes de cet auteur, qui a beaucoup écrit mais très peu publié, étaient révélées aux yeux d'un public, portugais et étranger, de plus en plus fasciné par l'homme et l'oeuvre qu'il découvrait graduellement.

Néanmoins, la vérité derrière les masques que Pessoa s'est forgés reste toujours aussi fuyante, aussi difficile à cerner. Confrontés à ce « drame en personne » (drama em gente), qui se joue devant le scénario mobile de sa création littéraire, rendus prudents par son goût de la mystification qui risque à tout moment de les fourvoyer, les lecteurs et commentateurs essaient de reconstituer ce véritable puzzle que Pessoa nous a laissé en héritage.

Une des pièces maîtresses de ce puzzle est, sans nul doute, constituée par ses relations avec les divers courants ésotériques, et par la place que l'ésotérisme a prise dans sa vie et dans son oeuvre.

Il n'est donc pas surprenant qu'un certain nombre d'auteurs se soient penchés sur cette question, mais d'une façon la plupart du temps parcellaire ou peu scientifique, essayant plutôt de faire cadrer la vision du monde personnelle avec leurs propres conceptions, au lieu d'analyser avec la distance nécessaire, qui n'exclut pas la sympathie au sens premier du terme, les textes que Pessoa nous a laissés; ceux-ci, bien que souvent inachevés et fragmentaires, nous permettent néanmoins de tenter une approche honnête des connaissances et de la réflexion pessoennes sur l'ésotérisme.

Parmi les auteurs qui s'y sont intéressés, nous citons tout d'abord João Gaspar Simões qui, dans la biographie qu'il lui a consacrée, Vida e Obra de Fernando Pessoa (Lisbonne, Bertrand, 1973 [1ère éd: 1951]), a été un des premiers à aborder ce sujet, consacrant tout un chapitre à l'initiation ésotérique de Pessoa (p.529-591). Bien qu'ayant choisi la voie de l'analyse de type psychologique (Pessoa aurait une « mentalité primitive » qui le prédisposerait à croire à l'invisible et à la magie), Simões a su voir chez le poète de Mensagem son sens fondamental du mystère, reconnaître son savoir dans le domaine des sciences occultes, son « orientation initiatique » et l'importance de sa découverte de la Théosophie. Même si l'interprétation plus détaillée qu'il donne de ces éléments manque de rigueur, Gaspar Simões a cependant bien jugé l'évolution de Pessoa de l'occultisme vers l'ésotérisme, en

concluant qu'il aurait été un véritable initié, et acceptant même l'hypothèse, que nous mettons en doute, d'une appartenance à ce que Pessoa appelle l'Ordre du Temple du Portugal. Gaspar Simões reconnaît cependant que Pessoa dit lui-même, dans sa lettre à Adolfo Casais Monteiro du 14 janvier 1935, n'appartenir à aucun ordre initiatique. Il analyse aussi avec justesse ce qui attire fondamentalement Pessoa dans les sciences occultes: l'explication du mystère par des lois rationnelles, intellectuellement satisfaisantes. Il se réfère à la tendance à la mystification qui caractérise Pessoa et qu'il ne faut jamais oublier, même (ou surtout) lorsque l'on aborde un sujet comme l'ésotérisme. Les rapports entre alchimie et poésie chez Pessoa sont étudiés par Gaspar Simões, qui insiste sur l'importance de l'occultisme dans la vie de notre auteur; il finit cependant par considérer cet occultisme comme une justification a posteriori de sa poésie, ce en quoi nous ne pouvons le suivre.

En 1953, paraît à Porto un ouvrage intitulé A Maçonaria e Fernando Pessoa (éd. Além), dans lequel l'auteur, Jorge Vernex, reprend le dossier concernant la polémique autour de la Maçonnerie, à laquelle Fernando Pessoa a pris une part active. Adoptant un point de vue ultra-conservateur et un style très agressif, Jorge Vernex exhume un certain nombre d'articles de journaux datés de 1935, hostiles à Pessoa et critiques à l'égard de son recueil Mensagem à cause des « influences théosophiques » dont il

témoignerait, ce qui montre que l'on a très vite décelé, dans les poèmes de Mensagem, les connaissances ésotériques dont ils sont imprégnés.

En France, Armand Guibert publie, en 1960, une petite monographie sur Pessoa, dans la collection Poètes d'Aujourd'hui, chez Seghers. Dans sa préface, il parle du parcours ésotérique de Fernando Pessoa et de l'importance de cette quête pour le poète de Mensagem, tout en soulignant le syncrétisme qui la caractérisa, ce à quoi nous souscrivons entièrement.

La même année, António Quadros fait paraître, chez Arcádia, à Lisbonne, un ouvrage sur Fernando Pessoa, dans la collection A Obra e o Homem, où, en s'appuyant sur les textes publiés à l'époque, il montre, entre autres, la présence dans l'oeuvre et la vie du poète d'une inspiration ésotérique et de l'existence d'un très fort élan spirituel. Pessoa n'ayant jamais été lié, selon Quadros, à un courant ésotérique précis, sa pensée en la matière est cependant « fluide » et difficile à cerner. En tout cas, son Grand Oeuvre est son oeuvre littéraire, et António Quadros met en rapport les principales étapes de l'un et de l'autre.

Il souligne également la souffrance qui a accompagné le parcours initiatique choisi par Pessoa. Un certain nombre de questions fort justes sont donc posées ici, mais guère développées, ou abordées sans véritable souci de rigueur.

Dix ans après António Quadros, Georg Rudolf Lind publie, dans son ouvrage consacré à la Teoria Poética de Fernando Pessoa (Porto, Inova), un chapitre consacré à l'initiation et au chemin alchimique du poète. Plaçant brièvement Pessoa dans le contexte littéraire (et occultiste) européen, Lind ne manque pas d'insister sur l'importance de la rencontre de Pessoa avec la Société Théosophique. Malgré, selon nous, des erreurs d'interprétation de quelques textes pessoens, notamment sur le spiritisme, et d'une approche un peu rapide et approximative de certains de leurs aspects ésotériques - que l'exiguïté de la place consacrée, au sein de l'ouvrage, à cette question justifie en partie - Lind a le mérite d'établir un lien entre l'intérêt pour les sciences occultes et la poésie de Pessoa, sans oublier certains éléments de la psychologie du poète qui ne sont pas à négliger dans ce contexte. Il a également été un des premiers critiques de l'oeuvre de Pessoa à s'être penché sur des aspects inédits concernant l'ésotérisme et à avoir souligné l'importance de ce courant pour comprendre cette oeuvre.

En 1971, paraît le livre de Dalila Pereira da Costa intitulé O Esoterismo de Fernando Pessoa (Porto, Lello), premier ouvrage consacré exclusivement à cet aspect de l'oeuvre de notre auteur. Ecrite dans un style souvent confus et obscur, l'étude en question ne revêt pas de caractère scientifique, mais relève plutôt d'une profession de foi de l'auteur. Les citations des oeuvres de Pessoa

sont fréquemment tronquées, sans références, les redites sont légion, l'argumentation n'existe pas, les interrogations sont innombrables et les citations en français erronées. Mais Dalila Pereira da Costa a des intuitions parfois justes et son livre a attiré l'attention du public sur cette face, souvent cachée, de l'oeuvre pessoenne.

En 1973, Eduardo Lourenço publie son ouvrage intitulé Pessoa Revisitado (Porto, Lello), et consacre le dernier chapitre à des considérations autour de la vision occultiste de Pessoa, qui, selon Lourenço, est une constante, la seule même, de l'activité imaginaire pessoenne. Il insiste sur l'importance de la poésie occultiste, qui couvre toute la vie et l'oeuvre de Pessoa, et regrette l'absence d'un ouvrage consacré à cet aspect.

Dans son História Secreta de Portugal (Lisboa, Vega, 1977), António Telmo se réfère assez longuement aux rapports entre Fernando Pessoa et la Maçonnerie. Malheureusement, la mauvaise qualité, quant au fond et à la forme, de ce livre, le rend difficilement utilisable. Nous sommes ici dans le domaine des spéculations les plus délirantes et non pas de l'analyse fondée sur des faits et des documents.

En 1978 le premier congrès international d'études pessoennes, réalisé à Porto, suscite un certain nombre d'interventions autour de l'ésotérisme de Pessoa. Citons celles de Julia Cuervo-Newitt, intitulée Fernando Pessoa Frente ao Monte Abiegnio, où elle insiste sur le processus

initiatiqque dont témoigne l'oeuvre de Pessoa, et sur l'inachèvement final de ce processus , et d'Helder Macedo, Fernando Pessoa e as Ficções do Abismo, où il est question de références à la Kabbale trouvées dans des manuscrits inédits de ce « poète mystique qui ne réussit pas à avoir la foi ».

Sensiblement à la même époque, paraît au Brésil le livre de Gilberto de Mello Kujawski (Fernando Pessoa, O Outro, Petrópolis, Vozes, 1979) qui s'achève par un chapitre sur la voie alchimique. Péchant par un certain manque de rigueur, Kujawski rapproche cependant de façon intéressante alchimie et poésie, particulièrement celle de Mensagem.

En 1983, un deuxième congrès international consacré à Pessoa a lieu à Nashville, aux Etats-Unis d'Amérique. Il faut signaler tout spécialement l'intervention de Sol Biderman, Arcane Imagery in Yeats and Fernando Pessoa, où il met en parallèle le parcours ésotérique des deux grands poètes et leur imagerie d'inspiration hermétique, particulièrement celle autour du Mont Abiegnus. António Quadros a choisi de parler d'hétéronymie et alchimie (Heteronímia e Alquimia ou do Espírito da Terra ao Espírito da Verdade) et de mettre en relief le côté faustien de Pessoa et les rapports entre sa poésie, son hétéronymie , et l'oeuvre alchimique.

Lors du cinquantenaire de la mort de Fernando Pessoa, Luís Pedro Moitinho de Almeida, qui a connu et fréquenté Pessoa, publie un livre-hommage au poète, Fernando Pessoa no cinquentenário da sua morte, (Coimbra, Coimbra ed., 1985), consacrant plusieurs chapitres à l'occultisme de Pessoa. Témoignage intéressant, car direct, de quelqu'un qui l'a côtoyé (et qui, soit dit en passant, souligne sa passivité et son fatalisme), l'ouvrage de Moitinho de Almeida, bien que touchant à des points essentiels de la pensée de Pessoa comme le platonisme, manque de rigueur dans l'analyse des convictions pessoennes et dans les conclusions un peu hâtives qu'il en tire.

Fernando Pessoa. Tempo. Solidão. Hermetismo. (Lisboa, Moraes, 1978) marque le début d'une importante série de travaux d'Yvette K. Centeno (ici en collaboration avec Stephen Reckert) sur l'ésotérisme du poète de Mensagem. Elle analyse, dans cet ouvrage, le poème Episódios / A Múmia d'un point de vue hermétique, mettant l'accent sur le parcours spirituel et initiatique que ce poème lui semble révéler. La symbolique du poème est regardée à la lumière de l'alchimie et des travaux de C.G. Jung, et mise en rapport avec les lectures probables de Pessoa sur cette question, à partir des livres qu'il possédait dans sa bibliothèque. Des textes, inédits à l'époque, viennent enrichir et étayer l'analyse d'Y.K. Centeno, qui n'oublie pas les rapports entre l'alchimie et les courants rosicruciens, ainsi que maçonniques. Elle

conclut par l'hypothèse selon laquelle Fernando Pessoa ne serait pas parvenu à l'Illumination finale, ce qui nous semble également fort vraisemblable.

En 1985, Y.K. Centeno publie Fernando Pessoa: O Amor, a Morte, a Iniciação (Lisboa, A Regra do Jogo), ouvrage où elle affirme que, plus qu'un poète, Pessoa a été un philosophe hermétique, ce qui ne correspond pas tout à fait à notre vision du problème. Y.K. Centeno publie ici d'autres textes inédits appartenant au fonds Pessoa, et nous ne dirons jamais assez l'importance de cet énorme travail de découverte et d'organisation des textes inédits pour le développement des études pessoennes.

La même année paraît Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética (Lisbonne, Presença), où Y.K. Centeno présente des textes inédits concernant les ordres initiatiques, rendant plus aisée la voie d'accès à la pensée ésotérique pessoenne. En 1988, Y.K. Centeno publie Fernando Pessoa: Os Trezentos, e Outros Ensaies (Lisbonne, Presença), où elle reprend des études déjà parues ailleurs, et en présente d'autres sur la philosophie hermétique et l'Ordre du Temple dans l'œuvre pessoenne, divulguant en même temps un ensemble de textes inédits (Os Trezentos). En 1990, Y.K. Centeno fait paraître un petit ouvrage sur O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa (Lisboa, Etc) où elle reprend les idées principales contenues dans ses autres essais sur le même sujet. Elle conclut son travail en revenant à la

primauté de la poésie sur les théories qui voudraient l'expliquer totalement, fussent-elles d'inspiration ésotérique.

Il nous semble donc clair que, malgré les ouvrages cités, et surtout ceux, pionniers, d'Yvette K. Centeno, le besoin se faisait sentir d'un travail alliant l'analyse des textes à une synthèse réalisée à partir des éléments rassemblés au cours de cette analyse, nourrie par une étude approfondie des divers courants ésotériques ayant intéressé Pessoa et de leurs fondements philosophiques. Ce travail se devait d'obéir aux règles les plus strictes quant à la méthode employée: il fallait garder une distance suffisante par rapport à l'objet de notre étude, qui n'exclue pas, comme nous l'avons déjà dit, une sympathie qui seule permet une compréhension plus profonde par une forme d'adéquation entre le sujet et l'objet. Il fallait également un regard le plus objectif possible sur les textes, de façon à éviter les interprétations qui en diraient davantage sur nous-même que sur celui qui les a écrits.

En tentant de réaliser ce travail, dont le manque, selon nous, se faisait sentir pour une meilleure compréhension de l'œuvre de Fernando Pessoa, nous avons tenu compte d'éléments qui faisaient obstacle à l'élaboration de notre travail: le relatif manque d'ouvrages fiables sur l'ésotérisme, le caractère inachevé, obscur, de nombreux textes de Pessoa ayant un rapport avec l'ésotérisme, enfin

le caractère multiple, paradoxal et mystificateur de Fernando Pessoa. Il a fallu sans cesse naviguer parmi les opinions différentes de l'auteur « lui-même » et de ses hétéronymes, trouver une solution pour leurs positions contradictoires, traquer le jeu mystificateur derrière un texte ou une affirmation de l'auteur, en un mot, s'adonner à un véritable jeu de piste dans le labyrinthe pessoen.

Ainsi, notre travail ne prétend pas être autre chose qu'une tentative modeste, étant donné l'ampleur de la tâche, pour apporter une vision globale, qui se veut honnête et sans parti pris, de l'un des éléments fondamentaux de la vie et de l'œuvre de Fernando Pessoa, sa quête dans le domaine ésotérique.

Il nous semble important, avant d'en aborder la structure, de définir le mot ésotérisme qui en est le mot clef. Comme nous le verrons plus loin, le mot ne commence à être utilisé qu'au XIX^e siècle, au même titre que le mot occultisme. Auparavant, on parle plutôt des éléments qu'il englobe, comme la théosophie, l'hermétisme, l'astrologie... L'origine grecque du mot nous indique que l'ésotérisme est un chemin vers l'intérieur, qui, à travers une gnose, une connaissance supérieure, doit aboutir à une forme d'illumination. Ce chemin vers l'intérieur correspond à un processus initiatique réalisé à l'aide d'entités intermédiaires, comme les anges, par exemple. Au bout de ce processus, on peut espérer retrouver la Parole perdue,

celle que l'homme connaissait avant la chute. Si nous ajoutons à cet ésotérisme au sens restreint une dimension cosmique, où la gnose porte sur la nature de Dieu, l'origine et les fins dernières de l'univers, nous pouvons alors parler de théosophie, ou sagesse de Dieu (à ne pas confondre avec la Théosophie, référence aux doctrines de la Société Théosophique de H.P. Blavatsky). L'occultisme représente plutôt la dimension pratique de l'ésotérisme, et s'appuie essentiellement sur la théorie des correspondances qui unissent toutes les choses, visibles et invisibles, ensemble. L'astrologie, la spagyrie, la médecine occulte, la magie ressortissent à l'occultisme. Malgré cette distinction, les mots ésotérisme et occultisme sont souvent employés comme synonymes.

Notre travail comprend deux parties. Dans la première, nous placerons Fernando Pessoa dans le contexte ésotérique de son temps, en Europe et au Portugal. En effet, le développement spectaculaire de la science qui a marqué cette période de l'histoire (la deuxième moitié du XIX^e siècle, et la première moitié du XX^e) a entraîné de profonds changements de la société, et une remise en cause des convictions religieuses. Si l'idée de progrès domine les consciences, l'irrationnel ne s'attaque pas moins à l'édifice de la Raison et les sciences occultes connaissent un nouvel essor; elles évolueront peu à peu vers un ésotérisme plus riche spirituellement, qui nourrira la création artistique du début de notre siècle.

Ces changements des mentalités sont arrivés au Portugal avec un temps de retard et y ont été très relatifs, les régimes politiques en place, aidés en cela par l'Eglise, menant une lutte sans merci contre des idées considérées comme subversives ou moralement dangereuses. L'histoire de la Société Théosophique et de la franc-maçonnerie portugaises témoigne de cet état d'esprit.

Ainsi, il n'est pas étonnant que Fernando Pessoa ait ressenti le besoin, lui qui était plutôt discret et timide de nature, de prendre publiquement position, en 1935, contre le projet de loi du député José Cabral visant à interdire les sociétés secrètes, et particulièrement la Maçonnerie. D'ailleurs, la parution de Mensagem, en 1934, avait déjà attiré l'attention d'un certain public sur les connaissances occultes de Pessoa. Il est vrai que celles-ci n'étaient plus tout à fait un secret depuis la visite, fort tapageuse, que lui avait rendue, en 1930, le mage Aleister Crowley.

Nous trouvons là quelques exemples de circonstances où Pessoa a ouvertement assumé des positions en faveur d'une vision du monde entourée d'une réputation sulfureuse au Portugal. Cela montre, s'il en était encore besoin, l'importance que Pessoa y attachait. D'ailleurs, l'histoire des liens entre notre auteur et le monde de l'occulte commence fort tôt, et passe par l'étape, presque obligée à l'époque, d'un spiritisme de salon. Il a cependant rapide-

ment dépassé ce stade pour partir en quête de la Vérité, et de sa propre vérité d'abord.

Durant ses années de formation, passées en Afrique du Sud, Fernando Pessoa acquiert la maîtrise d'une langue, l'anglais, qui a toujours gardé une place très importante dans sa vie quotidienne (il travaillait dans une maison de commerce grâce à sa connaissance de cette langue) et dans sa création littéraire. En effet, cette dernière témoigne d'un usage de l'anglais marqué par le secret, la confiance, l'évocation de la sexualité et l'ésotérisme.

Il est vrai que Pessoa a voulu garder secrets certains aspects de sa personnalité, dont la quête spirituelle qu'il a menée sa vie durant et qui a certainement constitué une des grandes affaires de son existence. Sa quête est passée par les chemins de l'occulte et il faut donc tenter d'expliquer cette attirance pour le mystère, qui est une véritable composante de sa personnalité. Il est vrai qu'il a vécu une enfance solitaire, une jeunesse loin de sa terre natale, plongé dans une autre culture que la sienne; mais au delà de ces éléments qu'il faut prendre en compte, il y a depuis toujours une remise en question du réel qui structure sa vision du monde, un goût de la mystification qui caractérise son personnage, ainsi qu'une tendance à la dispersion qui rend encore plus urgente sa recherche d'un principe unificateur universel.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous aborderons la pensée ésotérique de Pessoa, en nous attachant en premier lieu à l'analyse des fondements ontologiques de cette pensée, et particulièrement des éléments qui constituent sa vision de l'univers, sa conception de Dieu, des esprits intermédiaires, ainsi que du Christ.

Nous tenterons ensuite de définir quelles formes prend la religiosité de Fernando Pessoa, et quelle est l'origine de sa volonté farouche de rester en dehors des églises en tant qu'institutions. Le Christ reste une figure centrale de la cosmogonie pessoenne, alliant en sa personne les symboles religieux et initiatique. Très influencé par le courant gnostique, Pessoa se veut en même temps l'héritier d'une tradition hellénistique qui passe par le polythéisme et le paganisme.

La philosophie de Platon a imprégné la pensée de Pessoa à un tel point que l'on ne peut comprendre sa vision du monde et, partant, son oeuvre, sans en tenir compte. Le panthéisme représente un autre courant philosophique très présent au coeur même de la production littéraire pessoenne. Malheureusement, celle-ci est souvent marquée du sceau de l'inachèvement, nous privant ainsi d'un accès plus complet et plus aisé à sa pensée. C'est le cas du Philosopho Hermetico, dialogue inachevé, dont nous analysons les bribes qui nous restent, à la recherche d'indices susceptibles d'éclairer notre quête.

Pessoa a toujours cherché désespérément un ciment unificateur qui empêcherait un éparpillement définitif et destructeur de son Moi. Cependant, il ne pouvait « fonctionner » que dans la multiplicité. Ainsi, ses approches de la tradition ésotérique furent diverses, nombreuses et probablement jamais menées à leur terme. Elles constituent néanmoins pour lui un enrichissement certain, tant du point de vue spirituel que littéraire, et leur étude est un passage obligé, si l'on veut parvenir à une véritable compréhension de son oeuvre. La notion de mystère fait partie de ces éléments essentiels de sa pensée ésotérique dont on ne peut faire l'économie: elle apparaît associée à la notion d'abîme, ainsi qu'à celles de ténèbres et de lumière, tout comme chez les mystiques et les théosophes.

L'alchimie représente une voie importante pour Pessoa, celle du désir d'une transmutation de soi et du monde. L'art d'Hermès est présent dans son oeuvre, avec son jeu des correspondances établissant des passerelles entre le visible et l'invisible. Riche en possibilités pour ce qui est de la création poétique, la doctrine d'Hermès ne devrait pas être considérée seulement comme une source d'inspiration, mais comme une tentative pour étancher la soif d'absolu de notre poète. En outre, la possibilité d'intégrer le paradoxe tout en le dépassant, offerte par ce système de pensée hermétique, ne peut qu'agréer à l'être essentiellement contradictoire qu'est Pessoa.

En même temps, l'alchimie, considérée alors comme l'ancêtre de la chimie moderne, témoigne, pour Pessoa et ses contemporains, d'une synthèse heureuse entre le savoir basé sur l'expérimentation et celui qui s'appuie sur la Tradition, entre science et spiritualité. Dans un esprit identique, l'astrologie resurgit avec force. Ce retour des sciences occultes ne pouvait que fasciner les poètes et exciter leur imagination. Pessoa, comme avant lui Baudelaire, y a puisé une source d'inspiration pour sa poésie et, tel Mallarmé, a tenté de faire de son œuvre le Grand Oeuvre. Poésie et magie vont ainsi s'unir dans un élan créateur où la parole poétique tente de transmuter la réalité.

Nous aborderons ensuite le problème crucial de l'initiation. Pessoa a en effet parcouru de si nombreux chemins pouvant mener à une révélation, il a laissé une telle quantité d'écrits portant sur la voie initiatique que celle-ci ne peut que revêtir certainement une importance fondamentale dans sa vie spirituelle et, partant, dans son œuvre.

Les ordres initiatiques se trouvent également au centre d'un grand nombre de textes qui témoignent de la connaissance que Pessoa avait de ces ordres, et de l'intérêt qu'il leur portait. La Société Théosophique a été le premier de ces ordres qu'il ait véritablement connu, et cette découverte a été un réel choc pour Pessoa. La franc-

maçonnerie est également très présente dans la vie et dans l'oeuvre de notre auteur, et la richesse de ses symboles et de ses rituels a constitué pour lui une importante source d'inspiration. Il en est de même pour la Rose-Croix, dont les doctrines sous-tendent les images de nombreux poèmes, parmi les plus beaux, de Pessoa. L'Ordre du Temple féconde l'oeuvre pessoenne en lui apportant les légendes qui se rattachent à son histoire. La question de l'affiliation de Pessoa à un de ces ordres se pose bien évidemment, ainsi que celle, fondamentale, de sa réussite, ou de sa faillite, dans la voie de l'initiation qu'il semble avoir désiré prendre. Nous verrons si ce personnage faustien, doué d'une intelligence qui le portait à vouloir comprendre ce qu'il y avait de l'autre côté des apparences, a été victime de son refus d'accepter les limites de sa condition humaine. Enfin, nous le situerons dans la lignée de ceux qui se sont réclamés d'une tradition ésotérique venant de la nuit des temps, tentant ainsi de s'insurger contre le silence tragique qui seul répond aux interrogations de l'Homme face à l'Univers.

LIVRE I

L'HOMME ET LE MILIEU

CHAPITRE I

L'ENVIRONNEMENT ESOTERIQUE DE FERNANDO PESSOA

I. L'ESSOR OCCULTISTE EN EUROPE DANS LA DEUXIEME MOITIE DU XIX^e SIECLE ET LA PREMIERE MOITIE DU XX^e SIECLE.

La deuxième moitié du XIX^e siècle est marquée par un développement spectaculaire de la science, qui entraîne entre autres conséquences un changement des mentalités avec, comme corollaire, une profonde transformation de la société elle-même, qui voit ébranlées ses convictions religieuses. Le temps s'est brusquement accéléré et l'ère moderne s'est installée avec sa cohorte d'éléments de progrès et son cortège de malheurs scientifiquement remodelés. L'homme de cette fin de siècle s'accroche à la science naissante, convaincu que progrès scientifique et bonheur rimeront de plus en plus harmonieusement. La religion et ses dogmes ayant été dévalorisés par les nouvelles décou-

vertes de la science, l'esprit scientifique devenant le seul qui ait droit de cité, un désir, longtemps enfoui, surgit chez cet homme qui croit être devenu adulte: celui de l'irrationalité de l'enfance, du mystère, de retrouver le sentiment de crainte qu'inspire le sacré. Le vide, créé par le rationalisme scientifique et que l'Eglise ne semble plus en mesure de combler totalement, est ainsi à l'origine de l'apparition de nombreux mouvements unissant ces deux exigences de l'esprit: la quête du Mystère, parfois accompagnée d'un déferlement d'irrationnel, et la rigueur scientifique, qui oblige à utiliser pour cette quête des méthodes calquées sur celles des disciplines scientifiques. Le Mystère devient ainsi l'aboutissement d'une expérimentation en « laboratoire », il se place au centre d'une véritable « science » de l'occulte. Mais dans la première moitié du XX^e siècle, l'on commence à suspecter le formidable progrès scientifique d'engendrer quelques monstres difficiles à maîtriser, et l'on prend ses distances, à l'égard de la rationalité toute-puissante d'une part, et de l'irrationnel frappé du sceau pseudo-scientifique d'autre part. La quête d'une Vérité cachée sort du « laboratoire » pour entrer dans les salons mondains, sacrifiant ainsi à un esthétisme joyeux, fort à la mode dans l'Europe de l'Entre-deux-guerres. Cette quête s'est affinée, tout en devenant source de création artistique, atteignant du même coup, chez quelques-uns, les cimes d'une spiritualité nourrie d'une réflexion métaphysique libre de tout dogmatisme.

De quelle manière s'est effectuée cette évolution des mentalités? Quelles figures y ont joué un rôle déterminant? Pour répondre à ces questions, tentons préalablement une incursion au royaume du positivisme, philosophie-mère des enfants de « l'Age de Raison ».

1. La philosophie positive et l'esprit scientifique

Dans le Dictionnaire de la langue française de Littré, nous trouvons la définition suivante du mot « Positif »: « Qui s'appuie sur les faits, sur l'expérience, sur les notions a posteriori, par opposition à ce qui s'appuie sur les notions a priori ». Ces faits vérifiables constituent la matière de la science et nous permettent de saisir le fonctionnement du monde extérieur, non pas dans son essence, mais dans ses lois. La connaissance de l'homme se fera donc à partir de cette connaissance préalable du monde où il s'insère. Un nom est indissolublement lié à cette « philosophie positive »: celui d'Auguste Comte (1798-1857). Avec lui la spéculation métaphysique devient un « stade » dans l'évolution de la connaissance humaine, celui qui suit le stade théologique. Avec le stade positif, l'homme va enfin pouvoir utiliser les lois naturelles et maîtriser la Nature. L'ordre et le progrès caractériseraient la nouvelle société née des conquêtes scientifiques. L'humanité cesserait d'être soumise au bon

vouloir d'un Dieu Tout Puissant, puisqu'elle sera déifiée et promue au rang de « Grand Etre ». Les deux oeuvres majeures d'Auguste Comte - le Cours de Philosophie positive (1830-1842) et le Système de Politique positive (1852-1854) - eurent un retentissement considérable dans la pensée philosophique de son temps et marquèrent fortement l'évolution des mentalités dans cette deuxième moitié du XIX^e siècle. L'homme a ainsi vu se rétrécir à nouveau son image et son statut: à la Renaissance, il avait cessé d'être le centre de l'univers; maintenant, il n'est même plus le centre de son monde. Auparavant, il croyait appartenir à un tout qui le dépassait, le guidait et lui donnait un sens. Il se trouve dorénavant en face d'une impossibilité d'affirmer l'existence de cette Entité Suprême, en face d'un abîme qui s'ouvre, béant, entre lui et la Transcendance.

A l'euphorie causée par l'impression de maîtriser enfin la Nature et de s'être émancipé de supports surnaturels et incertains, fait suite l'angoisse existentielle produite par le vide métaphysique dans lequel l'homme moderne se voit plongé. La prolifération de systèmes de pensée, prétendant manipuler l'occulte et détenir la vérité en dehors des églises traditionnelles, apparaît comme une réponse à cette angoisse qui menace l'homme. Cependant, voué à un esprit scientifique qui lui est présenté comme une étape incontournable de son évolution, l'homme moderne ne peut adhérer à ces formes de spiritualité que si elles lui semblent répondre à la norme qui doit régir tout

système visant à transmettre une forme de connaissance, à savoir l'observation des phénomènes dont la récurrence permet l'établissement de lois, lois dont on fera une synthèse globalisante. En associant ainsi un fond spirituel et une forme scientifique, il réalise une union des contraires, qui n'est malheureusement pas une coincidentia oppositorum, car elle ne garde nullement une tension entre les deux pôles, tension qui est prégnante de possibilités créatrices et féconde pour l'esprit humain. Il aboutit finalement à un amalgame qui, s'il n'est pas toujours nocif, est pour le moins stérile, car reposant sur des bases inconciliables.

Ainsi, et par un détournement de méthode, l'homme est revenu à ses anciennes amours.... Pierre Larousse, dans son Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle, paru en 1876, avait beau sonner le glas des « vaines chimères devant la lumière croissante des certitudes scientifiques », elles n'en étaient pas moins là, ces « vaines chimères », tapies dans l'ombre et fleurissant parallèlement à l'explosion scientifique, se nourrissant même des retombées de cette explosion. Le mouvement était en sens inverse de celui de l'âge pré-scientifique, car la science naissante s'était souvent nourrie des retombées des recherches des hermétistes, astrologues ou alchimistes. La boucle est donc bouclée: l'imaginaire féconde la raison qui à son tour l'enrichit. L'homme s'appuie sur ces deux facettes de son activité mentale pour ne pas devenir un être divisé, à la

limite schizoïde. Le pendule doit osciller entre ces deux pôles dans un mouvement perpétuel, la fixation sur un des deux apparaissant comme une menace pour l'équilibre de l'homme. Nous allons parcourir quelques étapes dans le chemin que l'homme du XIX^e siècle européen a poursuivi dans la quête d'un mystère dont l'existence justifierait la sienne. Il s'est souvent égaré dans la forêt de l'irrationnel le plus délirant, comme nous allons pouvoir le constater.

2. L'essor occultiste dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

C'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle que des termes comme ésotérisme et occultisme commencent à être employés. Eliphas Lévi, alias l'Abbé Constant (1810-1875), auteur d'ouvrages comme les Clefs des Grands Mystères et le Dogme et rituel de Haute Magie (1856), semble avoir été l'introducteur de ces deux mots dans le langage courant, dans le sens que nous leur donnons aujourd'hui. Souvent employé comme synonyme d'ésotérisme, l'occultisme désigne plutôt l'aspect pratique de celui-ci et est basé sur la théorie des correspondances. L'astrologie et la magie sont donc des pratiques occultistes, car elles sont fondées sur le principe de correspondance entre tous les ordres de la réalité entre eux et avec un ordre surnaturel.

Dans le domaine littéraire, le courant ésotérique a laissé des empreintes indélébiles: nous pensons évidemment à la littérature symboliste, qui a utilisé la théorie des correspondances. Mais avant que cette influence ne pénètre le monde de la création artistique, un certain nombre de spécialistes de la science de l'occulte avaient contribué à ce regain d'intérêt pour l'ésotérisme. Dès 1860, on assiste à une explosion des pratiques occultistes: le Magnétisme, l'Astrologie, la Voyance, la Magie sont à l'honneur, et c'est là, évidemment, la partie émergée de l'iceberg, celle qui fait le plus de bruit dans la presse et les salons. Il s'agit de la naissance de formes de pensée ésotérique extrêmement synchrétiques, comme celle de la Société Théosophique, fondée le 17 novembre 1875 à New York par H.P. Blavatsky et le Colonel Olcott, et installée plus tard, en 1822, à Adyar, en Inde. Mélange de christianisme gnostique et de religions orientales, favorisant des pratiques occultistes comme le spiritisme, elle est un exemple typique de ce syncrétisme, auquel s'ajoute une pseudo-justification scientifique. La fraternité humaine est un des principes de la Société, fraternité qui s'étend aux animaux et aux plantes, à l'instar du bouddhisme. De ses voyages en Orient, Helena Petrovna Blavatsky avait également rapporté les concepts de réincarnation et de karma¹. Son principal ouvrage fut la Doctrines Secrètes,

¹ Dans l'hindouisme, la réincarnation ou palingénésie est la doctrine de la transmigration des âmes, évoluant dans des vies successives. Karma, qui en sanscrit signifie action, désigne la chaîne reliant toutes les actions à leur résultat, tout au long des différentes réincarnations.

qu'elle prétendait avoir été dicté par son Maître spirituel, une de ces Grandes Ames qui restent liées au monde du samsâra, ou labyrinthe des renaissances, pour servir d'intermédiaire entre le monde des humains et celui des Esprits Supérieurs². Après la mort, le 8 mai 1891, de H.P. Blavatsky, les destinées de la Société Théosophique ont été reprises en main par Annie Besant et Leadbeater. En France, la loge « Isis » et la revue Le Lotus Rouge, branches de cette Société, avaient été fondées à Paris dès 1887. En Allemagne, celle-ci fut dominée par une figure qui eut un grand rayonnement, Rudolf Steiner, qui toutefois se détacha peu à peu de cette organisation pour fonder le mouvement appelé « l'Anthroposophie ».

Mais si H.P. Blavatsky opère une synthèse d'éléments assez disparates, elle ne fait pas figure de précurseur dans le courant ésotérique de l'époque. En effet, le terrain spirituel avait été préparé par des personnages qui avaient su éveiller la curiosité et la soif d'un Absolu libéré des carcans des églises constituées. Un de ces personnages fut l'Abbé Constant, plus connu sous le nomen mysticus d'Eliphas Lévi. Ses principales oeuvres, comme nous l'avons mentionné plus haut, furent Clefs des Grands Mystères et Dogme et Rituel de Haute Magie (1856), inspirées essentiellement de la Kabbale hébraïque³, de l'hermétisme et de la magie. Il avait lu les oeuvres de

² Cf. à ce propos et pour ce qui concerne la vie (ou le roman?) d' H.P. Blavatsky: Karl FRICK. Licht und Finsternis II. Teil 2. Graz, Satz und Druck, 1978, p.259-266.

³ Le terme Kabbale désigne la mystique juive et les traditions ésotériques du judaïsme.

Swedenborg⁴ et en avait été fortement influencé par la suite, comme ce fut le cas pour tant d'autres penseurs du XIX^e siècle, surtout en ce qui concerne le système des correspondances. Il devint membre de la Societas Rosicruciana in Anglia où il fut introduit par son Imperator, l'écrivain Bulwer Lytton, auteur des Derniers jours de Pompéi et de Zanoni⁵. Au sein de cette société Eliphas Lévi fit quelques démonstrations de son pouvoir de thaumaturge, qui contribuèrent à le faire connaître dans les milieux intellectuels s'intéressant à l'occultisme⁶. Son nom reste lié également au renouveau du tarot :

« L'innovation la plus étonnante de Lévi a été d'avoir relié la Kabbale avec le tarot. [...] Dans son ouvrage Doctrine et Rituel de la Haute Magie, il relie les vingt-deux atouts avec les vingt-deux lettres de l'alphabet Hébreu et les quatre couleurs avec les quatre lettres du tétragramme ou Nom de Dieu et les dix cartes numérotées de chaque couleur avec les dix Sephiroth »⁷.

Nous parlons maintenant d'une autre figure de proue de ce renouveau spiritualiste dont nous essayons de saisir

⁴ Emmanuel Swedenborg (1688-1772), théosophe suédois pour qui la magie était la forme la plus haute de la science. Il élaborait une doctrine intégrant la Kabbale et les idées de l'hermétisme néo-platonicien. Il a écrit, entre autres ouvrages, le Traité des représentations et des correspondances. Cf. à ce sujet Jean-Paul CORSETTI, Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes, Paris, Larousse, 1992, p.286-288.

⁵ L'oeuvre d'Edward Bulwer Lytton, Lord Lytton (1803-1873), a reflété les modes littéraires de son temps et était donc très populaire. Il a écrit successivement des romans réalistes, à thèse sociale, historiques (dont The Last Days of Pompei en 1834), des drames et des romans de surnaturel et de terreur (Zanoni, 1844).

⁶ Sur Eliphas Lévi, cf. Christopher MCINTOSH, Eliphas Lévi and the French Occult Revival, Londres, Rider and Company, 1972.

⁷ « Lévi's most startling innovation was in connecting the Cabala with the Tarot. [...] In his Doctrine et Rituel de la Haute Magie he connects the twenty-two trumps with the twenty-two letters of the Hebrew alphabet and the four suits with the four letters of the tetragrammaton or Name of God and the ten numbered cards of each suit with the ten Sephiroth. » (Ibid., p.148).

le mouvement. Allan Kardec (1804-1869), pseudonyme de Léon Rivail, propage en France le spiritisme, qui va connaître un essor considérable jusqu'à la fin du siècle. Ce courant était déjà fort connu en Amérique dès 1850 sous l'appellation de modern spiritualism, et en 1852 ses adeptes se réunissaient en congrès à Cleveland⁸. En 1857, apparaît en France Le Livre des Esprits d'Allan Kardec, qui connaît un énorme succès. En fait, ce livre n'est pas l'oeuvre originale de Kardec, mais le résultat du travail d'un groupe d'amis s'intéressant aux communications avec l'Au-delà. Ces amis étaient quatre: Friedrich Tiedemann, ancien professeur de zoologie et d'anatomie, Saint-René Taillandier, spécialiste des littératures germanique et russe, Didier, l'éditeur, et Victorien Sardou, auteur théâtral (de Madame Sans-Gêne, entre autres). Ils notaient sur des cahiers les messages reçus et ont ensuite choisi Léon Rivail, auteur de manuels scolaires, pour qu'il en fasse un livre. Comme il ne pouvait pas signer sous son vrai nom, car cela aurait pu porter tort à ses ouvrages pédagogiques, il signait Allan Kardec, retrouvant ainsi le nom qu'il portait dans une ancienne incarnation druidique (d'après les dires des « esprits »). En 1858, Allan Kardec fonde la Revue Spirite et continue de publier maints ouvrages: Ou'est-ce que le spiritisme? (1859), Instruction pratique sur les manifestations spirites (1860), Le Livre des médiums (1861), L'Evan-

⁸ Allan KARDEC. Oeuvres posthumes. Paris, Dervy, 1978, p.V.

gile selon le spiritisme (1864), Le Ciel et l'Enfer ou la Justice divine (1866) et La Genèse (1868).

Allan Kardec ne se contentait pas d'écrire, il donnait des conférences et fondait des cercles en province qui attiraient des gens d'un milieu assez populaire. En effet « Kardec, qui n'hésitait pas à considérer le spiritisme comme la troisième grande révélation, attachait beaucoup plus de prix à sa doctrine, à la fois sociale, morale et philosophique qu'aux manifestations médiumniques »⁹. L'impact de la théorie spirite en France fut considérable. Léon Denis (1846-1927) en porte témoignage dans son livre Le Génie Celtique et le Monde Invisible:

« Lorsque, dans ma lointaine jeunesse, je vis un jour, à l'étalage d'une librairie, les deux premiers ouvrages d'Allan Kardec, j'en fis aussitôt l'acquisition et en absorbai le contenu; j'y trouvais une solution claire, complète, logique du problème universel, ma conviction fut assurée. Cependant, malgré ma jeunesse, j'étais déjà passé par les alternatives de la croyance catholique et du scepticisme matérialiste, mais nulle part je n'avais trouvé la clé du mystère de la vie. La théorie spirite dissipa mon indifférence et mes doutes »¹⁰.

Dans ce même ouvrage, Léon Denis parle d'Allan Kardec comme du « grand Initiateur » et affirme « vivre avec les Esprits presque autant qu'avec les humains »¹¹. A la fin de son livre, dans un chapitre intitulé « Messages

⁹ Ibid., p V-XVIII.

¹⁰ Léon DENIS. Le Génie Celtique et le Monde invisible, Paris, Jean Meyer, 1927, p.230 et 231.

¹¹ Ibid., p 234.

« dus aux Invisibles », nous en trouvons plusieurs attribués à Allan Kardec, qui les aurait délivrés à travers un médium. Un d'entre eux présente un intérêt particulier car il concerne « l'origine du Courant Celtique », courant qui se serait « formé lors de la constitution de la terre, lorsque les premiers êtres humains y sont apparus »¹². Suit une explication « scientifique » de cette primauté essentielle du celtisme, qui finit ainsi: « En résumé, le celtisme correspond donc au point d'arrivée d'un courant, puisé aux artères de la vie universelle, et qui a pénétré l'enveloppe terrestre dès sa formation, juste au centre-ouest. De là les étincelles vitales qui sommeillent toujours dans la conscience française »¹³. Le « message » est daté du 4 juin 1926. Plusieurs autres messages font l'éloge du Celtisme, en répétant inlassablement les mêmes explications sur son origine. L'avenir du Celtisme sera aussi brillant que son passé, ou plus encore, car « le point de vue scientifique s'est développé et le Celtisme et la science vont arriver fatalement à se rejoindre »¹⁴. Ceci en raison des « phénomènes surprenants » que le travail scientifique va permettre d'enregistrer et que les Druides avaient déjà étudiés. Le message d'Allan Kardec se termine en insistant sur cette fusion entre la doctrine spiritualiste et la science: « Il faut que l'inspiration graduelle donnée par la foi spiritualiste aille de pair avec la

¹² *Ibid.*, p.268.

¹³ *Ibid.*, p.271.

¹⁴ *Ibid.*, p.307.

science. La science est le phare et la foi est la lumière qui l'éclaire »¹⁵.

Nous avons vu qu'Eliphas Lévi avait été introduit par Bulwer Lytton dans la Societas Rosicruciana in Anglia. Que recouvre cette appellation mystérieuse? La S.R.I.A. fut fondée en 1865 par Robert Wentworth Little (1840-1918) et ses membres devaient être francs-maçons. Little s'intitule lui-même « mage » et parmi les membres de cette société nous pouvons rencontrer des écrivains tels que Kenneth R.H. Mackenzie (1833-1886), Hargrave Jennings (1817-1890) et Bulwer Lytton qui en devint le Grand Patron en 1871. A l'intérieur de la S.R.I.A. est fondé l'Ordre Hermétique de la Golden Dawn in the Outer, qui se sépare de la loge-mère en 1893. La Golden Dawn a été affiliée à une autre société secrète, la H.B.of L. (High Brotherhood of Light ou High Brotherhood of Luxor) qui avait son siège à Boston. Papus, Sédir et Marc Haven en ont été membres¹⁶.

Mathers, né en 1854, fut Imperator de la Golden Dawn. Il épousa la soeur du philosophe Henri Bergson et publia, en 1887, la Kabbala Unveiled. Parmi les membres connus de la Golden Dawn, nous pouvons citer W.B.Yeats et Aleister Crowley. Le nom de Yeats (1865-1939) resta lié au renouveau celtique (Celtic Revival). Il connaissait bien les idées prônées par la Société Théosophique et, « quand ses premiers poèmes paraissent, en 1885, dans la Dublin

¹⁵ Ibid., p.309-310.

¹⁶ Karl FRICK, op.cit., p.344-349.

University Review, il fonde avec Russel¹⁷ et quelques amis la Dublin Hermetic Society, sorte de club de recherches ésotériques où sont étudiées la magie, la théosophie, le Bouddhisme ésotérique et la Cabbale »¹⁸. Il se livre aussi à des expériences de magnétisme et assiste à une séance de spiritisme qui lui laisse une impression pénible. Il puise dans les écrits traditionnels (Paracelse, Böhme, Swedenborg, Blake) une pensée analogique qui va de pair avec la doctrine des correspondances universelles. En 1887, il s'affilie à la Société Théosophique de Londres. En 1890, il reçoit l'initiation à la Golden Dawn¹⁹. Il y trouve, outre Mathers, A.E. Waite (1857-1942), « l'écrivain occultiste le plus notable de l'Angleterre à la fin du XIX^e siècle »²⁰. En 1892 et 1896, Yeats est à Paris où il rencontre probablement Stanislas de Guaita et où il lit Villiers de l'Isle-Adam²¹. Les recueils de poèmes de Yeats les plus connus sont Crossways (1889), The Rose (1893), et Sailing to Byzantium (1928).

Aleister Crowley (1873-1947) reste lié dans nos esprits au spectre inquiétant de la magie noire. Son intérêt pour les sciences occultes a surtout été éveillé par la lecture d'Eliphas Lévi. Il est admis à la Golden Dawn en 1898, où il rencontre Yeats qu'il n'aime pas, puis quitte

¹⁷ Georges Russell (1867-1935), écrivain irlandais, publia sous le pseudonyme de A.E. des poèmes et récits d'expériences mystiques, tels Homeward. Songs by the way (1894), The divine vision (1904).

¹⁸ Alain MERCIER. Les Sources Ésotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914), vol. II. Paris, Nizet, 1974, p.25.

¹⁹ Ibid., p.26 et 27.

²⁰ Ibid., p.29.

²¹ Ibid., p.30.

celle-ci pour fonder la société secrète Astrum Argentinum et créer sa revue The Equinox (1909). En 1912, il s'affilie à l'Ordo Templis Orientis (O.T.O.)²². Il se surnommait lui-même « la bête de l'Apocalypse 666 ». Nous le retrouverons plus loin, lorsque nous parlerons de son séjour fracassant au Portugal.

Si le nom « occultisme » fut introduit par Eliphas Lévi, comme nous l'avons vu plus haut, le mouvement qui est resté indissociablement lié à ce mot nous renvoie au nom de Papus, pseudonyme du Dr. Gérard Encausse (1865-1915). Il fréquenta dans sa jeunesse la loge « Isis », fondée en 1887, à Paris, par Madame Blavatsky, mais il la quitta assez rapidement. Il voulait réaliser une synthèse des différentes doctrines traditionnelles et établir « la science occulte »²³. En 1889, il fonde l'Ordre Martiniste, inspiré des idées de Louis-Claude de Saint-Martin et structuré comme la franc-maçonnerie. Les loges martinistes se multiplient et s'implantent à l'étranger. Des noms comme ceux de V.E.Michelet, Péladan, Guaita, Paul Adam et Maurice Barrès sont associés à ce mouvement. Papus essaie de démontrer que l'ésotérisme occidental est aussi riche que l'ésotérisme oriental, dont il critique l'utilisation par la Société Théosophique²⁴. Médecin et donc homme de science, il a toujours mis l'accent sur le caractère

²² Ibid., p.35.

²³ Alain MERCIER. Les Sources Ésotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914), vol.I. Paris, Nizet, 1969, p.209.

²⁴ Sur Papus cf. Christopher MCINTOSH, op.cit., p.158-162 et Karl FRICK, op.cit., p.408-412.

scientifiquement démontrable des doctrines qu'il avait réunies sous le nom de « science occulte ». Celle-ci se posait face à la science positiviste, mais elle lui était supérieure car elle comportait l'élément spirituel qui faisait défaut à l'autre. La collaboration de Papus à la revue Hyperchimie (parue de 1896 à 1899) témoigne bien de cette position. Les hyperchimistes cherchaient à réconcilier la Science et la Tradition, voulant fonder une sorte de science intégrale. Leur revue, dirigée par F. Jollivet-Castelot, a eu des collaborateurs de renom: outre Papus, Sédir, E. Lévi, Strindberg et Stanislas de Guaita²⁵. Celui-ci, martiniste de la première heure, décide en 1888 de faire revivre l'Ordre de la Rose-Croix. Ce jeune poète s'était intéressé, comme tant d'autres, aux choses de l'occulte, à travers la lecture des oeuvres d'Eliphas Lévi. A ses côtés figurent le Sâr Péladan, et Papus²⁶. Se situant bien loin de la tradition rosicrucienne, cet ordre connaît très vite des dissensions internes. Cependant, il donnait à ses « initiés » de réelles connaissances ésotériques, car il est indéniable que Stanislas de Guaita possédait une vaste culture dans ce domaine²⁷. En 1891, le Sâr Péladan se retire et emmène avec lui Gary de Lavroze, La Rochefoucauld, Saint-Pol-Roux, entre autres. Stanislas de Guaita, resté fidèle au caractère plus profondément kabbalistique de son ordre, est en cela suivi par Papus, Paul Adam et

²⁵ Françoise BONARDEL. L'Hermétisme. Paris, P.U.F., coll. Que sais-je?, 1985, p.103.

²⁶ Alain MERCIER, op.cit., p.213.

²⁷ Ibid., p.214.

Oswald Wirth. Il semblerait que le catholicisme de Péladan s'accommodait mal des liens que Papus et ses amis entretenaient avec la franc-maçonnerie. D'autre part, Péladan et ses compagnons s'occupaient davantage d'esthétique et de littérature que d'hermétisme au sens large²⁸. Malgré le caractère inégal des œuvres de ces occultistes, elles n'ont pas peu contribué à introduire dans le monde littéraire la vogue des sciences occultes. Guaita lui-même écrivit des poèmes aux titres évocateurs, comme La Muse Noire (1883) et Rosa Mystica (1885). Il s'adonna à la drogue, à la morphine surtout, ce qui était fort à la mode dans les milieux littéraires de l'époque. Mort jeune, Stanislas de Guaita a donné ses lettres de noblesse à l'occultisme de l'époque, en combattant la magie noire et en insistant sur l'étude des textes des grands penseurs liés à l'ésotérisme, comme Jacob Böhme, Swedenborg, Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin.

Joséphin Péladan (1858-1918), plus attiré par les aspects esthétiques (et érotiques) de l'ésotérisme, écrivit une série de romans, vingt-et-un, groupés sous le titre de Décadence Latine: Le Vice Suprême, Initiation sentimentale, Androgyne, etc., et quelques traités d'occultisme: Comment on devient mage, Comment on devient fée, L'Occultisme catholique, Le Mystère du Graal. Il se donnait le titre de Sâr, car il prétendait avoir un roi babylonien parmi ses ascendants. Il s'habillait de façon fort extravagante et

²⁸ Ibid., p.215.

éveillait la curiosité des bourgeois parisiens qui se pressaient pour pénétrer dans la salle où il présidait aux cérémonies, plus délirantes que sacrées, de son Ordre de la Rose-Croix catholique²⁹. Avec ses compagnons rosicruciens, il avait décidé de réaliser un salon annuel, où les exposants se devaient de traiter des thèmes « sacrés ». Des peintres fort connus, pressentis à cette fin, refusèrent d'y exposer leurs œuvres, mais ils l'ont peut-être regretté par la suite, car le 10 mars 1892 la foule se pressait aux portes du premier salon. Le Sâr Péladan le présidait, entouré du faste extravagant qu'il affectionnait particulièrement. Cela n'a d'ailleurs pas empêché les intellectuels de l'époque de s'y rendre³⁰ et ces salons se poursuivirent entre 1892 et 1897. Des noms connus, comme ceux d'Eugène Delacroix et plus tard d'Eric Satie, y sont rattachés³¹.

Dans le paysage ésotérique de cette fin de siècle une figure s'impose qui a marqué tout un courant de pensée: Rudolf Steiner (1861-1925). Esprit imbu de rigueur scientifique, Steiner est un exemple typique de cette tendance de son époque qui voulait que l'on atteigne la connaissance spirituelle à travers le passage obligé par l'expérimentation scientifique. Il le dit lui-même: « C'est la même manière d'expérimenter qui m'a fait trouver, dans les sciences, la vérité et, dans le christianisme, le fait

²⁹ Christopher MACINTOSH, *op.cit.*, p 165.

³⁰ Alain MERCIER, *op.cit.*, p.200.

³¹ Christopher MACINTOSH, *op.cit.*, p 165.

mystique ». Imprégné par la pensée scientifique et littéraire de Goethe, Steiner est fasciné par le lien que cette pensée établit sans cesse entre la nature et l'esprit. Il avait été chargé, en effet, à la bibliothèque de Weimar, de l'édition des Oeuvres Scientifiques de Goethe. Plus tard, il analysera Le Conte du Serpent Vert et le Faust dans son livre L'Esprit de Goethe. Sympathisant de la Société Théosophique, ayant même eu des rapports assez étroits avec elle, Steiner ne pouvait pas accepter la forte influence hindouiste dont sont imprégnées les théories de la Société d'Adyar. Profondément chrétien, il ne souffrait point que le Christ fût considéré purement et simplement comme un Maître parmi d'autres. En outre, son esprit rigoureux s'accommodait mal du « flou artistique » qui caractérisait parfois la pensée Théosophique. Il s'éloigna donc de celle-ci et fonda son propre mouvement, L'Anthroposophie, qui apporta une contribution non négligeable au renouveau de l'ésotérisme occidental³². Il fera édifier à Dornach, près de Bâle, son Goetheanum (1914), qui devait brûler huit ans plus tard à la veille du nouvel An³³.

Deux libraires-éditeurs ont eu un rôle essentiel dans la propagation des idées et écrits ésotériques de leurs contemporains. Le premier fut Lucien Chamuel, qui fonda avec Papus la Librairie du Merveilleux, rue de Trévise, à Paris. On y donnait des conférences, on y

³² Karl FRICK, op.cit., p.311-312.

³³ Le Goetheanum était un grand édifice abritant une vaste salle de spectacles et de conférences. Il a été reconstruit après l'incendie de 1922 et ses vitraux témoignent de la symbolique « anthroposophique ».

faisait des séances spirites et l'Ordre Martiniste y siégeait, dans une alternance fraternelle, avec la Nouvelle Eglise Gnostique. Chamuel publia Le Livre des Splendeurs d'Eliphas Lévi, Le Temple de Satan, de Guaita, Les Incantations et les Miroirs Magiques de Sédir, L'Occultisme Catholique de Péladan et les nombreux ouvrages de Papus (entre autres). Les revues ésotériques y étaient distribuées, comme la Revue Spirite fondée en 1858 par Allan Kardec, L'Etoile (1889-1895), revue d'ésotérisme chrétien, la Revue Théosophique, le Lotus, Lumière d'Orient, L'Hyperchimie de Jollivet-Castelot, le Voile d'Isis, l'Initiation et Mystéria, toutes les trois dirigées par Papus, l'Aurore du Jour Nouveau, organe du Christianisme ésotérique, patronnée par la duchesse de Pomar³⁴.

Le deuxième fut Edmond Bailly, qui dirigeait la Librairie de l'Art indépendant, située rue de la Chaussée-d'Antin, à Paris. Endroit très fréquenté par les écrivains, artistes et penseurs à la mode, cette librairie a servi de creuset à des courants artistiques, littéraires, philosophiques et ésotériques variés qui fécondèrent la vie intellectuelle de l'époque³⁵.

Nous pouvons dire, en effet, qu'il y eut pénétration des courants ésotériques dans les courants littéraires existants. Un des premiers noms qui nous vient à l'esprit est celui de Gérard de Nerval, dont les œuvres Chimères,

³⁴ Alain MERCIER, op.cit., p.230-233.

³⁵ Ibid., p.216.

Aurélia, Voyage en Orient sont imprégnées d'un esprit ésotérique que leur auteur avait puisé aux sources les plus variées. La poésie devient chez lui un chemin initiatique qu'il a préparé en étudiant de très près ces sources traditionnelles qui allaient un jour féconder son oeuvre³⁶. Charles Baudelaire (1821-1867) évoque pour nous les fameuses « correspondances » qui renvoient aux conceptions analogiques traditionnelles. On sait que Baudelaire a lu Swedenborg, qu'il cite dans La Fanfarlo, et qu'il connaissait bien l'oeuvre de Joseph de Maistre. De la théorie des correspondances à celle du symbolisme, il n'y a qu'un pas. Pour Baudelaire, le poète, initié par définition, pénètre immédiatement le symbole et le restitue par son art créateur. Il n'a pas besoin d'associations secrètes, ni de séances de magie ou de spiritisme. Son satanisme est essentiellement centré sur le problème du Mal et n'a rien à voir avec la magie noire. Il ne quitte pas, en fin de compte, le domaine de la Poésie. Certains symbolistes ne se reconnaîtront pas dans cette position, et défendront celle du Poète-Mage, possesseur d'un Savoir Initiatique véritable³⁷. Pour finir notre brève incursion dans l'ésotérisme baudelairien, citons Françoise Bonardel:

« Si l'Art hermétique est pondération des contraires, l'Art baudelairien en fut le désir exacerbé et jamais vraiment accompli; son hermétisme, mêlé à des aspirations gnostiques et chrétiennes, reflétant surtout les tensions, contradictions et

³⁶ Ibid., p.29.

³⁷ Ibid., p.27-30.

chutes qui firent de sa vie une épreuve sacrificielle, rachetée par la souffrance, transmutée par l'art »³⁸.

Cela constitue un merveilleux écho à la phrase de Wagner citée par Jean Prieur à propos de Baudelaire: « Je crois que j'ai été sur la terre un accord dissonant qui trouvera dans la mort une pure et magnifique résolution »³⁹.

Stéphane Mallarmé (1842-1898) fut l'un des bâtisseurs de l'esthétique symboliste, et les éléments ésotériques que l'on peut retrouver dans sa poésie doivent être rattachés à cette esthétique-là, c'est-à-dire, il faut les considérer en tant que symboles poétiques. Le Grand Oeuvre, la Magie du verbe, les correspondances, traversent son oeuvre comme un souffle spirituel et ne se veulent pas opératoires ailleurs que dans la structure du poème, dans le réseau des multiples sens de l'unité poétique. Sensible aux différents courants culturels et spirituels qui agitaient son époque, Mallarmé en donne un reflet certain dans son oeuvre. On sait qu'il a fréquenté Villiers de l'Isle-Adam, grand admirateur d'Eliphas Lévi, et Catulle Mendès, Maçon notoire, ainsi que l'égyptologue Lefébure, qui l'entretient des mystères égyptiens et des hiéroglyphes⁴⁰. Il fréquente la Librairie de l'Art Indépendant, dont nous avons parlé précédemment.

³⁸ Françoise BONARDEL, *op.cit.*, p.106.

³⁹ Jean PRIEUR, *L'Europe des médiums et des initiés*, Paris, Perrin, 1987, p.26.

⁴⁰ Alain MERCIER, *op.cit.*, p.128,129.

Cependant, l'occultisme prenait des traits bien plus marqués dans la poésie de Villiers de l'Isle-Adam qui alla jusqu'à influencer le poète anglais W.B.Yeats⁴¹. Ici nous sommes loin de l'artifice poétique qui se sert de l'occulte. Très influencée par Eliphas Lévi, comme nous l'avons vu plus haut, son oeuvre est parsemée de thèmes qui en ont été inspirés, comme celui du corps astral. Il s'intéresse également au spiritisme, au magnétisme et à la magie⁴². Isis, Morgane, L'Intersigne, Axel, sont quelques-uns des titres, parfois fort évocateurs, de ses oeuvres. Lui aussi probablement influencé par Eliphas Lévi, Rimbaud reprend l'idée du Poète-Messager de Dieu, surtout dans Une Saison en Enfer. Dans cette oeuvre, on peut remarquer également des empreintes des philosophies orientales vers lesquelles Rimbaud se tourna à un moment de sa vie⁴³. Il était fort intéressé par le problème de la réincarnation, et par le tantrisme⁴⁴, ce qui peut éclairer certains textes des Illuminations. Mais son esprit est toujours resté loin des dogmes et sa démarche est essentiellement créatrice d'un Verbe magique et enchanteur.

C'est dans le conte fantastique que la Magie trouve sa principale expression littéraire, ainsi que le spiritisme et le magnétisme (voir le recueil des Réalités

⁴¹ Ibid., p.145.

⁴² Ibid., p.148-149.

⁴³ Ibid., p.165.

⁴⁴ Ibid., p.167. Le tantrisme est une doctrine ésotérique de l'Inde qui permet d'acquérir la connaissance supérieure, soit par l'ascèse progressive, soit par la sexualité.

Fantastiques d'Emile Deschamps, paru en 1854)⁴⁵. Dans la poésie, la figure du Mage, alliée à celle de l'Androgyne, fut lancée par Péladan, dont nous avons parlé plus haut. Le public, d'ailleurs, n'a eu tendance à voir en lui que le type même du « Mage », à la fois ténébreux et ridicule par ses excès⁴⁶. Un autre mage, très en vogue à Paris à l'époque, était Stanislas de Guaita. Le Tout-Paris s'enveloppait alors dans les signes extérieurs de la Magie, y sacrifiait avec pompe, ridicule... et quelque effroi, celui de trouver, au détour d'une page d'un vieux grimoire, une vérité trop lourde à porter.

Bientôt la magie allait devenir magie noire et marquer la littérature « décadente » de la fin du siècle. Deux œuvres en prose se détachent : Là-Bas d'Huysmans (1891) et Le Satanisme et la Magie de Jules Blois (1895).

S'éloignant de cet occultisme aux odeurs de soufre, le mouvement symboliste français se tourne vers l'ésotérisme traditionnel. De 1885 à 1895, ce courant cherchera à produire une poésie sacralisée, pleine d'un sens caché⁴⁷. Un des principaux représentants de cette école fut Rémy de Gourmont qui écrivit, entre autres, Lilith, Sixtine, Le Pèlerin du silence (1890).

En 1899, un poète et critique anglais, Arthur Symons (1865-1945), fait connaître ce mouvement en Angle-

⁴⁵ Ibid., p.71.

⁴⁶ Ibid., p.23.

⁴⁷ Ibid., p.252-253.

terre. Déjà vers 1870, sous l'influence de Baudelaire et d'Edgar Allan Poe, le poète Swinburne (1837-1909) montre, avec Poems and Ballads (1866), une tendance très nettement satanique⁴⁸. Avec Oscar Wilde, nous allons vers ce qu'Alain Mercier appelle « le décadentisme morbide »⁴⁹. Dans The Harlot House (1855) et The Sphinx (1894), il y a profusion d'éléments macabres. Comme chez Swinburne, la femme est l'incarnation du mal. Quelques années plus tard, apparaît un grand poète passionné d'ésotérisme: Yeats, que nous avons mentionné à propos de la Celtic Revival et de la Golden Dawn. A la différence des autres poètes anglais que nous venons de citer, Yeats « vivait » son ésotérisme, qui était pour lui une philosophie de la vie.

Si nous regardons à présent vers la Belgique francophone, il convient de mentionner une revue qui, entre 1892 et 1894, contribua à la divulgation des idées ésotériques dans les milieux littéraires. Elle s'appelait Le Mouvement Littéraire et était proche de la « Rose-Croix » du Sâr Péladan. Celui-ci fit d'ailleurs quelques apparitions, fort controversées, à Bruxelles⁵⁰. En remontant vers le nord de l'Europe, nous trouvons August Strindberg, qui se passionna pour l'alchimie et les sciences occultes. Il fréquenta Péladan, Papus, Guaita et s'imposa en France par son théâtre, plus que par son oeuvre poétique⁵¹.

⁴⁸ Alain MERCIER, op.cit., vol.II, p.22.

⁴⁹ Ibid., p.29.

⁵⁰ Ibid., p.70.

⁵¹ Ibid., p.83.

Pour terminer cette promenade à travers les formes littéraires prises par l'occultisme de la fin du XIX^e siècle, nous ferons une halte chez Edouard Schuré (1841-1929), auteur d'un livre qui est toujours réédité avec succès, Les Grands Initiés (1889)⁵². Il s'agit d'un ouvrage de synthèse, qui parcourt l'histoire des religions depuis l'Inde jusqu'au Christ, insistant sur leur aspect ésotérique. Schuré fut l'ami de Wagner, de Steiner et de beaucoup d'hommes qui comptèrent dans la vie intellectuelle de son temps. Son livre est caractéristique du tournant qui va avoir lieu au début du XX^e siècle: l'occultisme va être progressivement abandonné au profit de l'ésotérisme.

3. L'essor ésotérique dans la première moitié du XX^e siècle.

Steiner et Schuré, défenseurs ardents de l'ésotérisme chrétien, se trouvaient par là-même en opposition avec la Société Théosophique en raison de la forte teinture orientale dont H.P. Blavatsky l'avait revêtue dès l'origine. Mais quelle était la situation de cette société en ce début de siècle? Olcott avait succédé en 1891 à Helena Petrovna, et lorsqu'il mourut en 1907, Annie Besant fut élue présidente. Son nom est resté lié (tristement, diront certains) à l'affaire Krishnamurti. Ce jeune garçon était né en 1895 près de Madras, il était brahmane et fils

⁵² Cf l'importante thèse d'Alain MERCIER, Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe, Paris, Honoré Champion, 1980.

d'un membre de la Société Théosophique. Leadbeater s'intéressa à lui et lui donna le nomen mysticus d'Alcyone, affirmant qu'il avait eu des vies antérieures prestigieuses et qu'il était la réincarnation de tous les grands Maîtres spirituels, y compris le Christ⁵³. En 1911, Krishnamurti fut proclamé Grand Maître de l'Ordre du Soleil Levant, qui devint l'Ordre de l'Etoile. Cette même année, Madame Besant arriva en Europe avec Krishnamurti et tous deux firent des conférences qui rencontrèrent un grand succès. A la fin de l'année, ils rentrèrent en Inde et ils furent reçus, à Bénarès, avec des manifestations d'enthousiasme. Cependant, peu à peu, Krishnamurti semblait se détacher, prendre de la distance par rapport au rôle qu'on lui faisait jouer. En 1929, il décida de dissoudre l'Ordre de l'Etoile. En 1950, la Société Théosophique fut transformée en foyer intellectuel et oeuvre philanthropique.

Annie Besant, à travers ses livres et ses conférences, avait exercé une influence certaine sur nombre d'intellectuels parmi ses contemporains, et non des moindres. Rainer Maria Rilke (1875-1926) fut un de ceux-là. Sa curiosité pour l'occulte avait été éveillée dès son enfance dans les vieux quartiers de Prague par les alchimistes et kabbalistes qui y étaient nombreux. Plus tard, il cherche à trouver sa propre voie initiatique et s'intéresse aux phénomènes para-psychologiques⁵⁴. Vient ensuite la phase

⁵³ Sur l'affaire Krishnamurti cf. James WEBB. The Occult Underground, Illinois, Open Court, 1974, p.102-104.

⁵⁴ Alain MERCIER. Les Sources Esotériques... (III). op.cit., p.59.

« théosophique » et la lecture des oeuvres d'Annie Besant. A la fin de sa vie, Rilke s'est tourné vers l'Egypte et l'Islam⁵⁵. Un autre poète symboliste allemand, très imprégné de connaissances ésotériques, fut Christian Morgenstern (1871-1914). Il rencontre Rudolf Steiner en 1908 et assiste à ses conférences partout⁵⁶. Un peu plus tard, en Autriche, Hugo von Hofmansthal (1874-1924) porte à un haut niveau la poésie symboliste, en fait un art sacré, magique par moments⁵⁷. Plus au nord, nous trouvons Selma Lagerlöf (1858-1940), dont les oeuvres Le Merveilleux Voyage de Nils Holgersson, Liens Invisibles, Jérusalem et Légendes du Christ possèdent une forte teinture occultiste. Elle aussi suivit l'enseignement de Rudolf Steiner et en fut influencée⁵⁸.

H.F. Blavatsky était russe et c'est vers sa Russie natale qu'il convient de se tourner maintenant, d'autant que l'ésotérisme y fut un sujet d'étude fort prisé au début du XX^e siècle. On ne saurait évidemment pas le séparer de tout un contexte philosophique, religieux, social et politique. Le XIX^e siècle avait connu une extraordinaire prolifération de prophètes, sectes et ordres secrets en tout genre, qui attiraient les foules ébahies, non seulement à la campagne, mais aussi dans les villes, et même à la cour⁵⁹. Là aussi s'exerce l'influence de Rudolf

⁵⁵ Ibid., p.69.

⁵⁶ Ibid., p.66.

⁵⁷ Ibid., p.57.

⁵⁸ Ibid., p.83.

⁵⁹ Ibid., p.105.

Steiner. Le Tsar Alexandre II, fêru de divination, astrologie, occultisme, entretient des relations suivies avec plusieurs sociétés secrètes européennes. Il en va de même d'Alexandre III et de Nicolas II; mais celui-ci, par faiblesse de caractère, a tendance à se laisser influencer et bernier. La tsarine est elle-même une fervente adepte des pratiques occultistes, comme le magnétisme, l'hypnotisme et le spiritisme. Papus vient donner une série de conférences à la Cour⁶⁰. Peu à peu, celle-ci est envahie par toutes sortes d'illuminés; c'est dans ce contexte qu'apparaît, en 1905, la figure de Raspoutine, personnage fascinant et terrifiant à la fois, mystique et débauché selon les heures. Les pratiques de ce mage noir avaient tellement essaimé dans l'aristocratie russe qu'elles ont survécu à son assassinat, en 1916. Cette éclosion d'occultisme est un élément à prendre en compte dans l'évolution politique qui fut celle de la Russie Impériale en ces temps troublés⁶¹. Parmi les écrivains russes les plus imprégnés d'ésotérisme, nous trouvons le poète Alexis Tolstoï qui, encore au XIX^e siècle, se passionna surtout pour les formes de superstition populaires, et particulièrement pour les histoires de vampires. Plus tard, il lit Swedenborg et, comme tant d'autres écrivains, subit l'influence d'Eliphas Lévi. Parmi ses œuvres, il faut mentionner Pays des rayons, inspiré par Swedenborg, et Don Juan, aux couleurs

⁶⁰ Ibid., p.107.

⁶¹ Ibid., p.109.

de la magie, et toujours dans le domaine de l'étrange, Le Vampire et L'Aveugle⁶².

Soloviev (1835-1900), poète, mystique et philosophe, a su travailler le symbole comme signe poétique et sacré. Ayant abordé la Kabbale par l'oeuvre de Konrad von Rosenroth, La Kabbale desnudata (1677 et 1684), il continue par la lecture d'Eliphas Lévi. Parti en Egypte, il en revient avec des connaissances ésotériques mûries et prêtes à être divulguées par des traités et des conférences. Il se dit habité par la Sophia et écrit les messages que celle-ci lui dicte⁶³. Il s'oppose au syncrétisme de Madame Blavatsky et semble mettre en doute son sérieux et sa façon de recruter ses adeptes dans les salons parisiens.

A partir de 1906, des « sociétés de philosophie religieuse » s'étaient constituées dans les grandes villes de la Russie. Leurs travaux furent dominés par la figure du philosophe Nicolas Berdiaev (1874-1948), dont la pensée était marquée par l'ésotérisme chrétien. Il a essayé de détourner les élites intellectuelles de l'attrait exercé sur elles par les formes populaires de l'occultisme⁶⁴.

De Lituanie nous vient un des très grands poètes de notre siècle, O.V.Milosz (1877-1939). Son itinéraire spirituel a laissé une empreinte indélébile dans des poèmes

⁶² Ibid., p.111-114.

⁶³ Ibid., p.114-116. Pour les théosophes, la Sophia est le « verbe-femme », incarnation de la sagesse de Dieu. Les idées de Soloviev autour de cette « fiancée spirituelle » eurent des échos chez les Symbolistes.

⁶⁴ Ibid., p.126.

comme La Confession de Lemuel, Ars Magna, Les Arcanes et Psaumes. A la suite d'une illumination en 1914, qui a profondément marqué sa vie spirituelle, Milosz se tourne vers les grands textes de la tradition et Swedenborg a une influence particulière sur lui. Un poème de Milosz dit ce voyage à travers les grands auteurs ésotériques et en donne une synthèse brillante: c'est le Cantique de la Connaissance, qui renferme les grands symboles universels. Les derniers ouvrages de Milosz portent essentiellement sur L'Apocalypse où il finit par se mettre en scène: elle devient le scénario où son propre personnage se meut en devenant de plus en plus la figure centrale de l'histoire du monde. Il se voyait comme une réincarnation de Moïse et investi d'une mission décisive.

Un autre grand poète de ce siècle, mais cette fois-ci français, et ayant manifesté un intérêt particulier pour l'occultisme, fut Guillaume Apollinaire (1880-1918). Il possédait des dons de médium et s'intéressait à l'astrologie⁶⁵. Le mouvement surréaliste va, lui aussi, s'intéresser à l'occulte, et, en 1948, Max Ernst présente son tableau intitulé Les Noces Chymiques⁶⁶.

Dans le domaine de la psychologie, Jung (1875-1961) marqua la pensée de notre siècle de façon indélébile, introduisant la notion essentielle de psychologie des

⁶⁵ Jean RICHER. Aspects ésotériques de l'oeuvre littéraire, Paris, Dervy-Livres, 1980, p.244.

⁶⁶ Roland EDIGHOFFER. Les Rose-Croix, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je? », 1982, p.102.

profondeurs. Ses recherches sur l'alchimie⁶⁷, dans ses rapports avec les ... canismes psychiques, l'ont amené à l'introduction du concept d'individuation, ou réalisation du Soi, qui consiste à intégrer, au niveau de la conscience, les contenus inconscients.

De la même génération que Jung, et décidément tourné vers l'Orient, René Guénon (1886-1951) fréquenta l'Ecole Hermétique de Papus et fut admis dans l'Ordre Martiniste, parvenant bientôt au degré de « Supérieur Inconnu ». Il était aussi en contact avec l'Eglise Gnostique de France et son patriarche d'alors, Fabre des Essarts. En 1909, il est expulsé par Papus de l'Ordre Martiniste, car il vient de prendre la tête d'un Ordre dit du Temple Rénové. Il publie la revue La Gnose, qui paraîtra jusqu'en 1911. En 1912, on le retrouve à la Grande-Loge de France, travaillant au Rite Ecossais Ancien et Accepté, et il reçoit la même année l'initiation soufie⁶⁸. En 1923, il publie L'Erreur Spirite, et en 1924 Orient et Occident. En 1930, il part pour Le Caire et, en 1931, Le Symbolisme de la Croix paraît chez Véga, ainsi que Les Etats multiples de l'être l'année suivante. En 1945, il publie Le Règne de la quantité et les signes des temps, chez Gallimard. Quatre ans plus tard, il prend la nationalité égyptienne, et meurt

⁶⁷ Cf. C.G.JUNG. Psychologie et Alchimie, Paris, Buchet-Castel, 1979.

⁶⁸ Dans l'islam, le soufisme représente le courant mystique. Les soufies recherchent une règle de vie, et ils se laissent conduire uniquement par le sentiment. Ils mettent l'accent sur la pénitence, le repentir, la lutte contre les passions, l'amour de la pauvreté, la soumission absolue à Dieu, et la méditation pouvant conduire à l'extase. Cf. Joseph BURLLOT. La Civilisation Islamique, Paris, Hachette, 1982, p.89 et suiv.⁶⁹

au Caire au début de l'année 1951⁶⁹. Il faut signaler que Guénon refusait les conclusions de C.G.Jung sur le symbole, les accusant de « fausse spiritualité » et d'être incapables d'interpréter le symbolisme traditionnel⁷⁰. René Guénon est le grand représentant, au XX^e siècle, de la voie « puriste », c'est-à-dire, de celle qui considère qu'il existe une tradition primordiale d'origine non humaine. Il faut rechercher cette tradition au delà des religions, dans une Unité qui les transcende toutes. L'accès à ces principes véritables n'est possible qu'au travers d'une initiation au sein d'un ordre qui possède une filiation authentique et ininterrompue. Les tenants de cette voie « sévère » voient le monde actuel comme un endroit où le désespoir règne, un royaume déchu, et se considèrent volontiers comme les seuls détenteurs de la Tradition⁷¹. C'est justement parce qu'il trouvait les idées de Papus trop imprégnées de christianisme que Guénon s'en éloigna. Il quitta même la salle où se tenait, à Paris, le Congrès Spiritualiste et Maçonnique (du 7 au 10 juin 1908), faisant ainsi un terrible affront à Papus qui, à la tribune, parlait de survivance et de réincarnation⁷². L'alchimie n'est pour lui qu'un « savoir spécialisé », « secondaire »⁷³. Là aussi il diverge de Papus et d'écrivains maçonniques ses contemporains, comme Oswald Wirth qui publia, en 1910, une oeuvre

⁶⁹ Jean-Pierre LAURANT. « Repères biographiques et bibliographiques ». René Guénon, L'Herne, Paris, 1985, p.15-22.

⁷⁰ René GUÉNON. Symboles fondamentaux de la Science Sacrée, Paris, Gallimard, 1962, p.63.

⁷¹ Cf. Antoine FAIVRE. Accès de l'ésotérisme occidental, Paris, Gallimard, 1986, p.34 et 35.

⁷² Jean PRIEUR, op.cit., p.329.

⁷³ Antoine FAIVRE, op.cit., p.35.

sur Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la franc-maçonnerie. Pour lui, l'alchimie était un christianisme ésotérique et le Grand Oeuvre l'initiation; « la transmutation des métaux, c'était la transfiguration de l'homme, prélude à la transfiguration du monde »; la recherche de la pierre philosophale était en fait la recherche de la réintégration. La materia prima n'était autre que l'homme lui-même, et il fallait le faire passer de l'état plomb à l'état or, celui de l'immortalité⁷⁴.

Le christianisme ésotérique est également à la base de l'enseignement dispensé par Max Heindel (1865-1919) à travers l'Association Rosicrucienne (The Rosicrucian Fellowship), inspirée des principes du fameux livre de son fondateur La Cosmogonie des Rose-Croix. Dans la lignée de ceux qui ont suivi les enseignements de Christian Rosencreutz à travers les âges, Max Heindel, disciple de Rudolf Steiner, a établi cette société en 1909 à Seattle (Washington), et puis en 1911 à Oceanside (Californie). Il affirme avoir reçu sa mission de Supérieurs Inconnus et désapprouve les méthodes spirites qu'utilisent les médiums. Des « Frères aînés », avec la collaboration d'Aides Invisibles, doivent apaiser les souffrances morales et physiques des êtres humains. Les adeptes possèdent aussi les secrets de longue vie. Les cours par correspondance se divisent en deux cycles, l'un basé sur l'étude de l'oeuvre de Max

⁷⁴ Jean PRIEUR, op.cit., p.274, 275.

Heindel que nous avons citée précédemment, et l'autre dispensant un enseignement supérieur. On peut recevoir aussi un cours d'astrologie, qui est considérée comme une science sacrée. L'inscription et l'initiation sont données gratuitement, seuls les dons volontaires sont acceptés. Le Centre de Paris fut fondé en 1925, et l'Association, qui existe toujours, ne fait pas de publicité⁷⁵.

Moins opposée à la publicité et beaucoup moins désintéressée que la Société de Max Heindel, l'A.M.O.R.C. (Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis) possède un rituel initiatique et ne se veut d'aucune obédience religieuse ou politique. Il a des ramifications partout dans le monde. Son premier Imperator fut Spencer Lewis, en 1909. Il se serait inspiré, selon certains, des oeuvres d'Aleister Crowley et de la Golden Dawn. En tout cas, l'A.M.O.R.C. fait remonter son origine à l'Ancienne Egypte et ne reconnaît pas Christian Rosencreutz comme le fondateur de l'Ordre. En 1916, pour prouver ses pouvoirs, Spencer Lewis fait à New York une démonstration publique de transmutation de métaux en or. Le siège de l'A.M.O.R.C. a été établi à San José, Californie. Ralph Lewis a succédé à son père, et le siège californien n'a cessé de s'agrandir: bibliothèque, musée, université, laboratoire. C'est de ce vaste ensemble que part l'organisation mondiale de l'A.M.O.R.C., qui déclare vouloir aider l'Homme à vivre en harmonie avec le Cosmos à travers la Tradition, à laquelle sont intégrées

⁷⁵ Jean-Pierre BAYARD. La Symbolique de la Rose-Croix, Paris, Payot, 1976, p.221-223

les découvertes de la science moderne. L'enseignement se fait surtout par correspondance, et la progression dans la voie initiatique doit s'accomplir grâce à un effort intense de la part de l'adepte. Depuis quelques années, l'A.M.O.R.C. a créé des loges dans les villes où il y a suffisamment de membres. Son symbole est une croix ayant en son centre une rose rouge avec la devise: « La plus grande tolérance dans la plus stricte indépendance »⁷⁶.

Il semble impossible de ne pas parler de la franc-maçonnerie dans le cadre de ce panorama de l'ésotérisme européen contemporain de Pessoa. Bien que la plupart des formations maçonniques à tendance ésotérique aient disparues après la Révolution⁷⁷, la franc-maçonnerie a conservé une place importante, plus ou moins clandestine selon les époques et les pays, dans les différentes sociétés d'Europe. Si l'anticléricalisme est le grand cheval de bataille du Grand Orient de France⁷⁸, une franc-maçonnerie spirituelle et initiatique demeure cependant à travers des Loges qui suivent, par exemple, le Rite Ecossais Rectifié⁷⁹. En 1904, la Grande Loge de France est créée, et en 1915 c'est le tour de la Grande Loge Nationale Française, seule des deux à être reconnue par la Grande Loge Unie

⁷⁶ Ibid., p.215-221.

⁷⁷ Cf. Antoine FAIVRE. L'Ésotérisme, Paris, P.U.F., 1992, p.91-92.

⁷⁸ Cf. Jean-Paul CORSETTI, op.cit., p.305-319

⁷⁹ Antoine FAIVRE. Accès de l'ésotérisme : Le Rite Ecossais Rectifié, op.cit., p.156. Le Rite Ecossais Rectifié a été élaboré par Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) en 1777-1778 et sa symbolique s'inspire de la théosophie de Martinès de Pasqually (1727-1774) qui fonda l'Ordre théurgique des Elus-Cohens. Plusieurs Loges, travaillant selon ce Rite d'inspiration chrétienne, existent encore sous la direction de la Grande Loge de France

d'Angleterre. Il reste que les activités de la franc-maçonnerie dans les différents pays d'Europe entre 1914 et 1940 s'orientent surtout vers l'étude des problèmes politiques, sociaux et économiques⁸⁰.

Au terme de ce voyage à travers les routes empruntées par les différents courants ésotériques européens entre 1850 et 1950, nous pouvons faire quelques remarques d'ordre général. La première d'entre elles concerne l'affirmation, au début du XX^e siècle, du caractère ésotérique de ces mouvements, qui se sont éloignés des tendances occultistes qui étaient les leurs au XIX^e siècle. En deuxième lieu, les deux guerres mondiales ont fortement ébranlé le monde occidental, et nombreux furent les mouvements ésotériques qui n'y survécurent pas. Mais, et ce sera notre dernière remarque, ces deux dates ont marqué le cadre temporel du renouveau d'un élan vers une vision occulte du Monde qui, elle, est et restera intemporelle.

⁸⁰⁾ Jean PALOU, La Franc-Maçonnerie, Paris, Payot, 1964, p.265, 274.

II. LES MOUVEMENTS ESOTERIQUES AU PORTUGAL ENTRE 1850 ET 1950.

Perdu au bout de l'Europe, contemplateur solitaire de l'Océan qu'il contribua jadis à dévoiler, le Portugal a toujours un temps de retard par rapport aux courants de pensée qui fleurissent dans les grands pays européens. Ce temps de retard peut constituer un temps de réflexion lui permettant d'expurger ces courants de leurs aspects excessifs, et de les adapter au caractère et aux mœurs portugais. Il a aussi été souvent mis à profit pour élever les barrières de la censure contre l'invasion d'idées estimées indésirables ou subversives par les régimes dictatoriaux que le Portugal a connus à partir de la fin des années vingt. Tout ce qui concernait l'occultisme entraînait dans cette catégorie d'idées honnies par les tenants du pouvoir et leurs alliés, les dignitaires de l'Eglise. L'histoire des mouvements occultistes portugais est là pour témoigner de cet état de choses; les archives des grandes sociétés secrètes, telle la franc-maçonnerie, gardent la trace du poids exercé par l'idéologie politique sur la libre expression de la pensée.

1. La propagation des idées occultistes européennes au Portugal.

La propagation des idées occultistes au Portugal ne fut pas aisée. Si la dernière partie du XIX^e siècle fut marquée par un important retard économique par rapport aux grands pays européens, retard qui s'explique en partie par la perte du Brésil, les invasions françaises et la guerre civile entre absolutistes et libéraux, les cinquante premières années du XX^e siècle se caractérisent par une instabilité politique suivie d'un régime dictatorial, d'abord militaire (1926-1933) et ensuite civil (Estado Novo: 1933-1974). Ce régime dictatorial apporta au départ un assainissement des finances de l'Etat qui fut le bienvenu, mais que le pays paya ensuite fort cher pour ce qui est des libertés politiques et individuelles. En 1927, la censure fut établie; tout écrit destiné à être publié devait donc être présenté devant une commission. Cette censure ne fut pas levée avant la fin du régime de Salazar qui dura trente-six ans. L'interdiction des partis politiques, introduite par la Constitution de 1933, alliée à l'absence de liberté d'expression, verrouilla le pays de l'intérieur, le plongeant dans un mode de fonctionnement « solipsiste » qui punissait sévèrement toute velléité de contestation.

Dans un tel contexte, il est naturel de ne pas trouver ici le foisonnement ésotérique que nous avons

constaté dans d'autres pays européens. La censure n'aimait guère le mystère, ni les associations, ni a fortiori les associations secrètes! En outre, elle s'accordait avec les lignes de conduite dictées par l'Eglise, et celle-ci voyait d'un très mauvais oeil des manifestations qui lui semblaient plus ou moins sulfureuses et, en tout cas, dangereuses pour les consciences des fidèles, car risquant de les éloigner d'une stricte orthodoxie religieuse. D'autre part, le prix élevé des livres sur l'ésotérisme, en provenance surtout de France et d'Angleterre, et le nombre limité de ces importations, pour des raisons tant économiques que politiques, furent des freins puissants à un essor de l'ésotérisme au Portugal.

Le mouvement spirite est exemplaire de cette situation. La Fédération Spirite Portugaise fut fondée en 1926, donc au tout début de la dictature militaire. Héritière d'Allan Kardec, la Fédération a probablement pu vivre grâce au prestige de ses premiers dirigeants: le Général Júlio César Barata Foyo, le Conseiller João José da Silva, ancien président du Tribunal Suprême, l'avocat Afonso Martins Velho et le Capitaine José Bernardo Pinto da Silva, professeur à l'Ecole Militaire. Parmi les membres de cette association, on dénombrait des médecins, des enseignants, des étudiants et des officiers. Un Laboratoire d'Etudes

Métapsychiques fut créé, où l'on fit des expériences sur les phénomènes psychiques supranormaux⁸¹.

Prolongement tropical du spiritisme européen, le Rationalisme Chrétien fut fondé au Brésil au début de notre siècle par deux Portugais, Luís Alves Tomás et Luís José de Matos. Bien que chrétiens, ces rationalistes ne reconnaissent pas la divinité du Christ, qu'ils tiennent pour un Adepte Parfait. La divinité est pour eux celle de l'Intelligence Universelle et ils insistent sur le caractère « scientifique » de leurs travaux. Ils se servent de médiums et font des séances de « nettoyage psychique »⁸².

Autre association secrète présente au Portugal dès les années vingt, la Fraternité Rose-Croix du Portugal a des liens avec l'Amérique du Nord, plus précisément avec la Rosicrucian Fellowship de Max Heindel, dont le siège se trouve à Oceanside. Légalement, cette société ne fut fondée au Portugal qu'en juillet 1985, mais ses travaux commencèrent donc dès les années vingt, et sa revue, Rosacruz, fut publiée pour la première fois le 21 mars 1926. Parmi les activités au Portugal de cette société, figure l'assistance aux malades, auxquels elle prétend apporter une aide à distance: les rosicruciens ayant atteint un haut degré de connaissance ésotérique auraient le pouvoir de se dédoubler

⁸¹ João AGUIAR. Uma Incursão no Esoterismo Português, Lisbonne, Relógio d'Água, « Cadernos de Reportagem n°4 », s.d., [1986] p.25-27.

⁸² Ibid., p.22-24.

et de partir, en esprit, au secours de ceux qui ont besoin de leur aide⁸³.

L'A.M.O.R.C. n'apparaît au Portugal que dans les années soixante-dix et n'entre donc pas dans le cadre de ce travail. Cependant, ces deux grandes sociétés rosicrucien-nes, la Rosicrucian Fellowship et l'A.M.O.R.C., ayant toujours beaucoup travaillé par correspondance, eurent assurément des affiliés au Portugal parmi ceux que l'ésoté-risme passionnait. Nous avons entre les mains le brouillon d'une lettre d'un des membres fondateurs de la Société Théosophique au Portugal, António Chaves Cruz, lettre datée de l'année 1936 et adressée à Wittemans (avocat belge, il est l'auteur d'une Histoire des Rose-Croix), dans laquelle il affirme avoir été « membre correspondant » de la Rosi-crucian Fellowship; il témoigne de « la parfaite honnêteté et du désintéressement » de celle-ci, qui ne demande pas la moindre somme d'argent pour ses cours et permet ainsi à des gens désireux de connaître ses idées, mais sans beaucoup de ressources (ce qui était souvent le cas au Portugal), de suivre son enseignement. Il se réfère aussi au centre rosicrucien existant à Lisbonne et à la revue Rosacruz. Il fait également état d'un contact épistolaire avec l'A.M.O.R.C. et d'une demande envoyée à Spencer Lewis, pour que celui-ci concède une réduction sur le prix de l'ins-cription et de la mensualité de son organisation, car « le taux du dollar en monnaie portugaise est excessivement

⁸³ Ibid., p.30-32.

élevé ». Cette facilité a été refusée, ce qui choque profondément António Chaves Cruz. Celui-ci en conclut: « Il a beau posséder le véritable sceau de Thotmès III, Mr Spencer Lewis reste suspect en ce qui concerne ses vrais objectifs », et il poursuit: « J'appartiens actuellement à une importante organisation rosicrucienne que votre excellent ouvrage sur les Rose-Croix ne cite pas ». Il s'agit d'une organisation qui travaille également beaucoup par correspondance, et qui est dirigée par un médecin allemand vivant à Barcelone, le Dr. Krumm-Heller. Ce qui inquiète Chaves Cruz et l'incite à demander conseil à Wittemans, ce sont les « pratiques de magie sexuelle » qui semblent faire l'objet de certains de ces cours!

Il est donc clair que la politique de propagation par correspondance des doctrines rosicruciennes permet aux différentes organisations s'en réclamant de toucher un public, même dans des pays où souvent elles n'avaient pas encore de structures fixes, comme le Portugal.

2. La Société Théosophique: une histoire exemplaire.

Le premier écho du mouvement théosophique au Portugal est, en 1889, l'apparition à Porto d'un livre du Vicomte de Figanière intitulé Estudos Esotéricos - Sub-

mundo, Mundo, Supramundo⁸⁴. Les années suivantes, ce fut surtout la Librairie Clássica Editora de Lisbonne qui se chargea de publier une série d'oeuvres de João Antunes, avocat et professeur de lycée, développant différents thèmes occultistes. Parmi ces oeuvres figure, publié en 1915, un livre ayant pour titre A Teosofia; le succès de celui-ci incite l'auteur à diriger, chez le même éditeur, une « Collection Théosophique et Esotérique », et plus tard une autre collection intitulée « Bibliothèque du Théosophe ». João Antunes demandera à Fernando Pessoa de traduire de l'anglais plusieurs des livres devant figurer dans ces séries, comme nous le verrons plus loin. La Librairie Classica Editora, située en plein centre de Lisbonne, réservait une de ses vitrines à l'exposition des ouvrages de ces collections et fut ainsi un élément clef dans la divulgation de l'occultisme ainsi que, singulièrement, de la Théosophie, au Portugal. Un théosophe de la première heure, António Chaves Cruz, en porte témoignage:

« Mon premier contact avec la doctrine théosophique s'établit, apparemment par hasard, un après-midi d'été de l'année 1920. La Librairie Classica Editora (Praça dos Restauradores), qui a joué un rôle très important au sein du mouvement théosophique au Portugal, avait organisé, dans une de ses vitrines, une exposition de livres théosophiques et

⁸⁴ Visconde de FIGANIERE. Estudos Esotéricos - Submundo, Mundo, Supramundo. Porto, Chardron, 1889. Un des pionniers de la Société Théosophique, le portugais Francisco Stuart de Figanière e Morão, vicomte de Figanière, est né en 1827. Il a fait des études supérieures à Paris, devenant plus tard membre de plusieurs académies scientifiques et littéraires, tant portugaises qu'étrangères. Il fut ministre plénipotentiaire du Portugal auprès de la Cour de Russie entre 1870 et 1876.

ésotériques, qui a eu le don d'éveiller chez moi une forte curiosité »⁸⁵.

Mais à l'époque, si l'on ne se satisfaisait point de rester un simple curieux, si l'on entendait devenir membre de la Société Théosophique, il fallait d'abord s'inscrire auprès de la Société Théosophique Française, en passant par les bons soins de l'architecte Silva Júnior qui assura le contact à partir de 1920⁸⁶. La revue Isis voit le jour en janvier 1921 sous la direction de João Antunes. A la fin du même mois, a lieu une réunion de personnes désireuses de voir se développer les idées théosophiques au Portugal⁸⁷. En juillet de la même année, la Première Convention Théosophique se tient à Lisbonne et l'on y décide de demander la constitution de la Société Théosophique du Portugal⁸⁸. Celle-ci est approuvée par Annie Besant le 5 septembre 1921⁸⁹. João Antunes est nommé Secrétaire Général⁹⁰, et à la fin de la même année, la S.T.P. comptait 99 membres inscrits⁹¹. Dans les années suivantes le nombre de membres ne cessa d'augmenter: 158 fin décembre 1922, 262

⁸⁵ « O meu primeiro contacto com a doutrina teosófica estabeleceu-se, por uma aparente casualidade, numa tarde de verão, no ano de 1920. A Livraria Classica Editora (na Praça dos Restauradores), que desempenhou um papel de grande importância no movimento teosófico em Portugal, organizara numa das suas montras uma exposição de livros teosóficos e esotéricos que teve o condão de despertar no meu espirito uma intensa curiosidade ». (António CHAVES CRUZ. Recordações de um teosofista. Subsídio para a história de Sociedade Teosófica de Portugal. Supplément du Bulletin de la Société Théosophique du Portugal, n°115, Lisbonne, 1961, p.7).

⁸⁶ Alexandre NOBRE DOS SANTOS. « Para a História da S.T.P. na passagem do seu 60º aniversário ». Portugal Teosófico, Publicação trimestral da S.T.P., n°4, 1981, p.13.

⁸⁷ Ibid., p.14.

⁸⁸ António CHAVES CRUZ, op.cit., p.11.

⁸⁹ Cf. en annexe la Charte autorisant la fondation de la S.T.P.

⁹⁰ Ibid., p.12.

⁹¹ Isis, vol.II, p.368 cit. par Alexandre NOBRE DOS SANTOS, op.cit., p.20.

en mars 1925, 302 un an après⁹². En 1923, différents groupes de bienfaisance s'organisent, et une souscription est ouverte en vue de la construction d'un siège pour la S.T.P.⁹³. C'est aussi cette année-là que débutent les attaques contre la Théosophie, surtout de la part des milieux catholiques⁹⁴. En 1924, prend fin le mandat de João Antunes: l'architecte Silva Júnior est élu à sa place. D'après António Chaves Cruz⁹⁵, le niveau culturel des publications et des débats au sein de la S.T.P. connaît une baisse considérable, car si Silva Júnior est un homme actif et dévoué à la cause de la Société Théosophique, il n'a pas le rayonnement intellectuel et la vaste culture de son prédécesseur. Tout à fait acquis au culte de Krishnamurti prôné par Annie Besant, il éloigne des postes de responsabilité au sein de la S.T.P. ceux qui, comme Chaves Cruz, émettent des réserves sur l'opportunité de parler de réincarnation du Christ à propos de Krishnamurti, le jeune Indien protégé d'Annie Besant et « fabriqué » par elle-même et Leadbeater. En 1927, João Antunes lance la revue Eleusis éditée par Clássica Editora et dont la haute qualité, selon António Chaves Cruz, était caractéristique des travaux conçus ou dirigés par ce théosophe⁹⁶. En septembre de la même année, la visite au Portugal de Jinarajadasa, Vice-Président Mondial de la Société Théosophique, obtient un

⁹² A. NOBRE DOS SANTOS, *op.cit.*, p.21

⁹³ *Ibid.*, p.29.

⁹⁴ *Ibid.*, p.29, 30.

⁹⁵ António CHAVES CRUZ, *op.cit.*, p.15.

⁹⁶ *Ibid.*, p.18.

énorme succès⁹⁷. En 1928, une nouvelle activité de la S.T.P. voit le jour, la Chaîne d'Or, destinée à former le caractère des enfants et à les préparer pour le service de l'Humanité⁹⁸. A la fin de cette même année, la revue Isis, exsangue, cesse sa publication⁹⁹. António Chaves Cruz voit dans le déclin de la S.T.P. après 1927 le reflet du choc émotif produit dans le monde théosophique par le brusque changement idéologique de Krishnamurti¹⁰⁰. A la fin de l'année 1929, la direction de la S.T.P. loue un appartement pour y installer son siège (qui s'y trouve toujours), renonçant définitivement au rêve, désormais impossible, de faire construire un immeuble pour y abriter ses activités¹⁰¹. En 1933, un nouveau bulletin voit le jour sous le nom d'Osiris, bulletin d'information dirigé par Jeanne Sylvie Lefèvre, personnage influent de la S.T.P..

Problèmes d'argent, d'effectifs et, au cours des années, recrudescence des attaques de groupes de pression catholiques, ainsi qu'une surveillance de plus en plus étroite de la part de la police, font de la Société Théosophique du Portugal un cas exemplaire des difficultés que doivent affronter les sociétés ésotériques au Portugal dans la première moitié de notre siècle. Encore la S.T.P. a-t-elle bénéficié d'une structure internationale importante et d'un recrutement de bon aloi qui lui ont permis de se

⁹⁷ ibid., p.27.

⁹⁸ ibid., p.25-26.

⁹⁹ ibid., p.25.

¹⁰⁰ ibid., p.26.

¹⁰¹ ibid., p.28-29.

maintenir en activité malgré les vicissitudes de son existence.

3. La Franc-maçonnerie: la situation politique au Portugal et les sociétés secrètes.

Le Portugal devient une République le 5 octobre 1910 et le nom de la franc-maçonnerie reste associé à cet événement en raison du rôle qu'elle y joua. Réputée hostile à l'Eglise Catholique, la franc-maçonnerie allait donc encourir les foudres des autorités ecclésiastiques, fort puissantes au Portugal. L'Eglise Catholique craignait par dessus tout que l'influence des Maçons ne fasse pencher la balance du côté de ceux qui défendaient la séparation de l'Eglise et de l'Etat. De fait, en 1911, le ministre de la Justice, Afonso Costa, Maçon notoire, fait promulguer une loi instaurant cette séparation. Reprenant le Décret du 28 mai 1834, cette loi stipule que, dorénavant, la religion catholique n'est plus la religion officielle, le culte public est soumis à la fiscalité, les jésuites sont expulsés et leurs couvents fermés, les prêtres ne doivent plus porter d'habit religieux en dehors des églises et tout texte ou décision émanant de la curie romaine ou des

prélats portugais doit recevoir l'autorisation préalable de l'Etat¹⁰².

L'action de la franc-maçonnerie se faisait ressentir de façon particulièrement pressante depuis le milieu du XIX^e siècle. La prolifération des écrits maçonniques, souvent rédigés en français, en sont la preuve. En 1843, Miguel Dias, qui a fait ses études de médecine à l'Université de Louvain, publie Architectura Mystica do Rito Francez ou Moderno ainsi qu'une Historia da Franco-Maçonaria ou dos Pedreiros Livres, suivies, en 1851, par Salomão ou um dia em Jerusalem. En 1853, il publie Annaes e Codigo dos Pedreiros Livres em Portugal, et en 1857, Codigo e Ritual da Maçonaria Eclectica. Il est également l'auteur de plusieurs manuels destinés à l'instruction des nouveaux Maçons¹⁰³. En 1845, Rodrigo de Lima Felner publie L'Almanach do Rito Escocês Antigo e Aceite, et en 1868, Joaquim Martins de Carvalho, dans son volume intitulé Apontamentos para a História Contemporânea, consacre plusieurs chapitres à la Maçonnerie à Coïmbre¹⁰⁴. L'année suivante, António Manuel da Cunha Belém, médecin militaire, journaliste et député, écrit en français Le Grand Orient Lusitanien, Abrégé de l'histoire de la Maçonnerie au Portugal et, en

¹⁰² Cet état de choses dure jusqu'en 1940, date à laquelle un Concordat est signé par le gouvernement de Salazar avec le pape Pie XII. L'Eglise récupère les biens que la loi de 1911 lui avait enlevés, ainsi que le libre exercice de son autorité et de tous les actes du culte. Le mariage religieux a automatiquement une validité civile et le divorce est donc impossible. Cette situation sera renversée lors de la « révolution des œillets » de 1974. Cf. Albert-Alain BOURDON. Histoire du Portugal, Paris, P.U.F., 1970, p.119.

¹⁰³ A.H. de OLIVEIRA MARQUES. Dicionário de Maçonaria Portuguesa, vol I. Lisbonne, Defta, 1986, p.471.

¹⁰⁴ Manuel BORGES GRAINHA. História da Franco-Maçonaria em Portugal, Lisbonne, Vega, 1912, p.35.

1877, le drame O Pedreiro Livre, traduit en français en 1879 par le Maçon français Ernest Seguin sous le titre Le Franc-Maçon, est publié à Dieppe¹⁰⁵.

Par ses écrits, et par l'influence qu'elle exerce directement à travers ses Loges, la franc-maçonnerie est indubitablement liée au mouvement d'idées qui amena la proclamation de la République au Portugal en 1910. En 1848, un cercle est créé pour aider à la propagation de l'idée républicaine au Portugal. Ce cercle, appelé Commission Révolutionnaire de Lisbonne ou encore Triumvirat Républicain, a été l'embryon du Parti Républicain Portugais. Ses trois membres fondateurs, António Rodrigues Sampaio, José Estêvão de Magalhães et António de Oliveira Marreca étaient membres, et pour les deux premiers d'entre eux Grands-Maîtres, de la Confédération Maçonnique Portugaise¹⁰⁶. Républicains, mais non pas anti-papistes comme le veut la légende: José Estêvão s'avoue chrétien et catholique, soumis à l'autorité du pape, lors de son discours prononcé en 1862, à la Chambre des Pairs, contre les Soeurs de Charité. Il n'était pas une exception: à cette époque les Maçons, et même leurs Grands Maîtres, étaient souvent des catholiques qui respectaient l'autorité pontificale, même si celle-ci en avait fait des « excommuniés ». Plusieurs Maçons avaient même des charges d'évêques, comme l'Abbé Manuel Cardoso Nápoles et António Aires de Gouveia, tous

¹⁰⁵ A.H. de OLIVEIRA MARQUES, op. cit., p 168, 169.

¹⁰⁶ Manuel BORGES GRAINHA, op. cit., p 151.

deux de Coïmbre. N'oublions pas que, au demeurant, l'infaillibilité pontificale n'était pas encore un dogme, et qu'elle fut promulguée seulement le 18 juillet 1870 par Pie IX, en son Encyclique « Pater Eternus »¹⁰⁷.

Une nouvelle impulsion est donnée à l'action politique de la franc-maçonnerie avec l'avènement de la République en Espagne le 12 février 1873. En 1874, le journal A República est fondé à Lisbonne par un Maçon, Consiglieri Pedroso¹⁰⁸. En 1880, lors des célébrations du tricentenaire de la mort de Camões, la présence du Parti Républicain et de la franc-maçonnerie dans les défilés commémoratifs est fort remarquée, et l'étendard du Grand Orient Lusitanien Uni apparaît pour la première fois en public¹⁰⁹. Le 15 décembre de la même année, le républicain Sebastião de Magalhães Lima fonde le journal O Século, qui compte parmi ses journalistes plusieurs Maçons et qui devient un héraut des idées républicaines¹¹⁰. En 1882, une scission a lieu au sein du Grand Orient Lusitanien Uni: six Loges s'en séparent pour former une Grande Loge des Anciens Maçons Libres et Acceptés du Portugal, ayant pour Grand Maître José Dias Ferreira, ministre d'Etat honoraire et député de la Nation. Cette Grande Loge publie un Bulletin Officiel, qui possède une section écrite en français sous le titre Bulletin pour l'Etranger¹¹¹. En 1884, les jésuites lancent une campagne

¹⁰⁷ Ibid., p.176.

¹⁰⁸ Ibid., p.153.

¹⁰⁹ Ibid., p.154.

¹¹⁰ Ibid., p.155.

¹¹¹ Ibid., p.128, 129.

de grande envergure contre le rayonnement croissant de la franc-maçonnerie, « l'ennemi le plus terrible de l'Eglise » selon les mots de Vicente Ficarelli, Provincial des jésuites portugais. Leurs élèves devaient promettre de ne jamais être membres de la franc-maçonnerie et de toujours la combattre¹¹². Une période difficile commençait pour la Maçonnerie portugaise qui allait culminer avec la dictature de João Franco (avril 1907 - février 1908). De nombreux journalistes républicains et Maçons se retrouvent en prison et les esprits s'échauffent. Cette période troublée de l'histoire du Portugal se termine par une journée tragique, celle du 1er février 1908 où le roi D. Carlos et le prince héritier sont assassinés sur la Place du Commerce à Lisbonne.

La lutte qui s'intensifie contre les républicains n'épargne pas les Maçons, leurs frères en idéologie politique¹¹³. Active au Portugal depuis 1864, la Charbonnerie vient renforcer les rangs de ceux qui souhaitent une plus grande liberté politique. Très proche de la Maçonnerie - car un des grands chefs de la Charbonnerie, Luz de Almeida, était également un Maçon qui avait fondé, en 1899, la Loge Montagne - elle a eu un rôle non négligeable dans l'avènement de la République portugaise¹¹⁴. Anti-cléricale, très opposée aux ordres religieux et surtout à la Compagnie de Jésus, la Charbonnerie semble avoir été à l'origine de

¹¹² Ibid., p.52, 54.

¹¹³ Ibid., p.159.

¹¹⁴ Ibid., p.140, 141.

plusieurs manifestations dirigées contre l'influence de l'Eglise au sein de la jeune République¹¹⁵. La Carbonnerie défendait des positions plus radicales que la Maçonnerie, tant sur le plan politique que religieux; ceci peut s'expliquer, selon Borges Grainha, par un recrutement moins bourgeois que celui de la Maçonnerie¹¹⁶. Cependant, ses membres sont souvent également Maçons. Aussi bien le rapport de Machado Santos intitulé A Revolução Portuguesa, et publié en 1911, précise-t-il que « la Maçonnerie a été la vraie mère des révolutions, car les principaux éléments de la Carbonnerie y étaient affiliés »¹¹⁷. De la même façon, les précurseurs du mouvement socialiste au Portugal ont appartenu à la franc-maçonnerie. Borges Grainha cite les exemples de João Bonança, José Fontana, Nobre França, et le plus illustre d'entre eux, Antero de Quental¹¹⁸. Fait également notable, plusieurs ministres des premiers gouvernements républicains étaient des francs-maçons, comme Francisco José Fernandes Costa (1867-1925), ministre de la Marine (1912-1913; 1915), du Développement (1916-1917), du Commerce (1921) et de l'Agriculture (1921), qui était

¹¹⁵ *Ibid.*, p.142.

¹¹⁶ « Ela difere da Maçonaria, tolerante em política e religião e cujo carácter é mais burguês » (*Ibid.*, p.135). Fernando Pessoa, dans un texte manuscrit, qualifie la Carbonnerie portugaise de « association patriotique de gens idiots et haïssables » (*patriótica associação de parvos e de odiosos*). Il reconnaît que son existence peut se justifier en période révolutionnaire, mais pas au delà de ce moment exceptionnel dans l'histoire d'un pays. (Fernando PESSOA, *Da República (1910-1935)*, Lisbonne, Ática, 1979, p.181).

¹¹⁷ « a Maçonaria tinha sido a verdadeira mãe das revoluções, porque os principais elementos do Carbonarismo estavam nela filiados » (cité par Borges GRAINHA, *op. cit.*, p.135). António Maria de Azevedo Machado Santos (1875-1921), fut un républicain de la première heure, prenant part au mouvement du 5 octobre 1910. Il fonda le journal « O Intransigente » la même année et participa à la révolte, en 1913, contre le gouvernement Afonso Costa. Vice-amiral, plusieurs fois député, il fut Maçon et affilié à la Carbonnerie.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.160.

également membre de la Charbonnerie¹¹⁹. António Xavier Correia Barreto (1853-1939), général qui a joué un rôle important dans la révolution républicaine, occupe le poste de Ministre de la Guerre en 1910-1911, 1912-1913 et 1922, et des fonctions de responsabilité au sein de la franc-maçonnerie¹²⁰. António Aurélio da Costa Ferreira (1879-1922), médecin, psychologue et professeur, nommé Ministre du Développement en 1912, remplit les fonctions de Vénérable dans la Loge Solidarité, de Lisbonne¹²¹. António Vicente Ferreira (1873-1953), ingénieur militaire, occupe le poste de Ministre des Finances (1912-1913, 1921) et des Colonies (1923). Il est Maçon depuis 1911, mais a trahi la Maçonnerie en fournissant à une commission d'enquête un grand nombre d'éléments qui furent utilisés pour justifier son interdiction en 1935¹²².

En 1913, nous trouvons au Portugal 156 centres maçonniques de Rite Ecossais, 69 de Rite Français, un du Rite Symbolique et un du Rite d'York¹²³. L'influence de la Maçonnerie se fait sentir dans le gouvernement de la nation, non seulement à travers ses ministres, comme nous venons de le voir, mais aussi à travers l'action des hommes de cabinet de ceux-ci, souvent choisis parmi les frères de la même Loge. L'homme qui a peut-être porté le plus loin et le plus haut dans l'arène politique le flambeau maçonnique

¹¹⁹ A.H. de OLIVEIRA MARQUES, *op.cit.*, p. 422-423.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹²¹ *Ibid.*, p. 571.

¹²² *Ibid.*, p. 571-572.

¹²³ BORGES GRAINHA, *op.cit.*, p. 17.

fut Afonso Costa (1871-1937), avocat, professeur, homme d'Etat et diplomate, républicain de la première heure, grand orateur. Il fut Ministre de la Justice (1910-1911), Ministre des Finances (1913-1914, 1915-1917) et Président du Conseil (1913-1914, 1915-1916 et 1917). On lui doit des lois concernant l'expulsion des ordres religieux, le divorce, la presse, la famille, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la réforme monétaire. Partisan de la participation du Portugal à la Grande Guerre, son gouvernement est mis en échec par Sidónio Pais en 1917, ce qui l'oblige à s'exiler à Paris où il a rempli plus tard les fonctions de Chef de la délégation portugaise à la Conférence de la Paix (1919) et à la Société des Nations (1920, 1925-1926). En 1926, il est élu Président de l'Assemblée Générale de cette organisation. Maçon depuis 1905, il avait été, juste avant de mourir, pressenti pour occuper la charge de Grand Maître de la Maçonnerie portugaise (alors clandestine)¹²⁴.

La franc-maçonnerie a donc joué un rôle important dans le destin politique de la nation portugaise, mais elle a exercé aussi un rayonnement culturel à travers l'action de frères qui se distinguèrent dans le monde des arts et des lettres, comme les écrivains Camilo Castelo Branco (1825-1890), Antero de Quental (1842-1891), Trindade Coelho

¹²⁴ A.H. de OLIVEIRA MARQUES, *op. cit.*, p.419-421. Dans un ensemble de textes, intitulé *Oligarquia das Bestas*, Fernando Pessoa s'en prend vivement à Afonso Costa, le traitant de *nulidade*, *intolerante*, *besta* [sic], le critiquant âprement à propos de sa loi sur la presse, qualifiée d'*ultra-celerada*. Responsable, selon Fernando Pessoa, de l'état d'anarchie, de désolation et de tristesse où est plongé le pays, Afonso Costa est décrit comme étant un homme sans noblesse de caractère, ni générosité, et dépourvu de culture. (cf. « Oligarquia das Bestas » in Fernando PESSOA, *Da República*, *op. cit.*, p.164-190).

(1861-1908), Camilo Pessanha (1867-1927), Jaime Cortesão (1884-1960), Vitorino Nemésio (1901-1978), et Branquinho da Fonseca (1905-1974), le philosophe Leonardo Coimbra (1883-1936), le pianiste Viana da Mota (1868-1948) et bien d'autres¹²⁵. En outre, elle s'est occupée d'instruction publique et a fondé, en 1889, une Académie d'Etudes Libres qui faisait ce que l'on appellerait aujourd'hui d' la « formation permanente ». Il y avait même, au sein de cette association, une classe de maternelle, chose rare à l'époque. Elle publia, entre 1898 et 1917, des Annales et une revue, A Mocidade¹²⁶.

L'action de la franc-maçonnerie commence à décliner avec la révolution du 28 mai 1926, et ce déclin s'accroît avec l'avènement de l'Estado Novo (1933). Identifiée à une prétendue conspiration juive internationale et accusée de sympathie envers l'idéologie marxiste, elle subit des attaques violentes, comme l'assaut donné au siège du Grand Orient Lusitanien Uni en 1929¹²⁷ et l'apposition des sceaux sur ses portes en 1931¹²⁸. D'autres moyens furent employés,

¹²⁵ Ibid., p.XIII.

¹²⁶ Ibid., p.13-15.

¹²⁷ « Em 16 de Abril de 1929, a sede da Maçonaria foi assaltada por elementos da Guarda Nacional Republicana e da Policia, com a participação de numerosos civis (onde se contava o então jovem Marcelo Caetano). Foram presos e identificados todos os maçons que lá se achavam, com excepção de oficiais do Exército. Houve apreensões e actos de vandalismo » (OLIVEIRA MARQUES A Maçonaria Portuguesa e o Estado Novo, cit. in Paul NAUDON. A Franco-Maçonaria, Lisbonne, Europa-America [s.d.] p.151 in Annexe intitulée « A Maçonaria em Portugal » de Raul REGO.) (Le 16 avril 1929, le siège de la Maçonnerie a été pris d'assaut par des éléments de la Garde Nationale Républicaine et de la Police, avec la participation de nombreux civils (parmi lesquels le jeune Marcelo Caetano). Tous les Maçons qui s'y trouvaient ont été arrêtés et leur identité contrôlée, à l'exception des officiers de l'Armée. Des vols et des actes de vandalisme se sont produits à cette occasion).

¹²⁸ Selon Raul REGO (cf. note précédente), à la fin de l'année 1931 le nombre de maçons était la moitié de celui de 1926. Citant OLIVEIRA MARQUES (Ibid.), il donne aussi les chiffres suivants, fort significatifs: en 1933 il y avait 1500 maçons au Portugal; en 1974 ils n'étaient que 200!

allant des campagnes de diffamation dans la presse jusqu'au projet de loi présenté, le 19 janvier 1935, à l'Assemblée Nationale par le député José Cabral, et qui visait à interdire les « sociétés secrètes »¹²⁹. Le 21 mai 1935, la Maçonnerie a été interdite sur le territoire portugais, et les candidats à la fonction publique devaient signer une déclaration prêtant le serment de ne pas appartenir à une quelconque « société secrète »¹³⁰. En 1937, le Palais Maçonnique situé à Lisbonne, rue du Grémio Lusitano, a été exproprié et cédé à la Légion Portugaise, organisation fondée l'année précédente, et dont la fonction était de défendre la nation contre les « ennemis » de la patrie et de l'ordre social. L'intérieur du palais, surtout la décoration des temples qu'il abritait, furent saccagés par les légionnaires et ensuite, en 1974, par ceux qui y voyaient le siège d'une organisation fasciste, donc un symbole à détruire. La même année, la franc-maçonnerie retrouve sa légalité et son palais lui est restitué¹³¹.
 Signe des temps nouveaux, cette liberté retrouvée marque la fin d'une longue période clandestine pour la franc-maçonnerie-

¹²⁹ A propos de la Maçonnerie, le même José Cabral affirmait d'ailleurs, le 8 avril 1935, à la tribune de l'Assemblée Nationale: « Je connais des Etats qui ne la tolèrent pas. Des Etats qui ont les mêmes caractéristiques que le nôtre: des Etats forts, autoritaires, guidés uniquement par la notion ferme du bien commun; et je sais donc que la Maçonnerie a été exterminée par l'Etat fasciste, qui l'a déclarée incompatible avec son existence même. <Nous avons une doctrine et nous représentons une force>, a dit Salazar; et, maintenant, moi, je dis: nous sommes une force et nous avons une doctrine, incompatibles, à l'intérieur des mêmes frontières, avec la doctrine et la force de la Maçonnerie. » (Sociedade dos Secretos, Lisbonne, Império, p 102).

¹³⁰ A. H. de OLIVEIRA MARQUES, op. cit., p.527-528.

¹³¹ Ibid., p. 856-857.

rie et augure d'un nouveau souffle pour l'histoire de la pensée au Portugal.

III. LES PRISES DE POSITION PUBLIQUES DE FERNANDO PESSOA DANS LE DOMAINE ESOTERIQUE.

Amoureux de cette liberté de pensée qui a souvent eu du mal à s'imposer au Portugal, Fernando Pessoa ne pouvait pas rester indifférent aux attaques qu'elle a pu subir de son temps. Même si sa timidité naturelle en souffrait, il n'hésitait pas à prendre position publiquement et parfois violemment. La défense de la Maçonnerie constitua une de ses incursions sur le devant de la scène et donna lieu à une polémique qui projeta son nom dans les pages des gazettes portugaises. Elles avaient moins parlé de lui lors de la parution de son recueil de poèmes Mensagem, honoré d'un prix décerné par le Syndicat National de la Propagande. Le sébastianisme qui imprégnait son œuvre semblait sûrement moins dangereux pour les esprits bien pensants que l'inquiétante Maçonnerie.

Dans le domaine de l'étrange, Pessoa avait fait parler de lui quelques années auparavant en recevant la visite du mage Aleister Crowley qui décida, d'un commun accord avec Pessoa, de « disparaître » mystérieusement près de Lisbonne, dans un endroit au nom évocateur de « Bouche de l'Enfer ».

Ces brèves apparitions et prises de position publiques sont cependant importantes, car elles associent son nom à des sujets qui touchent le domaine ésotérique. Ceci est un signe que Fernando Pessoa considérait qu'il s'agissait là d'un aspect central de sa pensée et qu'il l'assumait ouvertement.

1. La polémique autour de la franc-maçonnerie.

Le projet de loi que José Cabral présente au début de l'année 1935, et auquel nous nous sommes déjà référée, constitue un exemple type des menaces contre la liberté de pensée qui se sont fait jour avec l'avènement de l'Estado Novo, et qui ont pris fin avec ce que l'on a appelé la Révolution des Oeillets, en 1974.

Fernando Pessoa prend, à l'occasion de la présentation du dit projet de loi à l'Assemblée Nationale, une position publique qui alimente, pendant plusieurs mois, des débats dans les journaux portugais. En effet, il publie dans le journal Diário de Lisboa du 4 février 1935, un article¹³² dirigé contre les propos du député José Cabral, et cela avec un « sens aigu de l'intervention et de la provocation », et « en paladin des causes perdues », comme

¹³² Le texte complet de cet article, auquel nous nous référons abondamment dans les pages suivantes, se trouve en annexe.

le souligne José Blanco dans l'introduction au recueil de lettres de Pessoa publié en France¹³³.

En 1932, Fernando Pessoa avait déjà parlé de la Maçonnerie et de son rôle politique dans sa préface au recueil de poèmes du juif russe Eliezer Kamenezky, Alma Errante. Ce livre témoigne de la qualité d'exilé de Kamenezky, bouquiniste à Lisbonne et bien introduit dans les milieux intellectuels de la capitale portugaise¹³⁴. Dans cette préface, Pessoa répond à ceux qui accusent la Maçonnerie d'être à l'origine de la Révolution Française, et les juifs d'être les responsables de la Révolution Russe¹³⁵. Il trouve cependant que les juifs ont une action politique qui tend à dissoudre la civilisation traditionnelle, gréco-romaine et chrétienne, en Europe¹³⁶. Sa position est ambiguë et s'appuie sur des arguments peu solides quant au rôle et aux intentions politiques des communautés juives en Europe; mais elle est claire en ce qui concerne la franc-maçonnerie: celle-ci n'est pas responsable de la Révolution Française, et elle n'est pas non plus juive dans son essence. Elle serait plutôt un produit du protestantisme libéral du XVIII^e siècle anglais¹³⁷. Dans ce texte,

¹³³ José BLANCO. Pessoa en personne [s.l.], La Différence, 1986, p.32.

¹³⁴ Fernando PESSOA. Obra poética e em prosa, vol III, Porto, Lello e Irmão, 1986, p.462.

¹³⁵ Ibid., p.466-467.

¹³⁶ « Tem-se aproveitado, não só da Maçonaria e da ideologia igualitária, mas de tudo quanto, de origem judaica ou não judaica, possa de facto, devidamente utilizado, servir para dissolver a civilização tradicional, gréco-romana e cristã, de Europa e do mundo europeizado. » (Ibid., p.466).

¹³⁷ « Se se quiser dar um nome de origem à Maçonaria, o mais que poderá dizer-se é que ela é, quanto à composição dos graus simbólicos, plausivelmente um produto do protestantismo liberal, e, quanto à redacção deles, certamente um produto do século dezoito inglês, em toda a sua chateza e banalidade. » (Ibid., p.467).

Fernando Pessoa développe donc sa théorie concernant les origines de la franc-maçonnerie et de ses degrés. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il s'agit bien d'une première prise de position publique concernant cet ordre, et d'une réponse à un certain nombre d'idées circulant à l'époque. Celles-ci témoignent d'un état d'esprit qui régnait non seulement au Portugal mais en Europe, et qui associait en une triade suspecte les Juifs, la Maçonnerie et la Révolution.

L'article publié par Fernando Pessoa dans le Diário de Lisboa en 1935 et intitulé Sociétés secrètes est donc sa deuxième prise de position publique en défense de la Maçonnerie. Il construit cette défense en prenant comme présumé l'ignorance des anti-maçons, aggravée par la lecture de la presse catholique¹³⁸. Il déclare aussi, et cela dès le départ, sa non-appartenance à la Maçonnerie: « Je ne suis pas Maçon, et je n'appartiens à aucun autre ordre semblable ou différent »¹³⁹. S'il se sent habilité à en parler, dit-il, c'est pour s'être livré à un certain nombre d'études sur la partie occulte de la Maçonnerie. Il s'insurge contre l'appellation société pour désigner « l'ordre », « l'ordre initiatique » qu'est la franc-maçonnerie, et explique très sommairement son caractère secret¹⁴⁰. Il traite ensuite des conséquences qui résulteraient de l'approbation de ce projet de loi. D'un côté, il

¹³⁸ Ibid., p.473.

¹³⁹ « Não sou maçom, nem pertenço a qualquer outra Ordem semelhante ou diferente. » (Ibid., p.474).

¹⁴⁰ Ibid., p.475.

n'aurait pas un vrai impact, car les ordres initiatiques sont protégés « par des conditions et des forces très spéciales qui les rendent indestructibles de l'extérieur ». Il ne souhaite cependant pas expliquer quelles sont ces forces¹⁴¹. A ce propos, il donne plusieurs exemples, ceux de pays comme l'Italie, l'Espagne et l'Allemagne. Par contre, ce projet aurait comme conséquence la persécution d'officiers de l'armée et de fonctionnaires¹⁴². D'autre part, il se réfère aussi à la force représentée, au niveau mondial, par le grand nombre de Maçons, surtout concentrés dans les pays anglophones. Ne possédant pas d'unité matérielle, car ils sont éparpillés dans les différentes Loges, ils possèdent néanmoins une grande unité spirituelle, qui leur permet de rassembler leurs forces (et leurs influences) chaque fois que des Frères se trouvent menacés, ce qui peut amener de fâcheuses conséquences d'ordre politique et économique pour le Portugal¹⁴³. Parmi les membres illustres de la Maçonnerie aux yeux desquels le Portugal perdrait toute crédibilité, Fernando Pessoa énumère les trois fils du Roi d'Angleterre (le Prince de Galles, le Duc d'York et le Duc de Kent) ainsi que grand nombre d'aristocrates anglais et de dignitaires de l'Eglise Anglicane¹⁴⁴. Suit un développement sur les éléments qui composent la Maçonnerie:

¹⁴¹ « As Ordens Iniciáticas estão defendidas, ah origine symboli, por condições e forças muito especiais que as tornam indestrutíveis de fora. Não me proponho explicar o que sejam essas forças e condições: basta que indique a sua existência. »(Ibid., p.476).

¹⁴² Ibid., p.477.

¹⁴³ « Creio que disse o suficiente para que o Sr. José Cabral e os outros Srs. Deputados compreendam perfeitamente qual pode e deve ser o alcance da aprovação deste projecto na vida e no crédito de Portugal. »(Ibid., p.480).

¹⁴⁴ Ibid., p.480-481.

l'élément initiatique, l'élément fraternel, et l'élément humain qui, tournant autour de l'idée de tolérance, empêche qu'il existe une « doctrine maçonnique ». Comme la Maçonnerie est divisée matériellement, elle n'a pas et ne peut pas exercer d'action politique générale concertée. Dès lors, les calomnies qui tentent de l'atteindre restent sans fondement et ne peuvent s'appliquer tout au plus qu'à des erreurs individuelles¹⁴⁵.

L'article de Fernando Pessoa provoque des réactions très vives dans la presse lisboète. Une des premières est celle du Conseiller Fernando de Sousa dans le journal A Voz du 5 février, avec un article intitulé Mensagem Pro-Maçonaria. Il parle d'abord du livre de poèmes Mensagem, qui avait été publié en décembre 1934, relève le sentiment patriotique présent dans les poèmes de ce recueil, mais critique des formes parfois confuses et même extravagantes, comme « cette gongorique série de quatrains » (parlant d'un des premiers poèmes du livre: O das Quinas). Il attaque également les « blasphèmes » que Fernando Pessoa profère, « influence des théosophies »[sic]. La strophe qui débute par le célèbre vers « Le mythe est le rien qui est tout » (O mito é o nada que é tudo) est rejetée comme étant un produit de la folie de son auteur. En revanche; ce « poète nébuleux » est « clair et incisif dans sa polémique spontanée et menaçante en faveur de la Maçonnerie »¹⁴⁶. Ensuite,

¹⁴⁵ Ibid., p.482.

¹⁴⁶ Fernando de SOUSA. « Mensagem Pro-Maçonaria ». A Voz, n°2.861, 5 février 1935, cité par Jorge VERNEX. A Maçonaria e Fernando Pessoa, Porto, Além, 1953, p.32-33.

le même journal publie le 6 février un article de José Cabral intitulé Chove no templo, lequel envoie aussi une réponse à Fernando Pessoa sous la forme d'une lettre adressée au directeur du journal Diário de Lisboa. Les termes de ces deux articles de José Cabral sont fort durs, tant pour le poète de Mensagem que pour la Maçonnerie¹⁴⁷, qu'il accuse d'essayer de déstabiliser l'autorité de l'Etat. Un jour plus tard, l'historien Alfredo Pimenta écrit un article intitulé A verdade sobre a Franco-Maçonaria dans le journal A Voz. Il accuse Fernando Pessoa d'ignorance sous prétexte qu'il parle de Maçonnerie et non de franc-maçonnerie. D'après Alfredo Pimenta, seul ce dernier terme est approprié quand on parle de la Maçonnerie spéculative, qui est celle dont il est question, évidemment, de nos jours¹⁴⁸. Il attaque aussi la religion protestante et le caractère anti-catholique de la franc-maçonnerie¹⁴⁹. Encore une fois, le protestantisme est associé à celle-ci, la rendant fort suspecte dans un contexte qui n'est encore guère oecuménique. Le journal catholique As Novidades fait une véritable campagne contre l'article de Fernando Pessoa entre le 7 et le 27 fé-

¹⁴⁷ José CABRAL. « Chove no templo ». A Voz, n°2/862, 6 février 1935, cité in Hiram. Porto, Petrus, s.d., p.51-57.

¹⁴⁸ « O Sr. Fernando Pessoa apresenta-se, no seu longo artigo, como a única pessoa que neste país conhece o problema da principal das Associações Secretas. E começa por demonstrar uma suficiente ignorância da matéria, quando chama a essa Associação Maçonaria. Entre a Maçonaria, associação operativa, e Franco-Maçonaria, associação especulativa, há um abismo. Discorrendo ex-professo, o Sr. Fernando Pessoa devia ser preciso nos termos. O que há hoje é a Franco-Maçonaria. »(Alfredo Pimenta. « A verdade sobre a Franco-Maçonaria ». A Voz, n° 2 863, 7 février 1935, cité dans Hiram, p.60).

¹⁴⁹ « Porque a Religião cristã oferece dois ramos divergentes: o Luterano, que se multiplica ainda, e o católico. O primeiro conduz à anarquia religiosa, à poeira de cultos, às religiões individuais, à não-Religião; Esta, [a doutrina anti-católica] insisto, é a sua doutrina fundamental, inalterável. Este, o seu dogma central. Esta, a alma de toda a sua acção. »(Ibid., p.62-64).

vrier¹⁵⁰. Thomaz Ribeiro Colaço, dans le numéro du 14 février de sa revue Fradique, publie une Lettre ouverte à Fernando Pessoa, où la critique du défenseur de la Maçonnerie se marie à l'éloge du poète. Fernando Pessoa lui répond le 10 octobre de la même année, surpris par cette réaction énergique contre son article de défense de la Maçonnerie, mais reconnaissant que la revue Fradique a été la seule à publier des articles intéressants sur le sujet¹⁵¹.

Devant l'ampleur prise par les débats, Pessoa avait pensé publier un essai autour de son article dans le Diário de Lisboa et des commentaires que celui-ci avait suscités. Des fragments de ce projet d'essai ont été retrouvés, dont plusieurs ébauches de préfaces. Ces fragments de textes ont été publiés en 1979 par les éditions Atica dans le recueil intitulé Da Republica¹⁵². Dans l'un d'entre eux, Fernando Pessoa affirme ne pas vouloir « descendre » intellectuellement jusqu'à répondre aux articles, très agressifs au demeurant, que José Cabral et Alfredo Pimenta avaient publiés dans le journal A Voz. Dans un autre de ces fragments, où il résume les différents points de son article et les réponses (ou les silences) qui leur ont été opposés, Pessoa insiste sur le fait que les opinions antimaçonniques de l'Eglise Romaine ne doivent pas influencer l'Etat portugais, car la Loi de la Séparation de l'Eglise et de

¹⁵⁰ Fernando PESSOA. O.P.P., (vol.III). op.cit., p.484-485.

¹⁵¹ « Aliás, nessa história de maçonaria e Antimaçonaria foi o Fradique que marcou, e o único que marcou. » (Ibid., p.485).

¹⁵² Fernando PESSOA. Da Republica (1910-1935). op.cit., p.391-424.

l'Etat est encore en vigueur¹⁵³. Un autre fragment est particulièrement intéressant, car Pessoa y déclare avoir cité, dans son article du Diário de Lisboa, des auteurs maçonniques dépassés ou simples historiens de cette organisation (Findel, Kloss, Gould), et qu'il n'a même pas lus. Il dit l'avoir fait exprès, ce qui montre une volonté de cacher ses vraies connaissances et surtout de ne pas les donner en pâture à un public complètement ignorant en ce domaine¹⁵⁴. Dans un autre texte très court, Fernando Pessoa attaque José Cabral qui l'a traité de raté (falhado da vida), alors que justement le Secrétariat de la Propagande, institution officielle par excellence, vient de lui décerner un prix (pour son livre Mensagem)¹⁵⁵. Ailleurs, il est question des deux types d'homme que représentent José Cabral et Alfredo Pimenta: le premier, celui du réactionnaire en pratique, le second celui du réactionnaire en théorie¹⁵⁶. Enfin, comme le public ne connaît rien aux problèmes concernant la Maçonnerie et que celle-ci ne se défend pas publiquement, les idées fausses qui sont répandues à son sujet ne sont jamais relevées. Il est donc facile de l'attaquer impunément; mais que quelqu'un de non-maçon, pourvu cependant d'une réelle connaissance de la

¹⁵³ Fernando PESSOA. Da Republica, op.cit., p.409. En effet, le Concordat ne fut signé avec le pape Pie XII qu'en 1940, comme nous l'avons déjà mentionné.

¹⁵⁴ Fernando PESSOA. Da Republica, op.cit., p.414.

¹⁵⁵ Ibid., p.415.

¹⁵⁶ Ibid., p.416.

franc-maçonnerie, prenne sa défense, voilà qui laisse les calomniateurs pantois¹⁵⁷.

D'après tout cela, nous pouvons imaginer l'écho qu'a eu la protestation de Fernando Pessoa relative au projet de loi contre les sociétés secrètes. Petrus¹⁵⁸, dans son anthologie de textes de Fernando Pessoa relatifs à la Maçonnerie, affirme même que l'intervention dans le Diário de Lisboa a une répercussion que les autres textes que Fernando Pessoa a publiés n'ont pas eue¹⁵⁹. Il l'explique par le fait que le problème maçonnique a toujours été fortement lié, au Portugal, au problème religieux, d'autant plus que la Maçonnerie portugaise était très proche de celle, « athée et laïcisante », qui prédominait en France. Son rôle politique, relativement récent, dans l'avènement de la République lui conférait une image de « Gouvernement Invisible et Tout-Puissant » qui effrayait la classe politique. Toujours selon Petrus, la Maçonnerie que Pessoa défendait était plutôt l'anglo-saxonne, car la Maçonnerie portugaise ne correspondait plus à un idéal aussi élevé, et se trouvait de surcroît minée de l'intérieur¹⁶⁰. Dans cette petite anthologie est également publié le texte du discours de Norton de Matos à l'Assemblée Nationale, le 31 janvier

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.420.

¹⁵⁸ Petrus, pseudonyme de Pedro Veiga, fut secrétaire général du Mouvement de Renovation Démocratique entre 1932 et 1945. Il publia plusieurs essais sur le modernisme portugais.

¹⁵⁹ A Maçonaria, Antologia [s.l.]:[s.d.], p.33. Dans Hiram (p.202-203), Petrus ajoute que cet article a été largement diffusé sous la forme d'un feuillet intitulé A Maçonaria vista por Fernando Pessoa, sans nom d'éditeur, mais que Petrus affirme avoir été publié par la franc-maçonnerie elle-même. Il reproche à cette édition d'avoir tronqué et modifié la dernière partie de l'article, qu'il considère comme la plus importante.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.38.

1935. Le Grand Maître de la Maçonnerie portugaise s'insurge contre le projet de loi de José Cabral et défend la dignité et la probité de la Maçonnerie. Niant le bien-fondé de l'appellation « Société secrète », il insiste sur la valeur symbolique, non pas mystérieuse ou « secrète », des rituels maçonniques¹⁶¹ .

Malgré tous les efforts des sympathisants de la Maçonnerie ou de ceux qui étaient seulement épris de liberté, la loi n° 1901 est promulguée le 21 mai 1935 et la Maçonnerie interdite sur tout le territoire portugais. Le professeur Mário de Figueiredo ne déclarait-il pas à l'Assemblée Nationale le 6 avril de la même année: « Il faut l'exterminer [la Maçonnerie], et l'Etat nouveau a non seulement le droit mais le devoir de le faire immédiatement »¹⁶² ?

Ce problème de la franc-maçonnerie au Portugal intéressait Fernando Pessoa à un tel point qu'il avait envisagé d'écrire un ouvrage sur ce sujet, qu'il aurait signé Thomas Cross, hétéronyme devant incarner, pour le public anglais, la facette épico-messianique de Pessoa. Thomas Cross était censé écrire aussi sur les problèmes de nature occultiste¹⁶³ . Il était donc important de souligner cet intérêt que Pessoa portait à la Maçonnerie, bien que

¹⁶¹ *Ibid.*, p.41-50.

¹⁶² « É preciso exterminá-la [A Maçonaria], e o Estado Novo tem não só o direito mas o dever de o fazer imediatamente. » (*Diário das Sessões*, cité par Jorge VERNEX, *op.cit.*, p.14).

¹⁶³ Teresa Rita LOPES. *Fernando Pessoa et le drame symboliste. Héritage et création*, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, 1977, p.154.

n'étant pas Maçon, comme il l'a lui-même déclaré¹⁶⁴ et comme le confirme Oliveira Marques dans son Dicionário de Maçonaria Portuguesa¹⁶⁵, et n'en déplaise à António Telmo qui, sans donner ses sources, déclare que Fernando Pessoa était Maçon¹⁶⁶. Des liens l'attachaient sûrement à la Maçonnerie: une certaine sensibilité à l'occulte, ou transcendant, qu'il s'agit de rendre vivant dans le coeur des hommes par le symbole et les rituels. Pessoa lui-même évoque ce « sentiment fraternel » dans un texte de 1935, à propos de Mensagem: « l'article [sur les Associations Secrètes] est clairement celui d'un libéral, d'un ennemi radical de l'Eglise de Rome, et de quelqu'un qui a pour la Maçonnerie et les Maçons un sentiment profondément fraternel »¹⁶⁷. Voulant répondre aux interrogations d'un certain nombre de lecteurs de Mensagem (publié par le Syndicat National de la Propagande sous le sceau d'un nationalisme rassurant, comme nous le verrons plus loin), Fernando Pessoa défend une continuité de pensée entre Mensagem et l'article du Diário de Lisboa, car, dit-il, Mensagem est un

¹⁶⁴ Nous reviendrons sur ce sujet lorsque nous aborderons les rapports entre Pessoa et les ordres initiatiques.

¹⁶⁵ A.H. de OLIVEIRA MARQUES, op.cit., p.1116.

¹⁶⁶ « parece ter sido iniciado no rito inglês do Royal Arch, se é de fazer fê em informações de contemporâneos, bem mergulhados nos meios maçônicos [...] Dada a orientação tradicionalista de Fernando Pessoa, há, da parte de certos meios, interesse em fazê-lo passar por não-maçon. » (António TELMO. História secreta de Portugal, Lisbonne, Vega, 1977, p.113, note n°2). De ces contemporains não reza a história, et on ne nous dit pas quels sont les milieux qui veulent cacher la qualité présumée de Maçon de notre poète. Le goût d'António Telmo pour le secret est total et sans appel...

¹⁶⁷ « O artigo é patentemente de um liberal, de um inimigo radical da Igreja de Roma, e de quem tem para com a Maçonaria e os maçons um sentimento profundamente fraternal ». (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas et de Auto-Interpretação, Lisbonne, Ática.[s.d.], p.434).

livre chargé d'un symbolisme templier et rosicrucien fort proche de la pensée maçonnique¹⁶⁸.

2. Mensagem et le sébastianisme.

Fernando Pessoa est le premier à affirmer le double caractère de Mensagem, nationaliste et ésotérique¹⁶⁹. En effet, cette oeuvre est en même temps tournée vers le passé, car elle reprend la tradition des romans de chevalerie, tout en regardant le Portugal impérial, et vers un avenir mythique, représenté par un empire nouveau et le retour de Dom Sebastião. Fernando Pessoa n'est pas le premier auteur, loin s'en faut, à utiliser cette forme particulière de messianisme qu'est le sébastianisme. Elle sous-tend, telle une rivière souterraine, une grande partie de la création littéraire du Portugal et constitue un élément fondamental dans l'histoire de la pensée de ce pays.

Qu'est-ce donc que ce sébastianisme aux étranges consonances? Il est, comme le dit António Machado Pires, « un mythe messianique: l'espoir dans la venue d'un roi

¹⁶⁸ « Um leitor igualmente atento, mas instruído no entendimento ou ao menos na intuição das coisas herméticas, não estranharia a defesa da Maçonaria em o autor de um livro tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosicruciano. » (*Ibid.*, p.434).

¹⁶⁹ « Mensagem é um livro nacionalista, e, portanto, na tradição cristã representada primeiro pela busca do Santo Graal, e depois pela esperança do Encoberto. » (interview publiée dans le Diário de Lisboa du 14 décembre 1934, signée A.P. [probablement Artur Portela] et accompagnée de trois poèmes de Mensagem, « O Infante », « O Mostrengo », et « Prece », illustrés par Almada Negreiros. Cit. in Fernando Pessoa. O.P.P., (vol III), p.1339).

sauveur, qui viendra libérer le peuple et restaurer le prestige national »¹⁷⁰. Et il ajoute:

« Le messianisme suppose, en effet, la croyance dans la venue d'un sauveur; il ne s'agit pas seulement d'une vague expectative, mais d'une croyance vivante. Il ne suffit pas de le définir comme un espoir; il faut considérer l'élément croyance - et croyance collective - pour comprendre toute son intensité et, au delà, toutes les déformations de caractère obsessionnel qu'il peut produire »¹⁷¹.

J. Lúcio de Azevedo considère qu'en dehors du messianisme juif un tel phénomène n'a pas son pareil dans l'histoire¹⁷². Il obéit tout à fait aux lois du genre, mais il dépasse d'autres phénomènes semblables par sa durée et sa vigueur, qui ont bravé les siècles. L'évolution du phénomène messianique est toujours la même: un temps d'expectative messianique précède la venue du messie; celui-ci, souvent annoncé par un pré-messie, doit se soumettre à un certain nombre de preuves destinées à témoigner de ses qualités surnaturelles. Plus tard il se retire pour préparer son retour définitif et glorieux¹⁷³. Tout cela, selon Max Weber cité par Maria Isaura Pereira de

¹⁷⁰ « O sebastianismo é um mito messiânico: a esperança na vinda de um rei salvador, que virá libertar o povo e restaurar o prestígio nacional ». (Antônio MACHADO PIRES. *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1982, p.37).

¹⁷¹ « O messianismo pressupõe com efeito, a crença na vinda de um salvador; não é só expectação vaga, mas sim crença viva. Não basta defini-lo como esperança; é preciso considerar o elemento crença- e crença colectiva - para se compreender toda a sua intensidade e, para além dela, todas as deformações de carácter obsessivo que pode produzir. » (*Ibid.*)

¹⁷² « A persistência do messianismo, por tão longo tempo, e sempre o mesmo na expressão, a animar a mentalidade de um povo, é fenómeno que, excluída a raça hebraica, não tem igual na história. » (J. Lúcio de AZEVEDO. *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica Editora, 1947, p.7).

¹⁷³ Maria Isaura PEREIRA de QUEIROZ. *O Messianismo no Brasil e no mundo*, S. Paulo, Alfa-Omega, 1976, p.30.

Queiroz¹⁷⁴, est caractéristique d'une religion de peuple paria, expression d'une indigence, qu'elle soit économique, sociale ou spirituelle. Or, au moment où ce "temps d'expectative messianique" semble arrivé au Portugal, c'est-à-dire pendant le règne de João III (n.1502 - d. 1557), les finances du royaume se trouvent en piteux état, le pays s'essouffle après l'effort déployé à découvrir des terrae incognitae et à y maintenir sa présence. En outre, son voisin ibérique rayonne de tout son éclat, sous le sceptre de Charles Quint, sur le vaste empire que l'on sait. Il n'est donc pas surprenant que le pré-messie arrive, sous la forme d'un cordonnier du nord du Portugal, Gonçalo Annes Bandarra (?-1556), et annonce, dans une série de strophes prophétiques (les fameuses Trovas), la venue prochaine d'un roi Encoberto qui sortira le pays de la léthargie qui commence à le menacer, et que Camões appellera une quinzaine d'années plus tard « cette triste et vile » (esta apagada e vil tristeza) Ce roi fera fuir le maure (o porco) dans le désert, et prendra la tête d'un Empire où régneront la paix et l'harmonie entre les différentes religions¹⁷⁵. Il surgira, bien sûr, de la mer, sur son beau cheval, avec une armée derrière lui¹⁷⁶. Bandarra dédia ses Trovas à D. João de Portugal, évêque de Guarda, mais cela

¹⁷⁴ Ibid., p.127.

¹⁷⁵ « Oh, quem tivera poder / para dizer, / Os sonhos que o homem sonha! / Mas fiel medo, que me ponha / Grão vergonha / De nos não quererem crer. / Vi um grão Leão correr / Sem se deter, / Levar sua viagem, / Tomar o porco selvagem / na passagem, / Sem nada lho defender. » (in « Profecias » do Bandarra, sapateiro de Trancoso, Lisbonne, Vega, [s.d.], p.69, strophe XCIV).

¹⁷⁶ « Este Rei de grão primor, / Com furor, / Passará o mar salgado / Em um cavallo enfreado / E não sellado, / Com gente de grão valor. » (Ibid., strophe CIV).

ne l'empêcha pas d'être inquiété par l'Inquisition qui l'accusa de judaïsme et d'entretenir, de par ses prophéties, un climat d'agitation parmi les nouveaux chrétiens, c'est-à-dire les juifs convertis au christianisme, les seuls qui pouvaient rester au Portugal. Bandarra réussit à prouver sa qualité de bon chrétien, mais dut promettre de ne plus jamais écrire sur les textes sacrés, a fortiori de ne plus jamais prophétiser¹⁷⁷. Cependant, les Trovas continuèrent à circuler clandestinement, surtout parmi les juifs convertis qui étaient nombreux dans la région de Trancoso d'où était originaire Bandarra. Mélange « d'espoir judaïque dans le Messie mêlé à des prédictions amenées d'Espagne et dernièrement apparues, et de résidus de légendes du cycle arthurien, conservées dans la tradition populaire »¹⁷⁸, elles correspondaient en même temps à des aspirations très profondément enfouies dans l'inconscient collectif portugais, ainsi qu'à un état d'âme résultant de la situation politique du pays, et en conséquence d'une image de soi par rapport au monde nouvellement conquise, mais déjà menacée parce que fragile. L'idée d'un roi Encoberto était bien antérieure à Bandarra: elle apparaît plusieurs fois en Espagne, dans des prophéties comme celles de saint Isidore, évêque de Séville (VII^e s.), ou dans des avatars aussi variés que fantaisistes¹⁷⁹. Le sac de Rome

¹⁷⁷ António MACHADO PIRES, *op.cit.*, p.66-67.

¹⁷⁸ « Da esperança judaica no Messias, amalgamada com vaticínios trazidos de Espanha, ultimamente aparecidos, e resíduos de lendas do ciclo arturiano, conservadas na tradição popular, veio a brotar o sebastianismo. » (José Lúcio de AZEVEDO, *op.cit.*, p.9)

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.19-21.

par Charles V en 1527 n'avait fait que raviver la croyance dans ces prédictions, inspirées de l'interprétation de l'Apocalypse par la Kabbale, qui faisait suivre la destruction de Rome par l'avènement du cinquième et dernier empire¹⁸⁰. Les Trovas, point de rencontre de ces différents courants plus ou moins souterrains, ont ainsi correspondu aux désirs profonds de tout un peuple. Ce roi voilé et désiré qu'elles annoncent aura bientôt un nom: D. Sebastião. Petit-fils de D. João III, qui vit mourir tous ses enfants, il était l'héritier tant désiré par la nation. A l'âge de quatorze ans, il prend en main le gouvernement du pays. Il est regardé comme le chevalier sans tache qui va vaincre le maure impie, restaurant ainsi la gloire d'un Portugal qui donne des signes évidents de faiblesse¹⁸¹. Adolescent exalté, assoiffé de gloire chevaleresque, convaincu d'avoir une mission de défense et d'expansion de la chrétienté, D. Sebastião se jette corps et âme dans l'entreprise folle d'Alcácer-Quibir (1578). Le pape Grégoire XIII concède une Bulle de croisade à l'expédition, ce qui la rend moralement légitime et inattaquable. Le roi du Maroc veut négocier, mais D. Sebastião ne reçoit même pas ses envoyés¹⁸². La funeste bataille a lieu le matin du 4 août 1578 dans la plaine d'Alcácer-Quibir, et le roi y disparaît à tout jamais, sans laisser de descendant, et son

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.25.

¹⁸¹ « Numa época em que o reino exausto não suportava os pesados encargos da fragmentação do povo por terras longínquas, os poetas cantam as glórias passadas e vaticinam glórias futuras. » (Antônio MACHADO PIRES, *op.cit.*, p.43)

¹⁸² *Ibid.*, p.56.

rêve de gloire se transforme en cauchemar pour son pays¹⁸³. Mais il y gagne ce que la vie n'aurait probablement jamais pu lui donner: le statut de héros national, de personnage de légende chanté par les poètes, de symbole d'un rêve de gloire nationale. Par dessus tout, il devient le roi-messie qui reviendra restaurer le pays dans sa condition de puissance reconnue et respectée. L'Encoberito portugais, le Roi Voilé, était né, et avec lui le mythe sébastianiste, un des plus féconds de la culture portugaise. La perte d'indépendance qui s'ensuit ne fait que plonger le pays dans un désarroi dont une des sublimations est le mythe du retour du jeune roi, mythe qui, à ces débuts, fut une véritable croyance, selon laquelle le roi ne serait pas mort mais prisonnier, et reviendrait donc un jour ou l'autre. Espoir fou, si l'on songe que l'existence d'un otage royal ne restait jamais longtemps méconnue, car les maures le monnayaient au prix fort. Mais il est certain que l'absence d'un corps pouvant réellement prouver la mort de Dom Sebastião (même si Philippe II a réalisé un « faux enterrement » pour faire taire l'espoir qui restait enfoui dans les coeurs des gens, surtout du petit peuple) laisse la porte ouverte à toutes les spéculations et affabulations liées d'un état de détresse et de profonde frustration. Plusieurs « Dom Sebastião » apparaissent donc dans les années qui suivent la disparition du jeune roi. En outre, les Troyas de Bandarra vont servir de moule où la croyance

¹⁸³ « Foi um sonho inoportuno e ousado, quixotesco e desmedido, de um adolescente inexperiente, que reverteu num pesadelo para a nação inteira. » (*Ibid.*, p. 57).

dans le retour de Dom Sebastião va se couler. Leur première édition imprimée, due à D. João de Castro, s'accompagne aussi d'une première interprétation sébastianiste. Elle date de 1603 et a été exécutée à Paris sous le titre: Paraphrase et concordancia de Alguas Prophecias de Bandarra Capateiro de Trancoso¹⁸⁴. Déjà l'édition de Nantes de 1644, réalisée sur commande pour D. Vasco Luís da Gama, Marquis de Niza, suit une interprétation différente, centrée sur Dom João IV (la Restauration de l'Indépendance avait eu lieu en 1640). Dans une édition faite à Porto en 1866, copiée sur celle de Barcelone de 1809, on peut lire que les Trovas sont « Offerecidas aos Verdadeiros Portuguezes Devotos do Encoberto », ce qui témoigne de la vitalité de cette croyance en plein XIX^e siècle!¹⁸⁵. Devenues un texte fondamental du sébastianisme, les Trovas joueront donc un rôle politique dans les périodes difficiles de l'histoire du Portugal, et un rôle littéraire comme source d'inspiration pour de nombreux auteurs¹⁸⁶. Bandarra est devenu le prophète national par excellence. Il est significatif que le jour où Dom João IV fut acclamé solennellement, l'image de Bandarra était exposée, comme celle d'un saint, sur un autel de la cathédrale de Lisbonne. C'est le Père António Vieira qui nous le fait savoir, et il s'est servi de ce fait comme d'un argument de défense lors de son procès

¹⁸⁴ Ibid., p.68.

¹⁸⁵ Ibid., p.70-71.

¹⁸⁶ Ibid., p. 81.

devant le Saint Office en 1663¹⁸⁷. Seulement l'état d'esprit n'était plus le même à la fin du règne de Dom João IV. Les rêves de grandeur s'étaient estompés, et lorsque le Père António Vieira invoque une fois de plus les prophéties de Bandarra, son auditoire trouve ses références tout à fait inopportunes. Le sens du réel et de ses besoins immédiats avait remplacé pour le moment le monde de l'espoir prophétique et ses chimères alléchantes¹⁸⁸. D'ailleurs, les Trovas étaient à nouveau interdites par l'Inquisition en 1665. A la fin du XVIII^e siècle, apparaît une nouvelle série de Trovas, apocryphes évidemment, que l'on dit avoir été trouvées dans l'église de saint Pierre de Trancoso¹⁸⁹. Cependant, le sébastianisme ne connut un véritable nouvel essor que plus tard, au début du XIX^e siècle, avec les invasions françaises. Il était alors devenu vide de tout projet, et seul un espoir vague continuait de nourrir les esprits d'un peuple en plein désarroi¹⁹⁰.

¹⁸⁷ J. Lúcio de AZEVEDO, *op.cit.*, p.75. Il est intéressant de rappeler ici les remarques pertinentes que fait à ce sujet Raymond CANTEL in Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira, Paris, ed. Hispano-Americanas, 1960, p.36-37: « La Restauration avait pu se faire et elle avait été acceptée avec autant de facilité parce que les espérances messianiques de la nation, soigneusement entretenues par le clergé, y avaient préparé les esprits, au point qu'elle apparut comme un événement presque naturel à la majorité des Portugais ». Et encore: « Il fallait convaincre la nation que la Restauration était bien l'oeuvre du Ciel, et que D. João IV était le roi Encoberto promis au Portugal par le prophète de Trancoso. Cela était d'autant plus important que les sébastianistes formaient alors dans le pays un véritable parti politique, susceptible de créer des difficultés sérieuses à la nouvelle dynastie encore mal établie ». D'ailleurs, « le souverain n'obtint la collaboration de certains sébastianistes farouches qu'en leur promettant de s'effacer si D. Sebastião réapparaissait. »!

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.81.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.102.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.108-109.

Liée à l'idée du retour d'un roi, Dom Sebastião ou un autre, qui conduirait le Portugal à une situation glorieuse, nous rencontrons, comme nous l'avons vu, l'idée d'un Portugal à la tête du Cinquième Empire du Monde, le mythe du Quinto Império. Vieira l'avait expressément annoncé dans un sermon fait au Brésil après la mort de Dom João IV en 1656, et dont la version écrite porte le titre assez évocateur d'Esperanças de Portugal, Quinto imperio do mundo, primeira e segunda vida de el rei D. João o quarto, escritas por Gonçalianes Bandarra e comentadas pelo padre António Vieira (Espoirs du Portugal, Cinquième empire du monde, première et deuxième vie du roi Dom João IV, écrits par Gonçalianes Bandarra et commentés par le père António Vieira)¹⁹¹. Cet écrit lui valut les foudres de l'Inquisition et la prison à Coïmbre. L'empire dont le Portugal serait la tête devait être à la fois spirituel et temporel et succéder aux quatre autres grands empires: l'Assyrien-Babylonien, le Persan, le Grec et le Romain¹⁹². Convaincu, comme la plupart de ses compatriotes, que le Portugal est un pays élu par Dieu, il estime naturel l'intrusion du

¹⁹¹ A. MACHADO PIRES, *op.cit.*, p.85. Déjà en 1649, António Vieira avait commencé la rédaction d'une oeuvre où il devait développer ses idées millénaristes, intitulée História do Futuro. Restée incomplète, ainsi qu'une autre, en latin et plus tardive (1681-1697), Clavis Prophetarum, elle constituait un projet fort ambitieux et devait compter sept livres. La maladie et les vicissitudes d'une vie très riche en rebondissements de tous ordres (surtout religieux et politiques), ainsi qu'une propension naturelle à une action multiforme et à des intérêts et passions de l'esprit multiples, l'ont empêché de mener à bien cette tâche grandiose, qui aurait définitivement assis sa thèse d'un Portugal élu par Dieu pour être à la tête d'un Cinquième Empire, le dernier, celui de l'Esprit. (A ce sujet cf. Padre António VIEIRA, Livro antepimeiro da História do Futuro, éd. critique de José Van den Besselaan, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1983).

¹⁹² *Ibid.*, p.86, 87. Nous avons ici, évidemment, une référence biblique à la fautive interprétation faite par Daniel du rêve du roi de Babylone, Nabuchodonosor, selon laquelle il y aurait quatre empires successifs et le dernier, le cinquième, serait celui de Dieu. Dans l'exégèse juive, il serait celui d'Israël et une sorte de retour au Paradis.

merveilleux dans l'histoire, et participe de « l'excessive acceptation du miracle comme procédé fréquent d'intervention de la Providence »¹⁹³. Comme nous le dit António Quadros, « la Monarchie Portugaise s'assumait effectivement comme fondatrice et garant d'un Empire de Dieu, l'Empire du Saint Esprit, qui serait véritablement le Cinquième Empire biblique »¹⁹⁴. N'oublions pas que le miracle et le choix divin sont, selon la tradition, à l'origine de la monarchie portugaise: en 1139, à la veille de la bataille d'Ourique contre les Maures, le Christ apparaît à D. Afonso Henriques et lui annonce que son futur royaume sera consacré au service de Dieu. (volo enim in te et in semine tuo imperium mihi stabilire)¹⁹⁵. Il était donc naturel de penser « qu'au dessus des nations il y aurait en effet un arbitre dont l'autorité serait reconnue par tous. Cet arbitre [...] ce serait le roi du Portugal, devenu Empereur du Monde »¹⁹⁶.

Le premier grand polémiste à avoir violemment et systématiquement attaqué le sébastianisme fut José Agostinho de Macedo (1761-1831). Son essai de 1810 tourne en ridicule les sébastianistes: Os Sebastianistas. Reflexões sobre esta ridícula seita. Il accuse cette croyance de faire passer le Portugal pour un pays d'idiots aux yeux

¹⁹³ Hernâni CIDADE. Padre António Vieira, Lisbonne, Arcádia, [s.d.], p. 141.

¹⁹⁴ « A Monarquia Portuguesa assumia-se efectivamente como fundadora e garante de um Império de Deus, o Império do Espírito Santo, que seria verdadeiramente o Quinto Império bíblico. » (António QUADROS. Portugal, Razão e Mistério (II). Lisbonne, Guimarães ed., 1987, p. 147).

¹⁹⁵ Cf. à propos de ce mythe fondateur de la nation portugaise l'ouvrage d'Ana Isabel CARVALHÃO BUESCU intitulé O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano (Lisbonne, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987), en particulier la deuxième partie.

¹⁹⁶ Raymond CANTEL, op. cit., p. 145.

des autres nations. Il n'avait peut-être pas tout à fait tort, car bien plus tard encore, Sampaio Bruno, dans son livre O Encoberto, publié en 1894, nous rapporte l'épisode suivant: Lord Tirawley, ambassadeur d'Angleterre à Lisbonne, à qui l'on avait demandé ce qu'il pensait du Portugal et des Portugais aurait répondu: « Que peut-on penser d'un peuple dont la moitié attend le Messie et l'autre moitié un roi appelé Sébastien qui est mort depuis deux cents ans ? »¹⁹⁷

Avec le romantisme, le sébastianisme est passé du domaine de la croyance à celui de la création littéraire. Luís Augusto Palmeirim (1825-1893), poète ultra-romantique, composa quelques poèmes à la gloire de Dom Sébastien¹⁹⁸. Un autre poète ultra-romantique, João de Lemos (1819-1890), écrivit sur la funeste bataille d'El Ksar el Kébir (Alcácer-Quibir)¹⁹⁹. Symbole du déclin de l'Empire, elle l'est aussi dans un autre poème, de Camilo Castelo Branco (1825-1890). Ce grand artisan de la langue portugaise définissait le sébastianisme comme une idiotie, une forme de pathologie²⁰⁰. Le sébastianisme a aussi attiré des écrivains chez lesquels était profondément enracinée une nostalgie de l'enfance, comme António Nobre (1857-1903). Le Roi-Enfant (Rey-menino) porte en lui les espoirs d'une

¹⁹⁷ « Perguntado em Paris lord Tirawley, embaixador de Inglaterra em Lisboa, o que pensava de Portugal e dos portugueses, elle retorquirá: - O que é que se ha-de pensar de um povo a metade do qual está á espera do Messias e a outra metade á espera de um rei chamado Sebastião que morren ha duzentos annos? » (Sampaio BRUNO, O Encoberto, Porto, Moreira ed., 1904, p.XVII).

¹⁹⁸ A.MACHADO PIRES, op.cit., p.203.

¹⁹⁹ Ibid., p.210.

²⁰⁰ Ibid., p.213.

nation, il devra revenir pour accomplir son destin et celui du Portugal. Ceux-ci sont inachevés, et ils deviennent le miroir où le poète, frustré et pessimiste, aperçoit son propre destin²⁰¹. Jaime Cortesão (1884-1960), connu surtout pour ses travaux d'historien, a commis des poèmes patriotiques où le thème d'El Ksar el Kébir revient comme symbole de la décadence de l'Empire portugais²⁰². Le mythe de D. Sébastien peut également être utilisé comme un élément de rédemption du peuple portugais: c'est de cette façon que Teixeira de Pascoaes (1877-1952) le relie au mouvement saudosista dont il est le grand théoricien. Ce mythe prend ici une dimension métaphysique et mystique qui est celle que Afonso Lopes Vieira et Fernando Pessoa reprendront²⁰³. Vieira (1878-1946) est le chantre de O Encoberto, titre d'un de ses recueils de poèmes (1905). En 1917, il en publie un autre dans le même esprit: Ilhas de Bruma²⁰⁴. Pour lui, le sébastianisme est une vraie croyance, une religion, dans laquelle on pratique le culte de l'Encoberto dont la dernière incarnation marque le renouveau d'un Portugal appelé à servir de guide à l'humanité. Sauveur de sa patrie, ce « Chevalier du Rêve et du Désir portugais » qu'est le Roi Voilé, constitue l'une des figures centrales

²⁰¹ Ibid., p.216.

²⁰² Ibid., p.218.

²⁰³ Ibid., p.220.

²⁰⁴ Ibid., p.226.

de l'oeuvre d'Afonso Lopes Vieira, qui en fait un héros romantique²⁰⁵.

Avec Fernando Pessoa, la figure de Dom Sébastien s'enrichit d'une dimension nouvelle, celle du « mythe », au sens que notre auteur confère lui-même à ce mot: dès les premières pages de son recueil de poèmes Mensagem, il le définit magistralement: « Le mythe est ce rien qui est tout » (O mito é o nada que é tudo)²⁰⁶. Ayant repris le flambeau de Bandarra dont il a beaucoup étudié les Trovas, il devient le nouveau prophète annonçant le retour du « Roi Voilé » et l'avènement du Cinquième Empire. Était-ce une des missions qui revenaient naturellement au poète, à celui qui écrivait ce que les dieux lui murmuraient (Deus quer, o homem sonha, a obra nasce)?²⁰⁷. Il est ainsi plus que quiconque en mesure de faire accoucher les symboles de leur sens profond. Dom Sébastien devient dans Mensagem le symbole, devenu vivant par le mythe, du Portugal²⁰⁸. Ce mythe sera un facteur de régénération pour le peuple portugais: si chacun s'imprègne de ce rêve sébastianiste, celui-ci passera dans toutes les paroles et se répandra à travers la nation, produisant chez elle une transformation en profondeur qui sera naître le Cinquième Empire. Le roi

²⁰⁵ António QUADROS. Poesia e Filosofia do Rito Sebastianista (Vol I), Lisbonne, Guimarães ed., 1982, p.83-90

²⁰⁶ Fernando PESSOA. Mensagem, Lisbonne, Ática, 1967, p.25 (« Ulisses »).

²⁰⁷ Ibid., p.57 (« O Infante »).

²⁰⁸ « No sentido simbólico D. Sebastião é Portugal. Portugal que perdeu a sua grandeza com D. Sebastião, e que só voltará a tê-la com o regresso dele, regresso simbólico - como, por um mistério espantoso e divino, a própria vida dele fôra simbólica - mas em que não é absurdo confiar. » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, Lisbonne, Ática, 1978, p.202).

Sébastien reviendra donc. Voilà ce que Fernando Pessoa lui-même explique dans sa réponse à une enquête du journaliste Augusto da Costa sur l'Empire portugais²⁰⁹. Angel Crespo, dans un article intitulé Le Sébastianisme de Fernando Pessoa et deux messianismes de l'Asie Centrale²¹⁰, met le discours de Pessoa en parallèle avec celui d'un lama tibétain à propos du roi Gésar de Ling, un des saints de la religion bouddhiste tibétaine et un Messie national toujours attendu: « [Gésar] renaîtra parmi nous. Le pouvoir de nos pensées le "construira". Il sera le tulku (l'incarnation) des esprits de tous ceux que les étrangers veulent réduire en esclavage »²¹¹. Fernando Pessoa est encore plus explicite sur ce point dans un texte sans date qui est édité dans Sobre Portugal²¹². Ici il est question de métempsychose²¹³: l'âme, étant immortelle, peut réapparaître là où on l'évoque; si l'on crée quelque chose dont la forme est identique à celle de la pensée de Dom

²⁰⁹ Le journaliste Augusto da Costa avait réalisé, pour le Jornal do Comércio e das Colónias, en 1926, une enquête sur ce sujet. La réponse de Pessoa, dont nous avons résumé ci-dessus les points essentiels, parut dans les numéros du 28 mai et du 5 juin de cette même année. Augusto da Costa en a par la suite fait un livre intitulé Portugal - Vasto Império qui sortit à Lisbonne en 1934. Le texte intégral de ces réponses de Pessoa est transcrit dans F. Pessoa. O.P.P., (vol III), p.705-710.

²¹⁰ Europe, n° 710-711, Paris, juin-juillet 1988, p.86. Ce numéro de la revue Europe est consacré à Fernando Pessoa.

²¹¹ Angel Crespo cite ces mots d'après l'ouvrage d'Alexandra DAVID-NEEL et le Lama YONGDEN intitulé The Superhuman Life of Gesar Ling. Shambala: Boston and London, 1987.

²¹² « A alma é imortal e, se desaparece, torna a aparecer onde é evocada através da sua forma. [...] Por isso quando houverdes criado uma cousa cuja forma seja idêntica à do pensamento de D. Sebastião, D. Sebastião terá regressado, mas não só regressado modo dizendo, mas na sua realidade e presença concreta, posto que não fisicamente pessoal ». (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p.196). (L'âme est immortelle et, si elle disparaît, elle apparaît à nouveau là où elle est évoquée à travers sa forme. [...] Ainsi, lorsque vous aurez créé quelque chose dont la forme sera identique à celle de la pensée de D. Sébastien, celui-ci sera revenu, pas seulement en paroles, mais dans sa réalité et présence concrètes, bien qu'il ne soit pas là en personne, physiquement).

²¹³ La métempsychose est la croyance dans la réincarnation des esprits après la mort. Les âmes des morts passent ainsi dans de nouveaux corps vivants, pas nécessairement humains.

Sébastien, celui-ci reviendra réellement. Le sébastianisme accède avec Pessoa au statut de religion, voire de "religion d'Etat". N'écrit-il pas: « S'il doit y avoir une religion au sein de notre patriotisme, extrayons-la de ce même patriotisme. Heureusement nous l'avons: le sébastianisme »²¹⁴. Dans la première partie de Mensagem, qui épouse la structure du Blason portugais, les cinq écussons sont représentés par cinq princes aux destins malheureux: D. Duarte, D. Fernando, D. Pedro, D. João, et le cinquième (!): D. Sebastião. Une fois encore, le poète réitère sa croyance en une existence réelle, actuelle de Dom Sébastien: « Et ainsi, dans l'immensité de sable / Resta mon être qui fut, non pas celui qui est »²¹⁵. L'Ultime Nef, dans la deuxième partie de Mensagem, reprend l'idée d'une forme prête à s'incarner dans un avenir plus ou moins lointain, lorsque Dieu voudra enfin que le rêve collectif d'un peuple devienne réalité et que le Cinquième Empire fasse rayonner l'Esprit sur le monde²¹⁶. La troisième partie de ce recueil est entièrement dédiée au sébastianisme: le corps de Dom Sébastien étant resté dans l'immensité de sable, sa nef est revenue vide de son être physique, mais pleine de l'espérance qu'il portait en lui: il n'est plus un roi vaincu, mais un roi voilé par le mystère de la volonté divine (O Encoberto). Vivant en tant que symbole,

²¹⁴ « Se há que haver religião em nosso patriotismo, extraiamo-la desse mesmo patriotismo. Felizmente temo-la: o sebastianismo. » (*Ibid.*, p.179).

²¹⁵ « Por isso onde o areal está / Ficou meu ser que houve, não o que há. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.42)

²¹⁶ « Deus guarda o corpo e a forma do futuro » (*Ibid.*, p.71).

il continue d'exister au sein d'un Rêve Divin où il attend l'heure du retour, de l'incarnation: « Espérez! Je suis tombé dans l'immensité de sable à l'heure fatale / Que Dieu concède aux siens / Pour qu'ils jouissent de l'intervalle où leur âme est plongée / Dans des rêves qui sont Dieu »²¹⁷. Il reviendra en tant que mythe éternel²¹⁸, et il participe de la nature divine comme l'indique l'emploi des majuscules *Q*, *Esse*²¹⁹. Serait-il un avatar du Christ, cet autre vaincu devenu victorieux dans le Mythe²²⁰? Il sera le futur Empereur du Cinquième Empire, celui de l'Esprit. Quand cela aura-t-il lieu? : « révolus les quatre / Temps de l'être qui a rêvé »²²¹. Fernando Pessoa fait ici allusion au rêve du roi Nabuchodonosor, interprété par le prophète Daniel²²². Dans cette interprétation, comme nous l'avons vu, il y a cinq grands empires mondiaux: le premier est l'Assyrien, le deuxième le Persan, le troisième le Grec, le quatrième le Romain, le cinquième, en suspens, étant probablement celui de l'Antéchrist. Pessoa établit un nouvel ordre d'empires, non plus matériels, mais spirituels: le premier est le Grec, le deuxième celui de Rome, le troisième celui de la Chrétienté, le quatrième celui de l'Europe et le cinquième celui du Portugal²²³. Le Portugal

²¹⁷ « Sperai! Cai no areal e na hora adversa / Que Deus concede aos seus / Para o intervalo em que esteja a alma imersa / Em sonhos que são Deus. » (*Ibid.*, p.81).

²¹⁸ « E O que eu me sonhei que eterno dura, / é Esse que regressarei. » (*Ibid.*, p.81).

²¹⁹ António QUADROS. *Poesia e Filosofia*, *op.cit.*, p.120.

²²⁰ Angel CRESPO. *Europe*, *op.cit.*, p.83.

²²¹ « E assim, passados os quatro / Tempos do ser que sonhou ». (Fernando PESSOA. *Mensagem*, *op.cit.*, p.83).

²²² *Ancien Testament. Livre de Daniel*, 2. 38, 39.

²²³ Fernando PESSOA. *Sobre Portugal*, *op.cit.*, p. 246-247.

qui attend le retour du roi « Désiré » pour voir s'accomplir son destin: « Où que tu te trouves, parmi ombres et inscriptions / Gisant, éloigné de nous, sens que nous rêvons de toi / Et dresse-toi du fond de ta non-existence / Pour accomplir ta nouvelle destinée! »²²⁴. Il va revenir, ce « Galaad qui a une patrie », pour porter son pays « à l'Eucharistie nouvelle », à la vivifiante régénération qui ne peut être menée à bien que par un initié et avec un peuple qui a eu son heure de pénitence²²⁵. Tel le preux et pur chevalier des légendes arthuriennes, il va dresser son épée Excalibur, et la Lumière éclairera les Ténèbres de ce monde; le Saint Graal, le royaume du Christ sur terre, sera révélé aux yeux du monde²²⁶. Le mythe de Dom Sébastien rejoint les mythes fondateurs: symbole parmi d'autres grands symboles, le « roi voilé » entre dans une vision eschatologique qui le projette dans l'Universel. Espoir lointain, vague, hors du temps et de l'espace, enfoui dans les profondeurs inconscientes²²⁷, il apparaît comme le Christ des Rose-Croix²²⁸. Probablement, à l'époque où il compose cet ensemble de poèmes sébastianistes (1933-1935), Fernando Pessoa rédige un certain nombre de textes d'inspi-

²²⁴ « Onde quer que, entre sombras e dizeres, / Jazas, remoto, sente-te sonhado, / E ergue-te do fundo de não-seres / Para teu novo fado! ».(Fernando PESSOA. *Mensagem*, *op.cit.*, p.84).

²²⁵ « Vem, Galaaz com pátria, erguer de novo, / Mas já no auge da suprema prova, / A alma penitente do teu povo / À Eucaristia Nova. » (« O Desejado » in Fernando PESSOA. *Mensagem*, *op.cit.*, p.84).

²²⁶ « Mestre da Paz, ergue teu gládio unguido, / Excalibur do Firm, em jeito tal / Que sua Luz ao mundo dividido / Revele o Santo Gral! »(Ibid., p.84).

²²⁷ Cf. « As Ilhas Afortunadas », Ibid., p.85, 86. (« São ilhas afortunadas, / São terras sem ter lugar, / Onde o Rei mora esperando / Mas, se vamos despertando, / Cala a voz, e há só o mar. »).

²²⁸ « Que símbolo fíral / Mostra o sol já desperto? / Na Cruz morta e fatal / A Rosa do Encoberto. / Que símbolo / Traz o dia já visto? / Na Cruz, que é o Destino, / A Rosa, que é o Cristo. » (« O Encoberto ». Ibid., p.87).

ration rosicrucienne. Dans un de ces textes, nous lisons que « le Christ [...] est le désir du retour à Dieu »²²⁹, le désir que l'homme nourrit d'échapper à son Destin (la Croix). Ces cinq poèmes de Mensagem, qui se présentent sous le titre Les Symboles, nous font donc passer du mythe de l'Homme (D. Sebastião) et de l'Homme-Esprit (O Quinto Império), au mythe des Fins Dernières (O Desejado). Sommeillant dans les profondeurs de l'inconscient de l'homme (As ilhas Afortunadas), le désir du retour au Royaume du Père (O Encoberto) subsiste à travers ses manifestations symboliques.

Deux hommes avaient annoncé cette régénération du Portugal et partant, du monde: Bandarra et le père António Vieira. Fernando Pessoa leur a dédié deux des poèmes qui portent le titre général d'Os Avisos (les signes annonciateurs). Bandarra, « confus comme l'Univers », fut choisi par Dieu (« Deus sagrou com seu sinal ») pour annoncer la venue de l'Empire voulu par lui. Bandarra, qui fut « non pas portugais, mais le Portugal »²³⁰, « un nom collectif par lequel on désigne, non seulement le voyant de Trancoso, mais tous ceux qui ont regardé, en suivant son exemple, à la même Lumière »²³¹. Vieira, annonciateur de « l'aube irréaliste du Cinquième Empire »²³², est suivi par Fernando Pessoa lui-même, héraut de « La Nouvelle Terre et des

²²⁹ Fernando PESSOA. O.P.P. (Vol III). op.cit., p.458.

²²⁹ « O Bandarra » in Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.91.

²³¹ « Bandarra é um nome colectivo. pelo qual se designa, não só o vidente de Trancoso, mas todos quantos viram, por seu exemplo, a mesma Luz » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p.247).

²³² « António Vieira » in Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit. p.92.

Nouveaux Cieux » et de ce « Roi Voilé, / Rêve immémorial du Portugal »²³³. Le dernier poème du recueil Mensagem, intitulé Nevoeiro, exprime la mélancolie du poète devant « le Portugal déclinant tristement »²³⁴. Le cri final, (« C'est l'Heure! »), nous semble un appel désespéré au retour urgent d'un Dom Sébastien qui vienne sortir son pays de ce que Camões appelait déjà en son temps une « tristesse austère, morne et vile »²³⁵. Pessoa avait cru un moment que le dictateur Sidónio Pais était un avatar du Roi Voilé et il lui dédia une longue ode intitulée A la mémoire du Président-Roi Sidónio Pais²³⁶. La mort de Sidónio Pais, assassiné donc en 1918, après un gouvernement d'un peu plus d'un an, ne laissait que l'espoir du retour d'un autre D. Sébastien: « Oui, il n'y a que l'espoir, comme celui qu'il y eut, / -Et qui sait s'il s'agit du même espoir? - lorsque / La dernière étoile d'Avis s'en est allée / Dans l'abominable champ »²³⁷. Il faudra toujours attendre que « Dans la brume qui frémit / (lointain clairon matinal!) / Le Désiré revienne enfin / Au Portugal! »²³⁸. Ou bien est-il déjà là? En effet, dans un texte, plus tard publié dans Sobre Portugal, on peut lire:

²³³ Ibid., p.93-94.

²³⁴ Ibid., p.104.

²³⁵ « austera, apagada e vil tristeza. » (Luís de CAMÕES. Os Lusíadas, Lisbonne, : Sá da Costa, 1968, p.258, X, CXLV, v.16).

²³⁶ « Nela uma hora encarnou el-rei / Dom Sebastião. » (« A Memória do Presidente-Rei Sidónio Pais » in Fernando PESSOA. Obra Poética e em Prosa, (Vol I), Porto, Lello e Irmão, 1986, p.1171-1185).

²³⁷ « Sim, só há a esperança, como aquela / -E quem sabe se a mesma? - Quando / Se foi de Avis a última estrela / No campo infando. » (Ibid., p.1177).

²³⁸ « E no ar de bruma que estremece / (clarim longinquo matinal!) / O DESEJADO enfim regressa / A Portugal! » (Ibid., p.1179).

« Bandarra annonce le Retour de Dom Sébastien (peu importe maintenant ce qu'il entend par ce < retour >) pour une année située entre 1878 et 1888. Or, dans la dernière de ces années (1888) s'est produit au Portugal l'événement le plus important de la vie nationale depuis les découvertes; cependant, de par la nature même de l'événement, il est passé et devait passer entièrement inaperçu »²³⁹.

L'année de naissance de Pessoa étant justement 1888, nous sommes en droit de nous poser certaines questions, d'autant qu'il insiste sur ce point dans un autre texte:

« Pour ce qui est du Retour [de Dom Sébastien], en 1888, même si nous ne comprenons que peu de chose, nous pouvons cependant comprendre que la prophétie traditionnelle se réalise: nous savons que 1888 correspond au < matin >, car c'est le début du Royaume du Soleil [...] et étant donné que nous sommes déjà à une distance de 37 ans de cette date sans pouvoir encore comprendre ce qui s'est passé, il ne peut donc pas y avoir de doute sur le caractère voilé, brumeux, du Retour de Dom Sébastien »²⁴⁰.

Ce texte, écrit en 1925, semble indiquer que Fernando Pessoa, sûr du rôle privilégié qui échoit au poète, se voyait peut-être à la tête de cet Empire Culturel qu'il préconisait pour le Portugal²⁴¹, de ce Cinquième Empire qui était pour lui, comme l'a bien vu Patrick Quillier, « le

²³⁹ « O Bandarra anuncia o Regresso de D. Sebastião (pouco importa agora o que ele entende por esse < regresso >) para um dos anos entre 1878 e 1888. Ora neste último ano (1888) deu-se em Portugal o acontecimento mais importante da sua vida nacional desde as descobertas; contudo, pela própria natureza do acontecimento, ele passou e tinha de passar inteiramente despercebido. » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p.174).

²⁴⁰ « Na Segunda Vinda [de D. Sebastião], em 1888, por pouco que possamos compreender, compreendemos contudo que a profecia tradicional se cumpre: sabemos que 1888 é < manhã >, porque é o princípio do Reino do Sol [...] e, estando nós já a 37 anos dessa data, sem que ainda possamos compreender o que nela se deu, não pode haver dúvida do carácter encoberto, nevoento, da Vinda Segunda de D. Sebastião. » (Ibid., p.183).

²⁴¹ António QUADROS. Poesia e Filosofia. . op.cit., p.128.

lieu imaginaire d'une aventure mentale, d'une quête spirituelle - d'une initiation intérieure »²⁴². Dom Sébastien est, en tout cas, presque « un nouvel hétéronyme: collectif, mythique et mystique, celui-là », ainsi que l'affirme fort judicieusement Yvette Centeno²⁴³. Quoi qu'il en soit, « quel Portugais authentique est capable de vivre l'étroitesse d'une seule personnalité, d'une seule nation, d'une seule foi? »²⁴⁴. Pour Fernando Pessoa, il y a toujours l'attente d'un Dom Sébastien vivant sur une île mystérieuse, comme celle dont parlait déjà Zurara²⁴⁵. Elle surgit périodiquement du brouillard qui protège la lumière de la révélation des yeux profanes et profanateurs. Chez le poète de Mensagem, comme chez beaucoup de Portugais, il y a aussi cette folie, cette quête déraisonnable d'un lointain à conquérir, mais sans cette folie précisément, en quoi l'homme est-il supérieur à « la bête robuste / cadavre ajourné qui procréé? »²⁴⁶. Il faut partir, car « Il est à plaindre celui qui reste chez lui, / Satisfait de son foyer, / Sans qu'un rêve, dans son envol, / Ne rende plus rouge la braise / Du feu qu'il faudra quitter »²⁴⁷. « Etre insatisfait est le propre de l'homme »²⁴⁸ et il cherchera

²⁴² Fernando PESSOA. Oeuvres (tome II), Paris, Christian Bourgois, 1988, p. 84.

²⁴³ Ibid., p. 164.

²⁴⁴ Ibid., p. 165. Y. Centeno cite ici une phrase de F. Pessoa répondant à une entrevue accordée à la Revue Portugaise du 13 octobre 1923.

²⁴⁵ GOMES EANES de ZURARA, chroniqueur du XV^e siècle (Crónica da Tomada de Ceuta, Crónica dos feitos da Guiné, Crónica do Conde D. Pedro de Meneses, Crónica do Conde D. Duarte de Meneses).

²⁴⁶ « Sem a loucura que é o homem / Mais que a besta sadia, / cadáver adiado que procria? » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p. 42, « D. Sebastião, rei de Portugal »).

²⁴⁷ « Triste de quem vive em casa, / Contento com o seu lar, / Sem que um sonho, no erguer da asa, / Faça até mais rubra a brasa / Da lareira a abandonar! » (Ibid., p. 82, « O Quinto Império »).

²⁴⁸ « Ser descontente é ser homem. » (Ibid.).

toujours une île fortunée où vit un Roi qui rendra à son existence la beauté de l'irréel²⁴⁹.

Un autre poète portugais, ami et compagnon de Fernando Pessoa dans ses incursions ésotériques, Augusto Ferreira Gomes, communia de cet idéal sébastianiste et « millénariste »²⁵⁰. En 1934, il écrit un livre de poèmes intitulé Quinto Império et en 1941 No Claro-Escuro das Profecias, inspiré en partie par les conversations qu'il avait eues à ce sujet avec Fernando Pessoa. C'est également en partie grâce aux efforts de Ferreira Gomes, que Mensagem fut publié. Fernando Pessoa a écrit la préface de son recueil de poèmes Quinto Império. Dans cette préface, il réitère sa croyance en un Cinquième Empire portugais, analyse le premier quatrain du Troisième Corps des Prophéties de Bandarra et conclut à trois grandes étapes qui seraient celles du Portugal saisi dans son parcours historique: celle de la Force (la période de gloire de l'Empire portugais), celle de l'Inaction où le pays dépensait sans compter les richesses accumulées grâce à cette expansion impérialiste, et qui correspond au règne de Dom João V. La troisième étape, celle de la Science ou de l'Intelligence, qui correspondrait au Cinquième Empire. Laissant le lecteur sans davantage d'informations sur les modalités de cet avènement, Pessoa termine sa préface par des considérations

²⁴⁹ « Haverá rasgões no espaço / Que dêem para outro lado, / E que, um deles encontrado, / Aqui, onde há só sargaço, / Surja um ilha velada, / O país afortunado / Que guarda o Rei desterrado / Em sua vida encantada? » (« Calma », Ibid., p.101).

²⁵⁰ Le millénarisme concerne le retour du Christ et son règne terrestre avec les justes ressuscités, avant l'extinction du monde. Le temps de ce règne doit avoir une durée de mille ans.

volontairement fort vagues et obscures sur les prophéties et le caractère opaque de la Vérité²⁵¹.

Il présente le sébastianisme également entouré de mystère dans un autre texte, trouvé parmi ses nombreux papiers:

« Ce que le sébastianisme est véritablement - aujourd'hui plus vigoureux que jamais grâce à l'étonnante société secrète qui le transmet de génération en génération, de façon de plus en plus occulte, gardant religieusement le secret de son sens hautement symbolique et national, qui a peu de chose à voir avec le Dom Sébastien que l'on dit être mort en Afrique, et beaucoup à voir avec le Dom Sébastien qui a le numéro kabbalistique de la Patrie Portugaise - voilà ce qu'il n'est peut-être pas permis de dévoiler »²⁵².

Comme un écho, plus loin il cite la célèbre phrase de Tertullien: « Les choses qui sont voilées, une fois dévoilées, sont détruites »²⁵³. Dans un autre texte, Pessoa fait référence à un Ordre Sébastianiste ou du Roi Voilé et à ses Maîtres²⁵⁴. Une petite note isolée va dans le même sens:

- « 1. Roi Sébastien - l'homme.
2. Roi Sébastien - l'espoir.
3. Roi Sébastien - le symbole.

²⁵¹ Augusto FERREIRA GOMES. *Quinto Império*, Lisbonne, Parceria António Maria Pereira, 1934. Cité in Fernando PESSOA. *O.P.P.* (vol III), *op.cit.*, p 711-713.

²⁵² « O que seja propriamente o sebastianismo - hoje mais vigoroso do que nunca, na assombrosa sociedade secreta que o transmite, cada vez mais ocultamente de geração em geração, guardando religiosamente o segredo do seu alto sentido simbólico e português, que pouco tem que ver com o D. Sebastião que se diz ter morrido em África, e muito com o D. Sebastião que tem o número kabalístico da Pátria Portuguesa - eis o que não é talvez permitido desvendar. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.*, (vol.III), *op.cit.*, p 654-655)

²⁵³ *Ibid.*, p.656.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.660.

4. Roi Sébastien - Le Maître.
5. Roi Sébastien - le Christ »²⁵⁵

On peut y voir un exemple de la richesse symbolique attribuée par Pessoa à la figure de Dom Sébastien: il représente le Portugal, l'Adepté, le Christ et Pessoa lui-même. Il sera le signe enchâssé dans Mensagem qui mènera le peuple portugais vers sa nouvelle destinée. L'épigraphe latine de ce recueil n'est-elle pas Benedictus Dominus Deus noster qui dedit nobis signum (Béni soit le Seigneur notre Dieu qui nous a donné ce signe)? En s'en pénétrant, « il se produira dans l'âme de la Nation le phénomène imprévisible d'où naîtront les nouvelles Découvertes, la Création du Monde Nouveau, le Cinquième Empire. Le roi Dom Sébastien sera revenu »²⁵⁶.

Imbu du prophétisme de Bandarra, de Vieira et de « cet homme extraordinaire » que fut Nostradamus²⁵⁷, comme en témoignent les nombreux textes qui font partie du recueil Sobre Portugal²⁵⁸, Fernando Pessoa essaie d'éveiller les consciences portugaises à une nouvelle destinée impériale, spirituelle cette fois-ci, car l'empire matériel portugais, source d'orgueil pour un pays aux

²⁵⁵ « 1. King Sebastian - The man.
2. King Sebastian - The hope.
3. King Sebastian - The symbol.
4. King Sebastian - The Master.
5. King Sebastian - The Christ. » (*Ibid.*, p.693).

²⁵⁶ *Ibid.*, p.710.

²⁵⁷ Michel Nostradamus (1503-1566), médecin et astrologue français, fut rendu célèbre par son ouvrage Vrayes centuries et prophéties (1555), où chacune des très nombreuses prophéties était enfermée dans un quatrain énigmatique.

²⁵⁸ Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p 139-249.

modestes dimensions territoriales, disparaît au fil des vicissitudes historiques²⁵⁹. Il faut créer une « divinisation de la nostalgie (saudade) » qui est la « base du sébastianisme »²⁶⁰. Le passé glorieux servira de tremplin pour accéder à un futur non moins glorieux. Il faut écarter les influences étrangères et puiser dans le terreau national. Pour cela écoutons Bandarra²⁶¹, lisons Vieira²⁶², abandonnons l'Eglise de Rome²⁶³. Et le poète de donner l'exemple, publiant un recueil de poèmes éminemment nationaliste et prophétique, auquel il vou'ait donner le titre le plus évidemment approprié: Portugal. Son ami Cunha Dias lui ayant fait remarquer que le nom de la patrie « était aujourd'hui prostitué aux chaussures » il a finalement pris le titre de Mensagem qu'il a, au bout du compte, trouvé plus évocateur que le titre primitif²⁶⁴. Message à une mère-patrie à laquelle il tenait d'autant plus qu'elle était celle de son enfance, d'un temps béni où son père était vivant, où sa mère lui appartenait, par opposition au temps de son adolescence passée dans un pays étranger, l'Afrique du Sud, avec cette mère devenue elle aussi en partie étrangère, car elle s'était remariée. Attachement dans toute l'acception du terme, avec ses

²⁵⁹ N'oublions pas que le Brésil était devenu indépendant en 1822, ce qui constituait un arrachement et une cassure relativement récents pour le Portugal.

²⁶⁰ Ibid., p.177.

²⁶¹ « Este Bandarra é a voz do Povo português » (Ibid.).

²⁶² « O Grão Mestre, que foi, da Ordem Templária de Portugal » (Ibid.).

²⁶³ « Que Portugal tome consciência de si mesmo. Que rejeite os elementos estranhos. Ponha de parte Roma e a sua religião. » (Ibid.).

²⁶⁴ Ibid., p.179. En effet, Sapataria Portugal est un nom que les magasins de chaussures affectionnent particulièrement...

connotations psychanalytiques, et nullement sentiment patriotique entaché de nationalisme borné - ce qui, au demeurant, surprendrait chez un homme comme lui, tourné vers ce cosmopolitisme culturel et cet universalisme philosophique dont toute son oeuvre témoigne. Il a traversé l'océan à la recherche de la terre promise de son enfance, et espéré que Dom Sébastien, « cet archétype de la patrie »²⁶⁵, lui permettrait de parvenir à une régénération dans laquelle lui et sa mère-patrie seraient intimement associés: « Donne-nous le souffle, la brise - ou le malheur ou l'angoisse - / Qui rajeunit la flamme de l'effort, / Et puissions-nous à nouveau conquérir la Distance - / De la mer ou une autre, pourvu qu'elle soit nôtre! »²⁶⁶.

« Et ainsi cet homme modeste, angoissé, presque effacé, [...] pendant quelques années a gardé en lui avec la mégalomanie propre au génie, nous ne dirons pas la conviction, mais le soupçon que, plus qu'un Emissaire, il serait peut-être un Intermédiaire, lourd de transcendance, ce mystérieux Roi Voilé prédit par Bandarra et qui serait venu dans ce pays malheureux pour y fonder le Cinquième Empire, l'Empire de l'Esprit »²⁶⁷.

Son nom restera associé indissolublement à celui de Dom Sébastien, comme l'un des plus talentueux parmi ses

²⁶⁵ Dalila PEREIRA da COSTA. *O esoterismo de Fernando Pessoa*, Porto, Lello e Irmão, 1971, p.187.

²⁶⁶ « Dá o sopra, a aragem - ou desgraça ou ânsia - / Com que a chama do esforço se remoça, / E outra vez conquistemos a Distância - / Do mar ou outra, mas que seja nossa! » (« Prece » in Fernando Pessoa. *Mensagem*, op.cit., p.73).

²⁶⁷ « Assim, este homem modesto, angustiado, quase apagado, [...] por alguns anos guardou para-si, com a megalomania do génio, não diremos a convicção, mas a suspeita de que, mais do que um Emissário, seria talvez um Intermediário pesado de transcendência, esse Encoberto misterioso predito pelo Bandarra e que teria vindo a esta terra infeliz para fundar o Quinto Império, o Império do Espírito. » (António QUADROS. *Fernando Pessoa, a obra e o homem* (Vol. I), Lisbonne, Arcádia, 1981, p.269).

chantres. Dans l'anthologie que Petrus a dédiée à la littérature sébastianiste, Fernando Pessoa occupe une place de choix²⁶⁸. Né la même année que Pessoa, António Sardinha (1888-1925), poète lié à l'Intégralisme Lusitanien²⁶⁹, considère que le sébastianisme contient la philosophie de l'âme portugaise et correspond au Quichottisme chez les Espagnols²⁷⁰. Un autre poète, António Botto (1902-1959)²⁷¹, fait appel au rêve et à l'espoir dans le futur que le personnage de Dom Sébastien catalyse. Le ton épique de ses poèmes sur le Portugal historique fait penser indéniablement à ceux de Mensagem²⁷². Dans le domaine théâtral, José Régio (1901-1969) prit Dom Sébastien comme figure centrale de son drame Benilde. Tout en insistant sur sa valeur mythique (et ici il s'inspire clairement de Fernando Pessoa), l'auteur ne délaisse pas le personnage historique et son époque²⁷³. Le messianisme sébastianiste

²⁶⁸ PETRUS. Regresso ao Sebastianismo. Cité in António MACHADO PIRES, op.cit., p.24.

²⁶⁹ « Courant monarchiste et antiparlementaire, dont la doctrine s'était diffusée dès 1914 dans une revue de Coimbra intitulée A Nação Portuguesa [...]. Prônant le retour à une monarchie organique traditionnelle et hiérarchisée, ce mouvement réclamait, à côté d'un pouvoir personnel fort, représenté par un roi incarnant l'État et choisissant des ministres responsables devant lui, une certaine décentralisation fondée sur l'intégrité de la famille et de son patrimoine [...]. Il revendiquait aussi une organisation corporatiste de l'économie et de la société, seul moyen de pallier les abus du capitalisme. Les intégralistes désiraient en outre, tout en respectant la liberté religieuse, rétablir l'Église catholique dans ses anciens privilèges. » (Albert-Alain BOURDON, op.cit., p.113) Il est intéressant de remarquer que l'on a trouvé dans le fonds Pessoa une série de textes inachevés, jamais publiés bien sûr, qui analysaient ce mouvement empreint d'un « nationalisme traditionaliste ». Il y avait même un plan d'ouvrage dont un des titres serait « Le néo-romantisme réactionnaire ». Analyse et réfutation de l'intégralisme monarchique. On y lit que la « confiance absurde » des membres de ce mouvement dans une monarchie future tient « d'un messianisme de coin de rue » ! Ces « maurassiens portugais » ne sont autres que des « gens de lettres dont la littérature obéit à des idéaux politiques ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.III), op.cit., p.895-908).

²⁷⁰ António MACHADO PIRES, op.cit., p.240.

²⁷¹ Fernando Pessoa écrivit, en 1922, dans le numéro 3 de la revue Contemporânea, un article qui fit scandale: « António Botto e o Ideal Estético em Portugal ». Il y défendait l'esthétisme ouvertement homosexuel d'António Botto.

²⁷² Ibid., p.242.

²⁷³ Ibid., p.307-308.

est encore représenté dans une nouvelle d'Henrique Lopes de Mendonça (1856-1931), où le Roi Voilé revient en la personne de Jean IV²⁷⁴. Nous ne pouvons pas omettre de citer Aquilino Ribeiro (1885-1963), qui écrivit en 1937 un roman historique intitulé Aventura Maravilhosa de D. Sebastião Rei de Portugal depois da batalha com o Miramolim, où Dom Sébastien revient réclamer le trône au roi Philippe II après une longue période de pénitence. La personnalité du jeune roi, souvent controversée, fait ici l'objet d'une analyse approfondie qui fait ressortir son côté mégalomaniaque et égocentrique²⁷⁵. Dans la pensée historique portugaise, la première interprétation importante du phénomène sébastianiste est celle d'Oliveira Martins en son História de Portugal (1879). Il en fait une manifestation du génie de la race portugaise et une affirmation nationaliste, tout en insistant sur ses racines celtiques²⁷⁶. Toute autre est la vision de Sampaio Bruno sur cette question. De son vrai nom José Pereira de Sampaio (1857-1915), il est l'auteur de l'oeuvre O Encoberto (1904) qui avait si fortement impressionné Fernando Pessoa, que celui-ci, en 1914, avait écrit à Bruno pour lui demander des renseignements sur le sébastianisme. Selon Sampaio Bruno, le sébastianisme est l'expression symbolique d'un désir universel de libération de l'homme, de perfectionnement de l'humanité, de rédemption²⁷⁷. António Sérgio (1883-1969), dans le premier volume

²⁷⁴ *Ibid.*, p.369.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.381.

²⁷⁶ *Ibid.*, p.385.

²⁷⁷ António MACHADO PIRES, *op.cit.*, p.392.

de ses Ensaios (1920), s'élève contre l'interprétation « romantique » du sébastianisme. Pour lui, le messianisme de Bandarra représente un prolongement du messianisme juif : Dom Sébastien est venu s'insérer dans un mythe, ibérique et juif, qui lui était bien antérieur. Celui-ci fut utilisé par la suite pour des raisons politiques²⁷⁸. L'histoire du sébastianisme a fait l'objet d'un ouvrage de synthèse par José Lúcio de Azevedo (1855-1933; A Evolução do Sebastianismo, 1918), que nous avons eu l'occasion de citer plusieurs fois ici. Auteur, en outre, de travaux sur le Père António Vieira et sur les juifs portugais, il s'appuie sur de nombreux documents et une solide érudition²⁷⁹.

Le sébastianisme de Mensagem s'insère donc dans une tradition extrêmement riche et il n'est pas inutile de rappeler que ce recueil a reçu le deuxième prix (« prêmio de segunda categoria ») du Secrétariat de la Propagande Nationale « non seulement en raison de sa qualité poétique mais aussi de par les valeurs nationalistes véhiculées »²⁸⁰. Fernando Pessoa insiste lui-même sur ce second aspect, dans un projet d'article destiné à expliquer comment il avait pu, lui l'auteur de Mensagem, recueil de

²⁷⁸ Ibid., p.396.

²⁷⁹ Proche de son analyse est celle d'Antero de Figueiredo (1866-1953) dans son évocation historique intitulée D. Sebastião, Rei de Portugal (1924) : le sébastianisme serait une réaction devant une réalité cruelle, un cri du cœur plutôt que le fruit de la raison. Ce livre a été l'objet d'une célèbre querelle littéraire entre António Sérgio et Carlos Malheiro Dias, la Questão Sebástica. (Ibid., p.407-412).

²⁸⁰ « não só pela qualidade da poesia, mas também pelos valeurs nationalistes veiculados ». (Fernando PESSOA, O.P.P. (Vol.III), op.cit., p.484).

poèmes nationalistes, défendre la Maçonnerie dans son fameux article du Diário de Lisboa du 4 février 1935²⁸¹.

Ces éléments nationalistes et messianiques, tombés en désuétude pendant la période néo-réaliste de la littérature portugaise, ont souvent été attaqués, soit pour des raisons littéraires, soit pour des raisons politiques. Cependant, on peut dire que le sébastianisme est tellement enraciné dans l'imaginaire portugais qu'il reste toujours présent, miroir reflétant à jamais l'âme portugaise, espoir d'un avenir meilleur ou réfutation d'un passé faussement glorieux. Peut-on dire que l'idée même de Cinquième Empire ait totalement disparu? En octobre 1987, le Magazine Littéraire publiait un entretien avec l'écrivain contemporain Czeslaw Milosz, où il est question de « l'attente d'une renaissance, d'une ère nouvelle, une troisième époque de l'esprit, eschatologique ». A ce propos, Milosz confie à son interlocuteur:

« Une renaissance... oui, je pense quant à moi qu'elle viendra de l'Europe... Mais l'Europe, c'est toute la civilisation occidentale, l'Amérique du Nord aussi, et aujourd'hui, issue de l'Europe, c'est une civilisation à l'échelle planétaire, née du croisement des Grecs, des Juifs, des Chrétiens et de l'apparition - en passant par la scolastique - de la Science et des Techniques... »²⁸².

²⁸¹ Nous avons parlé de cet article à propos de la polémique autour de la franc-maçonnerie, et fait référence à son projet d'article sur Mensagem.

²⁸² Magazine Littéraire, n° 246, octobre 1987, p. 99.

Les conceptions du moine calabrais du XII^e siècle Joachim de Fiore ne sont pas trop loin, et en lisant ces paroles, nous percevons l'écho de celles que prononçait Fernando Pessoa une cinquantaine d'années plus tôt. Les poètes sont d'éternels porteurs de mythes, et Pessoa a toujours considéré que là était leur plus haute mission. Ainsi le poète de Mensagem, nous révélant l'inconscient collectif de la nation portugaise dans ses mythes fondateurs, atteint par là à l'universalité. Nous nous trouvons ici fort loin de l'interprétation de son biographe, João Gaspar Simões, qui attribue son messianisme et son prophétisme à ses « cellules juives »!²⁸³ Surtout, poursuit-il, si l'on considère que cette tendance à ne pas s'adapter au présent et à chercher refuge dans un passé, projeté dans le futur grâce au sentiment religieux, est le propre des poètes, en particulier de ceux qui ont quelque « hérédité juive ». Il explique de la même manière son intérêt pour l'occultisme, comme nous le verrons plus loin²⁸⁴. L'idéalisme patriotique cristallisé autour du Cinquième Empire devient un produit de l'esprit primitif des poètes, qui « comme tous les esprits primitifs, préfèrent à la cause immédiate et tangible d'un événement sa signification mystique »²⁸⁵. Après nous avoir livré ces explications simplificatrices,

²⁸³ João GASPAR SIMÕES. Vida e Obra de Fernando Pessoa, Lisbonne, Bertrand, 1973, p.618.

²⁸⁴ Ibid., p.621

²⁸⁵ « Os poetas são espíritos primitivos que, como todos os espíritos primitivos, preferem à causa imediata e tangível de um acontecimento o seu significado místico. » (Ibid., p.629). On notera ici l'influence avouée de Lévy-Bruhl et de son ouvrage de 1922 La Mentalité primitive, où il expose le principe selon lequel la structure du groupe détermine la structure même de la pensée. Gaspar Simões applique ce principe au cas de Fernando Pessoa de façon abusive, car celui-ci n'a jamais vécu dans un contexte juif et, même s'il avait des origines juives, elles étaient fort lointaines.

Gaspar Simões conclut - fort justement cette fois - que « Mensagem est l'expression lyrique d'un génie épique qui ne pouvait pas l'être - car le <sébastianisme> est beaucoup plus proche de l'élégie que de l'épopée »²⁸⁶. Refusant à Mensagem une valeur universelle en raison de son messianisme nationaliste qui, de nature mystique, était du même coup condamné à rester stérile²⁸⁷, Gaspar Simões considère que le vrai message de Pessoa aux intellectuels de son temps a été celui de la réussite d'une culture « estrangeirada » comme la sienne, preuve qu'il était nécessaire au Portugal de recevoir des apports extérieurs pour atteindre un niveau culturel européen, plutôt que de vouloir, de façon utopique, « lusitaniser » l'Europe²⁸⁸.

Source d'interminables querelles d'idées, le messianisme traverse l'histoire du Portugal tout en se cristallisant autour du personnage de Dom Sébastien. Mythe fécond, il aura vivifié l'inspiration de maints poètes et hommes de plume. Fernando Pessoa est assurément le plus génial d'entre eux, et aussi celui chez qui le sébastianisme atteint sa plus grande force d'expression mystique. Il a, aussi, profondément identifié sa folie créatrice à la folie des grandeurs qui animait le jeune roi. D'autre part, le messianisme nationaliste de Mensagem, unique livre publié de son vivant, a marqué une prise de position

²⁸⁶ « A Mensagem é a expressão lírica de um génio épico que o não podia ser - pois o <sebastianismo> está muito mais perto da elegia do que da epopeia. » (Ibid., p.630).

²⁸⁷ Ibid., p.643.

²⁸⁸ Ibid., p.644.

importante de Fernando Pessoa sur la scène politique et culturelle de son pays. Critiqué par certains, chaudement applaudi par d'autres, ce cri du coeur face à un Portugal décadent constitue une preuve d'amour, pathétique et émouvante de la part de quelqu'un qui aimait passionnément sa patrie, véritable paradis perdu qu'il lui fallait restaurer dans sa gloire initiale.

3. Le suicide de Maître Therion.

Dans un registre tout à fait différent, Fernando Pessoa avait fait parler de lui dans la presse à propos de la visite que lui avait rendue, en octobre 1930, Aleister Crowley. Né en 1875, près de Manchester, Edward-Alexander Crowley avait été élevé par ses parents, membres de la secte protestante des Darbystes, de façon extrêmement rigoureuse. Au cours de ses études supérieures à Cambridge, il s'affranchit de cette pesante tutelle familiale et se fait remarquer par une vie que l'on pourrait qualifier de licencieuse. Parallèlement, il commence à s'intéresser à différents mouvements ésotériques et à voyager énormément. Il s'illustre surtout au sein d'une organisation rosicrucienne, The Hermetic Order of the Golden Dawn.

Personnage haut en couleur du Paris bohème début de siècle, ses voyages en Orient ne firent qu'ajouter une touche d'exotisme, donc un attrait supplémentaire, à sa

personne. En 1904, il affirme que des « Maîtres cosmiques » lui ont dicté le Livre sacré d'une nouvelle Révélation, le Liber Al vel Legis, le Livre de la Loi. Il se proclame TÔ Mega Therion, « La Grande Bête » ou Maître Thérion, c'est-à-dire, la Bête de l'Apocalypse, à laquelle se trouve associé le nombre apocalyptique 666²⁸⁹. Les préceptes de ce Livre de la Loi tenaient en une seule formule: « Fais ce que tu voudras, ce sera toute la Loi! ». Fort de ce principe de base, il fonde un nouvel ordre, celui de l'Astrum Argentinum, l'Etoile d'Argent, plus connu sous ses initiales "A.A.". A partir de 1909, il publie la revue The Equinox, organe officiel de l'A.A..

En 1912, son nom commence à être associé aux pratiques de magie sexuelle, surtout en tant que membre d'un autre Ordre, l'Ordo Templi Orientis (O.T.O.), fondé en Allemagne au tout début du siècle par Karl Kellner et qui publiait, dès 1904, une revue intitulée Oriflamme. A la mort de Kellner, Theodor Reuss lui succéda, et c'est celui-ci qui admit Crowley parmi les membres de son organisation. En 1913, Crowley prend la tête du Rite Ancien et Primitif de Memphis et Misraïm, rite maçonnique auquel se rattache

Kellner, Theodor Reuss

admettra Crowley parmi

En 1913, Crowley prend

²⁸⁹ Dans l'Apocalypse, le nombre 666 est associé à l'homme déchu, c'est-à-dire à l'homme qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais qui a refusé de reconnaître Dieu comme son Seigneur et son Dieu. C'est un chiffre d'homme: son chiffre, c'est 666 ».

²⁹⁰ Cf. à ce sujet l'ouvrage de Gérard GALINIER, Maçonnerie égyptienne, Rose-Croix et Néo-chevalerie, Paris, éd. du Rocher, 1989.

Avec le déclenchement de la Première Guerre Mondiale sa légende s'enrichit d'un nouveau titre, celui d'espion, voire d'agent double. Parti aux Etats-Unis à la fin de la guerre, il y écrit un roman, Moonchild, inspiré d'une vieille croyance magique selon laquelle des pratiques occultes exercées sur la mère pourraient, associées à des influences astrologiques, susciter l'incarnation d'une entité angélique, bonne ou mauvaise, dans le fœtus. Thème fantastique souvent repris, notamment dans le film Rosemary's baby de Roman Polanski, inspiré du roman du même nom écrit par Ira Levin.

En 1920, Crowley s'installe à Cefalù, en Sicile, dans une grande et vieille maison. Entouré de disciples, surtout du sexe féminin, il fonde une communauté appelée Théléma, du nom de l'abbaye de Thélème imaginée par Rabelais dans son Pantagruel (Quart Livre), où la loi était précisément Fais ce que tu voudras. La venue, dans le village, de ces habitants fort originaux, les rumeurs selon lesquelles ils pratiquaient des rites de magie noire, surtout de magie sexuelle, l'odeur de satanisme qui flottait autour de Crowley, tout cela eut pour conséquence une réaction de rejet de la part des villageois, et en fin de compte l'expulsion des thélémites de leur retraite ensoleillée en 1924.

En 1925, Crowley devient Chef Extérieur de l'O.T.O., provoquant ainsi le départ de nombreux membres,

qui refusaient de travailler avec quelqu'un dont le nom évoquait des pratiques de magie sexuelle, homosexualité et usage de drogues. De 1929 date la publication de son chef-d'oeuvre, Magick in Theory and Practise, qui reste un des meilleurs livres écrits sur le sujet²⁹¹.

Tel est l'homme que va rencontrer Fernando Pessoa l'année suivante et dont la visite fait suite à un échange de correspondance, qui a pour origine leur commune passion pour l'astrologie. En effet, en lisant les Confessions qu'Aleister Crowley a publiées²⁹², Fernando Pessoa décèle une erreur dans l'horoscope de celui-ci et lui envoie une lettre par l'entremise de son éditeur. Quelque temps après, il reçoit de Crowley une réponse qui lui donne entièrement raison et qui prélude à une correspondance suivie. C'est dans une de ces lettres qu'Aleister Crowley lui annonce son prochain voyage au Portugal dans le but de faire sa connaissance. Fernando Pessoa reçoit cette nouvelle avec appréhension: la visite de ce magicien satanique, et surtout terriblement excentrique, ne va pas manquer d'attirer l'attention des Lisboètes, peu habitués à voir traver-

²⁹¹ Richard CAVENDISH. The Black Arts, London, Pan Books, 1967, p. 50-53 et Serge HUTIN. Aleister Crowley, Verviers, Marabout, 1973. La biographie que Serge Hutin a faite de ce « plus grand des mages modernes » (sous-titre du livre en question) est à manier avec précaution. Source indéniable de renseignements sur la vie de Crowley, elle est en même temps une véritable apologie de Maître Théron. Le manque de rigueur scientifique, tant pour le fond que pour la forme, nuit à ce travail de divulgation. La meilleure biographie de Crowley reste celle écrite par John SYMONDS. The Great Beast. The Life and Magick of Aleister Crowley, Londres, 1952.

²⁹² Aleister CROWLEY. Confessions (2 vols.), Londres, Mandrake, 1929. En plus de cette autobiographie de Crowley, Fernando Pessoa avait dans sa bibliothèque les ouvrages suivants du même auteur: Magick in Theory and Practice, Paris, Lecram, s.d.; Prolegomena Symbolica ad systemam seoptico-mysticam viae explicandae, fundamentum hieroglyphicum sanctissimorum scientiae summae, London, Walter Scott, 1909; The Stratagem and Other Stories, London, Mandrake, s.d.

ser la scène de leur ville, qui somnole au bord du Tage, par des personnages aussi hauts en couleur!²⁹³. En effet, la discrétion de Pessoa contrastait singulièrement avec la théâtralité exacerbée de Crowley; d'autre part, Pessoa était certainement effrayé à l'idée d'avoir un contact direct avec un familier des pratiques sataniques. Le 2 septembre, cependant Maître Thérion débarque du paquebot Alcântara accompagné d'une jeune allemande, Annie Jaeger. Raul Leal, dans une lettre à João Gaspar Simões, en parle comme d'une femme d'une beauté étrange, ne parlant pas français, mais ayant pu s'entretenir avec Fernando Pessoa qui l'aurait trouvée très intelligente et dotée de connaissances fort étendues en astrologie.²⁹⁴

Le 25 octobre, Aleister Crowley disparaît. Le journaliste Augusto Ferreira Gomes trouve « par hasard » un étui à cigarettes appartenant à Crowley, et une lettre écrite de sa main, près de la Boca do Inferno, gouffre situé à Cascais, près de Lisbonne. Fernando Pessoa est évidemment appelé par la police pour identifier l'étui à cigarettes et déchiffrer le langage mystérieux dans lequel est écrite la lettre laissée par Crowley. Suicide ou assassiné sa main, près deses sont avancées, mais voilà que la ; Cascais, près de l affirme qu'il a traversé la
 ent appelé par la po.

²⁹³ João GASLES et déchiffrer le .

²⁹⁴ « Afirma o ra a incarnação dum elemental. Que havia qualquer cousa de misticismo la lettre laiss; mais do que nele, sendo a sua beleza especial muito fora deste mundo m ela não pude conversar, mas disse-me o Fernando que era inteligentíssima, com gênero de inteligência mesmo anormal, e sabia muito de astrologia ». Personas n°7. Porto, Centro de Estudos Pessoaanos, août 1982, p.55.

frontière de Vilar Formoso le 23. D'après les mêmes services de la police, Miss Jaeger aurait pris le bateau en direction de l'Allemagne le 20. Le 5 octobre, un témoignage de Fernando Pessoa est publié dans le journal Notícias Ilustrado. Selon ce témoignage, Pessoa aurait reçu une lettre de Crowley de l'Estoril, station balnéaire cosmopolite située près de Lisbonne, l'informant que Miss Jaeger avait disparu le 17. Ensuite, Crowley se serait entretenu avec Pessoa dans la capitale, où il serait resté jusqu'au 23. Il aurait pris congé du poète-astrologue car il allait passer quelques jours à Sintra. Cependant, Pessoa affirme l'avoir aperçu à deux reprises dans le centre de Lisbonne - à moins que ce ne soit « son fantôme », ajoute-t-il.

Son goût de la mystification étant ainsi satisfait par personne interposée, Fernando Pessoa voit son nom et ses propos cités par plusieurs journaux portugais et internationaux. Le personnage de la « Bête 666 » ayant souvent défrayé la chronique, sa disparition fait grand bruit et Pessoa y joue parfaitement le rôle que lui, Crowley, et d'autres « amis de l'Occulte », comme par exemple Ferreira Gomes, avaient mis au point. Il en rajoute même, affirmant qu'un médium anglais avait « vu » Crowley mort, poussé en bas d'une falaise par un « agent de l'Eglise Catholique Romaine »²⁹⁵.

²⁹⁵ João GASPARD SIMÕES, op.cit., p.585-591.

John Symonds, dans sa biographie d'Aleister Crowley, fait très précisément référence à la rencontre entre Crowley et Pessoa. Il fait également allusion aux poèmes anglais de celui-ci, qu'il a pu lire à la Bibliothèque du British Museum²⁹⁶. Plus loin, il cite le journal de Crowley (12-9-1930), où la farce est clairement avouée²⁹⁷.

Autre conséquence du passage foudroyant de Crowley au Portugal, la traduction de son Hymne à Pan par Pessoa attire un peu plus l'attention du public cultivé sur les penchants occultistes de notre auteur. Exemple, selon Pessoa, de ce qu'est un vrai « poème magique », il avait été publié dans la préface du volumineux traité de magie de Crowley. Pessoa envoie le poème à João Gaspar Simões le 6 décembre 1930, mais pas pour qu'il le publie, car il faudrait pour cela l'autorisation de Maître Thériou, or Fernando Pessoa ignore toujours où il se trouve! Dans cette lettre, il fait même semblant de ne pas être au courant de l'origine de la disparition²⁹⁸. Dans celle qu'il adresse à Gaspar Simões le 4 janvier de l'année suivante, il reparle de Crowley et de l'Hymne à Pan: Crowley, dit-il, avait fait venir d'Angleterre, pour lui, les quatre tomes de son traité sur la magie; ils sont arrivés alors que Crowley avait déjà disparu « dans des circonstances mystérieuses ».

²⁹⁶ « In the Library of the British Museum are three paperbound collections of his English poems, some of it good plain verse, and the rest of a kind which could only be published in English in his own country, or in the Portuguese tongue in England. In other words, Pessoa, like Crowley, was fascinated by the myth of The Great God Pan » (John SYMONDS, *op.cit.*, p.273).

²⁹⁷ « I decide to do a suicide stunt to annoy Hanni. Arrange details with Pessoa » (*Ibid.*, p.275).

²⁹⁸ Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, Lisbonne, Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1982, p. 58-59.

Pessoa revient sur ses réticences concernant la publication de l'Hymne à Pan, qui, ne ressemblant à aucun poème en langue portugaise, original ou traduit²⁹⁹, a l'avantage de l'originalité. Au demeurant, dans une lettre à son ami Gaspar Simões de... du 5 octobre 1931, il s'inquiète de savoir si le poème va être publié prochainement. Crowley, qui réside en Allemagne depuis son « suicide »³⁰⁰, lui a écrit et demandé si la publication a eu lieu. Le poème parut effectivement dans le n°33 de la revue Presença de juillet-octobre 1931³⁰¹. Seize ans plus tard, cet hymne devait être de nouveau à l'honneur, car on le récita lors des funérailles de Crowley³⁰².

Ce personnage théâtral et inquiétant inspira l'écrivain anglais William Somerset Maugham, qui, l'ayant connu à Paris, en fit un portrait romancé dans The Magician, publié en 1908. Malgré des défauts dus à l'inexpérience de l'auteur (abondance de clichés, construction défectueuse, style parfois maladroit) et que celui-ci reconnaît volontiers dans sa préface à la réédition de son livre à la fin des années 50, The Magician est un témoignage important sur Crowley et le Paris artiste et intellectuel de cette époque³⁰³.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 60-61.

³⁰⁰ « O Crowley, que, depois de se suicidar, passou a residir na Alemanha » (*ibid.*, p. 66)

³⁰¹ Presença n°33, Coimbra, juillet-octobre 1931, p. 11.

³⁰² Richard CAVENDISH, *op.cit.*, p. 52-53 et Serge HUTIN, *op.cit.*, p. 160.

³⁰³ William SOMERSET MAUGHAM, The Magician, London, Pan Books, 1982.

Intermède pittoresque dans la vie provincialement banale de Fernando Pessoa, Crowley, en tant que théoricien de la voie magique, a exercé une influence certaine sur la pensée ésotérique de Pessoa, et les principes initiatiques de la Golden Dawn se retrouvent en partie dans sa propre réflexion sur le sujet³⁰⁴. Nous aurons l'occasion de faire remarquer les points sur lesquels cette influence se fait sentir le plus nettement, en analysant les écrits de Fernando Pessoa les plus imprégnés de cette pensée occultiste à partir de laquelle Crowley avait bâti son système magique.

³⁰⁴ Yvette CENTENO Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, Lisbonne, Presença, 1985, p.23.

CHAPITRE II

BIOGRAPHIE ESOTERIQUE DE FERNANDO PESSOA

I. LES GRANDES ETAPES DE SON CHEMIN ESOTERIQUE

Fernando Pessoa a toujours témoigné un grand intérêt pour l'occulte, intérêt qui le plaça, lui si discret, sur le devant de la scène, de dimensions modestes il est vrai, où se jouait la comédie socio-culturelle lisboète. A une époque où faire tourner les tables était un jeu de société qui réunissait moult dames en quête d'émotions fortes puisées dans l'au-delà, et où justement une de ses tantes s'adonnait à ces pratiques, il n'est pas étonnant que le jeune Pessoa, élevé dans un cocon féminin, y ait eu un avant-goût des mystères qu'il allait tenter plus tard de percer. Toutefois son intelligence, curieuse de tout, lui permit de dépasser le stade du simple jeu de salon, et de s'engager dans un processus de recherche d'une vérité cachée qui était en fait une recherche de sa propre vérité, de sa propre immortalité dans le regard de l'Eternité, tel Eros et Psyché se retrouvant après une longue et pénible séparation.

Nous pouvons donc dire, à propos de l'intérêt que Fernando Pessoa témoigne pour les différents aspects de l'occulte, qu'il y a à l'origine, certes, un facteur de mimétisme familial, mais qu'il s'agit surtout chez lui d'un courant ayant sa source dans les couches profondes de sa personnalité. Essayons de dégager les premières manifestations et les grandes périodes de son chemin ésotérique.

1- Un penchant de jeunesse

Comment est donc apparu chez Fernando Pessoa ce penchant pour le mystère, et le désir de pénétrer ses arcanes ? L'a-t-il hérité de son aïeul Sancho Pessoa, « astrologue et occultiste cristão-novo qui, au XVIII^e siècle, avait été condamné à la confiscation de ses biens par le Saint Office »¹ ? En tout cas, dans un fragment écrit en anglais où il parle de son enfance, il déclare qu'il avait déjà « un grand amour du spirituel, du mystérieux, de l'obscur »². Un peu plus tard, cette attirance

¹ « astrólogo e ocultista cristão-novo que, no século XVIII, fora condenado a confisco pelo Santo Officio » (L.P. MOITINHO de ALMEIDA. Fernando Pessoa no cinquentenário da sua morte, Coïmbre, Coïmbre Ed., 1985, p.140).

² « um grande amor pelo espiritual, pelo misterioso, pelo obscuro » (Fernando PESSOA. O.P.P., (Vol.I). op.cit., p.19).

vers l'Inconnu est bien patente dans ses poèmes écrits sous le nom d'Alexander Search entre 1905 et 1908³.

En 1913, il écrit cinq poèmes sous le titre Além-Deus, qui devaient être publiés dans Orpheu 3. Empreints de mysticisme, ces poèmes exhalent un parfum de mystère que le caractère hermétique du style ne fait qu'accentuer. L'appel de Dieu, du fond d'un abîme qui se confond avec l'Univers, la terreur sacrée qui envahit l'âme du poète lorsqu'il a l'intuition d'un au-delà de Dieu et celle d'un sens qui nous échappe, ce sont là quelques-uns des grands thèmes de sa poésie, réunis de façon encore maladroite. On voit déjà se détacher l'idée, fondamentale pour comprendre cette poésie, que « Dieu est un grand Intervalle » entre l'Univers et une Réalité Ultime⁴. Empreint de platonisme, tel nous apparaît l'ensemble de sonnets intitulé Passos da Cruz, oeuvre marquante de cette période de la vie du poète⁵. D'un style beaucoup plus affirmé que celui du précédent poème, Passos da Cruz traduit une prise de conscience de la mission divine dont Pessoa est investi en tant que poète (Há um poeta em mim que Deus me disse...) et de son essence divine en tant qu'homme (Aconteceu-me do alto do infinito / Esta vida.). Conscience aussi de la condition de proscrit qui est celle de l'homme sur terre. Etre double, grand de par sa mission, misérable de par sa

³ Cf. des poèmes tels que « Heart Music », « To a Hand », « Nirvana », « The Circle », « The Giant's Reply » in Ibid., p.717-732. Nous analyserons ces poèmes plus loin lorsque nous étudierons les rapports entre langue anglaise et ésotérisme dans l'oeuvre de Pessoa.

⁴ Ibid., p.1091-1093.

⁵ Ibid., p. 1095-1101.

condition humaine, le poète, exilé parmi les hommes, se rappelle sa vraie vie auprès de Dieu, car au loin demeure toujours « Dieu, la Grande Ogive au bout de tout... ».

Il faut rappeler ici, évidemment, l'émergence, le huit mars 1914, d'Alberto Caeiro, personnalité littéraire à part entière, et qui sera considéré plus tard comme un des grands hétéronymes de Pessoa. Cette « naissance » peut-elle être liée aux phénomènes médiumniques dont il parlera plus tard dans une lettre à sa tante Anica ? Peut-on trouver un pont entre ces deux événements importants de sa vie ? Nous essaierons de répondre ultérieurement à cette question.

En 1915, Fernando Pessoa traduit, pour la Librairie Clássica Editora de Lisbonne, le Manuel de Théosophie de Leadbeater. La lecture de cet ouvrage provoque chez lui un choc, une véritable crise. Nous pouvons dire qu'elle marque sa véritable entrée dans le domaine ésotérique, qu'il ne quittera plus jamais⁶.

L'année suivante est marquée par l'apparition de phénomènes médiumniques qui semblent avoir été "inspirés" précisément par ses lectures d'ouvrages théosophiques anglais, qu'il traduira jusque dans les années vingt. C'est à ce moment d'ailleurs que, dans une lettre qui met fin à la seule relation sentimentale qu'on lui ait connue, avec Ophélia Queiroz, il parle de l'obéissance qu'il doit à des

⁶ A ce propos, cf. chapitre intitulé « Fernando Pessoa et la Société Théosophique ».

Maîtres Inconnus au service desquels il va consacrer son existence⁷.

Sa passion de l'astrologie était bien affirmée également à cette époque et il avait même songé à devenir un astrologue professionnel. Projet resté sans suite, comme bien d'autres, mais passion qui ne fut jamais démentie. L'année 1920 voit la création du poème A memória do Presidente-Rei Sidônio Pais, premier parmi ses poèmes sébastianistes, comme nous l'avons vu précédemment.

2- Maturité et quête d'absolu

Cependant c'est dans Mensagem que le sentiment sébastianiste de Pessoa atteint véritablement sa maturité poétique, comme nous avons pu le constater dans les pages consacrées à ce recueil de poèmes. Composés pour la plupart autour de 1928, ils ravivent le sentiment messianique cristallisé autour du personnage de D. Sebastião en y ajoutant la profondeur, fort belle et inquiétante, de la perspective ésotérique. Il est important de rappeler que, déjà en 1923, Pessoa parle du Cinquième Empire et des prophéties qui l'annoncent, comme celles de Bandarra et de Nostradamus⁸. Pendant les années qui suivent, cette idée mûrit lentement et acquiert sa forme finale vers 1926,

⁷ Ibid.

⁸ Fernando PESSOA. O.P.P. (vol. II), op.cit., p. 79.

comme le témoignent quelques textes, souvent brefs et épars, datant de cette époque: celle d'un Empire Culturel dominé par la figure d'un Portugais de génie, véritable incarnation de l'idéal représenté par D. Sebastião⁹. Dans cet Empire se réalisait l'union de deux forces, auparavant séparées, celle de la connaissance scientifique et celle de la connaissance occulte¹⁰. Jusqu'à sa mort, il ne cessera d'approfondir ce domaine de l'occulte dans toutes ses ramifications - les traditions gnostiques, templières, rosicruciennes notamment - les plaçant toujours dans une perspective nationaliste, car il croyait qu'elles pouvaient fournir une voie de salut à la fois individuelle et collective¹¹. Ces courants ésotériques l'attiraient fortement et, en même temps, ils le remplissaient d'une terreur qui imprègne ses poèmes, comme Demogorgon (1928): « Surface de l'Univers, Oh Paupières Baissées / Ne vcus levez jamais! / Le regard de la Vérité Finale ne doit pas pouvoir se supporter! ». Et il termine son poème par un cri de désespoir: « Vérité, oublie-moi »¹².

Cette vérité occulte lui semblait trop effroyable, et celle de son pays trop médiocre. Pouvait-il, lui le poète investi d'une mission de renouveau spirituel, lui le Supra-Camões, tout en sauvant son âme et en brûlant pour

⁹ Ibid., p.84-85.

¹⁰ Ibid., p.86.

¹¹ Antônio QUADROS. Fernando Pessoa - a Obra e o Homem (vol.I), op.cit., p.49.

¹² « Superfície do Universo. ó Pálpebras Descidas / Não vos ergais nunca! / O olhar da Verdade Final não deve poder suportar-se! ». « Ó Verdade, esquece-te de mim! » (Fernando PESSOA. O.P.P. (voll), op.cit., p.968).

cela son corps et son esprit, sortir le pays du marasme où il s'enfonçait de plus en plus?¹³ Dans l'ésotérisme, il puisait peut-être l'espoir de trouver les forces qui lui permettraient de mener à bien sa mission, et de découvrir les sentiers qui le mèneraient jusqu'à cette voix qui l'avait appelé et à laquelle il pensait obéir. La pluralité qui l'habitait, et dont il sera question plus loin, le rendait plus apte à se fondre dans une diversité universelle et plus semblable au divin, créateur comme lui d'une oeuvre multiple¹⁴. Paraphrasant Pindare, il aimait à dire que « la race des dieux et des hommes est une seule ». Par sa poésie, en tout cas, il essayait de le prouver, et la période suivante de sa vie témoigne d'une production littéraire par laquelle le poète s'efforçait, dans un défi véritablement prométhéen, de maîtriser les forces occultes, celles qu'il ressentait au fond de lui et celles que les dieux lui refusaient encore.

3- « A curva da estrada ».

O Último Sortilégio, écrit en octobre 1930, fait partie de ces poèmes « magiques ». Il révéla au public de la revue Presença un aspect de l'oeuvre de Pessoa qu'il

¹³ António QUADROS. Fernando Pessoa- a Obra e o Homem (vol.I), op.cit., p.256.

¹⁴ « Quanto mais eu sinto, quanto mais eu sinto como várias pessoas, / ...Mais possuirei a existência total do universo, / ...Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for. » (Fernando PESSOA. O.P.P.(vol.I), op.cit., p.1024-1025

ignorait, comme le souligne João Gaspar Simões, à qui Fernando Pessoa l'avait envoyé pour qu'il soit publié¹⁵. Il raconte l'échec d'une magicienne, qui a perdu les pouvoirs surnaturels qui la rendaient maîtresse des éléments et des entités démoniaques. On peut penser que Pessoa subissait alors l'influence d'Aleister Crowley qui venait justement de lui rendre visite. En effet, ce poète-magicien, comme nous l'avons vu précédemment, était arrivé à Lisbonne le 2 septembre de cette même année. Cette influence se concrétisa d'ailleurs dans la traduction que Pessoa fit, à la fin de l'année, de l'Hymne à Pan, évocation du dieu Pan et appel à une union charnelle avec lui, dont l'auteur était précisément Crowley. Poème magique s'il en est, c'est à ce titre que Fernando Pessoa le traduit et l'envoie à João Gaspar Simões pour que celui-ci le lise et le compare à O Último Sortilégio, « poème sur la magie »¹⁶. Cette traduction fut finalement publiée dans Presença l'année suivante¹⁷. La même revue fit connaître, dans son numéro 35, le poème Iniciação¹⁸, où les différents degrés du processus initiatique, ainsi que ses grands symboles (la caverne, le château, le labyrinthe, la montagne), forment la trame du poème. En effet, cette année 1932 voit la création de quelques-uns des plus grands poèmes ésotériques de Pessoa, comme Na Sombra do Monte Abiegnò et Cavaleiro-Monge. Il écrit aussi la préface du livre Alma Errante,

¹⁵ Fernando PESSOA. Cartas a João Gaspar Simões, op.cit., p.51.

¹⁶ Ibid., p.61.

¹⁷ Nous analyserons plus loin ces deux poèmes, témoignages de l'intérêt que Pessoa portait à la magie.

¹⁸ Presença, n° 35, Coïmbre, mars-mai 1932, p.2.

d'Eliezer Kamenezky¹⁹, qu'il enrichit de nombreuses considérations sur la Maçonnerie, la Kabbale, l'Ordre du Temple et les Rose-Croix. Comme le fait remarquer António Quadros, pour Pessoa, « si 1932 est l'année culminante de la poésie initiatique [elle est] en même temps l'année qui marque la conscience la plus aiguë de l'envers de cette création: la frustration et la douleur de l'exil »²⁰. En pleine maturité intellectuelle, il cherche toujours une voie spirituelle qui lui explique, de façon satisfaisante, le pourquoi de cette vie de souffrance, et le comment d'un après qui la justifierait: quête solitaire et ardue, dont il est urgent de trouver l'aboutissement, angoisse existentielle, sont le lot de Pessoa dans les dernières années de sa vie. La poésie de cette période est imprégnée de cette angoisse et de tous les éléments (et ils sont nombreux, comme nous essaierons de le montrer au long de ce travail) de cette quête, longue et douloureuse. Il la considère comme une vocation imposée d'en Haut, contre laquelle il se révolte parfois: « Pourquoi, Oh! Sacré, sur ma vie / As-tu répandu ton verbe? »²¹. Cependant, il trouve encore la force, l'année suivante, de reprendre le flambeau du Cinquième Empire et de sonner le rassemblement de ses

¹⁹ Eliezer KAMENEZKY. *Alma Errante*, Lisbonne, 1932, p.10-17. Kamenezky était un juif russe en exil à Lisbonne, bouquiniste et poète, qui fréquentait le milieu intellectuel et les cafés de la Baixa (centre historique de Lisbonne où l'intelligentsia lisboète se réunissait).

²⁰ « Se 1932 é o ano culminante da poesia iniciática [ele é] ao mesmo tempo o ano que marca a mais aguda consciência de seu reverso em frustração e dor de exílio ». (António QUADROS. *Fernando Pessoa, A obra e o homem*. (Vol.I), *op.cit.*, p.240.)

²¹ « Por que, ó Sagrado, sobre a minha vida / Derramaste o teu verbo? ». (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (Vol.I), *op.cit.*, p.1116).

chevaliers²². Quelques mois après, il écrit Eros e Psique et lui donne comme épigraphe un passage du prétendu Rituel du Grade de Maître de l'Atrium dans l'Ordre du Temple du Portugal²³. Il semble réussir à atteindre l'extase mystique dans un poème de cette époque intitulé Magnificat²⁴.

Ces élans de l'âme ne l'empêchent pas de traverser des crises profondes de neurasthénie, ce que nous appellerions de nos jours des périodes dépressives. Sentiment de culpabilité, souffrance intense, élan vers Dieu, son état d'esprit est bien celui qui ressort de l'Ode Marcial d'Álvaro de Campos, probablement écrite en 1933: « Christ absurde de l'expiation de tous les crimes et de toutes les violences, / Ma croix est en moi, raide, brûlante, se brisant »²⁵. Sa poésie est devenue plus violente, plus désespérée, il y parle plus souvent de la mort²⁶. L'année 1934 a dû lui apporter quelque apaisement grâce à la publication de Mensagem et au prix que ce recueil de poèmes reçoit de la part du Secrétariat National de la Propagande. Il écrit une préface pour le livre Quinto Império de son ami Augusto Ferreira Gomes. Il y expose sa thèse sur les cinq empires, inspirée du Livre de Daniel et des Trovas de Bandarra. Il publie également, mais cette fois dans la revue Eradique, un article fort étrange

²² Ibid., p.1181-1185.

²³ Ibid., p.1117-1118. Ce poème a été publié dans Presença, n°41-42, Mai 1934. Il fut la dernière collaboration de Pessoa à cette revue.

²⁴ Ibid., p.998.

²⁵ « Cristo absurdo da expiação de todos os crimes e de todas as violências, / A minha cruz está dentro de mim, hirta, a escaldar, a quebrar » (Ibid., p.1038-1040).

²⁶ Ibid., p.1024-1027.

intitulé O Homem de Porlock sur la genèse de la composition du poème Kubla Kahn, de Coleridge. Le caractère onirique, mystérieux de ce texte, l'attire, car il est en effet emblématique de ce qu'est pour lui la création poétique, un message venu de l'Au-delà qui est souvent arrêté par un « homme de Porlock »; celui-ci est peut-être le poète lui-même, résistant inconsciemment à cette voix venue d'Ailleurs²⁷.

La dernière année de sa vie, on assiste à une dégradation très nette de l'état de santé de Pessoa: il boit de façon immodérée et se sent de plus en plus malade. Le 4 janvier il publie dans le Diário de Lisboa son article sur les associations secrètes, qui a fait couler tellement d'encre. Il y défend le droit d'existence de ces associations, menacées par un projet de loi du député José Cabral. Du même mois est datée une lettre à Adolfo Casais Monteiro, témoignage essentiel pour comprendre ses positions ésotériques et la genèse de ses hétéronymes. Nous y reviendrons évidemment, mais c'est ici le lieu de noter que Fernando Pessoa ne souhaitait pas voir publier le passage de sa lettre concernant l'occultisme: « le passage sur l'occultisme, à la page 7 de ma lettre, ne peut être reproduit dans un texte imprimé »²⁸. Si l'on songe qu'il a

²⁷ Fernando PESSOA. « O homem de Porlock ». O.P.P. (Vol.III), op.cit., p.398-400.

²⁸ « O parágrafo sobre ocultismo, na página 7 da minha carta, não pode ser reproduzido em letra impressa. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (Vol.II). Porto, Lello e Irmão, 1986, p.346). Casais Monteiro, fidèle au souhait exprimé par Pessoa, supprima le passage en question lorsqu'il publia cette lettre en 1937, dans le numéro 49 de la revue Presença. Il parut cependant dans Vida e Obra de Fernando Pessoa, de João Gaspar Simões, en 1950, grâce à l'autorisation donnée par Adolfo Casais Monteiro.

également hésité à publier O Último Sortilégio²⁹, on peut se demander pourquoi il voulait, d'une certaine façon, cacher ses connaissances occultistes au grand public. Devons-nous penser, comme João Gaspar Simões, que la réserve de Fernando Pessoa était « imposée par les principes initiatiques, [...] sous peine de ténébreuses sanctions »³⁰? Nous serions encline à penser qu'il s'agit plutôt d'une réticence à parler de sujets que le grand public n'était pas préparé à recevoir, sujets trop « osés » dans un contexte aussi conservateur que l'était celui du Portugal à cette époque. A la peur du scandale s'ajoutait peut-être une sorte de « crainte sacrée » de dévoiler des idées qu'il tenait pour des vérités occultes ne devant pas être livrées à tout le monde - il n'en demeure pas moins que la première raison a dû sûrement peser davantage que la seconde dans ses réticences à faire connaître ses conceptions occultistes. Il les a quoi qu'il en soit dévoilées dans de nombreux poèmes, surtout ceux des années trente. Il est vrai que la création littéraire permet de tout dire impunément, alors que des prises de position épistolaires, inscrites dans la réalité, pouvaient lui attirer des attaques, auxquelles il ne souhaitait certainement pas avoir à répondre; en effet, il n'était pas question pour Pessoa d'exposer davantage une partie de sa

²⁹ « Enviando-me <O Último Sortilégio>, destinado à Presença, onde foi publicado, escrevia-me o poeta a 16 de Outubro de 1930: «Uma advertência: este poema é uma interpretação dramática da « magia de transgressão ». Se, por alguma circunstância, achar melhor não o publicar, não hesite em não o publicar ». (João GASPAR SIMÕES. op.cit., p 562).

³⁰ Ibid., p 548

vie spirituelle qui comptait tellement pour lui et qui avait imprégné son oeuvre.

Nous retrouvons, en cette année 1935, une de ses préoccupations majeures, celle concernant sa patrie. Elle est présente dans son poème *Elegia na Sombra*, sorte d'écho, négatif et déçu, de l'enthousiasme plein d'espérance de *Mensagem*³¹. Tel Camões, il quitte la scène, malade et déçu, n'ayant pas vu réalisé le rêve de régénération de la Patrie qu'il avait nourri, n'ayant pas publié son oeuvre poétique qu'il savait importante, et n'ayant peut-être pas réussi à aller jusqu'au bout du chemin spirituel qu'il comptait parcourir. Le 29 novembre, il rentre à l'hôpital de Saint Louis des Français et y meurt le lendemain, victime d'une colique hépatique. Quelques jours auparavant, il avait écrit: « Donne-moi encore du vin, car la vie n'est rien »³². Il savait qu'il se suicidait lentement et que chaque verre d'eau-de-vie le rapprochait de la mort. Mais n'est-il pas vrai que pour lui « La mort est le tournant de la route, / Mourir c'est seulement ne pas être vu »?³³ Cette conception de la mort était l'aboutissement de son

³¹ « Lenta, a raça esmorece, e a alegria / É como uma memória de outrem. Passa / Um vento frio na nossa nostalgia / E a nostalgia touca a desgraça! »; ou encore: « Oh, que há-de ser de nós? Raça que foi / Como que um novo sol ocidental / Que houve por tipo o aventureiro e o herói / E outrora te e nome Portugal... ». Et aussi, plus loin, l'aveu de son rêve fou d'amoureux aveuglé par sa passion: « Dorme, ao menos, de vez. O Desejado / Talvez não seja mais que um sonho louco / De quem, por muito ter, Pátria, amado, / Acha que todo o amor por ti é pouco. » (Lentement, la race s'affaiblit, et la joie / Est comme un souvenir d'autrui / Un vent froid traverse notre nostalgie / Et celle-ci recouvre le malheur!, Ah! qu'allons-nous devenir? Une race qui fut / Comme un nouveau soleil occidental / Alors représentée par l'aventurier et le héros / Et autrefois appelée Portugal...; Au moins dors définitivement. Le Désiré / n'est peut-être qu'un rêve fou / de quelqu'un qui, pour avoir beaucoup aimé la patrie / trouve que trop d'amour pour toi ce n'est pas encore assez.) (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (vol.1). *op.cit.*, p.1187-1192).

³² « Dá-me mais vinho, porque a vida é nada » (*Ibid.*, p.424.).

³³ « A morte é a curva da estrada. / Morrer é só não ser visto » (*Ibid.*, p.332.).

long parcours ésotérique: du spiritisme à la Thécosophie, de celle-ci à l'occultisme, avec des incursions dans le domaine de la magie (du moins dans son expression littéraire). Elle est une constante de sa pensée, et si pour lui la vie n'était rien, la mort, elle, contenait tout le potentiel d'espérance que sa souffrance terrestre réclamait.

II. LA LANGUE ANGLAISE, LANGUE DES PROFONDEURS.

La pensée de Fernando Pessoa, d'une profonde richesse et diversité, a pu être connue grâce aux nombreux textes, projets de textes, notes éparses qu'il a laissés dans une malle (la fameuse arca) et que sa soeur, Henriqueta Madalena Rosa Dias, a si souvent et si gentiment ouverte aux chercheurs travaillant sur l'oeuvre de son frère. Ces textes sont écrits en deux langues, le portugais et l'anglais, dont Pessoa se servait alternativement (mais non indifféremment) pour fixer sa pensée. A la lecture des textes et des poèmes écrits en anglais, nous nous apercevons qu'ils touchent principalement à des domaines « cachés », intimes, dont Fernando Pessoa ne souhaitait pas parler ouvertement.

C'est ainsi que la langue anglaise nous semble être souvent celle de la confidence, mais aussi celle qui permet d'évoquer la sexualité, et enfin celle où de nombreux textes sur l'ésotérisme sont écrits. Nous essaierons d'analyser dans les pages suivantes les raisons de ce choix.

1- La langue de la confiance

Lorsque Fernando Pessoa part pour Durban, en Afrique du Sud, il a huit ans. Sa mère s'était en effet remariée l'année précédente avec João Miguel Rosa, consul du Portugal à Durban. Jusqu'en 1905, c'est-à-dire pendant neuf ans, il vit dans un pays de langue anglaise qui le marque de façon indélébile. Pendant cette période, il ne revient au Portugal qu'occasionnellement, pour de grandes vacances, comme en 1901, où il fait le voyage avec sa mère, son beau-père, et la dépouille mortelle d'une jeune demi-soeur, décédée en Afrique du Sud. Il fait de très bonnes études en Afrique du Sud et reçoit même le Queen Victoria Memorial Prize en 1904, pour la meilleure dissertation présentée à l'examen d'entrée à l'Université, ce qui constitue un exploit remarquable pour un étranger. Ayant décidé de poursuivre ses études supérieures à Lisbonne, il part seul vivre dans la capitale portugaise avec sa grand-mère Dionísia (atteinte de troubles mentaux graves) et deux tantes.

Quelques mois après son installation à Lisbonne, la première étoile de ce qui deviendrait plus tard une véritable constellation hétéronymique apparaît à l'horizon: Alexander Search est né, poète de langue anglaise, avec cartes de visite imprimées à son nom et adresse. A la même

époque, Pessoa écrit de nombreux poèmes en anglais, qui ne seront publiés que bien plus tard, en 1918 pour Antinoüs et 35 Sonnets, et en 1921 pour ses English Poems. Son premier poème avait d'ailleurs été écrit en anglais en 1901 et c'était un poème d'amour. Il ressemblait à certains poèmes de Shelley, comme le remarque Hubert D. Jennings, ancien professeur au lycée de Durban, qui a consacré un ouvrage au séjour de Pessoa en Afrique du Sud³⁴. A la même date il avait écrit un autre poème, d'inspiration platonicienne celui-ci, au titre évocateur d'Anamnesis, fort étonnant si l'on considère que le poète n'avait alors que douze ans!³⁵.

En 1905, c'est-à-dire l'année où il revient vivre au Portugal, c'est Alexander Search qui prend donc la plume et dit déjà le regret de l'enfance perdue, un des thèmes récurrents de l'oeuvre de Pessoa. Dans le poème intitulé Regret, daté de 1907, il y a la nostalgie de la pureté de l'enfance et son monde imaginaire, peuplé de fées, un monde où l'on peut « faire comme si », se mettre dans la peau de personnages choisis, tout cela avec « une saine absence de réflexion » (and a healthy want of thought). On peut même appeler sa partenaire de jeux « chérie » sans que cela porte à conséquence, car « ce nom n'aurait aucune signification » (and I would call you my sweetheart / And the name would have no meaning): aveu de la peur de la Femme, inoffensive seulement si elle est, comme le poète lui-même,

³⁴ H.D.JENNINGS. Os Dois Exílios - Fernando Pessoa na Africa do Sul, Porto, Centro de Estudos Pessoaanos, 1984, p 73, 74

³⁵ Ibid., p. 75.

un enfant, encore asexué - « nous n'aurions pas de sexe » (We would have no sex) - un être participant de l'Age de l'Innocence, celui d'avant la Chute³⁶. Quelques mois après, un autre poème-aveu, In the Street, où il déclare son impossibilité d'avoir « la vie normale des hommes normaux ». « Eternel exclu », il n'aura jamais une famille et un foyer, car « quelque chose comme de la folie » est en lui³⁷. Vaut-il la peine de se priver de la forme simple du bonheur dont le poète aperçoit, ou imagine, les manifestations derrière les fenêtres éclairées? Ce thème de la lumière derrière la vitre est à nouveau traité dans un texte de 1908, quoique d'un point de vue différent, mais qui rejoint celui de In the Street³⁸. L'homme est attiré par la lumière derrière la vitre, mais cette fois-ci il s'agit de la lumière de la Vérité qu'il essaye d'atteindre, tel un insecte ébloui. Car le poète, bien que supérieur aux autres hommes, n'est pas sûr non plus de connaître la Vérité éternelle. Et la question du renoncement à une vie normale apparaît en filigrane une fois encore. Mais si le poète est payé de retour en accédant à la célébrité, alors le renoncement n'aura pas été vain.

Le problème de la renommée a été traité en anglais dans une série d'écrits datés de 1925 et que Pessoa a

³⁶ Fernando PESSOA. O.P.P.(Vol.I), *op.cit.*, p.723, 724.

³⁷ « Happy were I but to have then / The usual life of usual men // I, the eternally excluded / [...] A home, a rest, a child, a wife - / None of these are for me / [...] For aught like madness is in me ». (*Ibid.*, p.725-729).

³⁸ Fernando PESSOA. Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias, Lisbonne, Ática,[s.d.], p.120.

rassemblés sous le titre Erostratus³⁹. On y retrouve l'idée du « sacrifice des sentiments, de la passion, qui caractérise la voie de l'immortalité »⁴⁰. « L'essence du génie » n'est-elle pas, d'ailleurs, « l'inadaptation à l'environnement »?⁴¹ Aussi l'homme de génie doit-il opposer à cet environnement, qui lui est hostile, une volonté sans faille⁴². Malheureusement, Pessoa a toujours été ce qu'il appelait lui-même un malade de la volonté. D'autre part, il y a, dit-il, un élément obscur dans le génie, la médiumnité⁴³, tout en restant fort discret à ce sujet. Il insiste ensuite sur la nécessité pour le génie d'être un « barbare », c'est-à-dire quelqu'un qui pénètre de l'extérieur dans la civilisation⁴⁴. Ce barbare est « totalement moderne », puisque sa race n'a pas de tradition civilisée⁴⁵. Mais la renommée éternelle n'appartiendra qu'aux oeuvres qui « sont placées sous l'égide unique du mystère final, que le Destin occulte à jamais »⁴⁶. Ainsi de celles de Shakespeare, auteur qui lui inspire d'abondantes notes, la plupart du temps en anglais. Dans une de ces notes, il fait une analyse psychologique du grand dramaturge anglais, qui est intéressante dans la

³⁹ Ibid., p.179, 293.

⁴⁰ « He makes that sacrifice of feeling, of passion, which distinguishes the path to immortality » (Ibid., p.182).

⁴¹ « The essence of genius is inadaptation to environment; » (Ibid., p.184).

⁴² « Will, and will only, makes us win » (Ibid., p.188).

⁴³ « There is in genius an obscure element - that obscure element, real but difficult to define, which is called mediumnity when it assumes certain aspects. » (Ibid., p.198).

⁴⁴ « By being a barbarian I mean coming into a civilization from outside it; » (Ibid., p.212).

⁴⁵ « The essential thing about the barbarian is that he is wholly modern; he is altogether of his times because the race, to which he belongs, has no civilizational times before. » (Ibid.).

⁴⁶ « are subject only to the final mystery which Fate forever veils. » (Ibid., p.281).

mesure où elle ressemble étrangement à celle qu'il faisait de lui-même. Insistant sur l'hystéro-neurasthénie de Shakespeare, sa fragilité physique et son peu de vitalité, il explique par là son pouvoir de projeter ses propres états mentaux sur des personnages de fiction, devenant ainsi un grand dramaturge⁴⁷. Une détermination chancelante, une volonté instable, une grande puissance de dépersonnalisation, le portrait que Pessoa fait de Shakespeare pourrait être le sien propre⁴⁸. Il est, en outre, celui qui se sait un grand génie, mais qui ne reçoit pas la reconnaissance méritée⁴⁹ : « Comment une époque peut-elle comprendre ou apprécier ce qui lui est, par définition, supérieur? »⁵⁰. Pessoa semble se servir de Shakespeare comme d'un masque derrière lequel il peut se cacher pour parler de lui-même.

Ce thème du masque, si important dans l'oeuvre de Pessoa, a été très tôt abordé, en langue anglaise précisément. Dans ses 35 Sonnets, publiés à compte d'auteur en 1918, il pose le grave problème des masques qui cachent l'âme, ne laissant pas percer sa vérité : « Combien de masques et de sous-masques portons-nous? »⁵¹. L'identité disparaît, éparpillée dans des personnalités multiples et fictives. En poussant ce processus jusqu'à ses dernières conséquences, Fernando Pessoa est devenu le centre d'une

⁴⁷ Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.III), op.cit., p.158.

⁴⁸ Ibid., p.159.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ « How can an age understand or appreciate what is, by definition, above it? » (Ibid., p.162).

⁵¹ « How many masks wear we, and undermasks ». (Fernando PESSOA. O.P.P.(vol.I), op.cit., p.489).

vraie galaxie de personnages littéraires, les hétéronymes. Ce n'est peut-être pas un pur hasard, dû à l'inspiration du moment, si c'est en anglais qu'il écrit sur le thème des masques. En tout cas, on peut penser que sa grande maîtrise d'une langue qui n'était pas sa langue maternelle fut un facteur très important dans ce processus de dépersonnalisation, comme l'a d'ailleurs fait remarquer Jaime H. da Silva, à propos du sonnet sur les masques cité ci-dessus⁵². L'on peut même ajouter avec da Silva que la langue devient souvent un masque pour les Modernistes⁵³, et admettre son hypothèse selon laquelle chez Pessoa, intellectuellement formé en anglais, c'est la langue maternelle, le portugais, qui sert de masque⁵⁴. Ainsi se trouverait étayée notre conviction concernant la priorité donnée par Pessoa, dans son oeuvre, à la langue anglaise, pour exprimer ce qu'il avait de plus profondément enfoui en lui: ses pensées les plus intimes, sa sexualité, sa croyance en une vérité occulte. C'est en anglais que très tôt il avoue sa solitude: « aucune âme n'est plus solitaire que la

⁵² « Although it is a seemingly tremendous leap from the total disunity of the self in the English sonnet on masks to the Portuguese articulation of multiple personality as an aesthetic and to the poet as a creative feigner of poetic realities, it is, nevertheless, indicative of one other characteristic of, and, perhaps, unifying force in European Modernism: the presence of writers, like Pessoa, who are <at home> in more than one language ». (Bien qu'il s'agisse probablement d'un bond important entre le manque total d'unité du moi dans le sonnet anglais sur les masques et la mise en place, en portugais, de la personnalité multiple en tant que simulation esthétique et, pour le poète, créative de réalités poétiques, il reste cependant significatif d'une autre caractéristique du Modernisme européen, qui est peut-être aussi sa force unificatrice: la présence d'écrivains qui, comme Pessoa, sont « à l'aise » dans plusieurs langues.) (Jaime H. da SILVA. « Between English and Portuguese: Fernando Pessoa, the *Estrangeirado* ». *Actos do 2º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*, Porto, Centro de Estudos Pessoaanos, 1985, p.552).

⁵³ « Language and, especially, foreign languages, became a mask for the Modernist » (*Ibid.*, p.553).

⁵⁴ « For a poet like Pessoa, educated and intellectually formed in English, it is the mother-tongue, Portuguese, which serves as a mask under which to hide his estrangeirice » (*Ibid.*)

mienne »⁵⁵ ; c'est également en anglais qu'il dit sa peur de la folie, comme nous l'avons vu plus haut dans les poèmes d'Alexander Search. Folie très tôt liée à ce sentiment d'inhibition devant l'action, qui le poursuivra toute sa vie⁵⁶, et qui lui fait redouter d'avoir hérité du déséquilibre mental dont souffrait sa grand-mère Dionísia⁵⁷. Il se voit comme un être caractérisé par l'hésitation et le doute⁵⁸, passif et rêveur, personnage flottant, sans contours définis⁵⁹. Dans ces notes de jeunesse que nous venons de citer, écrites autour de 1910, nous avons donc déjà des éléments d'explication de la dépersonnalisation qui le caractérisera et prendra une forme littéraire quelques années plus tard.

A propos de son obsession concernant la folie qu'il sent rôder autour de lui, il est intéressant de noter qu'il faillit publier un ensemble de poèmes réunis sous le titre The Mad Fiddler (Le Violoneux Fou), symbole de l'union du rêve et de la folie chez l'artiste de génie. Nous revien-

⁵⁵ « no soul is so lonely as mine » (doc.ms. daté probablement du 30.10.1908) (Fernando PESSOA, Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação, op.cit., p.3).

⁵⁶ « But I suffer - on the very limit of madness, I swear it - as if I could do all and was unable to do it, by deficiency of will. The suffering is horrible. It holds me constantly, I say, on the limit of madness » (Mais je souffre - à la limite de la folie, je le jure - car je sens que je pourrais tout faire et je ne le fais pas à défaut de volonté. Cette souffrance est horrible. Elle me maintient en permanence, je le répète, au bord de la folie) (Ibid., p.5).

⁵⁷ « One of my mental complications - horrible beyond words - is a fear of insanity, which itself is insanity » (Un de mes troubles mentaux - tellement affreux que je ne peux le décrire - est la peur de la folie, ce qui, en soi, est déjà de la folie) (Ibid., p.6).

⁵⁸ « The whole constitution of my spirit is one of hesitancy and of doubt » (Ce qui me caractérise est l'hésitation et le doute) (Ibid., p.16).

⁵⁹ « All my life has been one of passiveness and of dream. All my character consists in the hatred, in the horror of, in the incapacity pervading all that is me, physically and mentally, for decisive acts, for definite thoughts » (Toute ma vie a été marquée par la passivité e le rêve. Mon caractère se définit entièrement par la haine, l'horreur, l'incapacité qui me submergent tout entier, physiquement et mentalement, quant aux actions décisives et aux pensées bien définies) (Ibid., p.16).

drons plus tard sur ce recueil lorsque nous aborderons les textes ésotériques que Pessoa a écrit en anglais.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire avec Robert Bréchon que Pessoa « gardera [...] un rapport privilégié avec l'anglais, resté pour lui la langue du fantasme et de l'aveu »⁶⁰. Il y a sans doute chez lui une réaction de gêne, en somme, assez courante et facilement explicable, le sentiment d'interdit étant sans doute plus faible lorsqu'on manie une langue étrangère, mais qui ne correspond que partiellement à la vérité du poète. Chez Pessoa en effet l'utilisation qu'il fit de la langue anglaise jusqu'à sa mort avait des racines profondes et complexes et nous continuerons donc à les explorer.

2- La langue de la sexualité

La langue anglaise est aussi pour Fernando Pessoa, comme nous l'avons dit, celle qui permet d'exprimer le sexe. Il suffit de lire les titres évocateurs de quelques-uns de ses poèmes écrits en anglais pour s'en convaincre: Antinous (1915), Epithalamium (1913), Prayer to a Woman's Body, Pan Eros, Anteros. D'une sexualité souvent débridée et en tout cas fort explicite, ils contrastent avec le ton asexué de sa poésie en portugais. Dans une lettre à João

⁶⁰ Robert BRECHON. « L'épopée et le drame d'une conscience ». Fernando Pessoa, poète pluriel, Paris, Centre G. Pompidou et La Différence, 1985, p.185.

Gaspar Simões, datée du 18 novembre 1930 et qui accompagne un envoi de ses poèmes anglais (English Poems et 35 Sonnets), Fernando Pessoa nous fournit quelques indications précieuses concernant leur contenu violemment sensuel, fait si rare dans son oeuvre:

« Antinous et Epithalamium sont les seuls poèmes (et même les seules compositions) que j'aie écrits et qui soient franchement ce que l'on peut appeler obscènes. Il y a en chacun de nous, même si instinctivement il focalise peu sur l'obscénité, quelque élément de cet ordre dont l'intensité, évidemment, varie selon les hommes. Comme ces éléments, si peu qu'ils existent, constituent un obstacle à certains processus mentaux supérieurs, j'ai décidé, à deux reprises, de les éliminer par le procédé, fort simple au demeurant, consistant à les exprimer intensément. C'est là-dessus qu'est basée ce qui vous apparaîtra comme la violence obscène et totalement inattendue qui se révèle dans ces deux poèmes - et surtout dans Epithalamium, qui est direct et bestial. Je ne sais pas pourquoi j'ai écrit ces deux poèmes en anglais. »⁶¹

On ne peut mettre en doute la fonction cathartique de ces poèmes; par contre, il n'est sûrement pas innocent qu'ils soient écrits en anglais, comme nous essayerons de l'expliquer plus loin. En tout cas, cet ensemble de poèmes érotiques constitue un petit livre qui, selon les mots de l'auteur dans cette même lettre, « fait le tour du phéno-

⁶¹ « Antinous et Epithalamium são os únicos poemas (ou, até, composições) que eu tenho escrito que são nitidamente o que se pode chamar obscenos. Há em cada um de nós, por pouco que especialize instintivamente na obscenidade, um certo elemento desta ordem, cuja quantidade, evidentemente, varia de homem para homem. Como esses elementos, por pequeno que seja o grau em que existem, são um certo estorvo para alguns processos mentais superiores, decidi, por duas vezes, eliminá-los pelo processo simples de os exprimir intensamente. É nisto que se baseia o que será para V. a violência inteiramente inesperada de obscenidade que naqueles dois poemas - e sobretudo no Epithalamium, que é directo e bestial - se revela. Não sei porque escrevi qualquer dos poemas em inglês ». (Fernando PESSOA. Cartas a João Gaspar Simões, op.cit., p.54).

mène amoureux, selon un cycle que l'on pourrait appeler impérial. Ainsi, nous avons: (1) la Grèce, Antinous; (2) Rome, Epithalamium; (3) Chrétienté, Prayer to a Woman's Body; (4) Empire Moderne, Pan-Eros; (5) Cinquième Empire, Anteros »⁶². Passant donc en revue les différents empires du monde, passés et à venir, il ne dévoile pas cependant la signification profonde de leur succession: il le fera plus tard, dans la préface de l'oeuvre O Quinto Império, de Ferreira Gomes, comme nous l'avons vu plus haut.

Antinous était donc destiné à représenter l'amour grec. Ecrit dans une langue fort académique, empreint de ces humanités classiques qui avaient été un point important de ses études anglaises poursuivies à Durban, ce poème s'inscrit dans une lignée d'oeuvres qui, à l'époque, étaient très influencées par le courant esthéticiste. A la tête de ce mouvement en Angleterre nous trouvons l'éminent critique Walter Pater (1839-1894) qui, dans ses oeuvres, « semble spiritualiser la recherche des jouissances jusqu'au pur sacrifice »⁶³. Nous trouvons ici un raccourci intéressant de l'esprit qui anime Antinous. En effet, comme l'a très bien vu et analysé Jorge de Sena dans sa préface aux Poemas Ingleses de Pessoa, Antinous représente

⁶² « um pequeno livro que percorre o círculo do fenómeno amoroso. E percorre-o num ciclo, a que poderei chamar imperial. Assim, temos: (1) Grécia, Antinous; (2) Roma, Epithalamium. (3) Cristianidade, Prayer to a Woman's Body; (4) Império Moderno, Pan-Eros; (5) Quinto Império, Anteros » (Ibid., p.55).

⁶³ E.LEGOUIS, L.CAZAMIAN, R.LAS VERGNAS. Histoire de la Littérature Anglaise (Tome II), Paris, Hachette, 1965, p.1201. Le courant esthéticiste prônait un hédonisme sans contraintes, une grande hâte de vivre et le culte des émotions liées à la connaissance. L'homme est au centre des intérêts de ce courant, et la valeur artistique de quelqu'un est fonction de la complexité de son caractère. Oscar Wilde (1856-1900) est un des plus brillants disciples de Pater et une des plus grandes figures de l'esthétisme.

« l'amour que les Grecs ne concevaient à un tel degré de dialectique sexe-divinisation qu'en termes d'homosexualité, par opposition à l'amour sensuel des Romains [...], sans transcendance au-delà de la chair (et c'est pour cela qu'il y a autant de détails licencieux dans Epithalamium) »⁶⁴. Et il continue plus loin:

« Un poème symbolisant l'amour au sein de la chrétienté, et appelé Oração a um Corpo de Mulher, est justement la figuration du transfert, opéré par le christianisme, de cette dialectique homosexuellement fixée par les Grecs, à une dialectique où le rapport hétérosexuel reçoit, en plus de la sensualité <romaine>, la divinisation <grecque>. Pan-Eros, comme son nom l'indique, se réfère à l'<Empire Moderne> (i.e., le monde contemporain) et représente la dissolution et la coexistence de toutes ces phases qui précéderont, lors du Cinquième Empire, le triomphe d'Anteros. Celui-ci n'est pas [...] l'<anti-amour>, mais la divinité grecque, qui était la soeur d'Eros, et son complément non-antagonique: à l'amour en soi correspondait l'amour au delà de soi (comme l'explique Cicéron dans De Natura Deorum) [...] Pessoa voulait faire comprendre que la libération du Christianisme, Pan-Eros et Anteros n'étaient pas nécessairement des époques historiques, placées dans l'historicité, mais des degrés de pénétration évolutive et de réalisation spirituelle de l'essence érotique de l'Univers. En effet, Anteros sera, dans ce schéma, la reconquête du paradis perdu »⁶⁵.

⁶⁴ « O amor que os gregos só concebiam em tal grau de dialéctica sexo-divinização em termos homossexuais, oposto ao amor sensual dos Romanos [...], sem transcendência além da carne (e por isso há tanto pormenor de licenciosidade em Epithalamium) ». (Fernando PESSOA. Poemas Ingleses, Lisboa, Ática, 1974, p.32, 33).

⁶⁵ « Um poema simbolizando o amor na Cristandade, e chamado Oração a um Corpo de Mulher, é precisamente a figuração da transferência, operada pelo Cristianismo, daquela dialéctica homossexualmente fixada pelos gregos, para uma dialéctica em que a relação heterossexual recebe, na sensualidade <romana>, a divinização <grega>. Pan-Eros, como o nome indica, e referido ao <Império Moderno> (i.e., o mundo contemporâneo), é a dissolução e coexistência de todas essas fases, que precederá, no Quinto Império, o triunfo de Anteros. Este não é [...] o <antiamor>, mas a divindade grega, que era irmã de Eros, e seu complemento não-antagónico: ao amor em si correspondia o amor além de si (como explica Cicero em De Natura Deorum) [...] Pessoa [...] queria [...] significar que a libertação do

Ces poèmes sont donc la version anglaise, imprégnée d'érotisme sacré, de cet ordre d'empires spirituels qu'il devait établir plus tard en portugais. Ces deux versions aboutissent également à une transmutation de l'Homme et de son Univers: l'Homme Primordial, androgyne, d'Anteros, réintègre le Paradis Perdu du Cinquième Empire. Transmutation dont le processus débute avec le suicide d'Antinoüs, sacrifice rituel qui permet d'accéder au plan du divin. Jorge de Sena, dans la préface mentionnée ci-dessus, fait remarquer que John Addington Symonds, en terminant son étude sur Antinoüs, publiée pour la première fois à Londres en 1898, écrit la phrase suivante: « nous pouvons tout oublier sauf la beauté de celui qui est mort jeune car les dieux l'aimaient »⁶⁶. Fernando Pessoa utilise cette même phrase au début d'un article qu'il a publié dans le deuxième numéro de la revue *Athena*, en novembre 1924, et qu'il a dédié à la mémoire de son ami Mário de Sá-Carneiro, qui s'était suicidé à Paris en 1916: « Il meurt jeune celui que les Dieux aiment »⁶⁷. Unis par un acte qui les avait séparés du monde des vivants en pleine jeunesse, ils accédaient tous les deux, pour Fernando Pessoa, à un stade supérieur du chemin des âmes, réservé à quelques élus, initiés par les voies de l'érotisme sacré ou de la Poésie.

cristianismo, Pan-Eros e Anteros eram não necessariamente épocas históricas, colocadas na historicidade, mas graus de penetração evolutiva e de realização espiritual da essência erótica do Universo. Com efeito, Anteros será, nesse esquema, a reconquista do paraíso perdido » (Ibid., p. 73).

⁶⁶ « it is allowed us to forget all else but the beauty of one who died young because the gods loved him » (Ibid., p. 46).

⁶⁷ « Morre jovem o que os Deuses amam » (Ibid., p. 45).

Pour la plupart des gens cultivés de l'époque où vécut Fernando Pessoa, Antinoüs était une référence constante, largement exploitée par l'esthéticien. Symbole d'une beauté masculine jeune et ambiguë, il a été un thème récurrent de la littérature, spécialement de la poésie occidentale⁶⁸. Personnage historique déifié par un grand personnage de l'Histoire, l'empereur Hadrien, il est une manifestation païenne postérieure au Christianisme, enveloppée, qui plus est, du manteau scabreux de l'homosexualité. Il n'en fallait pas plus pour en faire un thème favori de l'époque victorienne tardive⁶⁹. Pessoa lui a donc dédié un des plus longs poèmes qu'il ait jamais écrits, où la frustration sexuelle et le désespoir d'Hadrien devant le cadavre d'Antinoüs sont exprimés fort crûment, surtout lorsque leurs jeux érotiques passés sont évoqués. La divinisation finale du jeune esclave porte ce poème à un niveau symbolique que nous avons analysé dans les pages précédentes. Cette valeur symbolique est peut-être l'aspect le plus intéressant de ce poème qui souffre d'un style académique difficilement supportable de nos jours. Au delà du symbole, et de son renvoi à d'autres moments de la pensée et de l'œuvre de Pessoa, ce poème est évidemment au centre d'un débat maintes fois repris, qui porte sur la signification profonde de la brutalité de son réalisme. On peut penser que c'est l'homosexualité de Fernando Pessoa, réelle ou virtuelle, qui affleure dans le texte. A ce

⁶⁸ *Ibid.*, p.53.

⁶⁹ *Ibid.*, p.54.

sujet, Pessoa devait déclarer, dans une lettre à João Gaspar Simões, du 11 décembre 1931, qu'il s'était « toujours assez peu intéressé à la sexualité »⁷⁰, et sa vie semble en effet confirmer ses dires. Eduardo Lourenço a même parlé à ce sujet d'« angélisme sexuel »⁷¹, et si homosexualité il y avait, elle semble avoir correspondu plutôt à un penchant d'ordre psychologique, voire à une sorte d'adhésion intellectuelle, ce qui ressort des lignes suivantes, extraites d'un texte sur Dickens, écrit en anglais et non daté: « Il s'agit d'un monde d'hommes, et les femmes n'y ont donc aucune importance, comme le veut le vieux critère païen, et fort justement [...] La joie et le piment de la vie excluent la femme, et les anciens Grecs, qui créèrent la pédérastie comme une institution de plaisir social, savaient cela jusqu'aux ultimes conséquences »⁷².

L'amour selon les Romains, plus violemment sensuel que celui des Grecs, inspire à Fernando Pessoa un autre poème érotique intitulé *Epithalamium*, qu'il qualifie lui-même de licencieux. Il est question ici des sensations éprouvées par une fiancée, le matin de son mariage, à l'idée de sa nuit de noces. Mélange de peur et de désir, ces sensations sont exprimées de façon fort réaliste et même brutale par Pessoa. Création artificielle, pur produit

⁷⁰ José BLANCO, *op.cit.*, p.275.

⁷¹ Eduardo LOURENÇO « Fernando Pessoa ou du non-amour », *Esprit*, octobre 1985, p.26.

⁷² « It is a human world, and so women are of no importance in it, as the old Pagan criterion has it, and has it truly [...] The joy and zest of life does not include woman, and the old Greeks, who created pæderasty as an institution of social joy, knew this to the final end ». (Fernando PESSOA, *O.P.P.*, (vol.III), *op.cit.*, p.166)

de l'intellect, et non pas évocation d'une expérience des sens, ce poème semble au fond participer de cette « horreur du sexe » qui a probablement été la sienne⁷³. Cela pourrait peut-être expliquer la violence de ces vers, « dignes tout au plus des aegri somnia d'un palefrenier inassouvi », selon Armand Guibert⁷⁴. Et João Gaspar Simões abonde dans ce sens quand il dit ne voir « que répulsion, horreur, angoisse, nausée devant le moment brutal qui approche, dans les expressions avec lesquelles le poète dépeint le réveil de la fiancée le matin de ses épousailles »⁷⁵. Jorge de Sena trouve que le poème « se développe dans une excitation masturbatoire provoquée par l'idée de la défloration nuptiale »⁷⁶. En tout cas, et toujours selon l'auteur de la préface des Poemas Ingleses, « ce qu'il exorcisait en anglais, sa langue profonde, celle de la culture acquise en premier, et celle que personne ou fort peu de gens pouvaient comprendre au Portugal, était l'obsession de la défloration nuptiale (typique d'une culture comme la culture portugaise dominée depuis toujours par le mythe chrétien de la virginité féminine) et l'obsession théologique de l'homosexualité (ou d'une amitié entre hommes qui va du sexe à la divinisation) »⁷⁷. Il remarque un peu plus

⁷³ Cf. à ce propos l'article d'Yvette CENTENO intitulé « Fernando Pessoa, Ophélia - bebézinho ou o horror do sexo » et publié in Colóquio-Letras, Nr.49, Lisbonne, mai 1979.

⁷⁴ Armand GUIBERT. Fernando Pessoa, Paris, Seghers, 1973, p.66.

⁷⁵ « não existe senão repulsa, horror, angústia, náusea, perante o momento brutal que se aproxima, nas expressões com que o poeta pinta o despertar da noiva na manhã do noivado ». (João GASPASIMÕES, op.cit., p.500).

⁷⁶ « todo ele se desenvolve numa calculada excitação masturbatória ante a ideia do desfloramento nupcial. » (Fernando PESSOA. Poemas ingleses, op.cit., p.30.).

⁷⁷ « o que ele exorcismava em inglês, a sua língua profunda, a de primeira adquirida cultura, e aquela que ninguém ou muito poucos entenderiam em Portugal, havia sido a obsessão epitalâmica do desfloramento

loin que « l'oeuvre poétique de Fernando Pessoa, à l'exception de ces deux poèmes en anglais, est comme la noche oscura du sexe, le désert de la privation absolue, <normale> ou <anormale>, de l'affectivité érotique »⁷⁸.

Il est intéressant de noter qu'en 1914, alors qu'il avait déjà écrit Epithalamium, et qu'il allait bientôt écrire Antinous, il se préoccupait des rapports entre art et morale, notamment dans un texte en anglais où il analysait les différents aspects de ce problème. Il semblait finalement pencher vers une solution qui aurait exclu les gens qu'il qualifiait d'uneducated de l'accès à des ouvrages obscènes, mais d'une qualité littéraire certaine. Il ne nous dit pas cependant comment cela aurait pu se faire dans la pratique⁷⁹.

Quoi qu'il en soit, nous constatons donc que ces grands poèmes où Pessoa laisse libre cours à un réalisme brutal concernant différentes formes de sexualité, furent écrits dans la langue de Shakespeare et non dans celle de Camões. Phénomène unique dans l'oeuvre de Pessoa, il nous amène à réfléchir sur les raisons, conscientes ou inconscientes, qui ont amené ce choix linguistique. Vivant au Portugal lors de la création de ces poèmes, il lui était sûrement plus aisé de les écrire en anglais, car s'ils

(típica de uma cultura como a portuguesa secularmente dominada pelo mito cristão da virgindade feminina) e a obsessão teológica da homossexualidade (ou de uma amizade entre homens, que vai do sexo à divinização) » (*Ibid.*, p.31).

⁷⁸ « A obra poética de Fernando Pessoa, excepto nestes dois poemas em inglês, é como a noche oscura do sexo, o deserto da privação absoluta, <normal> ou <anormal>, da afectividade erótica » (*Ibid.*).

⁷⁹ Fernando PESSOA. Páginas de Estética... *op.cit.*, p.57-60.

avaient été écrits en portugais ils auraient fait un scandale énorme, et auraient été, de toute façon, impubliables. D'autre part, il faut se rappeler qu'il a passé dans un pays de langue anglaise, l'Afrique du Sud, son adolescence, période de la vie où les pulsions sexuelles se précisent et deviennent plus fortes. Il avait dû garder en mémoire le discours de ses camarades autour de ces questions, avec la crudité propre à cet âge. Le portugais, en revanche, était une langue essentiellement liée pour lui à la mère, donc à coup sûr entourée psychologiquement d'un certain nombre de freins, de barrières qu'il lui était plus difficile d'éliminer. « O menino da sua mãe » n'aurait peut-être pas osé déverser son flot hystérique d'obscénités, même enrobé des fioritures du langage poétique le plus classique, dans une langue assimilée à l'image maternelle. Le sceau de l'interdit proscrivait l'utilisation du portugais dans ce travail d'assainissement qu'il disait être ses poèmes érotiques.

3- La langue de l'ésotérisme

Les raisons qui poussent Fernando Pessoa à écrire nombre de ses textes ésotériques en anglais sont sûrement moins profondes que celles qui concernent ses textes érotiques. Les publications à caractère ésotérique étaient à peu près inexistantes à l'époque en langue portugaise,

alors qu'elles étaient fort nombreuses en langue anglaise, donc d'un accès doublement commode pour Fernando Pessoa. Les textes ésotériques de Pessoa sont d'ailleurs souvent des notes de lecture, des réflexions inspirées par des oeuvres, en langue anglaise, qu'il venait de découvrir. Ils ont fréquemment trait à l'astrologie ou au Tarot⁸⁰, mais également à la Rose-Croix, à la Maçonnerie, aux différents grades initiatiques et à l'Ordre du Temple du Portugal. Dans le fonds Pessoa, nous pouvons trouver de nombreuses pages de notes sur ces sujets, par exemple celles qui portent la cote 533-35 et concernent tant les symboles rosicruciens que la chute des anges. On remarque qu'il y mélange souvent la langue anglaise et la langue portugaise, tendance courante chez les personnes bilingues comme lui. Nous trouvons dans ces notes de fréquentes références à Robert Fludd et à Shakespeare⁸¹. Issue, selon Pessoa, du cercle externe de la Rose-Croix (53B-41), la Maçonnerie apparaît dans ses papiers anglais surtout sous la forme de notes concernant les différences entre la Maçonnerie anglaise et la Maçonnerie française, « devenue à partir de 1877 un simple parti politique, un secret Libéralisme, la Carbonaria utilisant le Rituel Maçonnique »⁸². Ou bien il s'agit de commentaires sur une prétendue collaboration

⁸⁰ Cf. Fernando PESSOA. *O.P.P.* (vol.III), *op.cit.*, p.422-425.

⁸¹ Cf. Fonds Pessoa, 53B-40, 53B-41.

⁸² « by 1877 French Masonry, and, indeed, all Latin Freemasonry had ceased to be Masonry proper; it had become a mere political party, a secret Liberalism, Carbonaria using Masonic Ritual ». (Fonds PESSOA, 53).

entre les juifs et la Maçonnerie⁸³. Les conditions d'entrée dans un mystérieux Ordre du Temple du Portugal, qu'il est apparemment le seul à connaître, sont énumérées en anglais:

- « (1) plus de 35 ans d'âge.
 (2) libre choix d'adhérer.
 (3) spiritualité ou religiosité
 (4) foi en la Divinité du Christ et de la Sainte Trinité.
 (5) ne pas appartenir à une église institutionnelle ou à un autre ordre secret »⁸⁴.

Sont également écrites en anglais les quelques considérations sur l'Adepté de l'Ordre du Temple du Portugal (O.T.P.) ou d'un autre ordre initiatique - on ne sait pas bien duquel il s'agit - qu'il nous a laissées dans un petit texte dactylographié et qui établissent un lien entre les étapes initiatiques et l'état de Magicien, de Saint et de Génie atteint par l'initié⁸⁵. Quelques notes manuscrites placent Shakespeare dans cette perspective-là: « L'homme de génie est un initié de la main gauche. Shakespeare. Il est un initié qui sent, mais ne sait pas, qu'il est initié »⁸⁶.

⁸³ « My concern has been, throughout with the alleged collaboration or consubstantiation of jewry and freemasonry ». (Mon souci a été d'un bout à l'autre d'analyser la prétendue collaboration ou union des juifs et de la franc-maçonnerie.) (Fonds PESSOA, 53-14.)

⁸⁴ « (1) over 35y..of age.
 (2) enter of free will.
 (3) spirituality or religiosity
 (4) belief in the Divinity of Christ and the Holy Trinity
 (5)Belong to no institutional church or to any other secret ord. ». (Fonds PESSOA, 53B).

⁸⁵ « The Adeptus Minor is ether Magician, Saint or Genius; he cannot be more than one of these. The adeptus Major is two: Magician and Saint, Magician and Genius, Saint and Genius. In the adeptus exemptus the full human consummation is attained, and the initiate becomes Magician, Saint and Genius ». (Fonds PESSOA, 54A-49).

⁸⁶ « The man of genius is a left-hand initiate. Shakespeare. He is an initiate who feels, but does not know, his initiation ». (Fonds PESSOA, 54B-20).

Une belle phrase clôt ces notes: « l'initiation permet d'accéder à la conversation des Anges »⁸⁷. Les Anges font l'objet de différentes remarques en anglais, concernant leur chute et la chute de l'homme: « Les anges sont tombés du fait de leur imagination et l'homme du fait de sa volonté; »⁸⁸. Nous trouvons aussi une note d'après laquelle le monde a été créé pour permettre la régénération des Anges déchus⁸⁹. Quoi qu'il en soit, « tout est mystère et tout est signification. Toute chose est <inconnue>, symbolique de l'Inconnu. D'où l'horreur, le mystère, la peur lucide »⁹⁰.

Dans son oeuvre poétique en anglais, les thèmes à coloration ésotérique apparaissent très tôt. Datant de 1901, le poème *Anamnesis* est empreint d'un platonisme que nous retrouverons tout le long de son oeuvre et qui sera une des assises importantes de sa pensée: « Là, jalonnant d'immémoriaux sentiers, / Prénatales, de grandes fleurs / Rappellent ma vie perdue, avant l'âme »⁹¹. Ce thème d'une vraie vie précédant la chute dans notre monde de l'Illusion, vie que le poète essaie de retrouver grâce à des signes (ici les fleurs), qui sont autant de bornes sur la voie du retour à l'état bienheureux d'avant l'existence,

⁸⁷ « Initiation is admission to the conversation of the Angels. » (*Ibid.*)

⁸⁸ « The angels fell through *imagination*, and man through the *will*. » (Fonds PESSOA, 53B-35).

⁸⁹ « the world was created for the regeneration of the fallen angels ». (Fonds PESSOA, 54A-94).

⁹⁰ « All is mystery and all is meaning. All things are <unknown>, symbolic of the Unknown.

Consequently horror, mystery, over-intelligent fear » (Fernando PESSOA. *Páginas Íntimas...*, *op.cit.*, p.16).

⁹¹ « There, lining walks immemorial, / Great antenatal flowers / My lost life, before soul, recall ». (Fernando PESSOA. *O.P.P.*, (vol I), p.445).

est un de ceux qui apparaîtra le plus fréquemment dans son oeuvre, comme nous le verrons lorsque nous analyserons l'importance de l'héritage platonicien chez Pessoa.

La Chercheuse, poème probablement de 1908, nous met en face d'une recherche aboutie de l'immortalité. Ayant commencé par « frapper avec des mains froides au portail silencieux / Du palais des ombres fermé. », « nous nous retrouverons soudainement tout entiers Ame, / Esprits main dans la main, éveillés et prêts à recevoir la bénédiction, / Ayant, à travers quelque Portail hors de l'espace, / Disparu pour vivre dans un éternel état de grâce »⁹². Dix ans plus tard, certaines questions métaphysiques sont à nouveau posées en anglais, à l'intérieur du cadre très formel des 35 sonnets. Ne sommes-nous que de « simples Intervalles, une Absence de Dieu et rien d'autre, / Des vides dans la vraie Conscience et dans la vraie Pensée »⁹³ ? Notre âme fait-elle l'infini voyage des renaissances successives⁹⁴ ? Oscillant entre ces grandes questions ontologiques et les problèmes du Bien et du Mal⁹⁵, du Destin⁹⁶, le poète revient toujours au concept platonicien de l'exil terrestre et à son corollaire, le désir brûlant de retrouver ce Monde

⁹² « Knock with cold hands at the hushed portal Of the closed palace of the shades »; « Sudden we shall find ourselves all Soul, / Hand in hand spirits, waked to bliss, / Having, through some Gate not in space, / Lapsed to everlasting grace... » (*Ibid.*, p.448).

⁹³ « Mere intervals, God's Absence and no more, / Hollows in real Consciousness and Thought. » (*Ibid.*, p.484, sonnet XVII).

⁹⁴ « When in the widening circle of rebirth / To a new flesh my travelled soul shall come, ». (Quand, dans le cercle en expansion des renaissances, mon âme voyageuse entrera dans une chair nouvelle). (*Ibid.*, p.486, sonnet XX).

⁹⁵ *Ibid.*, p.487, sonnet XXIII.

⁹⁶ *Ibid.*, p.488, sonnet XXV

des Origines: « Quelque chose en moi est né avant les étoiles / Et a vu de très loin le soleil commencer »⁹⁷ ; ou, plus loin, « Je suis plus vieux que la Nature et son Temps / De tout l'âge intemporel de la Conscience »⁹⁸. Laissant deviner l'influence des poètes élisabéthains, ces sonnets participent de la vision néo-platonicienne du monde qui, comme nous l'avons vu, est celle des courants ésotériques du XVI^e siècle. Ils sont dans la lignée des poèmes de Ben Johnson, Raleigh, Christopher Marlowe, Lyly, Spenser et Shakespeare. Ce même penchant métaphysique, et une attirance vers l'Inconnu et ses mystères, sera une des marques de la poésie d'Alexander Search. Déjà en 1905, avec le poème Heart Music, il nous offre le souvenir entêtant d'un son, celui des battements du cœur d'un être qui est proche de lui physiquement, mais dont le lien avec lui reste obscur pour nous; souvenir du même son entendu « longtemps avant cette vie », « Quelque chose de terrible et d'étrange / Qui, même maintenant, ébranle mon âme »⁹⁹. L'année suivante nous trouvons un autre poème, To a Hand, qui insiste, encore une fois, sur cette mémoire d'une vie avant la vie, « avant la naissance du temps », mémoire inquiétante qui, dans le cas du poème en question, ramène des souvenirs lointains et terrifiants à propos d'une main qui reste fort mystérieuse pour le lecteur, car le poète ne

⁹⁷ « Something in me was born before the stars, / And saw the sun begin from far away » (*Ibid.*, sonnet XXIV).

⁹⁸ « I am older than Nature and her time / By all the timeless age of consciousness » (*Ibid.*, p.491, sonnet XXI).

⁹⁹ « Something of terrible and of strange / That even now doth shake my soul ». (« Heart Music » *Ibid.*, p.717).

dit pas à qui elle appartient. Peut-être à ce « cher enfant » à qui il semble s'adresser?¹⁰⁰ De 1907 date le poème *The Circle*, intéressant par son contenu ouvertement et naïvement magique: le poète trace un cercle sur le sol, « une étrange forme mystique »; sa pensée étant condamnée « au symbole et à l'analogie », il espérait qu'« un cercle pourrait condenser / Avec calme toute la violence du mystère ». Et c'est ainsi que, « dans un état d'esprit kabbalistique », il a tracé ce cercle imparfait, où il n'a pas réussi à attirer les forces magiques:

« Je traçai un cercle sur le sol
 C'était une étrange figure mystique
 A l'intérieur de laquelle je pensais qu'il y aurait
 [abondance
 De symboles muets, propres au changement
 Et des formules complexes de la Loi,
 Qui est la mâchoire du visage du Changement [sic]

Mes pensées plus simples avaient en vain remonté
 En liberté le courant de cette folie,
 Mais chez moi cette pensée est condamnée
 Au symbole et à l'analogie:
 Je croyais qu'un cercle pourrait concentrer
 Dans le calme toute la violence du mystère.

Et ainsi, tel un kabbaliste,
 Plein de curiosité je traçai là un cercle;
 Le cercle fut tracé imparfaitement
 B'en que dessiné avec le plus grand soin.
 De l'échec à faire de la magie je tirai
 Une vraie leçon qui me fit soupîrer »¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.718-722. « To a Hand ».

¹⁰¹ « I traced a circle on the ground, / It was a mystic figure strange / Wherein I thought there would abound / Mute symbols adequate of change, / And complex formulas of Law, / Which is the jaws of Change's maw // My simpler thoughts in vain had stemmed / The current of this madness free, / But that my thinking is condemned / To symbol and analogy: / I deemed a circle might condense / With calm all mystery's violence // And so in cabalistic mood / A circle traced I curious there, / Imperfect the made circle stood / Though formed with minutest care / From magic's failure deeply I / A lesson took to make me sigh » (*Ibid.*, p.724-725. « The Circle »)

Ayant donc échoué à tracer efficacement le cercle symbolique, fruit de la pensée analogique qui est celle de la magie, le poète ne parvient pas à maîtriser la violence du mystère et, partant, à s'en protéger. Si nous dépassons le contexte simplement magique du poème, nous pouvons rapprocher l'échec du tracé du cercle - celui-ci étant pris maintenant comme symbole de la perfection de Dieu et de l'univers, mais aussi de la totalité de la psyché, du Soi - à une blessure narcissique, qui empêche une véritable cohésion du Moi.

En 1908, Alexander Search "rencontre" un géant qui lui dit que « les choses sont plus / Que le Temps au cours duquel elles semblent changer / Et que l'Espace, qui semble plus qu'elles »¹⁰². Nous retrouvons cette idée selon laquelle la vérité est au delà de notre monde illusoire, soumis aux contraintes de l'espace et du temps. Pêchant par une grande naïveté et par beaucoup de maladresses, ces poèmes, qui cherchent leur voie comme l'indique le nom de leur auteur, sont donc des témoignages de l'intérêt précoce de Pessoa pour le mystère, et ils contiennent en germe des thèmes que Fernando Pessoa développera plus tard de façon bien plus habile. Ils témoignent également du rôle tenu par la langue anglaise dans l'expression de ses premiers tâtonnements sur un chemin qu'il ne quittera jamais.

¹⁰² « Things are more, I say, / Than Time in which they seem to change / And than Space that seems more than they » (*Ibid.*, p. 732, « The Giant's Reply »).

Une dizaine d'années plus tard, Fernando Pessoa organise un recueil de poèmes en anglais, The Mad Fiddler, qu'il n'a jamais publié et auquel nous avons fait référence plus haut, à propos de sa peur de la folie. Empreints d'un certain académisme, ils sont peu marqués par les intérêts métaphysiques de leur auteur. Cependant, le sentiment d'un Mystère inhérent aux choses, la certitude « que tout a un Autre Sens -/ Oui, même Dieu Lui-même. »¹⁰³, apparaissent ici et là, associés à cette constante de la pensée du poète, qui est l'idée d'une vie avant cette vie, ou d'un réveil brutal après un long rêve auprès de Dieu¹⁰⁴, pure absence de Temps et d'Espace, sans début ni fin¹⁰⁵. Il recherchera toujours, comme un Paradis Perdu, cet Age de l'Innocence où il avait « un moi et une vie / Avant cette vie et ce moi »¹⁰⁶. Il recherchera également cette présence à côté de lui d'un Etre indéfinissable, un Roi de l'intervalle entre le Non-Etre et l'Etre, entre le Sommeil et l'Eveil, entre le Silence et la Parole, entre nous et la conscience de nous: « Tous pensent qu'il est Dieu, sauf lui-même »¹⁰⁷.

Avant de terminer cette réflexion sur l'utilisation de la langue anglaise dans les écrits ésotériques de

¹⁰³ « That everything has Another Meaning- / Ay, even God Himself ». (Fonds PESSOA, 31-55, « The Hours »).

¹⁰⁴ « when I awoke from God / And felt the world around me ». (lorsque je me suis réveillé de mon sommeil en Dieu / et que j'ai senti le monde autour de moi) (*Ibid.*, 31-58, « Chalice »).

¹⁰⁵ « For no time enters into God's thoughts or / their spaceless Hour » (Car le temps n'intervient guère dans la pensée divine ou / Dans son Moment sans espace) (*Ibid.*, « Elevation »).

¹⁰⁶ « I had a self and life / Before this life and self ». (*Ibid.*, 31-66, « The Foreself »).

¹⁰⁷ « All think that he is God, except himself ». (*Ibid.*, 31-68, « The King of Gaps »).

Pessoa, nous devons faire référence aux fragments d'un essai sur l'initiation, projet non abouti comme tant d'autres, et que nous analyserons plus loin. Posant en parallèle l'ordre poétique et l'ordre initiatique, il établit un lien entre l'esthétique et l'ésotérisme. Aux différents grades du chemin de l'initiation correspondent différents degrés dans la création poétique¹⁰⁸. Ce rapport entre les deux ordres est resté au centre de sa quête, car il correspondait à sa nature profonde de créateur et de chercheur infatigable de la Vérité sous les apparences d'un Réel qu'il remettait sans cesse en cause.

En conclusion, il est aisé d'expliquer l'abondante production en anglais de textes totalement consacrés à l'ésotérisme, ou ayant quelque élément s'y rattachant. Les livres que Pessoa lisait concernant ces questions étaient dans leur grande majorité écrits en anglais, car il en existait fort peu en portugais - sans oublier bien sûr l'impact de l'ésotérisme dans les pays anglo-saxons, donc l'influence précoce que Pessoa a pu subir en Afrique du Sud. Etant donné que ses textes en prose sont constitués très souvent de notes de lecture ou de réflexions qui en sont inspirées, il était normal qu'ils fussent écrits en anglais. D'autre part, il est permis de penser que Pessoa avait peut-être l'intention de publier des travaux sur ces questions en Angleterre, car au Portugal l'audience risquait d'être très restreinte. Enfin, nous percevons à

¹⁰⁸ Cf. sur l'Essay on Initiation: Yvette CENTENO, op.cit., p.59-81.

nouveau l'anglais comme la langue que Pessoa utilise lorsqu'il parle de son jardin secret, celui qui ne doit pas être partagé avec tout le monde.

Le bilinguisme, en tout état de cause, fait l'objet aujourd'hui d'études sérieuses, qui impliquent de prendre en considération les notions de transfert et de refoulement pour comprendre l'utilisation des deux langues coexistantes :

« Dans la pratique de deux langues (la maternelle où il est des choses [...] indicibles, et l'autre), il y aurait une gamme de choses accédant au verbalisable dans la seconde parce que l'autre est là qui fonctionne comme lieu du refoulé; par exemple, la zone du sexe toujours frappée de tabou ».¹⁰⁹

A propos d'Antinous et d'Epithalamium, Armand Guibert ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare « qu'en l'occurrence l'anglais fut pour lui le véhicule d'un transfert qui lui facilita l'aveu d'instincts jusque là restés informulés »¹¹⁰.

Cette langue anglaise, véhicule de la culture reçue pendant ses années de formation, restera un élément décisif de son oeuvre et aussi de sa psychologie profonde. En cela, et en bien d'autres choses, il est le frère de Jorge Luis Borges, qui a reçu une éducation en langue anglaise et qui

¹⁰⁹ BENNANI BOUKOUS, BOUNFOUR « et al. » Du bilinguisme, Paris, Denoël, 1985, p. 97. Cf aussi HAMERS et BLANC, Bilinguisme et bilinguisme, Bruxelles, Mardaga, 1983. C: dernier ouvrage possède une importante bibliographie sur le sujet.

¹¹⁰ Armand GUIBERT, op.cit., p. 67, 68.

pouvait dire dans une très belle phrase l'ambiguïté de la condition de bilingue: « On ne sait jamais dans quelle langue on mourra »¹¹¹. En tout cas Pessoa est mort en anglais; sa dernière phrase fut dans cette langue qui était aussi la sienne avec la langue portugaise: « I know not what tomorrow will bring ». Enfermée dans une langue anglaise archaïsante (I know not à la place de la formule moderne I don't know), il y a toute l'angoisse de l'inconnu, celui de son destin sur terre et celui d'un possible au-delà qu'il a toujours espéré.

¹¹¹ Cf le n°289, novembre 1988, du Magazine Littéraire, consacré à Jorge Luis BORGES, et plus spécialement l'article de Jean-Pierre BERNES « Les Récréations de la Pléiade » (p.34-36) et celui de Emir RODRIGUEZ-MONEGAL « Borges auteur de Fernando Pessoa » (p.58-62).

III. EST-ON UN HOMO ESOTERICUS PAR HASARD? ESSAI D'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE.

La quête d'une vérité spirituelle, que Pessoa a menée sa vie durant, est souvent passée par les chemins de l'Occulte. Que la langue véhiculaire soit l'anglais ou le portugais, cette quête a toujours reflété des aspects de sa personnalité qu'il n'a pas souhaité rendre publics. Une enfance plutôt solitaire, une adolescence loin de sa patrie au sein d'une culture anglaise qui l'a profondément marqué, n'expliquent pas à elles seules ce penchant pour le mystère qui l'accompagna toute sa vie, mais elles peuvent cependant l'avoir rendu perméable aux sollicitations des sciences occultes.

Sa remise en question du Réel doit être considérée comme un des éléments à prendre en compte, si l'on veut tenter d'analyser sa psychologie; mais ne négligeons pas le goût de la mystification, constante de la vie et de l'oeuvre de Pessoa. Nous nous demanderons également si sa dispersion littéraire en plusieurs hétéronymes, qui reste associée à son nom dans l'histoire de la littérature, n'est pas le produit d'une dispersion psychique qui, en l'éloignant du centre de son Moi, le condamnait à chercher désespérément, dans l'infini des possibilités entrevues, un

principe unificateur, à l'échelle de son microcosme et à celle du macrocosme. Nous essayerons ainsi de savoir si l'on est un "homo esotericus" par hasard ou par nécessité.

1- L'horreur du réel et l'attraction du mystère.

Très tôt Pessoa a vécu dans un monde imaginaire: sa demi-soeur, Henriqueta Rosa Dias, en porte témoignage. Elle nous a confié, lors d'une entrevue qu'elle nous a accordée chez elle, à Lisbonne, que Fernando Pessoa créait des personnages de théâtre et qu'il distribuait ensuite les rôles à ses frères et sœurs. Ils devaient les tenir toute la journée, participer de cette immersion dans le monde irréel où leur frère se sentait tellement à l'aise. L'enfance, avec son potentiel de rêve, est un rempart contre les attaques de la réalité, et il est probable que Fernando Pessoa se sentait particulièrement à l'abri dans ce monde-là. Son oeuvre témoigne de la nostalgie de ce paradis perdu qu'il a en vain essayé de récupérer: « Ô mon enfance passée, poupée que l'on m'a cassée! / Que ne puis-je retourner vers mon passé, retrouver cette maison et cette affection, / Et y rester pour toujours, toujours enfant et toujours heureux! »¹¹². La vraie vie restera toujours pour lui celle de l'enfance et de son rêve: « Qu'est devenue

¹¹² « Ó meu passado de infância, boneco que me partiram! / Não poder viajar pra o passado, para aquela casa e aquela afeição, / E ficar lá sempre, sempre criança e sempre contente! ». (Fernando PESSOA, *Poesias* de Álvaro de Campos, Lisbonne, Ática, 1964, p.192).

notre vérité - le rêve à la fenêtre de l'enfance? »¹¹³.
 Enfance dont les images s'imposent à son esprit dans un défilé nostalgique et coloré, et nourrissent sa poésie:
 « Le théâtre tout entier est un mur blanc de musique / Où un chien vert court derrière la nostalgie / Que j'ai de mon enfance, cheval bleu avec un jockey jaune... »¹¹⁴. Dans un de ses poèmes de jeunesse écrit en anglais, *Anamnesis*, que nous avons déjà cité, le lien est clairement établi entre cette enfance, étape essentielle et regrettée de sa vie, et la vie avant cette vie trop réelle, le Paradis Perdu hors du temps et ses contraintes:

« Là j'étais heureux et j'étais l'enfant
 Qui jouissait d'ombre fraîche
 Où il se sentait dans un doux exil.

Toutes ces choses vraies m'ont été enlevées.
 O mes prairies perdues!
 Mon enfance avant la Nuit et le Jour!¹¹⁵ ».

L'enfance en tant que passé mythique et idéalisé reste un espace mental où se manifeste la fuite devant le Réel, qui caractérise Pessoa¹¹⁶. « Tout est illusion » pourrait être

¹¹³ « Que é daquela nossa verdade - o sonho à janela da infância? » (*Ibid.*, p.297).

¹¹⁴ « Todo o teatro é um muro branco de música / Por onde um cão verde corre atrás da minha saudade / Da minha infância, cavalo azul com um jockey amarelo... » (Fernando PESSOA, *Poesias*, Lisbonne, Ática, 1967, p.33).

¹¹⁵ « There I was happy and the child / That had cool shadows / Wherein to feel sweetly exiled. / They took all these true things away / O my lost meadows! / My childhood before Night and Day! » (Fernando PESSOA, *O.P.E.* (vol I), *op.cit.*, p.445).

¹¹⁶ Il est intéressant à ce propos de citer les mots que Fernando Pessoa a prêtés à son demi-hétéronyme Bernardo Soares, dans son *Livro do Desassossego*: « A creança sabe que a boneca não é real, e trata-a como real até choral-a e se desgotar quando se parte. A arte da creança é a de irrealizar. Bendita essa idade errada da vida, quando se nega a vida por não haver sexo, quando se nega a realidade por brincar, tomando por reais a cousas que o não são! Que eu seja volvido creança e o fique sempre, sem que me importem os valores que os homens dão às cousas nem as relações que os homens estabelecem entre ellas. » (Bernardo SOARES, *Livro do Desassossego* (vol II), Lisbonne, Ática, 1982, p.186, 187.)

termes de reconstruction imaginaire¹²⁰. Quand il fait le chemin inverse, c'est-à-dire quand il part de son monde intérieur vers la réalité, c'est encore et toujours pour donner le rôle principal à son rêve, et faire de ce rêve sa réalité:

« si je prends une de mes sensations, et la déroule jusqu'à ce que je puisse tisser sa réalité intérieure, que je nomme La Forêt du Songe, ou le Voyage Jamais Accompli, croyez bien que je ne le fais pas dans le but d'écrire une prose claire et frémissante, ou pour prendre plaisir à cette prose - bien que je veuille cela aussi, comme un dernier raffinement, une belle chute de rideau sur mes décors de rêve - mais plutôt pour que cette prose confère une complète extériorité à ce qui est intérieur, pour qu'elle réalise ainsi l'irréalisable, unisse ce qui est contradictoire et, rendant ainsi le rêve extérieur, lui apporte son pouvoir maximal de rêve à l'état pur - je ne fais qu'immobiliser la vie »¹²¹.

Ce rêve omniprésent, il l'a transformé en écriture, se détournant du monde réel et créant une autre réalité, celle de son œuvre¹²². Un exemple de ce processus est la façon dont Pessoa rejette la Femme en tant qu'être sexuel,

¹²⁰ « My very memory of events, of external things is vague, more than incoherent. I shudder to think how little I have in mind of what my past life has been. I, the man who holds that to-day is a dream, am less than a thing of to-day. » (Même mon souvenir des événements, des choses extérieures, est vague, plus qu'incohérent. Je tremble à la pensée du peu que j'ai retenu de ma vie passée. Moi, l'homme qui soutient que le jour présent est un rêve, je suis moins qu'une chose du présent) (Fernando PESSOA. *Páginas Íntimas...*, op.cit., p.17)

¹²¹ « Se pego numa sensação minha e a desfilo até poder com ella tecer-lhe a realidade interior a que eu chamo ou A Floresta do Alheamento, ou a Viagem Nunca Feita, acredito que o faço não para que a prosa sêe lúcida e tremula, ou mesmo para que eu gose com a prosa - ainda que mais isso quero, mais esse requinte final ajunto, como um cahir bello de panno sobre os meus scenarios sonhados - mas para que dê completa exterioridade ao que é interior, para que assim realize o irrealisavel, conjugue o contradictorio e, tomando o sonho exterior, lhe dê o seu maximo poder de puro sonho, estagnador de vida que sou... » (Bernardo SOARES. *Livro do Desassossego* (vol.II), op.cit., p.42, 43)

¹²² « Mais vale escrever do que ousar viver. » (Bernardo SOARES. *Livro do Desassossego* (vol.I), Lisboa, Ática, 1982, p.59).

comme une réalité qui dérange, et à sa place il fait apparaître une Femme-Enfant ou une Femme-Ange, asexuée et idéalisée¹²³. Le rêve remplace donc, ici comme ailleurs, une réalité trop lourde à assumer psychologiquement. Il est aussi l'élément central d'un cheminement intérieur qui éloigne Fernando Pessoa du Monde du Réel pour l'amener au sein de ce Monde du Mystère qu'il a toujours tenté de pénétrer. Là est pour lui la vraie Réalité, pas celle que ses sens lui offrent et qu'il méprise, mais celle, faite de lumière et d'ombre, qu'il craint et désire à la fois. Ce cheminement de la Réalité au Mystère par l'intermédiaire du Rêve provoque ce que Carlos Filipe Moisés appelle

« un questionnement incessant qui se lance à la recherche de ce qui peut se trouver au delà de la transcendance, un questionnement qui - en un mouvement cyclique parfait, constamment renouvelé - soit capable de rendre à nouveau croyable (c'est-à-dire ayant un sens), une réalité qui autrement serait absurde et inexplicable »¹²⁴.

Nous tenons sûrement ici, avec ce mouvement cyclique qui va du Rêve à la Création, laquelle engendre à son tour une Réalité autre, en passant par la recherche d'une Vérité dans le Mystère, pour à nouveau tenter de retrouver

¹²³ « Nenhum fascínio do sexo se / subentende / no meu sonhar-te, [...] (És a mulher anterior à Queda). O meu horror às mulheres reais que tem sexo é a estrada por onde eu fui ao teu encontro [...] Os idealistas falsos da vida-real fazem versos à Esposa, ajoelham à ideia de Mãe... O seu idealismo é uma veste que tapa, não é um sonho que crie. Pura só tu, Senhora dos Sonhos, que eu posso conceber amante sem conceber macula porque és irreal. [...] Quem sabe se sonhando-te eu não te crio, real noutra realidade; » (Ibid., p.292, 293).

¹²⁴ « uma incessante indagação que se lança no encalço daquilo que pode estar para além de, a transcendência, uma indagação que - num perfeito movimento cíclico, constantemente renovado - seja capaz de tornar novamente crível (isto é, com sentido) uma realidade de outro modo absurda e inexplicável ». (Carlos Filipe MOISES. O Poema e as Máscaras, Coimbre, Almedina, 1981, p.109.)

un Réel acceptable, l'un des moteurs de cette quête ésotérique qui a nourri sa vie et son oeuvre. Nous avons en tout cas un point de départ de

« la vocation irréfutablement métaphysique de la poésie de Pessoa, attachée à connaître et à comprendre, dans un effort digne de Sisyphe, renouvelé après chaque nuit de cauchemar et de ténèbres, tel celui des « veilleuses » de son <drame statique> [O Marinheiro], où le rêve est érigé en fondement ultime de la réalité »¹²⁵.

Le monde ici-bas n'est qu'illusion. La Vérité est au delà, elle n'est pas accessible par les sens, mais par le Rêve qui a une fonction comparable à celle de « l'imagination créatrice » chez Henry Corbin:

« Rêver c'est voir les formes invisibles
De la distance imprécise, et par
Des élans sensibles de l'espérance et de la
[volonté,
Aller chercher sur la froide ligne de l'horizon
L'arbre, la plage, la fleur, l'oiseau, la source,
les baisers mérités de la Vérité ».¹²⁶

Dans ce contexte, et comme l'affirme Moisés, « rêve » et « clairvoyance » coïncident, [...] rêver équivaut simplement à « voir », au delà de l'apparence visible »¹²⁷.

¹²⁵ « a vocação irrecusavelmente metafísica da poesia pessoana, empenhada no esforço de conhecer e compreender, numa verdadeira tarefa de Sísifo, que se reinicia após cada noite de pesadelo e trevas, como sucede às veladoras do seu <drama estático>, em que o sonho se erige como fundamento último da Realidade » (Ibid.).

¹²⁶ « O sonho é ver as formas invisíveis / Da distância imprecisa, e, com sensíveis / Movimentos da esperança e da vontade, / Buscar na linha fria do horizonte / A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte - / Os beijos merecidos da Verdade ». (Fernando PESSOA, Mensagem, op.cit., p.59). Henry Corbin est un historien des religions qui a profondément marqué les études contemporaines sur l'islam iranien.

¹²⁷ « Sonhos » e « lucidez » coincidem, sonhar equivale simplesmente a « ver », para além de aparência visível ». (Carlos Filipe MOISES, op.cit., p.96, 97).

Il faut donc « apprendre à désapprendre »¹²⁸ pour arriver, à travers un parcours que l'on peut qualifier d'initiatique, à une vraie connaissance à laquelle on ne peut accéder que si l'on oublie l'enseignement des sens et de la raison. Et là on atteint peut-être à « cette unique réalité qu'est le mystère », « cette unique et terrible réalité - l'existence d'une réalité », devant laquelle tout se transforme « en une seule chose, terrible, noire et impossible, / Une chose qui est au delà des dieux, de Dieu, du Destin - [...] ce qui, quand on a saisi toute chose, est malgré tout resté en dehors, / Car lorsqu'on a saisi toute chose on n'a pas saisi la raison pour laquelle c'est un tout, / Pourquoi il y a quelque chose, pourquoi il y a quelque chose, pourquoi il y a quelque chose! »¹²⁹.

Ce désespoir devant l'inaccessibilité du Mystère traverse toute son oeuvre et lui confère un ton pathétique, faisant ressortir en même temps le sentiment de terreur qui est le sien en face de ce Mystère:

« [...] Le mystère du monde
L'intime, horrible, misérable
Vrai mystère de l'existence

¹²⁸ « Uma aprendizagem de desaprender ». (Fernando PESSOA. *Poesmas* de Alberto CAEIRO, Lisbonne, Ática, 1978, p.48, poème XXIV).

¹²⁹ « Ah, perante esta única realidade, que é o mistério, / Perante esta única realidade terrível - a de haver uma realidade, »; « numa só coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino »; « Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora. / Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar porque é um tudo. / Porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa! ». (Fernando PESSOA. *Poesias* de Álvaro de CAMPOS, *op.cit.*, p.93, 94). Ce poème date de 1935.

Consiste en l'existence de ce mystère
[ou d'un mystère tout court! ».¹³⁰

Sous la plume d'Alberto Caeiro, il préfère douter de l'existence même de ce mystère, car il ressent une rage désespérée devant l'absence de sens: « Le mystère des choses, mais où est-il?/ Où est ce mystère qui ne se dévoile pas/ Au moins pour nous montrer qu'il est le mystère? ». Et plus loin, cette conclusion désenchantée:

« Car le seul sens occulte des choses
C'est qu'elles n'ont aucun sens occulte
Et ceci est plus étrange que toutes les étrangetés
Et que tous les rêves de tous les poètes ». ¹³¹

Cette impression d'irréalité et de non-sens d'un monde des formes, qui est celui que nous appréhendons, le rend proche des grands mystiques, comme Maître Eckhart. Il s'en éloigne, cependant, lorsqu'il doute de l'existence d'une Réalité autre, qui rendrait ce monde illusoire supportable¹³². Enfermés dans la prison des sens, nous n'avons guère accès à la certitude apportée par la connaissance de la Vérité. Condamnés au doute, nous traînons un mal de vivre inguérissable. Comble de l'illusion, nous ne sommes peut-être qu'« un rêve de ce Quelqu'un qui n'existe

¹³⁰ « O mistério do mundo, / O íntimo, horroroso, desolado, / Verdadeiro mistério da existência / Consiste em haver esse ou um mistério? ». (Fernando PESSOA. *Fausto*, Lisbonne, Presença, 1988, p.57).

¹³¹ « O mistério das coisas, onde está ele? / Onde está ele que não aparece / Pelo menos a mostrar-nos que é mistério? »; « Porque o único sentido oculto das coisas / É elas não terem sentido oculto nenhum, / É mais estranho do que todas as estranhezas / E do que os sonhos de todos os poetas ». (Fernando PESSOA. *Poemas de Alberto CAEIRO*, op.cit., p.61).

¹³² Pour Maître Eckhart, mystique allemand du XIV^e siècle, il n'y a guère de véritable réalité en dehors de celle que nous découvrons par l'union avec Dieu. Cf. Emile BREHIER. *Histoire de la philosophie*, (vol. 1), Paris, Quadrige P.U.F., 1985, p.648-654.

pas... »¹³³. Ou, dans une version poétique, « Tout est rien, et tout / Feint d'être un rêve./ L'espace noir est muet »¹³⁴. La Mort seule aura apporté, qui sait, la clé du Mystère, de ce Mystère que Pessoa essaya de percer toute sa vie au mépris d'un Réel qu'il fuyait et dont il questionnait sans cesse les fondements. En outre, la dialectique entre le Rêve et la Réalité, que nous venons d'évoquer, ce dédoublement de celui qui rêve et est rêvé en même temps, introduit un des problèmes cruciaux dans l'oeuvre de Fernando Pessoa, celui de la Réalité du Moi, car « Nous sommes les rêves de nous-même, des âmes-reflets,/ Et les uns pour les autres des rêves des rêves de l'autre »¹³⁵.

¹³³ « um sonho d'esse Alguem que não existe... ». (Bernardo SOARES. Livro do Desassossego (I). op.cit., p.281).

¹³⁴ « Tudo é nada, e tudo / Um sonho finge ser./ O espaço negro é mudo ». (Fernando PESSOA. Poesias. op.cit., p.105).

¹³⁵ « We are our dreams of ourselves, souls by gleams./ And each to each other dreams of others' dreams ». (Fernando PESSOA. Poemas Ingleses. op.cit., p.156).

2- Dispersion psychique et littéraire.

« Moi, n'est ni quelqu'un, ni
quelq. autre; l'oubli fait
voir que moi, ce n'est
personne. »

Paul VALÉRY

Ces « âmes-reflets » que nous sommes, selon Pessoa, renvoient au sujet les images démultipliées de son Moi qui, en l'absence d'un centre unificateur, se disperse dans le flux du temps. D'ailleurs on ne redevient pas celui que l'on n'a jamais été, comme l'affirme une des « veilleuses » d'O Marinheiro¹³⁶, et le sentiment d'identité, tel un mirage, se perd dès qu'on croit le saisir. Cette quête est illusoire car

« Comme Fernando Pessoa ne reconnaît son <Moi> que dans l'image trompeuse du miroir, laquelle, à son tour, est sujette à des altérations permanentes, il ne lui reste qu'à la réfléchir toujours sous des angles divers, comme si un ensemble d'images - qui n'existe pas - permettait de reconnaître un visage homogène »¹³⁷.

¹³⁶ « Já não tomarei a ser aquilo que talvez eu nunca fosse... » (Fernando PESSOA. Poemas Dramáticos, Lisbonne, Ática, 1966, p.39).

¹³⁷ « Como Fernando Pessoa reconhece apenas o seu <Eu> na imagem enganadora do espelho, a qual por sua vez está sujeita a continua alteração, nada mais lhe resta do que reflecti-la sempre sob ângulos diversos, como se um conjunto de imagens - que não existe - deixasse reconhecer um rosto homogêneo ». (Georges GÜNTERT. Fernando Pessoa - O Eu Estranho, Lisbonne, Dom Quixote, 1982, p.121). Ajoutons qu'Alvaro de Campos, désespéré, reconnaît cette impossibilité de cohésion lorsqu'il écrit dans le poème « Lisbon revisited » (1926): « Partiu-se o espelho mágico em que me revia idêntico. E em cada fragmento fatídico vejo só um bocado de mim » (Fernando PESSOA. Poesias de Alvaro de CAMPOS, op.cit., p.249).

Il utilise lui-même cette image du miroir, dans une note écrite en 1915: « Je me sens multiple. Je suis comme une chambre avec d'innombrables miroirs fantastiques qui déforment, en de faux reflets, une seule réalité antérieure qui n'est dans aucun d'entre eux et est dans tous en même temps »¹³⁸. Güntert commente cette auto-analyse de Pessoa et en conclut qu'ici « le poète affirme sa constante autocontemplation, sa relation avec le Moi, qui devient une prison et un tourment »¹³⁹.

Spectateur de lui-même, Fernando Pessoa le sera aussi de la vie, gardant une distance qu'il ne réussira jamais à franchir pour pouvoir passer de l'autre côté de la barrière, derrière laquelle il restera sans pouvoir Etre et Exister pleinement. Cette impuissance à se laisser couler dans le moule de son identité et dans celui de la réalité le rendra inapte à toute forme d'action durable. Il sera toujours l'homme des projets, comme l'attestent les nombreuses notes retrouvées dans la fameuse malle. Avant la réalisation de chacun d'entre eux, il s'arrête et passe à un autre projet, qu'il s'agisse de publier ses écrits ou de fonder de prétendus ordres initiatiques. Ce monde de projets où il vit représente sa fuite devant une réalité qu'il n'intégrera pas, comme le monde du rêve sera son refuge devant les difficultés psychologiques qui furent les

¹³⁸ « Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. » (Fernando PESSOA, *Páginas Íntimas*, *op.cit.*, p.93)

¹³⁹ « O poeta afirma a sua constante autocontemplação, a sua relação com o Eu, que se torna uma prisão e um tormento... » (Georges GÜNTERT, *op.cit.*, p.121)

siennes toute sa vie. Ainsi que le signale José Blanco, même ses lettres étaient souvent inachevées, car « ne pas aller jusqu'au bout d'une entreprise était l'une des caractéristiques de Pessoa qui haïssait < tout début et toute fin, parce que ce sont des points précis »¹⁴⁰. Cependant, comme nous dit Michel Schneider, « on peut être grand par ses inachèvements et même par ses échecs », être comme Pessoa un « Protée évasif préférant le projet à sa réalisation », un « veillétaire pathétique... »¹⁴¹. Il suffit de lire les nombreuses introductions qu'il a laissées pour de futurs ouvrages sur les sujets les plus divers, pour s'en convaincre... Il a écrit « des fragments admirables d'œuvres admirables mais jamais terminées, comme devait le dire Sá-Carneiro »¹⁴². Il reste, selon sa propre définition, « toujours celui qui attendit qu'on lui ouvrît la porte près d'un mur sans porte »¹⁴³ et qui souffrit d'une « maladie de l'autre côté de l'âme »¹⁴⁴ qui l'empêche d'aller au bout de ses projets. Cette forme de névrose qui fait que l'on manque ses objectifs d'un cheveu et que l'on éprouve une sorte de jouissance dans le lapsus, n'est pas

¹⁴⁰ José BLANCO, *op.cit.*, p.15. La citation de Pessoa est tirée d'un fragment autobiographique, écrit en anglais, et daté de 1910, publié dans *Páginas íntimas*, p.17 : « My character of mind is such that I hate the beginning and the end of things, for they are definite points ».

¹⁴¹ Michel SCHNEIDER, « Personne » *Le Destin: Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°30, Paris, Gallimard, automne 1984, p.245.

¹⁴² « Fernando Pessoa já então mostrava sintomas da doença de que sofrerá toda a vida: falta de continuidade na realização das suas ideias, tendência para dispersar-se, não levando a cabo nenhum projecto, por mais entusiásticamente iniciado, « escrevendo fragmentos admiráveis de obras admiráveis mas nunca terminadas », como diria Sá-Carneiro ». (João GASPARGAR SIMÕES, *op.cit.*, p.101).

¹⁴³ « Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede sem porta ». (Fernando PESSOA, *Poesias de Álvaro de CAMPOS*, *op.cit.*, p.41, 42).

¹⁴⁴ « Mas já o meu confrade William Shakespeare, pessoa de alguma categoria ante os Ceuses, sofria da mesma doença do outro lado da alma... ». (Fernando PESSOA, *Cartas a João Gaspar Simões*, *op.cit.*, p.68).

rare chez les personnalités d'exception. Ceux que l'on appelait auparavant les mélancoliques, souvent des créateurs, développent un processus d'auto-dépréciation qui les fait rester « hors jeu ». Ils sont en outre en état de deuil, mais d'un deuil sans objet extérieur, car il est deuil de soi :

« Dans l'âme mon corps me pèse.
Je me sens tel un rideau
Accroché dans la salle
Où gît quelqu'un qui est mort »¹⁴⁵ .

En portant atteinte à l'image de soi-même, par une véritable auto-mutilation psychologique, on répond à cette terrible malédiction qu'est l'inhibition paralysante. Trop souvent assimilée à de la paresse, elle est reconnue par Fernando Pessoa comme étant la cause de l'inachèvement de ses écrits (« Aucun de mes écrits ne fut achevé; »)¹⁴⁶ . Cet « intervalle entre désir et réalisation, entre projet et pratique », comme le dit Finazzi-Agrò, crée un « vide-rien » que le poète essaie de remplir constamment¹⁴⁷ . Ce vide, dangereusement auto-destructeur, a été dans sa vie le (non-) lieu de l'échec social, qui l'attirait irrésistiblement. En effet, alors qu'en 1905 il peut entrer à l'Université de Cape Town et y faire des études supérieures, il

¹⁴⁵ « Na alma meu corpo pesa-me / Sinto-me um reposteiro / Pendurado na sala / Onde jaz alguém morto ». (Fernando PESSOA, *Poesias*, op.cit., p.65)

¹⁴⁶ Fernando PESSOA, *Páginas Intimas*, op.cit., p.16, 17.

¹⁴⁷ « O Vazio-Nada [...] um intervalo entre desejo e realização, entre projecto e prática ». (Ettore FINAZZI-AGRÒ, *O Alibi Infinito. O Projecto e a Prática na Poesia de Fernando Pessoa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1987 p.197).

part à Lisbonne s'inscrire à la Faculté des Lettres; pour peu de temps, hélas!, car en 1907 il la quitte. En 1911, il est invité par un éditeur anglais à le suivre en Angleterre pour participer à l'édition d'une anthologie d'auteurs anglais en langue portugaise. Encore une fois il refuse, incapable d'accepter un travail qui pourrait s'avérer intéressant pour lui, ne serait-ce que matériellement¹⁴⁸. Ses amis essayaient de le pousser à publier un livre de poésie qui lui aurait assuré, ils en étaient convaincus, une place dans le petit monde littéraire lisboète. Mário de Sá-Carneiro fut un de ceux-là, comme le prouve sa correspondance avec Fernando Pessoa¹⁴⁹. « De l'autre côté de la vie », voilà l'auto-définition de la position de ce dernier¹⁵⁰. Se donnant tout entier à la vie imaginaire, peuplée de tant de personnages, qu'il s'était construite, Pessoa a définitivement choisi la fiction comme mode d'existence: non seulement comme acte créatif, mais également comme essence même du Moi et de la vie. Et c'est ainsi que, selon Eduardo Lourenço, « Pessoa crée des <Moi> fictifs pour combler avec eux l'espace toujours béant qui le sépare de lui-même parce que, d'emblée, la conscience le sépare du monde »¹⁵¹. Son moi réel « n'est rien d'autre que non-monde, absence au monde »¹⁵². Par contre, ses moi

¹⁴⁸ Fernando PESSOA. *O.P.P.*, (vol I), *op.cit.*, p.13-101 (« Introdução cronológico-biográfica »).

¹⁴⁹ Mário de Sá-CARNEIRO. *Cartas a Fernando Pessoa* (vol.I), Lisbonne, Ática, 1973. Cf. en particulier la lettre écrite de Paris le 3 février 1913 (p.61-64).

¹⁵⁰ « Do outro lado da Vida, isto deve ser a legenda duma caricatura casual » (*Ibid.*, vol.II, p.220).

¹⁵¹ Eduardo LOURENÇO. *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Lisbonne, Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1986, p.39.

¹⁵² *Ibid.*, p.40.

fictifs forment un monde dans leur rapport. « Sa personne [...] ne serait jamais rien d'autre que tous ses masques, réels tous mais vrai aucun, vrais tous mais réel aucun. Son unité (mythique) demandait, était, cette pluralité même, vertigineuse et ouverte »¹⁵³. Et encore, poursuit Eduardo Lourenço, pouvons-nous parler de masques alors que l'essence de l'hétéronymie « ne se résume à rien d'autre que l'impossibilité originelle d'avoir un visage »¹⁵⁴. Le drame de l'absence d'unité, que Fernando Pessoa vivra toujours, a certainement été à la base de ce fécond éclatement de sa personnalité créatrice. Il est clair, d'après Joanna Courteau, que « la création même des hétéronymes pourrait être considérée comme la représentation par Pessoa en poésie de ce qui est connu en psychologie comme la quête de l'identité »¹⁵⁵. Cependant, il ne semblerait pas qu'il soit légitime de parler à ce propos, comme l'ont fait certains critiques, de personnalité multiple, phénomène bien connu en psychiatrie, et qui renvoie à des cas où l'individu qui en est victime ne contrôle pas l'irruption des différents personnages en lui: Fernando Pessoa nous est toujours apparu comme un génial meneur de jeu. Il jongle avec les différents avatars de son Moi créateur en tirant toutes les

¹⁵³ « A sua persona [...] nunca seria outra que todas as suas máscaras, todas reais e nenhuma verdadeira, todas verdadeiras e nenhuma real. A sua unidade (mítica) requeria, era, esta mesma vertiginosa e aberta pluralidade » (Ibid., p.102).

¹⁵⁴ « Se tomamos a sério o fenómeno da Heteronímia, nem máscaras lhe podemos chamar, pois a sua essência em nada mais se cifra que na impossibilidade original de ter um rosto » (Ibid.).

¹⁵⁵ « The very creation of the heteronyms could be viewed as Pessoa's representation in poetry of that which is known as identity compulsion in psychology »). Joanna COURTEAU. « The Quest for Identity in Pessoa's Orthonymous Poetry ». The Man who never was: Essays on Fernando Pessoa, Providence, Gávea-Brown, 1982, p.101.

ficelles, usant d'une incroyable maestria. Nous en voulons pour preuve certains passages de ses lettres à João Gaspar Simões, lorsqu'il s'agit de discuter de la publication de ses poèmes dans Presença:

« Pour le numéro 30 je vous enverrai le poème de Caeiro et quelques-unes des <notes> d'Álvaro de Campos. Elles sont déjà écrites, il suffira donc de les mettre au propre. Il s'agit de notes éparses, une sorte de biographie spirituelle anecdotique de Caeiro par son disciple »¹⁵⁶.

Ou encore:

« J'enverrai ma collaboration et celles de tous les hétéronymes. Il va sans dire que chacune d'entre elles sera brève: en cela nous suivrons tous la norme (pour la longueur) de Ricardo Reis. Le moins fiable dans ce domaine - comme dans les autres, d'ailleurs - est Álvaro ».¹⁵⁷

Ce qui nous frappe à la lecture de ces fragments est, à n'en point douter, l'ironie et le ton ludique qui caractérisent les références aux hétéronymes. Il y a là une distance entre Fernando Pessoa et les personnages de fiction qu'il a créés, qui exclut, selon nous, une interprétation purement psychiatrique du phénomène. Cette distance est celle de l'auteur dramatique par rapport aux

¹⁵⁶ « Para o número 30 lhe enviarei o poema do Caeiro e algumas das <notas> do Álvaro de Campos. Já estão escritas, de modo que não é preciso senão passá-las a limpo. São apontamentos soltos, uma espécie de biografia espiritual anedótica de Caeiro pelo seu discípulo ». (Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, op.cit., p.58).

¹⁵⁷ « enviarei colaboração minha e dos heterónimos todos. Escusado é dizer que cada uma será breve: pautar-nos-emos todos pela norma (em extensão) do Ricardo Reis. O mais duvidoso nestas coisas - como em tudo - é o Álvaro ». (Ibid., p.63).

personnages qu'il crée. Fernando Pessoa le dit fort clairement dans la préface qu'il avait préparée, vers 1930, pour l'édition de ses oeuvres qui n'a jamais vu le jour:

« Ce qui est sûr, cependant, c'est que l'auteur de ces lignes [...] n'a jamais eu une seule personnalité, n'a jamais pensé ou senti que dramatiquement, c'est-à-dire, à travers une personne, ou personnalité, supposée, qui pût éprouver ces sentiments plus véritablement que lui-même »¹⁵⁸.

Et plus loin il ajoute: « Que cette qualité chez l'écrivain soit une forme d'hystérie, ou de ce qu'on nomme dédoublement de la personnalité, l'auteur de ces livres ne le conteste ni ne le soutient »¹⁵⁹.

La distance que l'auto-analyse suppose est confirmée par une remarque en guise de conclusion aux nombreuses considérations sur les hétéronymes que Pessoa fait au long de la majeure partie de cette préface: « étant donné la faiblesse de la littérature actuelle, que peut faire un homme de génie sinon devenir, à lui tout seul, toute une littérature? »¹⁶⁰. La volonté de fabriquer un réseau de personnages littéraires est bien patente ici et vient contredire les assertions, faites à certains moments, selon lesquelles il serait contraint d'écrire sous l'influence de

¹⁵⁸ « O certo, porém, é que o autor destas linhas [...] nunca teve uma só personalidade, nem pensou nunca nem sentiu, senão dramaticamente, isto é, numa pessoa, ou personalidade, suposta, que mais propriamente do que ele próprio pudesse ter esses sentimentos ». (Fernando PESSOA. *Páginas Íntimas...*, *op.cit.*, p.95).

¹⁵⁹ « Que esta qualidade no escritor seja uma forma da histeria, ou da chamada dissociação da personalidade, o autor destes livros nem o contesta, nem o apóia ». (*Ibid.*, p.96).

¹⁶⁰ « Com uma tal falta de literatura, como há hoje, que pode um homem de génio fazer senão converter-se, ele só, em uma literatura? ». (*Ibid.*, p.98).

pulsions aussi diverses qu'inexplicables¹⁶¹. On peut donc considérer qu'il a su tirer profit, de façon magistrale, d'une tendance propre à sa psychologie profonde, construisant un réseau complexe de personnages, labyrinthe où se sont perdus nombre de spécialistes de son oeuvre. Nous ne pouvons que le suivre lorsqu'il affirme, toujours à propos des fondements de son hétéronymie: « Dans mon métier, qui est littéraire, je suis un professionnel, dans le sens supérieur du mot; »¹⁶². Quand il parle de ses « dédoublements de personnalité », il se reprend tout de suite pour choisir plutôt l'expression « inventions de personnalités différentes », assumant ainsi son rôle de père-créateur¹⁶³. C'est ainsi qu'Eduardo Lourenço peut parler à ce propos de « la théâtralité de sa mise en scène poétique », issue d'une véritable « blessure créatrice »¹⁶⁴ qu'il explique ainsi:

« Le <moi comme fiction> est pour Pessoa la réalité et le lieu d'une quête - l'une des plus radicales du XX^e siècle - et, surtout, le signe d'une souffrance »¹⁶⁵.

Il est indéniable que la création hétéronymique, à côté de sa dimension de géniale supercherie littéraire, a été

¹⁶¹ Nous traiterons de l'écriture sous influence dans la partie de notre travail consacrée aux rapports de Fernando Pessoa avec la Société Théosophique.

¹⁶² « Adentro do meu mester, que é literário, sou um profissional, no sentido superior que o termo tem ».(Ibid., p.100).

¹⁶³ « Nestes desdobramentos de personalidade ou, antes, invenções de personalidades diferentes... ». (Ibid., p.105).

¹⁶⁴ Eduardo LOURENÇO « Pessoa ou le moi comme fiction » Fernando Pessoa, poète pluriel. op.cit., p.301.

¹⁶⁵ Ibid., p.302.

également une thérapie pour lutter contre cette souffrance liée à un manque d'unité du Moi. Cette thérapie a cependant été menée par Pessoa lui-même, qui, tel un metteur en scène, a distribué les rôles et dirigé les différents mouvements de ses personnages, de façon à tendre vers un tout cohérent. Dans une lettre à Armando Côrtes-Rodrigues, datée du 19 janvier 1915, c'est-à-dire quelques mois après l'apparition, le 8 mars 1914, du premier hétéronyme, Alberto Caeiro, Fernando Pessoa écrit :

« mon auto-discipline, acquise graduellement, a réussi à unifier en moi ceux des éléments divergents de mon caractère qui étaient susceptibles d'être harmonisés. J'ai encore beaucoup à faire dans mon esprit; je suis encore très loin de l'unification à laquelle je souhaiterais aboutir »¹⁶⁶.

L'absence du père auquel s'identifier - ce qui aurait permis au jeune Pessoa de pouvoir structurer normalement sa personnalité - est sûrement pour beaucoup dans cette difficulté à être Un. Cette absence a donc laissé un vide que Fernando Pessoa a tenté de combler toute sa vie au moyen de sa création littéraire multiforme. La souffrance de l'homme a été l'aiguillon de l'artiste, et le foisonnement désespéré de son œuvre témoigne de cette douleur et du réel talent qui a réussi à la transformer en un exploit littéraire unique dans son genre.

¹⁶⁶ « a minha, gradualmente adquirida, auto-disciplina, tem conseguido unificar dentro de mim quantos divergentes elementos do meu carácter eram susceptíveis de harmonização. Ainda tenho muito a empreender dentro do meu espirito; disto ainda muito de uma unificação como eu a quero ». (Fernando PESSOA. «Carta a Armando Côrtes-Rodrigues (1915)». Textos de Crítica e de Intervenção, Lisbonne, Ática, 1980, p.106).

Un autre facteur qui a pu renforcer cette tendance profonde à la dispersion a sans doute été son bilinguisme. Nous y avons déjà fait référence à propos de la langue anglaise, langue des profondeurs chez Pessoa. Dès 1955, Marcus de Jong attirait l'attention sur cette hypothèse¹⁶⁷. Et Nicole Zand, à propos de Julien Green, autre grand écrivain parfaitement bilingue, parle du bilinguisme comme d'une « aptitude à une schizophrénie maîtrisée... »¹⁶⁸. Plus que maîtrisée, elle est chez Pessoa littérairement menée à ses fins extrêmes. Ce processus a d'ailleurs débuté fort tôt: d'après ce que sa soeur, Henriqueta Rosa Dias, nous a confié et dont nous avons déjà parlé plus haut, Fernando Pessoa avait introduit très tôt dans leurs jeux d'enfants en Afrique du Sud des personnages fictifs créés par lui, chaque enfant devant s'identifier à l'un d'eux et jouer son rôle pendant toute la journée. Cet attrait du masque, signe d'une identité en crise, a donc de lointaines racines dans une enfance profondément marquée par la disparition du père et le départ dans un pays lointain, où il a fallu s'adapter à un "père de remplacement" et à une langue d'adoption. C'est ainsi que plus tard et tout comme Borges, « Pessoa, fils et orphelin [...] réfute lui aussi - dans la

¹⁶⁷ « Não me atreveria a afirmá-lo categoricamente, mas desconfio que há alguma relação psicológica, não sei se realmente de causa a efeito, entre o perfeito bilinguismo do poeta - que lhe deu dois meios diferentes de expressão poética - e essa disposição à auto-cisão, que fez da sua vida interior como que uma representação teatral, onde várias personagens vinham fazer o seu papel particular, e onde « Fernando Pessoa ele mesmo » - mas que sentido é que se deve dar a « ele mesmo » aqui? - onde « Fernando Pessoa ele mesmo » servia de ensaiador, de ponto, de público, e até muitos vezes de actor. » (Marcus de JONG. « Fernando Pessoa, poetas portugueses ». *Revista Filosófica*, Coimbra, Atlântica, Ano V, n.º 15, 1955, p.285).

¹⁶⁸ Nicole ZAND. *Le Monde* du 20 septembre 1985

vie comme dans la littérature - la paternité de ses textes les plus singuliers. »¹⁶⁹, c'est-à-dire, son oeuvre hétéronymique. L'absence d'identification au père a créé un vide tel qu'il devient impossible d'être le centre d'une oeuvre alors que soi-même on n'a pas de centre. Tout devient dispersion, le sujet et son oeuvre :

« Vous aurez beau multiplier les noms, chacun d'eux gardera en son creux la même fêlure secrète par où l'être fuit. Si la pseudonymie est un jeu et l'anonymat une fuite, l'hétéronymie est une dispersion. [...] [se donner un nom] c'est à la fois une fuite et une quête, un voyage au bout de soi-même, là où on ne se savait pas »¹⁷⁰.

La métaphore du masque va donc absorber l'inquiétante étrangeté, au sens freudien de réapparition d'un refoulé, et « attirer sur elle l'attention, en protégeant le propre des regards indiscrets »¹⁷¹. Cette inquiétante étrangeté pourrait être celle de son homosexualité latente, d'un déplacement du désir vers une construction onomastique où il reste circonscrit. Cela est fort clair chez Álvaro de Campos, dans son Ode Marítima, traversée d'éléments d'un sado-masochisme à tonalité homosexuelle.

¹⁶⁹ Emir RODRÍGUEZ MONEGAL. « Borges auteur de Fernando Pessoa ». Magazine littéraire, n°259, novembre 1988, p.62.

¹⁷⁰ Michel SCHNEIDER, op.cit., p.242.

¹⁷¹ « la métaphore continue donc, conformément à ce qui a été noté d'un tour de langage où la civilité d'une éthique apprivoise, domestique, instrumentalise ce qui l'excede, à attirer sur elle l'attention, en protégeant le propre des regards indiscrets. » LAUGAA, Maurice. La pensée du pseudonyme, Paris, P.U.F., 1986, p.146.

Mais comment expliquer l'irruption soudaine, en 1914, d'entités littéraires, bien mieux structurées que celles créées précédemment, et qui, logiquement, auraient dû apparaître peu à peu depuis longtemps, étant donné la précocité des premiers « symptômes », comme nous venons de voir? Michel Schneider pose le problème dans une perspective médicale:

« Cette explosion créatrice engendrant d'un coup toute une galaxie privée est-elle la manifestation d'une phase maniaque, s'inscrivant dans une tendance cyclique mélancolique? Le fait est que quelque temps avant de se lancer dans l'aventure hétéronymique, Pessoa avait traversé une grave dépression - personne ne l'avait vu pendant plusieurs mois - et que, né sous le signe de Saturne, il marchera tout au long de sa vie sur la ligne de fragilité. La recherche d'identités multiples est incontestablement une défense maniaque contre la dépression.[...] Pessoa significativement attribue à ses doubles des dates de naissance entourant la sienne (1887 pour Reis, 1889 pour Caeiro, 1890 pour de Campos) ».¹⁷²

Toujours selon Michel Schneider, « la multipersonnalité de Pessoa, purement poétique, si elle tend à l'impersonnalité, c'est en quelque sorte par défaut plus que par rupture dans

¹⁷² Michel SCHNEIDER, *op.cit.*, p.242. Notons au passage que Pessoa a "tué" le "père" hétéronymique, son maître Caeiro, en 1915. Fallait-il tuer l'image du père pour que ses autres avatars puissent s'exprimer? Ou représentait-il simplement un mode d'expression littéraire qui ne correspondait plus à sa sensibilité du moment, car il était trop artificiel, trop éloigné de sa nature profonde, trop radicalement anti-Pessoa? La réponse est peut-être double, comme il arrive souvent lorsque nous abordons le problème de l'hétéronymie de Pessoa. En tout cas, celui-ci écrit à propos de Caeiro et de la baisse de qualité de ses derniers poèmes que « le poète est mort à temps. » (Fernando PESSOA, *Pág. Íntimas*, *op.cit.*, p.362: « Que o amigo desculpe o crítico, quando ele se vê forçado a afirmar que o poeta morreu a tempo »). Ironie suprême!

le moi: il y a encore quelqu'un qui dit qu'il n'est personne »¹⁷³.

« Explorateur qui traque en lui sa propre énigme » tout au long d'une oeuvre qui « est plus vivante que sa vie »¹⁷⁴, comme le dit André Velter, Fernando Pessoa reste un vaste champ de recherches où s'exercent l'imagination et le talent de ses nombreux critiques. Comme s'il voulait laisser lui-même une explication officielle du phénomène hétéronymique, Pessoa écrit une lettre dans ce sens à Adolfo Casais Monteiro, en janvier 1935¹⁷⁵. Très fréquemment citée, elle nous semble intéressante surtout pour ce qui est de la version des choses que Fernando Pessoa veut que l'on retienne. Si elle est sincère, tant que l'auteur parle de son « hystéroneurasthénie » et de sa « tendance organique et constante à la dépersonnalisation et à la simulation », ainsi que de son enfance déjà peuplée de personnages fictifs, elle nous semble beaucoup moins spontanée lorsqu'il est question des manifestations littéraires de cette tendance et surtout du « jour triomphal de sa vie », le 8 mars 1914. En effet, ce jour-là il écrivit la trentaine de poèmes d'O Guardador de Rebanhos et assista à la naissance en lui de son maître Alberto Caeiro, composant, tout de suite après, les six poèmes de Chuva Oblíqua de Fernando Pessoa lui-même, et accueillant ensuite en son

¹⁷³ *Ibid.*, p. 246.

¹⁷⁴ André VELTER « Être ou ne pas être Fernando Pessoa ». Le Monde du vendredi 27 février 1987, p. 11.

¹⁷⁵ Cf. en annexe la transcription du long passage de cette lettre concernant les hétéronymes.

sein Ricardo Reis, et Álvaro de Campos avec son Ode Triunfal, écrite « sans interruption ni rature ». Il va jusqu'à déclarer avoir pleuré véritablement en écrivant les Notas para recordação do meu Mestre Caeiro, d'Álvaro de Campos.

En forçant un peu trop le trait, Pessoa nous laisse entrevoir la part de mystification qu'il y a dans le phénomène hétéronymique. Son goût pour la simulation était aussi fort que sa tendance à la dépersonnalisation, comme il le dit lui-même dans sa lettre à Casais Monteiro, et à chaque pas nous sommes confrontés à cette dualité. Nous avons donc dû nous poser le problème du rôle de la mystification dans la vie et dans l'oeuvre de Pessoa et de la part qui lui revient dans son approche de l'occultisme.

3- Mystification et occultisme.

« Le poète capable de mentir
Consciemment, volontairement,
Est seul capable de dire la Vérité ».

NIETZSCHE.

On est indéniablement frappé, lorsqu'on lit les écrits de Pessoa, par sa « passion du mensonge peu commune », selon les paroles mêmes du psychanalyste Michel Schneider¹⁷⁶. Nous dirions même que, faute d'avoir toujours

¹⁷⁶ Michel SCHNEIDER, op.cit., p.234

présente à l'esprit cette dimension psychologique de Pessoa, nous risquerions de nous fourvoyer dans le labyrinthe où se cache le sens de son oeuvre. La simulation atteint en effet chez lui le statut d'ars poetica d'une part, et d'autre part, celui d'un mode d'être au monde. Nombreuses sont les références qu'il en fait lui-même, soit en son nom propre, soit à travers un de ses hétéronymes. Dans le Livro do Desassossego, Soares parle de son « attitude naturellement insincère »¹⁷⁷ qu'il a peut-être cultivée puisque « feindre, c'est se connaître »¹⁷⁸. Son insistance à propos des traits hystériques de son caractère renvoie à ce besoin de feindre, de se mettre en scène, qu'il a toujours affirmé comme étant le sien. Son oeuvre en est évidemment le plus clair témoignage car, il l'avoue lui-même, artistiquement il ne sait que mentir¹⁷⁹. Nous devons avoir cela présent à l'esprit dans toute analyse de son oeuvre. D'ailleurs, il n'est pas un cas unique parmi les écrivains de son temps, car, comme le dit Jorge de Sena, « en tant que moyen sérieux de parvenir au coeur du processus créatif, la mystification doit être comprise comme étant un des principaux ressorts de toute la littérature moderne »¹⁸⁰. Nietzsche n'avait-il pas déclaré que

¹⁷⁷ « a minha atitude natural de insinceridade ». (Fernando PESSOA. Livro do Desassossego (vol.I), de Bernardo Soares, op.cit., p.28).

¹⁷⁸ « Fingir é conhecer-se » (Fernando PESSOA. Presença, Coimbra, 4 juin 1927).

¹⁷⁹ « o estudo a meu respeito [...] que peca só por se basear, como verdadeiros, em dados que são falsos por eu, artisticamente, não saber senão mentir ». (Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, op.cit., p.77). C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁰ « As a serious way of reaching the core of the creative process, mystification has to be understood as one of the mainsprings of all modern literature ». (Jorge de SENA. « Fernando Pessoa: The Man who never was ». The Man who never was, op.cit., p.29)

« seul le poète capable de mentir était capable de dire la vérité », comme le rappelle aussi Jorge de Sena¹⁸¹ ? Oscar Wilde ne dit pas autre chose dans ses essais The Truth of Masks (1889) et The Decay of Lying (1888). Suzette Macedo le souligne dans son essai sur Pessoa, Wilde et Yeats, citant les propos de l'auteur du Portrait de Dorian Gray:

« Mentir est le propos légitime de l'art. Le mensonge et la poésie sont un seul et même art. Toute mauvaise poésie dérive d'émotions sincères. L'insincérité n'est qu'une multiplication de la personnalité. Les seules personnes réelles sont celles qui n'ont jamais existé¹⁸² ».

Suzette Macedo reprend aussi W.B. Yeats qui déclare que « la poésie la plus vraie est la plus feinte »¹⁸³. Il fait partie, pense-t-elle, comme Wilde, de ce courant esthétique basé sur le « sentiment de division de la conscience qui s'est manifesté au cours des années de transition entre le XIX^e et le XX^e siècle ».¹⁸⁴ Division qui, ajoute-t-elle, est au centre des études de C.G. Jung sur la persona et de celles de William James sur les personnalités multiples, et qui a trouvé un prolongement littéraire dans des ouvrages tels Dr. Jekyll and Mr. Hyde (1885), de Stevenson, et The

¹⁸¹ « Nietzsche, one of the fathers, by the turn of the century, of all literary movements, had stated that only the poet who could lie would be able to tell the truth ». (*Ibid.*)

¹⁸² « Mentir é o propósito legítimo da arte. Mentira e poesia são a mesma arte. Toda a má poesia deriva de emoções sinceras. A insinceridade é apenas uma multiplicação da personalidade. As únicas pessoas reais são as que nunca existiram ». (Cité par Suzette MACEDO in « Mentira, fingimento e máscaras: alguns comentários sobre Oscar Wilde, W.B. Yeats e Fernando Pessoa ». Colóquio Letras. N°107, janvier-février 1981, p.26)

¹⁸³ « a poesia mais verdadeira é a mais fingida ». (*Ibid.*, p.27)

¹⁸⁴ « sentimento de divisão da consciência que se manifestou nos anos de transição entre o século XIX e o século XX ». (*Ibid.*, p.28)

Portrait of Dorian Gray (1891), de Wilde, sans parler de la vogue des pseudonymes¹⁸⁵. Cependant, Georges Güntert estime que « le thème de la sincérité a, [...], pour Fernando Pessoa, une signification pas seulement esthétique, mais aussi ontologique ».¹⁸⁶ Et c'est évidemment ce qui confère une telle importance à ce thème dans la problématique autour de Fernando Pessoa. Car celui-ci, s'il joue avec et pour les autres, le jeu de la mystification¹⁸⁷, se sert en même temps de cet élément clé de sa personnalité comme moyen d'auto-connaissance et de mise en scène, donc de mise à plat, de son Moi. La Réalité elle-même n'étant qu'une Illusion qui mystifie l'Homme, et l'Invisible étant souvent perçu comme une possible illusion supplémentaire, le fingimento est érigé en système philosophique cohérent, créé par et pour une personnalité qui ne peut pas fonctionner autrement, car elle répond ainsi à des pulsions très profondes et incoercibles. Roi Voilé pour les autres et pour lui-même, drapé pour la postérité dans les voiles que sont justement les hétéronymes, Pessoa reste pour nous l'énigme qu'il était, au fond, pour ses contemporains. João Gaspar Simões, qui l'a connu de son vivant, disait de lui que « sincère, telle que nous entendons la sincérité,

¹⁸⁵ « Essa divisão, reflectida na definição jungueriana da persona e nos estudos clínicos de William James sobre personalidades múltiplas, encontrou expressão literária não só em obras como Dr. Jekyll and Mr. Hyde (1885), de Stevenson, e The portrait of Dorian Gray (1880), de Wilde, como também, pela mesma altura, na voga literária de pseudónimos que, por definição, acentuam a dualidade entre o escritor como pessoa privada e como personalidade pública ». (*Ibid.*)

¹⁸⁶ « O tema da sinceridade tem, contudo, para Fernando Pessoa, um significado não só estético, mas também ontológico ». (Georges GÜNTERT, *op.cit.*, p. 121)

¹⁸⁷ Nous traduisons ici fingimento par mystification bien que le mot français soit quelque peu péjoratif et n'ait pas la dimension ludique contenue dans le vocable portugais.

Pessoa ne savait pas l'être ». ¹⁸⁸ Dans sa biographie de Pessoa, il ajoute:

« La boutade, le paradoxe, la mystification, le goût d'épater, la blague, ont été présents, dès le premier jour, à la table du café à laquelle Fernando Pessoa s'est assis avec ses amis, que ce soit à la Brasileira du Chiado, à celle du Rossio, au Martinho, ¹⁸⁹ à Jansen, aux Irmãos Unidos, ou au Montanha ».

Dans ce même ouvrage, Gaspar Simões raconte la mise en scène qui entourait le lancement d'Alberto Caeiro, qui était destiné, ne l'oublions pas, à faire une blague à Sá-Carneiro. Pessoa aurait même voulu faire croire à António Ferro qu'un autre membre de leur cénacle littéraire, Alfredo Guisado, avait rencontré le poète Alberto Caeiro en Galice. Et Gaspar Simões conclut le récit de cet épisode en mettant l'accent sur le fait que Fernando Pessoa « vivait avec une joie intense les circonstances mensongères qui entouraient l'invention de ses hétéronymes » ¹⁹⁰. Un camarade de lycée, Clifford Geerds, cité par H.D.Jennings ¹⁹¹, raconte avoir reçu une lettre, alors qu'il était à l'Université d'Oxford, provenant d'un prétendu docteur portugais lui demandant des informations concernant la santé mentale

¹⁸⁸ « Sincero, tal como nós entendemos a sinceridade, Pessoa não o sabia ser ». (João GASPAR SIMÕES. Heteropsicografia de Fernando Pessoa, Porto. Inova, 1973, p.184).

¹⁸⁹ « A boutade, o paradoxo, a mistificação, o gosto de épater, a blague estiveram presentes, desde o primeiro dia, a mesa do café a que Fernando Pessoa se sentou com os seus amigos, quer na Brasileira do Chiado, quer na do Rossio, quer no Martinho, quer na Jansen, quer nos Irmãos Unidos, quer no Montanha ». (João GASPAR SIMÕES. Vida e obra de Fernando Pessoa, op.cit., p.267).

¹⁹⁰ « o profeta do «supra-Camões» vivia com intensa satisfação as circunstâncias mentirosas que rodeavam a invenção dos seus heterónimos ». (Ibid., p.271).

¹⁹¹ H.D.JENNINGS. « The South African Episode ». Actas do 2º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, op.cit., p.318.

d'un de ses malades, Fernando Pessoa. Geerdts reconnut immédiatement le style de son ancien camarade et répondit en conséquence. Son commentaire en dit long sur l'impression laissée par Pessoa parmi ses camarades de classe: « il était brillant mais fou! ».

Les histoires où Fernando Pessoa fait oeuvre de mystification sont nombreuses et attestées par tous ceux qui le connurent de près. Une d'entre elles fut du domaine public, celle de la visite au Portugal et de la disparition à Cascais du mage Aleister Crowley. Nous en avons longuement parlé dans un précédent chapitre. Il y a une forme de jubilation dans sa participation au "suicide" de Crowley, qui transparaît dans les déclarations aux différents journaux ayant sollicité son témoignage à l'époque. Le mage aimait également beaucoup les farces et les déguisements. Un de ses biographes, Serge Hutin, parle « du goût bien connu de Crowley pour les grosses mystifications ».¹⁹² Occultisme et mystification, voilà un mélange intéressant qui apparaît, à des degrés différents il va sans dire, chez Crowley et Pessoa, et que nous aurons l'occasion de rencontrer de nombreuses fois au long de notre étude. Dans quelle mesure cette tendance à déformer la réalité, à créer sans cesse une réalité autre que l'on essaie de faire accepter à autrui, et à laquelle on finit par croire soi-même, a-t-elle comme prolongement logique le goût de l'occulte, d'un monde qui n'est pas perçu par les sens et

¹⁹² Serge HUTIN, *op.cit.*, p 65.

que l'on recrée, auquel on feint soi-même souvent de croire réellement? Lorsque Pessoa rompt avec Ophélie en prétextant une voie à suivre dans l'obéissance à des Maîtres Impitoyables, y croit-il véritablement ou se complait-il dans un jeu fort excitant, celui où l'on fait comme si le Mystère existait et que l'on y croyait? Mystification suprême, l'Occulte permettrait alors tous les jeux possibles avec soi-même et avec les autres. Il était inévitable que Pessoa fût attiré par les jeux interdits des ténèbres; il les a cependant dépassés, dans des moments de sincérité profonde et désespérée, luttant pour remonter vers la clarté d'une Lumière qui l'aurait rendu à lui-même et à sa vérité.

Donnons-lui, pour finir, la parole:

« Dès que j'ai eu conscience de mon être, j'y ai perçu une tendance innée à la mystification, au mensonge artistique. Si l'on ajoute à cela un grand amour du spirituel, du mystérieux, de l'obscur, qui, après tout, n'était qu'une forme et une variation du premier trait de caractère mentionné, on peut se faire une idée complète de ma personnalité »¹⁹³.

¹⁹³ « since I have consciousness of myself, I have perceived in myself an inborn tendency to mystification, to artistic lying. Add to this a great love of the spiritual, of the mysterious, of the obscure, which, after all, was but a form and a variation of that other characteristic of mine, and my personality is, to intuition, complete ». (Fernando PESSOA. *Páginas Íntimas...*, op.cit., p.12).

LIVRE II

LA PENSEE ESOTERIQUE DE

FERNANDO PESSOA

CHAPITRE I

LES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DE LA PENSÉE DE PESSOA

« La poésie est une
métaphysique instantanée. »

Gaston BACHELARD

I- LES ELEMENTS CONSTITUTIFS DU MYTHE

Après avoir essayé de cerner le contexte ésotérique dans lequel Pessoa s'insère, ainsi que la structure psychologique qui a pu le rapprocher de ces courants de pensée, nous sommes maintenant amenée à nous poser des questions essentielles sur la pensée ésotérique de Fernando Pessoa et ses fondements. Quelles sont donc les grandes composantes de cette pensée, fruit d'un lent, et parfois difficile, processus de maturation, et dans quelle mesure coïncident-elles avec les grands courants ésotériques de son époque?

Ainsi, nous nous demanderons quels sont les fondements ontologiques de la pensée pessoenne, et nous commencerons par analyser les éléments constitutifs de sa vision

mythique de l'univers. Quelle était sa conception de Dieu, des esprits intermédiaires qui peuplent la mystique judéo-chrétienne; croyait-il à un Christ homme parmi les hommes, porteur de la Rédemption de l'humanité, ou le considérait-il plutôt comme un symbole merveilleusement fécond?

Nous essaierons, dans un premier temps, de déceler, dans son approche de l'idée de Dieu, d'éventuels signes d'une mystique négative ayant marqué sa pensée et son oeuvre depuis ses années de jeunesse.

1- L'idée de Dieu: une théologie négative

Avant de tenter de savoir si la théologie négative représente pour Fernando Pessoa une « voie [...] d'accès au principe de toutes choses »¹, et si son concept d'« un abîme infranchissable entre le Créateur et sa Créature »² correspond à la vision propre de Pessoa, essayons de donner une définition précise de l'apophatisme ou théologie négative, nous référant pour cela à celle que donne Pierre Hochart dans l'article mentionné ci-dessus. Il nous présente la théologie négative comme une « méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable ». L'apophatisme est déjà en germe chez Platon et a été développé

¹ Pierre HOCHART. « Théologie négative » in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, p. 1093-1095.

² *Ibid.*

par les penseurs qui se sont inspirés de lui. La théologie chrétienne a, à ses débuts, repris cette même approche avec Clément d'Alexandrie et les gnostiques. Comme le dit très justement Pierre Hochart, « en bonne tradition platonicienne, en effet, recevoir un prédicat signifie, pour un sujet, participer à une Idée transcendante. Or Dieu, en tant que principe de toutes les Idées, ne peut participer à rien qui lui soit antérieur ». Par la suite, et principalement à partir du IV^e siècle avec Grégoire de Nysse, la théologie négative s'affirme au sein de la pensée théologique chrétienne. Elle est exposée avec minutie et selon un développement fort rationnel, dans un ensemble de textes de la fin du V^e siècle, attribués à Denys l'Aréopagite, et tout particulièrement dans celui intitulé Théologie Mystique. Car « cette théologie négative est encore une théologie et, dans sa lettre du moins, il s'agit pour elle de libérer et de reconnaître la transcendance ineffable d'un étant infini ».³ Maître Eckhart (1260-1327) ne disait pas autre chose dans son ouvrage Quasi stella matutina: « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être, au contraire je lui ai attribué un être plus élevé ».⁴ Dans cette lignée, un grand théosophe germanique, Jacob Böhme (1575-1624), parle de l'Ungrund, correspondant au Non-Etre métaphysique.⁵

³ Jacques DERRIDA. L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, p.217.

⁴ Cit. par Jacques DERRIDA. Ibid., p.217.

⁵ V. chap. « Les théosophes » in Luc BENOIST. L'Esotérisme, Paris, P.U.F., 1963, p.114-116.

Dans les religions orientales, nous retrouvons ce même concept d'impossibilité de connaître et de qualifier l'Être Suprême:

« Le divin, comme s'exprime une ancienne Upanichad⁶, est < tout autre >, absolument différent de tout ce qui est connu ou connaissable; il est sans nom, sans prédicats, il est l'être au-dessus de tout mode d'existence et de toute détermination ».⁷

Le « vide » dont parlent les mystiques bouddhistes « est en réalité un idéogramme lumineux du < tout autre »⁸. Les mystiques chrétiens les rejoignent lorsqu'ils parlent, comme saint Jean de la Croix, de « ce vide universel par rapport à tout ce qui est créé ».⁹ Les philosophes et kabbalistes juifs sont pratiquement unanimes en ce qui concerne le problème des attributs divins. Maïmonide, philosophe juif espagnol du moyen âge, dans son Guide des Égarés, fait l'affirmation suivante:

« Aucun attribut positif ne saurait être prédiqué de Dieu car tout attribut positif introduirait la multiplicité et le changement en Dieu d'où la conséquence que l'on ne peut s'exprimer au sujet de Dieu que par le mode de négations »¹⁰.

⁶ Les Upanishads (ou Upanichads) sont un ensemble de textes sanscrits de nature philosophico-religieuse dont les plus anciens remontent environ à l'an 800 av. J.-C.

⁷ Rudolf OTTO. Le Sacré, Paris, Payot, 1929, p.13.

⁸ Ibid., p.51.

⁹ Ed. MOROT-SIR. La Pensée Négative, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p.268.

¹⁰ Cité par Roland GOETSCHÉL in La Kabbale, Paris, P.U.F., 1985, p.101.

Les kabbalistes établissent une « distinction fondamentale entre 'En Sof en tant que transcendance absolue, cachée et infinie et les dix Sefirot qui dénotent la divinité en tant qu'elle entre en relation avec les créatures ».¹¹ Nous pouvons dire que « l'univers est sa trace... », selon la belle formule de Fernando Pessoa dans le poème Além-Deus¹² et que Dieu reste « Immense en dehors de l'Immensité / Non Etre, spectre de lui-même... ».¹³ Le poète continue sur cette voie de la négation dans les vers suivants du même poème: « Escalier absolu sans marches.../ Vision que l'on ne peut voir... »¹⁴, les points de suspension soulignant encore l'absence de limites capables de renfermer une définition de la Divinité. Elle reste la « lueur de l'Inconnu... »¹⁵, qui vient, en dernier ressort, éclairer les ténèbres d'une mystique apophatique dont ce poème est un des rares exemples dans la littérature portugaise. Nous retrouvons cette même idée dans le poème Primeiro Fausto, où Dieu reste l'inexplicable, l'indicible, l'abstraction absolue:

« Dieu ne se comprend pas lui-même.
 Son origine est plus divine que lui,
 Et il n'a pas l'origine que les mots
 Croient faire croire...
 L'Etre abstrait dans son idée abstraite
 S'est éteint, et je suis resté plongé

¹¹ Ibid.

¹² « O universo é o seu rasto... » (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), « Além-Deus », op.cit., p.1092).

¹³ « Vasto por fora do Vasto / Sem ser, que a si se assombra... » (Ibid.).

¹⁴ « Escada Absoluta sem degraus.../ Visão que se não pode ver... » (Ibid.).

¹⁵ « Clarão de Desconhecido... » (Ibid., p.1093).

[dans la nuit éternelle.
Moi et le Mystère - face à face... ».¹⁶

A propos de ce poème, Dalila Pereira da Costa fait le commentaire suivant dans son introduction aux Poemas Dramáticos:

« Ce rationalisme où si fréquemment tombent les juifs portugais, Espinoza, Uriel da Costa, ou des Portugais d'origine juive, qui peut même conduire à l'extrême négation athée et hérétique, on le trouvera présent dans ce poème, conjointement avec une recherche désespérée de Dieu, de cette négation toujours indissoluble à laquelle ils ne pourront jamais renoncer ».¹⁷

Nous trouvons ici une référence, plutôt déplacée au demeurant, aux lointaines origines juives de Fernando Pessoa, et en même temps au danger, que peut présenter la voie de la théologie négative, de voir niée l'idée même de Dieu; Fernando Pessoa a apparemment surmonté cet obstacle philosophique, car, comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est toujours pour lui au bout de la quête, même s'Il est « cet Etre [que] personne ne comprend ».¹⁸ Dans un court texte dramatique, laissé inachevé comme tant d'autres, Sakyamuni, Pessoa s'inspire du bouddhisme pour traiter le grand thème du renoncement à soi et au monde, qui est aussi

¹⁶ « Deus a si próprio não se compreende./ Sua origem é mais divina que ele./ E ele não tem a origem que as palavras / Pensam fazer pensar.../ O abstracto Ser [em sua] abstracta ideia / Apagou-se, e eu fiquei na noite eterna./ Eu e o Mistério - face a face... » (Ibid., p.614).

¹⁷ « O racionalismo que ataca tão frequentemente os judeus portugueses, Espinoza, Uriel da Costa, ou portugueses de origem judaica, podendo conduzir até à extrema negação ateuista e herética, estará aqui presente neste poema, junta também à sua desesperada procura de Deus, dessa negação sempre indissolúvel, de que nunca poderão abdicar » (Ibid., p.586).

¹⁸ « Se esse Ser ninguém entende » (Ibid., p.615).

la suprême libération: « Rendu à la Négation Absolue tu t'éteindras complètement, oh Bodhisattva », dit le chœur. Et plus loin, vient la réponse finale du futur « éveillé »: « En Moi s'incarnera le Rien Absolu et moi devenu l'Abstract (...) ».¹⁹ Écoutons une fois de plus le commentaire qu'en fait Dalila Pereira da Costa dans le texte d'introduction déjà cité:

« Fascination du Renoncement, de l'indéterminé et du Rien, qui, dans le bouddhisme, aurait attiré Pessoa. Ceux-ci traversent avec tant d'insistance le Cancioneiro. Impossibilité d'appréhender la réalité, et sa destruction, ce qui, dans cette conception philosophique, nous apparaît, à nous occidentaux, comme un acte d'escamotage par lequel on enlève l'appui, le monde sous les pieds, on nie la réalité de la continuité du moi: dans ces conceptions extrêmes, si étranges et difficiles pour nous, Pessoa aurait trouvé un reflet d'une des multiples facettes de sa pensée: celle qui nous apparaît, à nous, comme le goût de la Négation »²⁰.

Ce goût traverse donc son oeuvre, et ceci dès ses écrits de jeunesse, comme dans un poème en anglais de 1906, attribué à Alexander Search et intitulé de façon révélatrice Nirvana: « Une non-existence profondément enfouie à l'intérieur de l'Être, / Un néant sensible et éthéré ».²¹

¹⁹ « Tornado a Negação Absoluta, extinguir-te-ás de todo, ó Bodhisattva »; « Incarnará em Mim o Nada Absoluto e eu, tornado o Abstracto (...) ».(*Ibid.*, p.699 et 701).

²⁰ « Fascinação da Renúncia, da indeterminação e do Nada, que teria no buddhismo atraído Pessoa. É que tão insistentemente correm no Cancioneiro. Inapreensibilidade da realidade, como sua destruição, que nesta concepção filosófica nos surge - para nós Ocidentais -, como acto de escamoteação, de nos subtraírem o apoio, o mundo sob os pés, não realidade da continuidade do eu: nestes extremos, tão estranhos, e difíceis para nós, teria encontrado Pessoa um reflexo de uma das múltiplas faces do seu pensamento: aquela que nos surge, como gosto da Negação » (*Ibid.*, p.667). (c'est nous qui soulignons).

²¹ « A non-existence deeply within Being, / A sentient nothingness ethereal » (*Ibid.*, p.722).

Et, toujours en anglais, ces quelques mots griffonnés sur une feuille de papier à l'en-tête d'une maison commerciale: « Etre, Univers, Non-Etre - voilà la triple manifestation de l'Inconnu ».²² Cet Inconnu, que l'on ne peut percevoir qu'à travers ses manifestations, est bien l'Unité unique des mystiques rhénans comme Maître Eckhart; elle est inaccessible pour la simple créature.²³ L'Un supérieur à l'Etre est déjà présent dans la tradition alexandrine et, plus proche de nous, dans l'oeuvre du théologien Nicolas de Cues (1401-1464).²⁴ Il est également présent, dans une formulation empreinte de poésie, chez un penseur d'une culture qui nous est plus lointaine, Lao-Tseu, dans son Tao-Te-King: « Le principe qui peut être saisi, n'est pas le principe éternel. Le nom qui peut être prononcé n'est pas le nom éternel. Sans nom il est à l'origine du ciel et de la terre ».²⁵ Comme nous venons de le voir, Fernando Pessoa partage avec ces penseurs et ces mystiques l'idée selon laquelle la vérité suprême nous reste inconnue,

²² « Being, Universe, Not-Being - this is the triple manifestation of the Unknown ». (Cité par António PINA COELHO in Os Fundamentos Filosóficos da obra de Fernando Pessoa (vol.I), Lisbonne, Verbo, 1971, p.181).

²³ « Si transcendante à tout mode et à toutes puissances est cette Unité unique, que ni puissance ni mode ne peut jamais y jeter un regard, pas même Dieu en personne. En toute vérité et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même n'y a jamais, ne fût-ce qu'un instant, jeté un regard, ni un coup d'oeil, dans la mesure où il conserve encore en Lui quelque modalité phénoménale et dans ses Personnes quelque propriété. Il faut bien comprendre cela, car cette unique Unité n'a ni mode ni propriété. Aussi, par Dieu! pour que Dieu puisse jamais y jeter un regard, il faudra qu'il se dépouille nécessairement de ses noms divins et de la propriété de ses Personnes ». (Maître ECKHART. Traité et sermons, Paris Aubier-Montaigne, 1942, p.127).

²⁴ Cf. Maurice de GANDILLAC. La Philosophie de Nicolas de Cues, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.

²⁵ Cité par Dominique VISEUX in L'Initiation chevaleresque dans la légende arthurienne, Paris, Dervy, 1980, p.157.

inaccessible, et que seules ses manifestations sont susceptibles d'être déchiffrées.

2- Les esprits: les Anges

Ce principe divin de toute chose, l'Absconditum, transcendance absolue, doit se manifester par des « miroirs » qui le réfléchissent dans le créé. L'angélologie permet de rendre compte de cette manifestation de l'Un dans le multiple et ouvre une brèche dans la théologie apophatique par laquelle la Lumière Divine pénètre les différents états de l'être. Nous citerons à ce sujet Henry Corbin, qui s'est penché principalement sur l'importance de l'angélologie dans la mystique islamique: « Cette détermination essentielle, sans laquelle l'Être divin resterait l'Inconnu et l'Inconnaissable, c'est cela le sens de l'Ange »²⁶. Forme nécessaire de la connaissance de Dieu si l'on veut éviter le piège de l'anthropomorphisme, tout en s'affranchissant de la via negationis²⁷, l'Ange montre la Face divine. Ou, pour employer une formule de Corbin, « l'Ange, c'est l'Absconditum s'absolvant de son abscondité ».²⁸ Fernando Pessoa, dans une lettre à son ami Adolfo Casais Monteiro, datée du 13 janvier 1935, restée célèbre

²⁶ Henry Corbin. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1977, p.55.

²⁷ « Si la théologie apophatique (via negationis), est nécessaire pour éviter le piège de l'anthropomorphisme, il n'y a, pour autant, de théologie affirmative possible que par l'angélologie ». (Henry Corbin. Le paradoxe du monothéisme, Paris, FHerne, 1981, p.109).

²⁸ Ibid., p.184.

par la richesse des informations qu'elle contient, parle de sa conception d'un Univers peuplé d'êtres ayant différents degrés de spiritualité, dédoublements théophaniques de l'Être Suprême. Bien que le mot ange ne soit pas ici prononcé, il importe de souligner cette conception d'une démultiplication du divin en des manifestations hiérarchiquement diversifiées:

« Je crois à l'existence de mondes supérieurs au nôtre et d'habitants de ces mondes, correspondant à des degrés différents de spiritualité et à des états de plus en plus subtils, jusqu'à un Être Suprême, qui a très probablement créé ce monde »²⁹.

Plus explicites sont ces vers d'une ode de Ricardo Reis:

« Anges ou dieux, nous avons toujours eu
La vision perturbée d'autres présences,
Qui, au-dessus de nous,
Agissent en nous soumettant à leur
[volonté »³⁰.

Rudolf Steiner, que Fernando Pessoa avait lu (il possédait dans sa bibliothèque son étude sur Goethe, intitulée L'Esprit de Goethe d'après Faust et le Conte du Serpent Vert), témoigne d'une même cosmogonie:

²⁹ « Creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desse mundos, em experiências de diversos graus de espiritualidade, subtilizando-se até se chegar a um Ente Supremo, que presumivelmente criou este mundo ». (Fernando PESSOA. Obra Poética e em Prosa (vol.II). op.cit., p.344).

³⁰ « Anjos ou deuses, sempre nós tivemos, / A visão perturbada de que acima / De nós e compelindo-nos / Agem outras presenças ». (Fernando PESSOA. Odes de Ricardo REIS, Lisbonne, Ática, 1966, p.54.).

« Sur l'ancienne lune (l'état planétaire qui a précédé notre terre actuelle), existaient des êtres plus élevés dans l'évolution que ne l'étaient les ancêtres de l'humanité. Ils composaient les deux catégories de dieux que la terminologie chrétienne a appelés les anges et les archanges »³¹.

D'ailleurs, l'ange pessoen est bien celui de la tradition chrétienne, ange gardien prêt à répondre à l'appel de l'âme, ravivant, d'une main invisible, la flamme vacillante:

« Quel ange, lorsque ton chant
S'est élevé,
Sans que tu le saches
Est descendu
Sur cette terre
Où l'âme erre
Et avec ses ailes
A soufflé sur les braises
D'un foyer inconnu? »³².

Cette présence, souvent nocturne, est celle d'un guide:
« je sens ma vie soudain / Retenue par un fil d'Inconscient
/ A une quelconque main nocturne qui me guide »³³. Instrument du destin, l'ange représente aussi le chemin du salut. Il est, pour le mystique, le maître, le seigneur, « le pôle céleste de l'être humain, la personnalité transcendante dont l'individualité humaine est provisoirement dissociée et qu'elle s'efforce de recouvrer durant son pèlerinage

³¹ Rudolf STEINER. Au seuil de la théosophie. Cité par L.P. Moitinho de ALMEIDA, op.cit., p.123. (c'est nous qui soulignons).

³² « Que anjo, ao ergueres / A tua voz, / Sem o saberes / Veio baixar / Sobre esta terra / Onde a alma erra / E com as asas / Soprou as brasas / De ignoto lar? ». (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.204).

³³ « E eu sinto a minha vida de repente / Presa por uma corda de Inconsciente / A qualquer mão nocturna que me guia. » (Ibid., p.84).

terrestre »³⁴. Cet ange gardien est, selon le Père Boulgakov, « notre moi céleste, fondement sophianique dans le ciel de notre être sur la terre »³⁵.

Ces rencontres entre l'homme et son ange semblent avoir lieu pendant le sommeil, dans un espace intermédiaire entre le divin et l'humain, celui que Corbin a appelé, en s'inspirant de la théosophie islamique, le mundus imaginabilis, lieu par excellence des théophanies, « monde de la corporéité spirituelle »³⁶. L'ange y appelle l'âme humaine, en l'attirant vers sa lumière éclatante, selon le témoignage des grands mystiques chrétiens et musulmans comme saint Bernard, Hildegarde de Bingen, Ibn Arabi ou Sohrevardî³⁷.

Pour Fernando Pessoa, ces rencontres sont un signe, important s'il en est, de l'existence d'un monde au delà du visible, comme le dit Dalila Pereira da Costa: « La perception des anges, la possibilité d'union avec cette Réalité invisible et transcendante, la vision glorieuse qui en résulte, seront ses révélations les plus intenses »³⁸.

La rencontre avec l'ange est également celle, si désespérément recherchée, de la rencontre avec soi-même, avec sa propre âme, dans une union finale extatique.

³⁴ Philippe FAURE. Les Anges, Paris, Cerf, 1988, p.80.

³⁵ Père Serge BOULGAKOV. L'Echelle de Jacob, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, p.46.

³⁶ Henry CORBIN. Le paradoxe du monothéisme, op.cit., p.145.

³⁷ Philippe FAURE, op.cit., p.112.

³⁸ « A percepção dos anjos, a possibilidade de união com essa Realidade invisível e transcendente, e a sua visão gloriosa, [...], serão as suas mais intensas revelações ». (Dalida PEREIRA DA COSTA, op.cit., p.95).

L'altérité de l'ange se révèle comme étant une vraie et profonde identité, qui s'achève au bout d'une longue et pénible quête. Le poème qui illustre le mieux ceci est évidemment Eros e Psique, publié dans la revue Presença en mai 1934, donc quelques mois avant la mort de Pessoa. Cette princesse endormie qu'un prince doit réveiller après maintes difficultés est une constante de notre imaginaire, car elle a nourri les contes de notre enfance. Elle participe de ce que C.G. Jung a appelé notre inconscient collectif. En libérant la belle princesse inconnue, le jeune prince, sans en être conscient, libère son Moi profond: « Il réalise qu'il était lui-même / la princesse qui dormait »³⁹. En se réveillant, il comprend qu'il a intégré la partie immortelle de son être (il touche sa tête et tâte le lierre qui la ceint, plante-symbole de la vie immortelle). Cette union avec le principe féminin de son être, son anima, lui permet de retrouver sa condition primordiale d'androgyme. Il a réintégré sa nature véritable, son être complet d'avant la chute. Cet « ange exilé »⁴⁰ qu'est l'homme retrouve alors sa patrie initiale et quitte ses liens terrestres pour une ascension sur les ailes de lumière de ses anges gardiens:

« Les anges sont venus la chercher.
Ils l'ont trouvée à mes côtés,
Là où ses ailes l'avaient conduite.

³⁹ « E, inda tonto do que houvera, / À cabeça, em maresia, / Ergue a mão, e encontra hera, / E vê que ele mesmo era / A Princesa que dormia. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.118).

⁴⁰ « O teu sorriso, anjo exilado, e o teu tédio, auréola negra... » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.25).

Les anges l'ont emmenée.
Elle avait quitté leur demeure, leur jour
[plein de lumière divine
Et était venue demeurer avec moi.

Elle m'aimait car l'amour
N'aime que les choses imparfaites.
Les anges sont venus d'en haut
Et l'ont emportée loin de moi.
Ils l'ont emportée à tout jamais
Parmi leurs ailes de lumière »⁴¹.

Ces ailes de lumière sont un signe d'espoir dans le brouillard terrestre et une source d'exaltation pour le poète:

« Mes lèvres sont comme des lèvres
[baisées.
Mon âme triste chante joyeuse.
Et brillent à travers le brouillard
Des ailes d'anges frémissantes! »⁴².

Il est porté vers le haut, et ses pensées deviennent elles-mêmes des ailes d'ange (« Mes pensées sont des ailes d'anges »)⁴³. Cet ange porteur d'un amour exaltant, c'est encore une fois Eros, dieu ailé, image platonicienne de l'ange par excellence. En fait, à travers ces êtres ailés, c'est l'énergie divine qui irradie, et ils participent de la « Lumière de gloire », thème essentiel dans l'oeuvre du grand platonicien de Perse, Sohrevardî, dont les traités

⁴¹ « The angels came and sought her./ They found her by my side./ There where her wings had brought her./ The angels took her away./ She had left their home, their God-bright day / And come by me to abide. // She loved me because love / Loves but imperfect things./ The angels came from above / And bore her away from me./ They bore her away for ever / Between their luminous wings. ». (Fernando PESSOA. « Nothing », in *The Mad Fiddler*, Bibliothèque Nationale de Lisbonne, Fonds Pessoa, 31-42).

⁴² « My lips are as lips kissed./ My sad soul happy sings./ O shining through the mist / Of tremulous angels' wings! » (*Ibid.*, 59).

⁴³ « My thoughts are angels' wings. » (*Ibid.*, 75).

mystiques ont été traduits en français et commentés par Henry Corbin⁴⁴. Sohrevardî illustre ce grand thème de façon fort poétique lorsqu'il nous parle de l'Archange Gabriel, l'ange Esprit-Saint, fait de lumière et d'ombre, « l'Archange empourpré », figure majeure de la théosophie iranienne, car elle en fait l'ange de l'humanité:

« Lorsque de l'Esprit-Saint (c'est à dire de l'aile droite de Gabriel) descend un rayon de lumière, ce rayon de lumière est le verbe que l'on appelle verbe mineur (l'âme humaine). [...] et de l'aile gauche de Gabriel, celle qui comporte une certaine mesure de ténèbres, une ombre descend, et c'est de cette ombre que provient le monde du mirage et de l'illusion »⁴⁵.

Nous trouvons donc chez Pessoa ces deux aspects de l'angélologie: d'une part l'ange gardien, le pôle céleste de l'être humain, son guide spirituel, l'ange de la doctrine chrétienne, et d'autre part celui que la théosophie islamique a développé, l'ange comme « forme ultime de la connaissance de Dieu »⁴⁶, qui se dévoile à travers une vision extatique faite d'Amour et de Lumière. Ce qu'il a résumé d'une façon pleine de simplicité en ces trois vers: « Mais il y a un ange à mes côtés / Qui me regarde et me dit / Que tout est un être autre »⁴⁷.

⁴⁴ Cf. à ce sujet le très beau recueil de traités et récits mystiques de SOHRAVARDÎ, publiés sous le titre L'Archange Empourpré (Paris, Fayard, 1976) et encore son grand oeuvre, Le Livre de la Sagesse Orientale (Lagrasse, Verdier, 1986).

⁴⁵ SOHRAVARDÎ, L'Archange Empourpré, op. cit., p.236, 237.

⁴⁶ Philippe FAURE, op. cit., p.119.

⁴⁷ « Mas há um anjo a me ver / E a meu lado a dizer / Que tudo é outro ser. ». (Fernando PESSOA, Poesias Inéditas (1930-1935), Lisbonne, Ática, 1967, p.149).

Cette conversation avec l'ange est d'ailleurs un des buts avoués de l'oeuvre de magie:

« L'oeuvre de magie contient trois éléments, ou plutôt il y a trois oeuvres de magie: 1) la connaissance et la conversation du Saint Ange Gardien, 2) la connaissance (par son intermédiaire) des Dieux au-dessus de lui, Ordonnateurs de Son monde, 3) l'utilisation ou l'aide de ces Dieux dans les opérations qui nous concernent ou qui concernent autrui »⁴⁸.

L'initié devient ainsi celui qui est admis à la conversation des anges, celui qui, comme dans le poème Eros e Psiqué, que nous avons cité plus haut, a trouvé l'union parfaite avec l'objet de sa quête. Les anges semblent être des éléments actifs dans le processus initiatique, intervenant à des stades cruciaux de celui-ci. Dans le poème Iniciação, ils dépouillent le néophyte des vêtements qui cachent son être profond: « Mais au Relais de l'Epouvante / Les Anges t'enlèvent la cape », et plus loin: « Alors les Archanges de la Voie / Te dépouillent et te laissent nu »⁴⁹.

G.R. Lind voit dans ces anges ceux dont parlait Rudolf Steiner dans ses écrits, les « Gardiens du Seuil ». Ils sont « les anges de la mort », et en même temps ceux

⁴⁸ « A obra de magia contém três elementos, ou antes são três as obras de magia: 1) o conhecimento e conversação do Santo Anjo de Guarda, 2) o conhecimento (através dele) dos Deuses acima dele, regentes do Seu mundo, 3) o uso ou auxílio desses Deuses nas operações sobre nós e sobre os outros. » (Fernando PESSOA, O.P.P. (vol.III), op.cit., p.440).

⁴⁹ « Mas na Estalagem do Assombro / Tiram-te os Anjos a capa »; « Então Arcanjos da Estrada / Despem-te e deixam-te nu. » (Fernando PESSOA, O.P.P. (vol.I), op.cit., p.1133).

qui permettent le passage vers une vie éternelle⁵⁰. Ils sont les témoins de l'existence de cette vie au delà de la mort, ils révèlent l'Être Unique, c'est là leur fonction théophanique⁵¹. L'angéologie permet ainsi

« d'exprimer parfaitement la doctrine métaphysique des états multiples de l'être [...]. Dieu se reflète dans une multitude d'états spirituels, hiérarchiquement reliés, et qui donnent lieu à un nombre indéfini de manifestations. Ces états ne peuvent être connus qu'à partir des séries d'états spirituels qui leur sont conjoints »⁵².

Cette doctrine se retrouve, sous des formes diverses, chez les néo-platoniciens, les Kabbalistes juifs, les théosophes islamiques, et elle a nourri la tradition théosophique occidentale. Elle imprègne la pensée péssocenne, comme nous aurons souvent l'occasion de le constater. Elle légitime sa recherche constante d'une relation entre des êtres invisibles, qu'ils soient des anges, des « supérieurs inconnus » ou des « esprits ». Cette recherche d'entités intermédiaires ne doit pas nous faire oublier le poids de la présence du Christ dans son œuvre et dans sa vie spirituelle. C'est grâce à lui, le rédempteur, que ce contact entre les anges et l'homme est

⁵⁰ « Os anjos e arcanjos que debruam o caminho do neófito pertencem, evidentemente, ao património comum dos escritores teosóficos. Assim encontramos nos escritos de Rudolf Steiner [...] uma descrição dos dois tipos de anjos; a descrição está de acordo com as concepções contidas na poesia <Iniciação>. Steiner denomina o anjo o <Guardador do Limiar>, o arcanjo o <Grão-Guardador do Limiar> [...]. O Guardador torna-se visível quando a morte vem chamar o homem. » (Georg Rudolf LIND, Estudos sobre Fernando Pessoa, Lisboa, Imprensa Nacional, 1981, p.286, 287).

⁵¹ Cf. Henry CORBIN, Le paradoxe du monothéisme, op.cit., p.105-108.

⁵² Philippe FAURE, op.cit., p.86, 87.

possible⁵³. Ce dont Pessoa doute, d'ailleurs, un moment, dans un de ses poèmes de jeunesse, lorsqu'il écrit: « Oh ange né trop tard / Pour rencontrer l'homme déchu! »⁵⁴.

Ainsi, l'incarnation a permis « de sceller une fois pour toutes la chaîne d'or du créé, reliant le ciel et la terre »⁵⁵. Il nous faut nous souvenir, en outre, que dans sa phase primitive, la Christologie chrétienne concevait et se représentait le Christos comme un Ange, le Christos Angelos. Le Christos descendu sur Jésus au moment du baptême dans le Jourdain serait ici un des Archanges. L'humanité lui a été confiée, il est l'Anthrôpos céleste, l'Adam-Christos. Les gnostiques ont été parmi les principaux tenants de cette branche de la Christologie, la Christo-angélogologie⁵⁶. Lorsqu'on sait que Fernando Pessoa se définissait lui-même comme étant un chrétien gnostique, on comprend l'importance que peut avoir ce concept pour bien cerner les éléments constitutifs de sa pensée religieuse.

⁵³ « la puissance de la rédemption ouvre aux anges l'accès à l'homme déchu, mais restauré. » (Pe Serge BOULGAKOV, op.cit., p.145).

⁵⁴ « O angel born too late / For fallen man to meet! », (Fernando PESSOA. « Spell » in The Mad Fiddler, Fonds Pessoa, 31-9.).

⁵⁵ Pe Serge BOULGAKOV, op.cit., p.145.

⁵⁶ Cf. à ce sujet Henry CORBIN Le paradoxe du monothéisme, op.cit., p.133-161.

3- Le Christ: un homme ou un symbole

Fernando Pessoa a toujours affirmé son appartenance à une « tradition secrète du christianisme »⁵⁷, au centre de laquelle la figure du Christ polarise un faisceau de significations symboliques que Pessoa répartit sur trois niveaux: le matériel, où le Christ est un dieu chrétien, le magique, où il est un dieu, et le divin, où il est Dieu. Il est ainsi possible de lui adresser des prières, des invocations, ou de s'unir avec lui au bout d'un processus qui reste inexprimable⁵⁸. Quant à la nature du Christ, elle est double, divine et humaine. Pour les occultistes, Jésus Christ est à la fois un Adepte, comme le Bouddha ou tout autre initié, le Fils de Dieu, le Logos⁵⁹. En tant que Logos « il ne peut être compris. Il appartient à une autre réalité dont la façon même d'être réelle est différente du concept le plus abstrait que nous puissions avoir du mot réalité »⁶⁰. Il est lumière et obscurité, figure centrale

⁵⁷ « Fiel [...] à Tradição Secreta do Cristianismo ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.III), op.cit., p.1428).

⁵⁸ « Cristo, que, na dispensação material é um deus Cristão, e na dispensação mágica um deus, é, na dispensação divina, Deus. Na primeira ordem podem ser-lhe dirigidas orações, que terão ou não efeito segundo as regras mágicas dessas operações da fé. Na segunda ordem podem ser-lhe feitas invocações, como a Osiris, que é o mesmo deus, e o efeito derivar-se-á da perfeição do encantamento e do rito. Na terceira ordem não poderão ser -lhe dirigidas orações nem invocações; o processo de união com Ele não pode ser indicado em palavras nem compreendido com a inteligência. Aquele que, tendo chegado até onde esse processo existe como fórmula de relação, pode assistir à revelação íntima, só esse o saberá, se é que, no mesmo sabê-lo, o souber. » (Ibid., p.523).

⁵⁹ « A natureza de Jesus Cristo é dupla - para os ocultistas como para os teólogos cristãos. É a um tempo divina e humana. Para os teólogos e para os crentes cristãos, ambos exteriores à compreensão deste assunto, a dupla natureza atende-se de maneira diversa que para os ocultistas. Para estes, Jesus Cristo é ao mesmo tempo um Adepto, como o Buda, ou outro Iniciado qualquer, e o Filho de Deus, ou Logos, e, como tal, acima de qualquer nível de adeptismo. » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p.189.).

⁶⁰ « O Cristo, o Logos, não pode ser compreendido; pertence a uma outra realidade, cujo próprio modo de ser real é diferente do mais abstracto conceito que façamos da palavra realidade. » (Fernando PESSOA. Textos Filosóficos (II), Lisboa, Ática, 1968, p.97).

de la vision apocalyptique inscrite dans le très beau poème de 1932 Vi passar, num mistério concedido⁶¹. Il est surtout lumière d'amour, fin désirée, celle d'Epitáfio Desconhecido, où les âmes retournent vers les bras du Christ, pour y dormir d'un sommeil rempli d'un amour qui est le vrai aboutissement de leur quête⁶².

Au-dessus du Logos il y a « la Loi, le Destin, lorsqu'on regarde du point de vue des hommes et des dieux, dont la race est une, ainsi que l'a dit Pindare »⁶³. Mais lorsqu'on est le Fils de Dieu, on sait « la vérité, enfin, de l'Etre qui existe », même si cette vérité est une lourde croix à porter (« la couronne d'épines de la vérité »), fardeau assumé parmi les hommes (« Je suis exilé ici-bas et un mort-vivant ») : dans ces vers, écrits en 1932, Fernando Pessoa s'identifie en effet au Christ dans sa traversée terrestre, marquée par la souffrance inhérente au combat contre les ténèbres et à la recherche éperdue de la Lumière⁶⁴. Cette identification peut même être fort violente et désespérée, comme dans son Ode Marítima, où son hétéronyme Álvaro de Campos aspire, dans un contexte empreint de

⁶¹ « Vi passar, num mistério concedido, / Um cavaleiro negro e luminoso / Que, sob um grande pálio rumoroso, / Seguia lento com o seu sentido. // Quatro figuras que lembrando olvido / Erguiam alto as varas, e um lustroso / Torpor de luz dormia tenebroso / Nas dobras desse pano estremecido. // Na fronte do vencido ou vencedor / Uma coroa pálida de espinhos / Lhe dava um ar de ser rei e senhor. » (Fernando PESSOA. Obra Poética, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1987, p.439). Nous reviendrons sur ce poème dans les pages consacrées à la présence des ténèbres et de la lumière dans l'oeuvre de Pessoa.

⁶² « Quanta mais alma ande no amplo informe, / A ti, seu lar anterior, do fundo / Da emoção regressam, Ó Cristo, e dormem / Nos braços cuja amor é o fim do mundo. » (Ibid., p.395).

⁶³ « O que paira acima do Logos é Lei, Destino, visto do nível dos homens e dos deuses, cuja raça, como Pindaro disse, é uma só ». (Fernando PESSOA. Textos Filosóficos (II), op.cit., p.97).

⁶⁴ Cf. poème « Porque, ó sagrado, sobre a minha vida » in Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1930-1935), op.cit., p.78.

masochisme, à se faire crucifier et à souffrir pour toutes les victimes des marins, comme le Christ a souffert pour tous les hommes⁶⁵.

A l'inverse, Pessoa peut parfois nier violemment le christianisme, qu'il a été jusqu'à qualifier de « judaïsme dégénéré » et d'« empire romain soumis ». Il pense que le christianisme ne pourra trouver sa voie qu'en se débarrassant de son « moralisme judaïque et en corrigeant l'image d'un Christ ressemblant trop à l'homme »⁶⁶. Il faut ici prendre en considération la distinction, essentielle pour lui, concernant la double nature du Christ: « Là où le Christ est en haut, Jésus est en bas, car il est le Christ fait chair »⁶⁷. Ce qu'il dit d'une façon bien plus poétique dans ces vers:

« C'est par le malheur et l'avilissement
Que Dieu définit le Christ:
Ainsi, à la nature il l'opposa
Et Son Fils le consacra »⁶⁸.

C'est ce Fils qui reviendra, lors de l'avènement du Cinquième Empire, et c'est le christianisme, que Fernando Pessoa critique souvent sous sa forme moderne, qui repren-

⁶⁵ Cf. « Ode Marítima » in Fernando PESSOA. *Obra Poética*, op.cit., p.248-269.

⁶⁶ « Na sua desvirtuação, o cristianismo é um judaísmo degenerado, na sua forma exterior católica, o cristianismo é um império romano subjugado [...] É preciso despir-se do culto judaico, isto é, do seu elemento moral, abolir o humanitarismo de Cristo ». (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (III). op.cit., p.361).

⁶⁷ « onde está Christo em cima está em baixo Jesus, que é a encarnação de Christo ». (« Subsolo », cit. par Yvette CENTENO. op.cit., p.38).

⁶⁸ « Foi com desgraça e com vileza / Que Deus ao Christo definiu: / Assim o opoz à Natureza / E Filho o ungiu. » (Fernando PESSOA. *Mensagem*, « O das Quinas » in *Obra Poética*, p.5.). (Nous citons ici d'après l'édition Nova Aguilar, où l'on a respecté l'orthographe originale des poèmes de *Mensagem*, tels qu'ils furent publiés du vivant de leur auteur.).

dra la pureté originelle en se libérant du carcan catholique et deviendra une religion universelle⁶⁹. Le Roi Sébastien est un avatar du Christ du Cinquième Empire de par la charge symbolique de son image salvatrice:

- « (1) Le Roi Sébastien, l'homme
 (2) Le Roi Sébastien, l'espérance
 (3) Le Roi Sébastien, le symbole
 (4) Le Roi Sébastien, le Maître
 (5) Le Roi Sébastien, le Christ. »⁷⁰

Il est clair que pour Pessoa « le Christ n'est pas une personne, mais un grade - le plus haut grade de l'échelle des grades divins et du Temple »⁷¹. Il s'agit de celui qu'essayent d'atteindre les chevaliers des différents ordres initiatiques, fidèles à « la tradition des romans de chevalerie, où passe, proche ou éloignée, la Tradition Secrète du Christianisme, la Succession Super-Apostolique, la Quête du Saint Graal. Toutes choses qui, nécessairement transmises en secret, représentent la vérité intime de l'âme, la conversation avec les symboles »⁷².

⁶⁹ « Em geral concebe-se como cristão esse Império [O Quinto Império], e a ele se alude como, seguindo-se ao Reino de Antecristo, sendo a Segunda Vinda do Cristo. [...] De todas as religiões, só o cristianismo tem o preciso carácter sincrético [...]. O que não poderá ser é o cristianismo católico ». (Fernando PESSOA, *Sobre Portugal*, op.cit., p.148-149).

⁷⁰ (1) King Sebastian, the man
 (2) King Sebastian, the hope
 (3) King Sebastian, the symbol
 (4) King Sebastian, the Master
 (5) King Sebastian, the Christ. »

(Notes de Fernando Pessoa publiées par Yvette CENTENO, op.cit., p.15).

⁷¹ « Christo não é uma pessoa, mas um grau - o mais alto da escala dos graus divinos e do Templo ». (*Ibid.*).

⁷² « a tradição dos romances de cavalaria, onde passa, próxima ou remota, a Tradição Secreta do Cristianismo, a Sucessão Super-Apostólica, a Demanda do Santo Graal. Todas estas coisas, necessaria-

Dans ce sens, Fernando Pessoa ne s'éloigne pas des Théosophes comme Annie Besant, qui pensaient que chaque homme est un Christ en puissance⁷³. C'est pour cette raison que « le Roi Sébastien de Mensagem ressemble de façon si extraordinaire à l'Enfant Jésus du Guardador de Rebanhos (<il était le dieu qui manquait>) »⁷⁴, et qu'il est associé, au même titre que le Christ, à l'avènement du Cinquième Empire, que le poète prépare en tissant tout un programme de reconstruction spirituelle d'où il ressort que l'image du Christ doit se libérer des contingences historiques:

« Nous rectifierons le chapitre Christ, en délivrant l'esprit chrétien de ses accidents matériels, en reconnaissant le Sauveur, non comme réalité historique, mais comme réalité spirituelle, et son Eglise, non comme société mais comme fraternité »⁷⁵.

Dalila Pereira da Costa relève cet aspect particulier du christianisme pessoen et de la voie de salut qu'il suppose :

mente dadas em mistério, representam a verdade íntima da alma, a conversação com os símbolos ».
(Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p. 177, 178).

⁷³ Cf. à ce sujet l'article de Sol BIDERMAN intitulé « Mount Abiegnos and the Masks » in Alfa. Faculté de Philosophie de Marília, septembre 1966, p. 37-56.

⁷⁴ « O D. Sebastião da Mensagem parece-se tão extraordinariamente com o Menino Jesus do <Guardador de Rebanhos> (<era o Deus que faltava>) ». (Jorge de SENA. Da Poesia Portuguesa, Lisbonne, Ática, 1959, p. 168).

⁷⁵ « Emendaremos o capítulo Cristo, livrando o espírito cristão dos seus acidentes materiais, afirmando o Salvador, não como realidade histórica, mas como realidade espiritual, e a sua Igreja, não como sociedade, mas como fraternidade ». (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação, op.cit., p. XVIII).

« Dans cette reconnaissance du salut n'est peut-être pas impliqué, dans l'idée qu'il a de Dieu, le concept d'histoire, au sens où il est employé dans la doctrine chrétienne: dans ce cas, Dieu sauve l'homme par son Incarnation, à un certain moment, irréversible, de l'histoire. L'esprit mystique, qui était celui de Pessoa, voit ce salut dans l'union avec Dieu, qui peut avoir lieu, encore et toujours, à n'importe quel moment, et être renouvelable »⁷⁶.

Placé en dehors du Temps et de l'Espace, « le Christ [...] n'existe que symboliquement »⁷⁷: Il « est la représentation symbolique, humanisée, du processus dont le paganisme ne rend pas compte, ou ne sait pas rendre compte, par lequel la Réalité est passée du Chaos et de la Nuit (Destin) aux Dieux »⁷⁸. Fernando Pessoa en veut pour preuve l'épisode de la naissance du Christ à partir d'une génitrice vierge, et celui de sa résurrection; il explique ainsi leur caractère symbolique:

« On reconnaît en général un symbole (différent d'une allégorie) par ce que l'on appelle <la signature du symbole>. La signature du symbole est un détail physiquement absurde, introduit dans la substance du symbole et symbolique également, qui révèle que la narration ou ce que l'on ap-

⁷⁶ « Neste conhecimento de salvação não estará, na sua ideia de Deus, implicado o conceito de história, no sentido que possui no cristianismo: aqui Deus salva o homem pela sua Encarnação, num certo momento, irreversível, da história. O espírito de feição mística, que houve em Pessoa, opera esta salvação pela união com Deus que se pode dar, ainda e sempre, em qualquer momento, e ser renovável ». (Dalila Pereira da COSTA, *op.cit.*, p.103).

⁷⁷ « O Cristo [...] não existe senão simbolicamente ». (Fernando PESSOA, *Textos Filosóficos* (II), *op.cit.*, p.97).

⁷⁸ « O Cristo é a representação simbólica, humanizada, do processo que o paganismo não conta, ou não sabe contar, pelo qual a Realidade passou do Caos e da Noite (Destino) para os Deuses ». (*Ibid.*, p.96).

pelle ainsi, ne peut être prise à la lettre »⁷⁹.

Pessoa met donc en lumière la dimension essentiellement symbolique du Christ, qui le place au centre du mystère, le rend accessible à celui qui le cherche en prenant les voies de l'initiation: le Christ au bout de la quête que chaque homme peut entreprendre, le Christ au bout de soi-même, et non pas au coeur d'une organisation liturgique à laquelle Fernando Pessoa est resté étranger. Écoutons à nouveau ce que nous dit à ce propos Dalila Pereira da Costa:

« Pour celui qui se disait <opposé à toutes les Eglises organisées>, et <chrétien gnostique>, la théosophie, en tant qu'Eglise invisible, et les formes de l'ésotérisme chrétien, seront les courants spirituels qui imprégneront son oeuvre de façon préférentielle. Tout porte à croire que la disparition contemporaine du versant ésotérique du catholicisme serait une des causes prépondérantes qui aurait éloigné Fernando Pessoa de sa confession religieuse. Et la recherche de cette partie de la connaissance secrète et réservée de sa religion allait l'amener à se pencher sur les formes de spiritualité qui, à son époque, pouvaient représenter la tradition de cet ésotérisme chrétien »⁸⁰.

⁷⁹ « Reconhece-se em geral um símbolo (distinto de uma alegoria) por o que se chama a «assinatura do símbolo». A assinatura do símbolo é um termo or fisicamente absurdo, introduzido na substância do símbolo e simbólico também, que revela que a narrativa ou o que quer que seja não pode ser tomada literalmente ». (Fonds PESSOA, 54A-46).

⁸⁰ « Para aquele que se dizia <oposto a todas as Igrejas organizadas>, e <crístico gnostico>, a teosofia, como Igreja invisível, e as formas do esoterismo crístico serão as correntes espirituais que preferentemente impregnarão a sua obra. Tudo levará a crer que seria o desaparecimento actual da parte esotérica no catolicismo, uma das causas preponderantes que afastaria Fernando Pessoa da sua religião confessional. E a procura desta parte do seu conhecimento secreto e reservado, o levaria a curvar-se sobre

Le symbole christique prend ainsi une place prépondérante au sein de la trame ésotérique qui sous-tend l'oeuvre de Pessoa, tout en étant une figure centrale du mythe fondateur de sa pensée métaphysique.

II- LA PENSEE RELIGIEUSE DE FERNANDO PESSOA

Au centre de la cosmogonie pessoenne nous avons donc rencontré le symbole fécond du Christ, ouvrant des voies nouvelles à celui qui sait le trouver au bout d'un chemin spirituel entrepris en dehors de toute Eglise organisée. Situé au coeur du mystère, le Christ est ainsi une figure essentielle dans la pensée ésotérique de Fernando Pessoa. Nous la retrouvons au cours des nombreuses étapes de son cheminement vers une vérité qu'il croyait inaccessible aux non-initiés. Elle est un des fondements de sa pensée religieuse.

Celle-ci a été également marquée par trois courants, héritiers de la culture hellénistique: le gnosticisme, le polythéisme et le paganisme.

Nous allons donc nous demander dans quelle mesure ces courants ont imprégné l'oeuvre de Pessoa et de quelle façon originale celui-ci les a approchés et utilisés. Nous essaierons d'abord d'analyser sa prise de position en tant que chrétien gnostique. Ensuite, nous aborderons le thème du polythéisme chez Pessoa et, intimement lié à ce dernier, celui d'un possible renouveau païen comme solution à une

décadence et un appauvrissement spirituels qui, selon lui, caractérisent la modernité européenne.

1- Un chrétien gnostique

Dans une note biographique écrite de sa main le 30 mars 1935, Fernando Pessoa déclare, dans la rubrique « Position religieuse », qu'il est un « chrétien gnostique et donc entièrement opposé à toutes les Eglises organisées, et surtout à l'Eglise de Rome »⁸¹. Il a souvent défendu la supériorité de la pensée gnostique par rapport aux idées diffusées par l'Eglise catholique, comme dans ces lignes, fruit de sa réflexion sur la nature du Christ chez les gnostiques et chez les chrétiens:

« Les gnostiques ont été condamnés pour hérésie, et, pour cette raison, rejetés et éliminés, du moins en apparence. Cependant, ce n'est pas l'Eglise qui les a fait disparaître ainsi, mais le Destin qui donna à l'Eglise le pouvoir de les éliminer. L'idée qu'ils défendaient ne venait pas à son heure, et elle ne pouvait pas servir les objectifs des Conducteurs du monde, même si ceux-ci savaient fort bien qu'elle était plus vraie que celle qui allait être diffusée et développée parmi les nations par l'Eglise catholique »⁸²

⁸¹ « Cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma ». (Fernando PESSOA, SOA, O.P.P. (vol.III), *op.cit.*, p.1428).

⁸² « Os Gnosticos foram condenados por herejes, e como herejes repulsos, e extintos, pelo menos aparentemente. Não foi porém a Igreja que os extinguiu assim, senão o Destino que fez a Igreja poder assim extingui-los. A ideia que apresentavam vinha a fora de seu tempo, nem poderia servir aos fins dos

L'Eglise en effet ne pouvait accepter « l'idée du gnosticisme selon laquelle le Christ n'est pas le Sauveur au sens plein et véritable du terme, mais seulement le révélateur d'une science cachée, l'envoyé qui aurait eu pour mission d'être un éveillé plutôt qu'un sauveur »⁸³.

Nous nous devons de préciser ici qu'il est important de distinguer entre le « gnosticisme » du II^e siècle de notre ère, qui « professe un dualisme absolu selon lequel les puissances du Mal seraient ontologiquement égales à celles du Bien, et le Dieu de l'Ancien Testament serait un mauvais démiurge »⁸⁴ et la « gnose », qui a le sens plus général d'une forme de connaissance supérieure s'appuyant sur une révélation. Fernando Pessoa semble adhérer aux idées des premiers gnostiques, notamment en ce qui concerne la figure du Christ. Selon lui, le gnosticisme, qu'il appelle la Gnose, n'a jamais disparu :

« Cette hérésie n'a jamais disparu. Opprimée, écrasée extérieurement, cette secte d'occultistes est devenue secrète, a disparu de l'évidence historique, mais non pas de la vie. Il n'est pas impossible de trouver, ici et là, des preuves de sa secrète permanence. Et cette permanence offre des aspects conflictuels avec le christianisme officiel et surtout catholique »⁸⁵.

Condutores do mundo, embora estes soubessem bem que era mais verdadeira que a que iria ser espalhada e desenvolvida entre as nações pela Igreja Católica ». (Fernando PESSOA. *Sobre Portugal*, *op.cit.*, p.189).

⁸³ Antoine FAIVRE. *Accès de l'ésotérisme occidental*, *op.cit.*, p.60.

⁸⁴ *Ibid.*, p.15.

⁸⁵ « Esta heresia não desapareceu nunca. Opressa, esmagada exteriormente, essa seita de ocultistas tornou-se secreta, desapareceu da evidência histórica, mas não da vida. Não é impossível encontrar, aqui

Commentant le poème de 1934 intitulé Sonho sem fim nem fundo, Dalila Pereira da Costa souligne le sens gnostique qui le sous-tend et qui est exemplaire de la pensée de Pessoa:

« On peut dire que Fernando Pessoa, de par la forme de spiritualité qui était la sienne, tendait davantage à considérer la christologie sous un angle gnostique [...] et docétiste⁸⁶. La venue du Christ y perd de sa poésie et de sa valorisation historique en tant qu'événement unique, qui ne se reproduit pas; et il ne s'agit pas d'une Incarnation de Dieu; ce corps est pure apparence, forme de la manifestation de Dieu. Et Sa mort une illusion. Voilà le sens secret de sa poésie gnostique: Sonho sem fim nem fundo (Inéditos) »⁸⁷.

En effet, ce poème développe deux grands thèmes gnostiques, à savoir que le Christ n'est qu'un agent de Dieu, et non pas Son Incarnation, la nature humaine ne pouvant pas abriter la vérité (« Et de ce cœur / De l'eau et du sang sortiront / Mais pas la vérité ... »), et que l'univers est irrémédiablement perverti (« Depuis que la vie dure / La vie a l'amertume / D'être mortelle et im-

e ali, evidência da sua permanência secreta. E essa permanência oferece aspectos de conflito com o cristismo oficial e sobretudo com o católico ». (Fernando PESSOA O.P.P. (vol.III), op.cit., p.430, 431).

⁸⁶ Le docétisme était la doctrine d'une secte chrétienne du II^e siècle qui prétendait que Jésus n'était né, mort et ressuscité qu'en apparence.

⁸⁷ « Poder-se-á dizer que Fernando Pessoa, pela sua feição espiritual própria, seria mais levado a uma estimativa de feição gnóstica da cristologia [...] e docetista. A vinda de Cristo perde aí na sua poesia e valorização histórica, de sucesso único, que não mais se repete; e não é uma Encarnação de Deus; esse corpo é pura aparência, forma de manifestação de Deus. E Sua morte uma ilusão. Será esse o secreto sentido da sua poesia gnóstica: Sonho sem fim nem fundo ». (Dalila PEREIRA DA COSTA. O Esoterismo de Fernando Pessoa, op.cit., p 164).

pure »)⁸⁸. Ce pessimisme concernant la nature de l'univers est lié à la croyance en un mauvais démiurge, le Dieu de l'Ancien Testament, créateur d'un monde que chacun doit essayer de quitter en élevant son âme au-dessus de sa prison matérielle, pour qu'elle remonte à son origine divine⁸⁹. Ce monde est la Nuit qui emprisonne l'âme (« Cette descente / Jusqu'à la Nuit qui fait obstacle à notre âme ») et le Dieu qui l'a créé n'est à son tour que la création d'un Dieu plus grand, et il ne détient pas la Vérité (« Dieu est l'Homme d'un autre Dieu plus grand: / Adam Suprême, il a aussi connu la Chute; / Etant notre Créateur, il a aussi // Été créé, et la Vérité est morte pour lui... »)⁹⁰. Selon le gnosticisme, le Cosmos est

« étagé suivant une succession de sphères de plus en plus élevées et de plus en plus pures. En un point du ciel [...] qui correspond le plus souvent à la sphère de Saturne, la dernière et la plus élevée des planètes, le monde supérieur est séparé du monde inférieur. On obtient de la sorte un royaume des ténèbres et un royaume de lumière. Ce qui appartient au monde des ténèbres n'est plus considéré comme œuvre du Dieu bon <extramondial> mais comme celle de l'Archonte mauvais, rebelle au Dieu et maudit par lui, qui se donne pour Dieu et Prince de ce monde, et qui le verrouille vers le haut de manière qu'il ne puisse lui

⁸⁸ « E desse coração / Água e sangue virão / Mas a verdade não...// [...] Desde que a vida dura / Tem a vida a amargura / De ser mortal e impura ». (« Sonho sem fim nem fundo » in Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p. 1126, 1127.)

⁸⁹ Voir Antoine FAIVRE. Accès de l'ésotérisme occidental, op.cit., p.59.

⁹⁰ « Essa descida / Até à Noite que nos a Alma obstrui // [...] Deus é o Homem de outro Deus maior:/ Adam Supremo, também teve Queda;/ Também, como foi nosso Criador, // Foi criado, e a Verdade lhe morreu... » (« No túmulo de Christian Rosencreutz » in Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.1131).

échapper et que la connaissance du dieu
<extramondial> ne puisse lui parvenir »⁹¹.

Cette cosmologie est bien celle qui ressort de l'ensemble de poèmes intitulé O Mistério do Mundo, qui ouvre le poème dramatique Primeiro Fausto. Nous en retiendrons les vers les plus significatifs à cet égard:

« Le secret de la Quête c'est qu'on ne
[trouve pas.
Des mondes éternels, à l'infini,
Les uns dans les autres, sans cesse roulent
Inutiles; Soleils, Dieux, Dieu des Dieux
Entre eux intercalés et perdus
Nous ne nous trouvons même pas nous-mêmes
[dans l'infini.
Tout est toujours divers, et toujours
[au delà
De Dieu et des Dieux: c'est là la lumière
[incertaine
De la suprême vérité.

Dans les vastes ciels étoilés
Qui se trouvent au delà de la raison,
Sous la loi de destins
Dont personne ne sait ce qu'ils sont,
Il y a des systèmes infinis,
Des soleils centres de leurs mondes
[respectifs,

Et chaque soleil est un Dieu »⁹².

Nous retrouvons donc ici, en des termes qui nous semblent fort explicites, le système cosmologique gnostique, qui

⁹¹ H. LEISEGANG. La Gnose, Paris, Payot, 1971, p.19.

⁹² « O segredo da Busca é que não se acha. / Eternos mundos infinitamente, / Uns dentro de outros, sem cessar decorrem / Inúteis; Sóis, Deuses, Deus dos Deuses / Neles intercalados e perdidos / Nem a nós encontramos no infinito. / Tudo é sempre diverso, e sempre adiante / De Deus e Deuses: essa, a luz incerta / Da suprema verdade. / Nos vastos céus estrelados / Que estão além da razão, / Sob a regência de fados / Que ninguém sabe o que são. / Há sistemas infinitos, / Sóis centros de mundos seus, / E cada sol é um Deus » (« Primeiro Fausto » in Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.611).

Dans ce poème de 1934, Fernando Pessoa insiste sur la nature ontologiquement équivalente du Bien et du Mal et sur la corruption de l'Univers, qui s'étend à son créateur. L'âme doit donc s'en libérer, et pour cela elle doit connaître la voie vers le haut, mobiliser ses forces spirituelles pour accueillir le Logos divin, Parole enfin retrouvée.

Cette vision se retrouve dans divers fragments en prose, qui portent donc également témoignage de la pensée gnostique de leur auteur:

« Le Dieu qui a créé le monde n'est pas l'Etre. Il y a d'autres mondes que ceux que Dieu a créés. Il y a d'autres Dieux que Dieu. Il y a d'autres Réalités que la Réalité naturelle ou surnaturelle... Au-dessus de tous les dieux et de tous les mondes, impersonnel, ni bon ni méchant, Intelligence Pure, dépouillée de tout attribut, est le Destin. Chaque monde, chaque univers, a son Dieu créateur, son Bien et son Mal, qui sont la tendance à revenir à Dieu ou à s'en éloigner »⁹⁵.

Notons, à propos de ces lignes, que Pessoa a conservé ici l'héritage platonicien à travers le concept d'Intelligence Pure, inaccessible et inconnaissable (dépouillée de tout attribut), nous ramenant dans la sphère

no Verbo, que é Deus terceiro, / A alma volve ao Bem que é o seu fundo ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.1121, 1122).

⁹⁵ « O Deus que criou o mundo não é o Ser. Há mais mundos do que aqueles que Deus criou. Há mais Deuses que Deus. Há mais Realidades que a Realidade natural ou sobrenatural... Acima de todos os deuses e de todos os mundos, impessoal, nem bom nem mau, Inteligência Pura, despida de todos os atributos, está o Destino. Cada mundo, cada universo, tem o seu Deus criador, e o seu Bem e Mal, que são a tendência para regressar a Deus e a tendência para se afastar dele ». (Fernando PESSOA. Obra Poética, Rio de Janeiro, Aguilar, 1965, p.151).

de la théologie négative dont l'importance dans sa pensée métaphysique a été soulignée précédemment.

Pour Fernando Pessoa, la Gnose aspire « à transcender l'intelligence à travers une intelligence supérieure »⁹⁶. L'homme, ayant en lui « le Logos, l'Esprit divin vivant qui règne sur les régions supérieures du Cosmos »⁹⁷, peut accéder, par la voie gnostique, à cette Intelligence Pure, esprit et lumière à la fois. Notons au passage l'importance chez les gnostiques de cette Lumière-Esprit, que nous retrouvons chez les soufistes, et particulièrement chez un de leurs grands penseurs, Sohrevardî⁹⁸. Comme dans la théologie négative, le Dieu des gnostiques est « l'Inexprimable et l'Innommable [...], une essence à double nature: il est la substance lumineuse qui demeure en soi, mais il est aussi la puissance divine qui émet toutes choses, produit et imprègne le monde tout entier »⁹⁹. Le monde est « une expression divine et non une image »¹⁰⁰. Ici la pensée gnostique s'éloigne du platonisme, et de Fernando Pessoa, car pour celui-ci, comme pour les platoniciens, le monde est le produit de la tromperie des sens. La pensée de Pessoa s'éloigne également de la théorie gnostique des Eons, « ces réalités éternelles venues de cou-

⁹⁶ « gnosis [seeks] to transcend the intellect by a higher intellect ». (Fernando PESSOA. « Essay on initiation ». Cit. par Y.K.CENTENO in Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, op.cit., p.71).

⁹⁷ H. LEISEGANG. La Gnose, op.cit., p.25.

⁹⁸ Cf. à ce sujet deux grandes œuvres de ce philosophe iranien du XII^e siècle, que nous avons citées plus haut: L'Archange Empourpré et Le Livre de la Sagesse Orientale.

⁹⁹ H. LEISEGANG, op.cit., p.254.

¹⁰⁰ Georges GABORY dans la Préface de Le Pimandre d'Hermès Trismégiste. Dialogues Gnostiques, Paris, Sirene, 1920, p.5.

ples divins »¹⁰¹ ; en effet, Pessoa semble plus proche ici du néo-platonicien Plotin et de sa théorie des hypostases. Ceci nous amène à nous pencher sur le problème de l'existence de plusieurs formes de manifestations divines, douées d'attributs spécifiques et de statuts ontologiques différents.

2- Un dieu ou des dieux ?

« Le monde des nombres est dirigé par les dieux; ce qui signifie que, par rapport au monde que nous concevons, le polythéisme est la Vérité »¹⁰² : Pessoa affirme ici clairement son attachement à une conception plurielle de la réalité (« l'être, la réalité sont des catégories du Nombre ») et des divinités qui la gouvernent. Pour celles-ci, le Réel est Illusoire (« les Dieux sont ceux pour qui le Réel est Illusoire ») et ils ont « une Réalité divine qui leur est supérieure »¹⁰³ . Fernando Pessoa divise les dieux en trois catégories: « les dieux de la Volonté, qui régissent le monde matériel; les dieux de l'Emotion, (la Trinité), qui régissent le monde spirituel; les dieux de l'Intelligence - l'unique Destin »¹⁰⁴ . Nous retrouvons ici

¹⁰¹ Emile BREHIER. *Histoire de la philosophie* (vol.I), *op.cit.*, p.445.

¹⁰² « O mundo numérico é regido pelos deuses; isto é, em relação ao mundo que concebemos, o politeísmo é a Verdade ». (Fernando PESSOA. *Textos Filosóficos* (II), *op.cit.*, p.63).

¹⁰³ « os Deuses são aqueles para quem o Real é Ilusório. São a Humanidade Superior; têm uma Realidade divina superior a eles ». (*Ibid.*, p.94).

¹⁰⁴ « Há 3 ordens de deuses - os deuses da Vontade, que regem o mundo material; os deuses da Emoção (a Trindade), que regem o mundo espiritual; os deuses da Inteligência - o único Destino ». (*Ibid.*, p.102).

la Weltanschauung (vision du monde) gnostique, avec sa cohorte d'entités intermédiaires entre un Dieu-Destin unique et l'Homme. « Eternellement exclus / Les uns des autres », chacun de ces dieux « est un univers »¹⁰⁵. Ils vivent heureux, sans subir l'oppression du Destin, et, surtout, ils ne sont pas soumis aux lois de l'existence:

« Les Dieux sont heureux.
 Ils vivent la vie calme des racines.
 Leurs désirs ne sont pas opprimés par le
 [Destin.
 Ou, s'Il les opprime, Il les rachète
 Par la vie immortelle.
 Il n'y a pas
 D'ombres ou d'autres êtres pour les
 [affliger,
 Et, d'ailleurs, ils n'existent pas... »¹⁰⁶.

Ils se bornent à venir, parfois, « jeter un coup d'oeil sur la vie », nous faire croire « que le monde est plus vaste / Que ce que nous voyons et touchons »¹⁰⁷. Cependant, ils nous refusent la possibilité d'atteindre autre chose que la vie (« les dieux ne consentent rien de plus que la vie »)¹⁰⁸ et il ne nous reste que la consolation de nous croire des dieux exilés, capables de construire notre propre destin sur terre, dans la marge de

¹⁰⁵ « Eternamente excluídos / Uns dos outros, cada um / É universo ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.611).

¹⁰⁶ « Os deuses são felizes./ Vivem a vida calma das raízes./ Seus desejos o Fado não oprime.// Ou, oprimindo, redime / Com a vida imortal./ Não há / Sombras ou outros que os contristem./ E, além disso, não existem... » (ce poème date du 10.07.1920. Le même jour, Pessoa avait écrit un poème débutant ainsi: « Cansado até dos deuses que não são ... »). (Ibid., p.208).

¹⁰⁷ « Os Deuses desterrados./ Os Irmãos de Saturno./ Às vezes, no crepúsculo / Vêm espreitar a vida.// Vêm fazer-nos crer./ [...] Que o mundo é mais extenso / Que o que se vê e palpa ». (Ricardo REIS. Odes, op.cit., p.16,17).

¹⁰⁸ « Não consentem os deuses mais que a vida ». (Ibid., p 37).

autres dieux¹¹². Cette idée, selon laquelle le monothéisme est susceptible d'engendrer l'angoisse, est à la base des positions prises à l'égard du polythéisme par de nombreux penseurs contemporains, comme David Miller, qui a écrit un essai intitulé Le nouveau polythéisme¹¹³. Dans sa préface, il soutient que

« les multiples schémas du polythéisme [...] donnent la possibilité libératrice d'affirmer la pluralité radicale du moi, qui fut rarement atteinte, en raison du sentiment de culpabilité lié aux conséquences insidieuses de l'unilatéralité monothéiste »¹¹⁴.

Les thèses de David Miller sont particulièrement éclairantes dans le cas de Fernando Pessoa, puisque la « pluralité radicale du moi » est à la base de sa création littéraire et constitue une des clefs de sa personnalité. Miller semble décrire le phénomène hétéronymique lorsqu'il affirme, un peu plus loin, que

« psychologiquement, le polythéisme se traduit par l'expérience radicale d'un moi

¹¹² « Não a ti, Cristo, odeio ou menosprezo / Que aos outros deuses que te precederam / Na memória dos homens / Nem mais nem menos és, mas outro deus // [...] Tu não és mais que um deus a mais no eterno / Não a ti, mas aos teus, odeio, Cristo [...] // Nem maior nem menor que os novos deuses, / Tua sombria forma dolorida / Trouxe algo que faltava / Ao número dos divos. // [...] Não venham, porém, stultos teus cultores / Em teu nome vedar o eterno culto / Das presenças maiores / Ou parceiras da tua ». (poème du 09.10.1916) (*Ibid.*, p.74-76.). Cf. aussi le poème précédent (p.72, 73: « Não a ti, Cristo, odeio ou te não quero »), écrit le même jour et traitant, presque avec les mêmes mots, des mêmes thèmes. La dernière strophe est particulièrement intéressante, si nous songeons à la multiplicité des personae de Pessoa: « Cura tu, idólatro exclusivo de Cristo, que a vida / É múltipla e todos os dias são diferentes dos outros, / E só sendo múltiplos como eles / Staremos com a verdade e sós ». Les dieux sont multiples, la réalité est multiple et l'homme doit l'être aussi s'il veut essayer d'atteindre à la vérité.

¹¹³ David MILLER. Le nouveau polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses, Paris, Images, 1979.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.11.

constitué de divers aspects également réels mais incompatibles. On ne peut fixer sa propre identité. [...] L'individu se sent composé de moi différents dotés d'un pouvoir autonome, d'une vie particulière, allant et venant, selon leur loi et sans considérer la volonté centrale d'un moi unique. [...] Le moi à multiples facettes, par sa diversité même, paraît détenir une capacité de survie »¹¹⁵.

Que Pessoa se soit intéressé de si près au polythéisme, et ait défendu si constamment son importance dans la pensée théologique et philosophique, ne doit donc pas nous étonner. Au delà de la cohérence intellectuelle que cela suppose, étant donné son adhésion aux théories défendant la multiplicité d'entités divines, il y a sans doute le besoin profond d'un pluralisme qui corresponde, à un niveau métaphysique, à ses propres structures psychologiques. N'affirme-t-il pas dans la Revista Portuguesa qu'il faut

« être tout, de toutes les façons, car la vérité ne peut pas se trouver là où il manque encore quelque chose! Créons ainsi le Paganisme Supérieur, le Polythéisme Suprême! Dans l'éternel mensonge de tous les dieux, seuls les dieux pris dans leur ensemble sont vrais »¹¹⁶.

« être tout, de tes de Nietzsche, pour lequel
vérité ne peut pa
que encore quelqu mort de Dieu »¹¹⁷, Fernando
Paganisme Supérie
prême! Dans l'éte
dieux, seuls les
semble sont vrais

¹¹⁵ *Ibid.*, p.18.

¹¹⁶ « Ser tudo,

Criemos assim
deuses todos si

Fernando PESSOA, Revista Portuguesa, 1923, p.270f.

¹¹⁷ Cit. in MILLER, op.cit., p.34.

de não pode estar em faltar ainda alguma cousa!
Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os
bonne, n^{os} 23/24 du 13 octobre 1923; cit. in

Pessoa exprime une fois de plus son désir profond d'intégrer la totalité du réel dans ses multiples facettes et, simultanément, de parvenir à un système théologique qui, lui aussi, englobe toute forme de spiritualité, sans exclusion aucune et sans préjugés culturels. Nous ne pouvons oublier, et Miller nous le rappelle dans l'ouvrage cité, que la théologie chrétienne est fille de la philosophie grecque, qui contenait en elle le germe de la pensée monothéiste, et qu'elle est donc le fruit de la religion polythéiste¹¹⁸.

S'il ne prend pas en considération cette nécessité d'une multiplicité de divinités, l'homme risque, comme Ricardo Reis, d'être un éternel « exilé de l'antique patrie », trouvant sa seule consolation dans la réflexion sur les dieux¹¹⁹. Un exil qu'implique, pour Reis, « non seulement le milieu chrétien où lui, un païen, doit vivre, mais aussi la vie elle-même, telle qu'elle est imposée aux hommes par des pouvoirs plus hauts »¹²⁰. D'où « son attitude épicurienne comme seule réaction possible [...] à l'expérience angoissante de l'exil dans un milieu barbare-chrétien »¹²¹. Mais il faut noter que les dieux dont parle Ricardo Reis ne sont pas totalement identiques aux dieux

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p.62, 63.

¹¹⁹ « Desterrado da pátria antiquíssima da minha / Crença, consolado só por pensar nos deuses, / Aqueço-me trémulo / A outro sol do que este ». (Fernando PESSOA. *Odes* de Ricardo REIS, *op.cit.*, p.28).

¹²⁰ « E desterro é para Reis não apenas o meio cristão em que ele - pagão - tem de viver, desterro é a própria vida imposta aos homens por poderes mais altos ». (Georg Rudolf LIND. *Estudos sobre Fernando Pessoa*, *op.cit.*, p.135).

¹²¹ « atitude epicurista como a única reacção possível [...] à experiência angustiante do desterro num meio bárbaro-cristão ». (*Ibid.*, p.136).

dont ils sont inspirés. António Mora, hétéronyme philosophe et néo-païen, l'explique fort explicitement: « les dieux sont les idées humaines qui passent du stade de notions concrètes à celui d'idées abstraites »¹²². Selon Mora, ils marquent donc un stade de l'évolution de la pensée, lorsque l'homme passe de l'observation concrète des choses à leur conception abstraite. Chez Ricardo Reis, qui a mis en pratique les théories de Mora¹²³, les dieux « restent schématiques, sans couleur ni forme, <abstractions concrétisées> en vérité, plastiquement peu convaincantes »¹²⁴. Cette remarque de Lind nous semble justifiée, bien qu'elle laisse de côté la vision philosophique qui sous-tend l'image des dieux dans la poésie de Reis. Si, dans celle-ci, ils restent des personnages flous, c'est qu'ils sont d'une autre nature que la nôtre, et demeurent donc insaisissables et inconnaissables pour nous (« il n'appartient pas à la science de les connaître, / Mais nous devons

¹²² « Os deuses são as ideias humanas em passagem de noções concretas para ideias abstractas ». (Fernando PESSOA, Páginas Íntimas, op.cit., p.310).

¹²³ Dans une préface à l'oeuvre d'Alberto Caeiro, Ricardo Reis déclare: « Publicaremos, na altura em que estiverem prontas, as duas obras teóricas onde se apoia [...] o neopaganismo português: O regresso dos Deuses de António Mora e O Paganismo Superior de Fernando Pessoa ». (*Ibid.*, p.226). (Nous publierons, dès qu'elles seront prêtes, les deux oeuvres théoriques qui fondent le néopaganisme portugais: O regresso dos Deuses de António Mora et O Paganismo Superior de Fernando Pessoa). Dans une autre préface, celle à son livre Odes, Ricardo Reis met clairement son oeuvre sous le signe du néopaganisme: « O prefácio, que pus à obra de meu mestre Alberto Caeiro, dando-me azo a que consignasse os princípios fundamentais a que visa o esforço, a que me junto, da reconstrução pagã, dispensa-me, e isso me apraz, da operosa tarefa de pôr a estas Odes um intróito explicativo. [...] Chamemos à nossa obra de <reconstrução pagã> porque ela o é » (*Ibid.*, p.387, 388.). (La préface à l'oeuvre de mon maître Alberto Caeiro, qui m'a permis de consigner les principes fondamentaux de cette entreprise de reconstruction païenne à laquelle je m'associe, me dispense, et je m'en félicite, de la lourde tâche de donner à ces Odes une introduction explicative. [...] Définissons notre oeuvre comme une oeuvre de « reconstruction païenne », car elle l'est véritablement).

¹²⁴ « Os deuses de Ricardo Reis permanecem esquemáticos, sem cor nem forma, <abstracções concretizadas> na verdade, plasticamente pouco convincentes ». (G.R.LIND, op.cit., p.142).

adorer / leurs ombres comme les fleurs »)¹²⁵ . Ne pouvant donc pas être vus (« Aucun homme [...] / Ne voit le Dieu qu'il connaît »), ils deviennent des reflets fugitifs de nous-mêmes (« Ce que nous pensons, amour ou dieux, / Passe, car nous passons »)¹²⁶ . Ils ne sont donc pas susceptibles d'être dépeints par le poète de façon concrète, propre à nous les rendre vivants. Ils gagnent, cependant, une profondeur métaphysique, lorsqu'ils sont les reflets des concepts théosophiques de l'auteur des *Odes*: ils font alors partie d'un ensemble d'entités supérieures hiérarchisées, « anges ou dieux », qui déterminent notre destin¹²⁷ .

Cette position est celle de la plupart des ésotérismes occidentaux, qui « insistent toujours sur les processions d'étapes, et d'entités, intermédiaires entre Dieu et la créature »¹²⁸ . Ils enseignent tous cette production du multiple à partir de l'Un, ces séries d'êtres qui correspondent à différents états spirituels et avec lesquels on essaye de communiquer au prix d'un processus initiatique long et difficile. Dans le langage du monothéisme, ces états multiples de l'être sont liés à la manifestation angélique, comme nous l'avons vu précédemment; dans celui des néo-platoniciens, comme Proclus, on parlera d'hénades, manifestations de l'Un obéissant à une

¹²⁵ « Não pertence à ciência conhecê-los, / Mas adorar devemos / Seus vultos como às flores ».
(Fernando PESSOA. *Odes de Ricardo Reis*, *op.cit.*, p.53).

¹²⁶ « Ninguém, [...] / Vê o Deus que conhece. / [...] O que pensamos, seja amor ou deuses, / Passa, porque passamos. » (*Ibid.*, p.137).

¹²⁷ Fernando PESSOA. *Odes de Ricardo REIS*, *op.cit.*, p.54 (ode citée précédemment et qui commence par le vers « Anjos ou deuses, sempre nós tivemos ».)

¹²⁸ Antoine FAIVRE, *op.cit.*, p.17.

hiérarchie fort complexe¹²⁹. En Orient, et plus spécialement dans la théosophie ismaélienne, nous trouvons les Chérubins (Karûbéjun), intelligences archangéliques, alors que la Kabbale juive appelle les différentes formes de la manifestation divine les Sephirot. Nous avons déjà parlé des gnostiques et de leur système cosmologique extrêmement compliqué et nous ne devons pas oublier certains Pères grecs de l'Eglise pour qui, comme le fait remarquer Henry Corbin, « le Christianisme Trinitaire était à égale distance du monothéisme et du polythéisme »¹³⁰. Tous ces courants aboutissent à une « vision intégrale du Dieu-Un et des formes divines multiples »¹³¹.

Les doctrines de la Société Théosophique, qui a opéré un savant mélange des différents courants religieux et ésotériques d'Occident et d'Orient, intègrent la croyance à des degrés différents de manifestation divine:

« Le Divin SEIGNEUR se manifeste dans son système sous trois aspects ou <Personnes>: le Créateur, le Mainteneur, le Régénérateur; ce sont là le Saint-Esprit, le Fils et le Père du chrétien; les Brahma, Vichnou et Chiva de l'hindou; [...] les Troisième, Second et Premier Logos du théosophe, qui emploie le vieux terme grec <le Verbe> pour le Dieu manifesté »¹³².

¹²⁹ Cf. Henry CORBIN. Le paradoxe du monothéisme, op.cit., p.103, 104.

¹³⁰ Ibid., p.13.

¹³¹ Ibid., p.25.

¹³² Annie BESANT. Le Secret de la Vie, Paris, Adyar, 1925, p.11.

Dans ce système, le plan des divins ou superspirituels devient le plan des Logoi. Fernando Pessoa connaissait particulièrement bien ces théories, ayant traduit plusieurs ouvrages écrits, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, par les grands fondateurs de la Société Théosophique, tels que H.P. Blavatsky, C.W. Leadbeater et Annie Besant.

Cette idée de pluralité des dieux est donc souvent présente dans la poésie de Fernando Pessoa, reflet de ses conceptions métaphysiques. Elle l'est également en tant que métaphore de la pluralité de la vie et de ses multiples symboles. Approche particulièrement féconde, car en prise directe avec les profondeurs de l'Inconscient, elle montre que les anciens mythes ont survécu sous la forme d'idéaux¹³³ et elle participe ainsi d'une remythification de la pensée du monde, dont le caractère fragmenté, dans un sens positif, ne pouvait que plaire à l'auteur des hétéronymes.

Paradoxalement - mais Pessoa est un être essentiellement paradoxal - on trouve également chez Reis, parallèlement à sa position néopaienne, une tendance à minimiser l'importance du rôle des dieux. En effet, comme s'il se révoltait soudainement contre l'emprise des dieux sur le

¹³³ Cf. le poème de Fernando PESSOA, « Nova Ilusão », in *Novas Poesias Inéditas*, op.cit., p.14 dont nous citons les deux premières strophes: « No rarear dos deuses e dos mitos / Deuses antigos, vós ressuscitais / Sob a forma longínqua de ideais / Aos enganados olhos sempre aflitos. // Do que vós concebeis mais circunscritos, / Desdenhais a alma exterior dos ritos / E o sentimento que os gerou guardais ».

destin de l'homme, il déclare que, en fin de compte, « les dieux, et les Messies qui sont des dieux, / Passent, ainsi que les rêves vains qui sont des Messies. / La terre muette dure »¹³⁴ ... Le poète ne désire qu'une chose, être oublié des dieux, pour pouvoir jouir d'une liberté d'où tout bonheur ou malheur seront absents¹³⁵. Ce désenchantement est fondamentalement lié à une des idées force de la pensée métaphysique pessoenne, à savoir que la vérité est à jamais occultée aux yeux du simple mortel :

« Un Dieu naît. D'autres meurent.
 [La vérité n'est pas
 Venue, n'est pas partie: c'est l'Erreur qui
]a changé.
 Nous avons maintenant une autre Eternité.
 Et toujours fut meilleur ce qui s'est achevé.

Aveugle, la Science laboure la glèbe vaine.
 Démente, la Foi vit le rêve de son culte.
 Un Dieu nouveau n'est rien qu'un mot.
 Ne cherche ni ne crois: tout est occulte »¹³⁶.

Ce mystère entourant la vérité recouvre l'Univers
 et la notion même de Divin:

« Le Dieu même qui a créé notre Monde n'est
 peut-être qu'un des nombreux <dieux>, créa-
 teur d'un des nombreux <univers>, mysté-
 rieusement coexistants, tous pouvant proba-

¹³⁴ « Os deuses e os Messias que são deuses / Passam, e os sonhos vão que são Messias. / A terra muda dura ». (Fernando PESSOA. *Odes de Ricardo Reis*, *op.cit.*, p.131).

¹³⁵ « Quero dos deuses só que me não lembrem. / Serei livre - sem dita nem desdita, / [...] A quem deuses concedem / Nada, tem liberdade ». (Ibid., p.169).

¹³⁶ « Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade / Nem veio nem se foi. o Erro mudou. / Temos agora uma outra Eternidade. / E era sempre melhor o que passou. / Cega, a Ciência a inútil glèba lavra. / Louca, a Fé vive o sonho do seu culto. / Um novo Deus é só uma palavra. / Não procures nem creias: tudo é oculto » (« Natal », in *Poesias de Fernando PESSOA*, *op.cit.*, p.218.). (nous avons suivi la traduction en langue française publiée dans les *Oeuvres de Fernando Pessoa (II)*, Paris, Bourgois, 1988, p.26.).

blement être décrits comme infinis et éternels. Le mystère - selon l'occultisme le plus élevé - est plus grand, non seulement que l'Univers, mais que Dieu lui-même »¹³⁷.

Correspond-il, ce mystère qui est au delà de l'Univers et du Dieu qui l'a créé, à l'Un des néo-platoniciens tels Proclus, Plotin ou Jamblique ? Comme nous l'avons vu précédemment, pour ceux-ci l'Un est effectivement le principe transcendant et inaccessible. A partir de lui s'opère « une dégradation progressive, exactement proportionnée à l'éloignement de chacun des termes engendrés par rapport au principe qui les engendre »¹³⁸.

Cette conception plurielle de la réalité, fût-elle d'essence divine, est donc une constante de la pensée pessienne. Elle puise ses racines dans la cosmologie gnostique et néo-platonicienne et insiste sur l'impossibilité, dans laquelle nous sommes, d'atteindre à la vérité ultime. Nous ne pouvons qu'essayer de gravir lentement, au prix de maints efforts, les degrés de l'échelle des multiples manifestations du divin. La simple reconnaissance de cette multiplicité nous apportera cependant, d'un point de vue psychologique, une libération de notre personnalité par l'acceptation de sa propre pluralité, reflet en quelque sorte de celle des dieux. Cette idée nous renvoie, évidem-

¹³⁷ « O mesmo Deus que criou este Mundo não é porventura mais que um de muitos <deuses>, criador de um de muitos <Universos>, misteriosamente coexistentes, todos eles porventura descritivos como infinitos e eternos. O mistério - di-lo o mais alto ocultismo - é maior não só que o Universo, mas que o mesmo Deus ». (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (vol.III), *op.cit.*, p.647, 648).

¹³⁸ René ROQUES. *L'Univers dionysien - Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo - Denys*, Paris, Cerf, 1983, p.73. Cf. sur les hiérarchies néo-platoniciennes et dionysiennes, tout le chapitre II, intitulé « L'Ordre hiérarchique », p.63-91.

ment, au cœur de la création pessoenne, éclatée dans ses hétéronymes, qui auront peut-être permis la survie d'un Moi qui risquait de basculer dans la schizophrénie la plus stérile.

Il n'est guère étonnant donc de trouver Fernando Pessoa engagé dans la création d'un mouvement culturel de renouveau païen, placé sous l'égide d'António Mora, hétéronyme porteur d'une pensée philosophique empreinte d'un paganisme sui generis. C'est ce mouvement que nous nous proposons d'étudier maintenant à partir de l'analyse des écrits, fort nombreux, que Fernando Pessoa nous a laissés sur ce sujet.

3- Le renouveau païen

Entre 1916 et 1917, Pessoa essaya de jeter les bases d'une théorie du paganisme. Parmi les textes non publiés de son vivant, on en a retrouvés qui portaient sur les projets de lancement d'un « Mouvement Néo-païen Portugais ». Il devait reposer sur cinq œuvres principales: O Guardador de Rebanhos, d'Alberto Caeiro; les Odes de Ricardo Reis; O Regresso dos Deuses, d'António Mora, les Novas Odes, de Ricardo Reis et Os Fundamentos do Paganismo d'António Mora. Celui-ci était l'hétéronyme dont les œuvres constituaient les bases théoriques fondamentales du

Mouvement Néo-païen Portugais. O Regresso dos Deuses, par exemple, devait être divisé en quatorze chapitres, traitant, entre autres, de la « substance du paganisme (objectivisme intégral) », sa métaphysique, son éthique, son esthétique, sa politique, sa sociologie, son évolution vers le christianisme, la preuve de l'existence des dieux, et une conclusion en forme de « salut à l'avenir païen »¹³⁹. Dans des feuilles intitulées Programa geral do neo-paganismo Português, Fernando Pessoa distingue deux courants dans le paganisme, celui qui tend à reconstituer tout simplement le paganisme hellénique et celui qui adapte celui-ci à la modernité. Leur point commun essentiel est leur aversion à l'égard de la religion chrétienne, qui est considérée comme « un produit de la décadence romaine ». Pessoa annonce également la publication future des deux ouvrages théoriques représentant ces deux courants et qui seront O Regresso dos Deuses de António Mora, et O Paganismo Superior, de Fernando Pessoa. Auparavant sera cependant publiée l'œuvre fondamentale à l'origine de ce mouvement, à savoir O Guardador de Rebanhos. E Outros Poemas e Fragmentos, de Alberto Caeiro, qu'il qualifie de « plus grande œuvre poétique des derniers temps ». Fernando Pessoa

¹³⁹ Fernando PESSOA. Páginas Íntimas e de Auto-Interpretarão, op.cit., p.221-224. Quelques pages plus loin, Pessoa explicite ce qu'il entend par « objectivisme » : « (...) que distingue o paganismo grego-romano é o carácter firmemente objectivo que nele transparece, efeito (...) da tendência para colocar na Natureza exterior, ou num princípio, embora abstracto, derivado de'la, o critério da Realidade, o ponto da Verdade, a base para a speculação e para a interpretação da vida. [...] Este objectivismo absoluto dos gregos e dos romanos [...] é que constitui a essência do paganismo. » (Ibid., p.233.). « Ce qui distingue le paganisme gréco-romain, c'est le caractère fortement objectif qui s'en dégage, et qui est l'effet [...] d'une tendance à placer dans la Nature extérieure ou dans un principe, bien qu'abstrait, qui en dérive, le critère de Réalité, le point de Vérité, la base de la spéculation et de l'interprétation de la vie. [...] Cet objectivisme absolu des Grecs et des Romains [...] constitue l'essence du paganisme »

présente ensuite une série de produits du christianisme que les néo-païens portugais rejettent absolument: la démocratie, toute forme de gouvernement non-aristocratique, toutes les formules humanitaires, l'impérialisme germanique et la démocratie alliée, le féminisme car « la femme est un être inférieur, nécessaire à l'humanité en raison du fait essentiel, mais seulement biologique, de sa survie »; rejetés aussi le végétarisme, l'antialcoolisme, les droits des animaux, le pacifisme, l'impérialisme, l'eugénisme, le conservatisme¹⁴⁰. Il se déclare, de façon fort poétique, « païen décadent, du temps de l'automne de la Beauté [...], mystique intellectuel de la race triste des néo-platoniciens d'Alexandrie »¹⁴¹. Comme eux, il croit aux Dieux, à leur existence réelle et supérieure, et aux demi-dieux, hommes ayant gagné l'immortalité, confirmant ainsi les dires de Pindare, selon lequel « la race des dieux et des hommes est une seule ». Au-dessus des Dieux est le Destin, cause immobile, au-delà du Bien et du Mal, de la Vérité et du Mensonge. Entre le Destin et les Dieux, il n'y a pas que le ciel « muet de la Nuit éternelle », mais un « Intermédiaire Intellectuel. Logos dans le langage des philosophes, Christ (ensuite) dans la mythologie chrétienne ». Restant toujours dans la lignée des néo-platoni-

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 224-227.

¹⁴¹ « Eu sou um Pagão decadente, do tempo do outono da Beleza, [...] místico intelectual da raça triste dos neoplatônicos da Alexandria » (*Ibid.*, p. 229).

ciens, il se réclame du « paganisme synchrétique de Julien l'Apostat »¹⁴².

Dans sa préface à l'oeuvre d'Alberto Caeiro O Guardador de Rebanhos, Ricardo Reis insiste sur le caractère objectif du paganisme gréco-romain, qui place dans la nature le critère de réalité, essence même du paganisme¹⁴³. Cela n'a guère été compris par ceux qui ont essayé de faire revivre le paganisme, comme Matthew Arnold, Oscar Wilde et Walter Pater, et ils sont, pour cette raison, attaqués sans ménagement¹⁴⁴.

Sous son hétéronyme António Mora, Fernando Pessoa démontre en trois points que la religion païenne est la plus naturelle de toutes: en premier lieu elle est polythéiste, répondant ainsi à la pluralité de la nature; ensuite, elle est humaine, dans la mesure où les actes des dieux sont les mêmes que ceux des hommes, mais magnifiés. Enfin, la religion païenne est politique en tant qu'elle part de la vie de la cité, et n'essaie pas de s'imposer aux autres peuples, recevant plutôt les influences extérieures¹⁴⁵.

Dans un autre texte, Fernando Pessoa expose les erreurs, au nombre de trois, qui, selon lui, sont commises

¹⁴² Ibid., Julien, dit l'Apostat, (331-363), fut empereur romain. Il abandonna la religion chrétienne et, sous l'influence du néo-platonisme, favorisa un paganisme très marqué par l'occultisme et la théurgie. Celle-ci est une forme de magie permettant de se mettre en rapport avec les puissances célestes bénéfiques.

¹⁴³ Ibid., p.233.

¹⁴⁴ Ibid., p.234.

¹⁴⁵ Ibid., p.240-242.

par le monde moderne dans sa vision du paganisme: la confusion entre le paganisme et le polythéisme qui n'en est qu'une manifestation; celle entre le paganisme et ses anciennes pratiques religieuses, comme certains rituels; et celle entre le paganisme et les théories de quelques écoles philosophiques, qui en sont issues. L'erreur majeure étant d'opposer le paganisme au christianisme, car nous sommes prisonniers de notre « psychisme chrétien »¹⁴⁶. Quant au polythéisme, il établit une distinction entre l'hindou et le grec, s'abritant derrière les paroles d'Hérodote qui aurait affirmé que « les divinités hindoues ont une forme humaine, les grecques une nature humaine »¹⁴⁷. Les dieux sont des « objectivations formelles des instincts humains » et l'accusation d'immoralité qui leur est souvent faite ne tient que par le principe, fort contestable par ailleurs, selon lequel la seule morale est celle que le christianisme a instituée¹⁴⁸. Ceux-là mêmes qui attaquent la morale chrétienne au nom d'une prétendue supériorité de la morale païenne le font avec les armes que le christianisme leur a fournies, et prennent le paganisme soit pour un synonyme d'épicurisme, soit pour du stoïcisme exclusivement¹⁴⁹, alors que la morale païenne a pour but « l'organisation de

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.245, 246. Il est intéressant de noter que Fernando Pessoa met le doigt sur un de ses propres travers, car il ne fait pas autre chose tout au long des pages qu'il a consacrées à la défense d'un Renouveau païen.

¹⁴⁷ « A distinção entre o politeísmo índio e o grego não precisa ser feita por mim: fê-la, de uma vez para sempre, Heródoto, em uma frase precisa e feliz. As divindades índias são (disse) de forma humana, as gregas de natureza humana ». (*Ibid.*, p.246).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.247-249.

¹⁴⁹ « Assim estes pobres críticos do cristianismo o agridem com armas que são cristãs, por isso que são ilusões cristãs do paganismo. Tomam o epicurismo por paganismo inteiro. Outros, mais nobres, julgam que no estoicismo o paganismo está tudo ». (*Ibid.*, p.249).

la personne humaine, non pas sa transcendance »¹⁵⁰. Suit une attaque sévère contre la morale chrétienne, accusée d'être celle de la faiblesse et de l'incompétence, qui a donné naissance à une esthétique où la sensibilité prédomine sur l'intelligence. Religion apparue au sein d'une Rome décadente, elle en garde toutes les caractéristiques. D'où l'intérêt d'une reconstruction païenne, qui redonnera vie au paganisme sous-jacent à ce christianisme, fruit du paganisme gréco-romain finissant¹⁵¹. C'est grâce aux éléments païens du catholicisme que la Renaissance a atteint les hauteurs qui sont celles de La Divine Comédie¹⁵², et c'est à partir d'eux également que les esprits cultivés essayent d'opérer pour leur propre compte un renouveau du paganisme¹⁵³. Ces éléments païens du catholicisme sont souvent représentés par la cohorte des saints, qui ne sont que « des successeurs déformés des dieux »¹⁵⁴.

Fernando Pessoa insiste encore sur les erreurs le plus généralement commises concernant l'interprétation du paganisme. D'abord « on a confondu la mythologie païenne avec l'esprit du paganisme; on a confondu l'esprit païen

¹⁵⁰ « O que é comum a toda a moral pagã é que, seja qual for, visa um fim humano, a organização da pessoa humana, não a transcendência dela » (*Ibid.*).

¹⁵¹ *Ibid.*, p.250, 251. Dans un texte manuscrit, publié par Teresa RITA LOPES in Pessoa por Conhecer: Textos para um Novo Mapa (Lisbonne, Estampa, 1990, p.274), Mora défend également cette conciliation entre christianisme et paganisme: « Não é lucido supôr que se pode erguer uma civilização sobre um afastamento integral da experiencia christan. O que é preciso é junctar o paganismo e o christianismo; e, poisque sobre bases hellenicás, e porisso pagans, assente toda a nossa civilização, sobre uma base pagan assentar o christianismo, ou, para fallar simbolicamente, fazer entrar Christo na pantheon, e não querer, com elle, substituir os deuses ».

¹⁵² *Ibid.*, p.253-255.

¹⁵³ *Ibid.*, p.261.

¹⁵⁴ « O elemento pagão contido na presença daqueles santos que todos hoje sabemos serem apenas sucessores deformados dos deuses » (*Ibid.*, p.262).

avec certains résultats de la spéculation éthique à l'intérieur du paganisme. Et on a confondu des éléments racialement ou climatiquement caractéristiques des peuples de l'Hellade et de Rome avec l'esprit du paganisme »¹⁵⁵. Il insiste également sur la supériorité du *Fatum* sur les dieux, sur la différence de degré de perfection, et non de nature, entre les dieux et les hommes, et enfin, sur l'arbitraire absolu qui régit les rapports des dieux avec les hommes, loin de toute « raison d'ordre moral ». En effet, « la religion et la morale sont des besoins sociaux », mais l'arbitraire, l'amoral, prédominent à l'échelle universelle. La morale et la religion sont « des vertus civiques plutôt que des réalités métaphysiques » et ceci doit être bien compris si l'on veut pénétrer l'esprit du paganisme¹⁵⁶. Pour le reconstruire, il faudra attaquer le mysticisme et le subjectivisme de l'occultisme et du protestantisme décadent, l'humanitarisme et la démocratie, produits du christianisme, et résister à l'impérialisme moderne, reflet de l'Eglise Catholique « qui viole le principe de la nationalité dont le symbole suprême est la

¹⁵⁵ « Tem-se confundido a mitologia pagã com o espírito do paganismo; tem-se confundido o espírito pagão com determinados resultados da especulação ética dentro do paganismo. E tem-se confundido determinados elementos racialmente ou climaticamente característicos dos povos da Hélade e de Roma com o espírito do paganismo. » (*Ibid.*, p.263) Un grand spécialiste actuel de la culture grecque, Jean Pierre Vernant, nous met lui aussi en garde contre la tendance « à disqualifier les polythéismes, à les retrancher du plan religieux pour les reléguer dans un autre domaine en les rattachant [...] à un fond de « croyances primitives » et de pratiques « magico-religieuses ». Les religions antiques ne sont ni moins riches spirituellement, ni moins complexes et organisées intellectuellement que celles d'aujourd'hui. Elles sont autres. » (Jean Pierre VERNANT, *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*, Paris, Seuil, 1990, p.9, 10).

¹⁵⁶ *Ibid.*, p 263, 264

Cité-Etat des Grecs et des Romains »¹⁵⁷. Evidemment, rien de tout cela ne sera possible sans détruire les bases mêmes du christianisme¹⁵⁸.

Les critiques contre le christianisme, que Pessoa appelle toujours « christisme », sont nombreuses dans ces textes qui étaient destinés à constituer l'ouvrage O Regresso dos Deuses, signé par António Mora. Elles étonnent le lecteur actuel par leur violence et leur critique insistante des apports venus du monothéisme juif et du « fanatisme musulman ». Sans perdre de vue le caractère extrêmement virulent que prenaient souvent les polémiques à l'époque, et sans oublier qu'après tout ces textes n'ont pas été publiés, il nous semble que la difficulté inhérente à la défense d'un renouveau païen au caractère artificiel, qui n'était que pure spéculation intellectuelle, poussait Fernando Pessoa, même sous couvert de ses hétéronymes, à mettre en avant un raisonnement où la violence tenait lieu d'argumentation véritable. Et il pouvait ainsi arriver à des conclusions telles que celle-ci, pleine d'une haine de circonstance: « Ainsi, des siècles durant, nous sommes restés, les Espagnols et les Portugais, l'abjection vivante de l'Europe, le mou refuge

¹⁵⁷ « Temos que opor resistência, ainda que intelectual, ao stulto imperialismo moderno, imagem e semelhança da Igreja Católica, que viola aquele princípio da nacionalidade cujo símbolo máximo é a Cidade-Estado dos gregos e dos romanos ». (*Ibid.*, p.266).

¹⁵⁸ « Temos de inverter os valores fundamentais do cristismo, para que o sequemos na própria fonte e origem ». (*Ibid.*, p.267).

de la pourriture chrétienne »¹⁵⁹. Il poursuit sa diatribe affirmant que, le christianisme étant en pleine dissolution, « la seule force vraie et dure du monde moderne est la Science Positive »¹⁶⁰. Les forces païennes sont de nouveau à l'oeuvre, car le paganisme est « la pure religion objectiviste »: science et religion se retrouvent donc.

Pour que le monde ait conscience de ce retour au paganisme il faut une « sensibilité païenne »: voilà qu'elle surgit avec Alberto Caeiro. Le moment est particulièrement favorable car l'homme européen connaît, grâce à un plus large accès à la culture et à des relations plus faciles entre différents pays plus ou moins lointains, d'autres religions que la sienne. Le paganisme gréco-romain est revenu à la surface et a pris une place importante dans la réflexion sur les religions, car il est une des sources de notre civilisation. La voie est donc ouverte pour une « nouvelle ère païenne »¹⁶¹ où les dieux et les hommes, soumis au Destin implacable, représentent des degrés de perfection différents d'une même race¹⁶². Qu'il offre des sacrifices aux dieux ou qu'il choisisse le chemin des épicuriens ou des stoïciens, l'homme païen a l'avantage de l'objectivité, car il accepte la réalité et ne se réfugie pas dans un bonheur illusoire. Il n'a pas besoin de l'opium

¹⁵⁹ « Assim, por séculos fora, ficámos, espanhóis e portugueses, a abjecção viva da Europa, o mole refúgio da podridão cristista » (*Ibid.*, p.269). Cf. également la prétendue démonstration qui précède et dont cette "tirade" est l'aboutissement.

¹⁶⁰ « A única força verdadeira e segura do mundo moderno é a ciência positiva » (*Ibid.*, p.272).

¹⁶¹ « Uma nova era pagã se tornou possível » (*Ibid.*, p.293).

¹⁶² *Ibid.*, p.294.

que le christianisme constitue pour ses adeptes. Il reconnaît qu'il y a une loi qui régit l'univers, indifférente à ses douleurs et à ses plaisirs, au bien et au mal¹⁶³. Il reconnaît que l'homme n'est qu'« un épisode de la terre » et non pas une « valeur éternelle », comme dans le christianisme¹⁶⁴. Mora met cependant en garde contre une possible confusion entre le matérialisme anti-chrétien en vogue et le paganisme¹⁶⁵. Dans un manuscrit devant être inclus dans O Regresso dos Deuses, Fernando Pessoa - António Mora insiste aussi sur notre incapacité à voir les dieux comme les voyaient nos ancêtres gréco-romains¹⁶⁶. D'ailleurs, il nous invite à reprendre la tradition grecque car depuis ce temps il n'y eut qu'erreurs et égarements¹⁶⁷. Il faut dépouiller notre conception du paganisme de tout élément de comparaison avec le christianisme et le prendre avec ses caractéristiques essentielles¹⁶⁸. De cela Nietzsche n'a pas été capable et il reste foncièrement (et de façon parfaitement répugnante, selon Pessoa) chrétien¹⁶⁹. Chez lui, comme

¹⁶³ Ibid., p.295.

¹⁶⁴ Ibid., p.296.

¹⁶⁵ « A ferocidade materialista de muitos factos [?] do nosso tempo não é paganismo nem sequer [?] virtualmente: é simplesmente anti-cristianismo ». (note manuscrite). (Ibid., p.297).

¹⁶⁶ « Os deuses não morreram: o que morreu foi a nossa visão deles. Não se foram: deixámos de os ver. Ou fechámos os olhos, ou entre eles e nós uma névoa qualquer se entremeteu. Subsistem, vivem como viveram, com a mesma divindade e a mesma calma ». (Ibid., p.301).

¹⁶⁷ Ibid., p.302.

¹⁶⁸ « Um conceito moderno do paganismo tende, por força, a concebê-lo (?) mais no que tem de antagónico ao cristianismo, do que no que tem de característico, independentemente de comparações ». (Ibid., p.303).

¹⁶⁹ « Em Nietzsche, em que mais parecia que se devesse falar, é melhor que não falemos, tão repelentemente cristã se contorce aquela débil e doente mentalidade ». (Ibid., p.316).

chez tous les rénovateurs du paganisme, la conscience du péché s'insinue sous les concepts païens¹⁷⁰.

Contrairement à eux, Alberto Caeiro a su, dans son oeuvre, opérer « une reconstruction intégrale de l'essence du paganisme », c'est du moins ce qu'affirme Ricardo Reis dans la préface qu'il lui consacre¹⁷¹. Cependant, Reis se déclare fort pessimiste en ce qui concerne l'avenir du paganisme, car celui-ci est mort, remplacé par le christianisme. L'affirmation des principes païens est donc stérile et l'âme humaine définitivement empoisonnée. Ce n'est donc pas la peine d'accumuler les démonstrations de ces principes qu'Alberto Caeiro incarne. Reste à l'homme moderne « une des deux formes dernières de la spéculation païenne - le stoïcisme ou l'épicurisme ». Ricardo Reis veut être les deux et se sent, ainsi que Caeiro, complètement étranger au « monothéisme humanitaire qui caractérise le christianisme ». Au bout du compte, l'important reste « ce point de lumière que nous appelons l'Ombre, le grand Point antérieur aux Dieux »¹⁷².

Cet ensemble d'écrits sur le renouveau païen constitue donc une défense des principes du paganisme qui sonne de façon fort artificielle. Ceci peut être expliqué de différentes manières: d'une part, le jeu hétéronymique

¹⁷⁰ « Em todos eles, obscuramente, na mais buscadamente... des, uma sugestão cristã se insinua - a consciência do pecado, não talvez conscientemente... tal, o desvio do espírito que séculos de tal concepção radicaram na alma ». (Ibid.).

¹⁷¹ « amo a obra de Caeiro, porque ela envolve uma reconstrução integral da essência do paganismo ». (Ibid., p.322).

¹⁷² Ibid., p.322-325.

accentue certainement ce côté artificiel. Les textes sur la théorie du renouveau païen sont attribués à António Mora, et l'oeuvre d'Alberto Caeiro, déjà « mort » à l'époque, est préfacée par Ricardo Reis qui, comme nous venons de le voir, ne semble pas accorder un grand poids aux écrits théoriques de Mora. Cet éclatement en plusieurs personnages, qui "militent" par des voies diverses pour la même cause, produit un discours lui-même éclaté, dont l'argumentation tient par moments de la jonglerie intellectuelle et qui se contredit plus d'une fois. D'autre part, le côté pamphlétaire de cette campagne pour le néopaganisme a pour conséquence une attaque violente, souvent sur des bases peu solides, des autres religions, le « christisme » bien sûr, mais aussi le bouddhisme et l'hindouisme - d'où un manque de rigueur dans le raisonnement, combien de fois fallacieux, et dans les conclusions souvent hâtives. Les démonstrations tripartites, maintes fois utilisées, ne suffisent pas à cacher le caractère confus et peu rigoureux de certains développements. Nous en voulons pour exemple la notion d'« objectivisme absolu » comme base du système religieux païen, héritage grec que Pessoa défend à longueur de textes, en se servant d'une argumentation au contenu guère scientifique, mais présentée comme telle. A sa décharge, nous ne devons pas oublier que ces textes, écrits entre 1915 et 1917 et qu'il avait l'intention de publier un jour, comme tant d'autres, ne sont tout de même pas des versions définitives, prêtes à être rendues publiques. Ils

sont, en tout cas, un clair témoignage de cet amour de la Grèce antique qui a marqué le parcours intellectuel de beaucoup d'humanistes européens de son époque, souvent influencés par des auteurs anglais néopaiens de la « Victorian Age », tels Walter Pater, Oscar Wilde ou Matthew Arnold - et par un philosophe que Pessoa cite plus d'une fois, Friedrich Nietzsche.

Ce caractère pan-européen du mouvement de renouveau païen dans la littérature s'accorde en effet avec une ouverture d'esprit concernant les différents courants philosophiques. A la multiplicité des dieux, le néo-païen fait correspondre la diversité des métaphysiques, tendant ainsi vers un éclectisme qui ne cherche pas la vérité au sein d'un courant philosophique unique¹⁷³. Au bout de sa méditation surgit, cependant, un sentiment très fort qui le protège des « faux idéaux »: celui de « l'illusion du monde »¹⁷⁴. Pour arriver à vivre dans ce monde illusoire, il faut des repères qui vous empêchent d'être emporté par une dérive irrémédiable. Ce sont pour Pessoa les sensations, que les poèmes de Caeiro et Reis glorifient dans un grand élan païen, comme un retour à l'innocence originelle, temps béni où l'on était capable d'appréhender la réalité. L'oeuvre d'art doit ainsi imiter fidèlement la nature et

¹⁷³ « Ele [o neo-pagão] admite todas as metafísicas como aceitáveis, exactamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga capacidade do seu panteão. Ele não procura unificar numa metafísica as suas ideias filosóficas, mas realizar um eclectismo que não procura saber a verdade, por crer que todas as filosofias são igualmente verdadeiras ». (Fernando PESSOA. Textos Filosóficos (vol.II), op.cit., p.81).

¹⁷⁴ « Lá para além dos seres, ao profundo / Meditar, surge, grande e impotente / O sentimento da ilusão do mundo // Os falsos ideais do Aparente / Não o atingem - único final / Neste entenebrecer universal ». (Fernando PESSOA. Novas Poesias Inéditas, op.cit., p.14).

l'artiste freiner sa subjectivité. D'ailleurs, Fernando Pessoa n'affirme-t-il pas que « la discipline [...] est la base réelle des doctrines [...] du paganisme »¹⁷⁵ ? Discipline s'exerçant sur un objectivisme absolu qui est celui de Caetano, qui va jusqu'à écarter de son oeuvre les dieux païens, car pour lui ils sont « une déformation du paganisme ». Faits à l'image des choses matérielles, ils ne sont pas les choses matérielles et ne sont donc rien¹⁷⁶. En ceci il s'éloigne de son disciple Reis, qui fait entrer les dieux dans sa poésie, mais en les considérant comme un degré d'abstraction, l'aboutissement d'un processus de conceptualisation qui se trouve être un palier déterminant de l'évolution de l'esprit humain.

Plus tard, en 1920, Pessoa écrit en anglais un recueil de 14 Inscriptions, inspiré par la poésie grecque classique. Il cherche à y recréer cet esprit païen qu'il admire tant et qui a son adhésion tant artistique qu'intellectuelle. Le caractère transitoire de la vie, la nature humaine moralement et physiquement défaillante, la dépendance envers les dieux qui décident de notre destin, la sagesse des Anciens, sont des thèmes glosés ici abondamment, comme dans cette première Inscription, que nous transcrivons car elle résume fort bien l'esprit de l'ensemble:

¹⁷⁵ « a disciplina [...] é a base real das doutrinas [...] do paganismo ». (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.250).

¹⁷⁶ « Para Caetano, objectivista absoluto, os próprios deuses pagãos eram uma deformação do paganismo [...]. Ele bem via que eles eram feitos à imagem e semelhança das cousas materiais; mas não eram as cousas materiais, e isso lhe bastava para que nada fossem ». (Ibid., p.399).

« Nous passons en rêvant. La terre sourit.
 [La vertu est rare.
 L'âge, le devoir, les dieux pèsent sur
 [notre bonheur conscient.
 Espère le meilleur et prépare-toi pour le
 [pire.
 Il y a une somme de sagesse volontaire
 [dans ces mots! »¹⁷⁷.

Le paganisme peut donc être source d'une philosophie de la vie pleine d'une grande sagesse. Il peut également intégrer des concepts métaphysiques communs aux différentes traditions religieuses occidentales. C'est dans ce sens que Pessoa parle de Paganisme Supérieur ou Transcendantal. Dans son esprit, « le Christianisme est une corruption du paganisme transcendantal »¹⁷⁸. Il doit admettre les dieux de toutes les croyances et perfectionner ces croyances: « C'est cela le paganisme supérieur »¹⁷⁹. C'est l'élément vital du christianisme, car il établit un lien avec le passé et le prolonge, surgissant à chaque moment de renouveau spirituel en Europe comme le symbole même de ce renouveau¹⁸⁰. Il résulte de la « subjectivisation » du paganisme primitif, c'est-à-dire, de la transformation des

¹⁷⁷ « We pass and dream. Earth smiles. Virtue is rare./ Age, duty, gods weigh on our conscious bliss./ Hope for the best and for the worst prepare./ That sum of purposed wisdom speaks in this ». (Fernando PESSOA. Obra Poética, op.cit., p.537).

¹⁷⁸ « O Cristianismo é uma corrupção do paganismo transcendantal ». (Fernando PESSOA. Textos Filosóficos (vol II), op.cit., p.93).

¹⁷⁹ « No seu paganismo fundamental, o cristianismo é um paganismo [...] não só admissor dos deuses de todas as crenças, mas aperfeiçoador de todas as crenças. É isto o paganismo superior » (Ibid., p.95). Comme nous l'avons vu plus haut, O Paganismo Superior était le titre d'un des ouvrages fondateurs du renouveau païen au Portugal, ouvrage que Fernando Pessoa avait l'intention de publier plus tard sous son propre nom.

¹⁸⁰ « O elemento vital do cristianismo é o paganismo transcendantal, que inclui. É o elemento vital porquanto: 1) é aquele que estabelece continuidade com o passado; 2) é aquele que representa um prolongamento do passado, um passo a mais, e não um mero acrescentamento; 3) é aquele que, em todas as ocasiões de reviviscência europeia, nós vemos que surge como símbolo, modo em suma, dessa ressurreição ». (Ibid., p.101).

phénomènes objectifs en phénomènes symboliques, et de l'attribution d'une réalité concrète à ces phénomènes subjectifs¹⁸¹. Il intègre le mythe christique en tant que manifestation de l'Intermédiaire Intellectuel des néo-platoniciens ou du Logos des philosophes, qui établit un lien entre le Destin et les Dieux¹⁸².

Le « paganisme transcendantal », qui fait suite à la phase purement néo-païenne, aura été le véritable fondement du programme de reconstruction spirituelle de Pessoa, comme le fait remarquer G.R. Lind dans sa préface à Páginas Íntimas¹⁸³. Ce paganisme transcendantal devra précéder un deuxième avènement du christianisme, reconduit dans sa pureté spirituelle et libéré des accidents matériels de son assise historique. Selon les propres mots de Fernando Pessoa, « toute renaissance idéologique chrétienne est une renaissance en même temps païenne et platonicienne [...] ». Dans son essence, le christianisme est un paganisme

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² « Mas não creio que entre o Destino e os Deuses haja só o oceano turvo [...] o céu mudo da Noite Eterna. Creio, como os neoplatónicos, no Intermediário Intellectual, Logos na linguagem dos filósofos, Cristo (depois) na mitologia cristã. Nisto consiste a minha heterodoxia pagã ». (Fernando PESSOA. Obra Poética e em Prosa (vol.I), *op.cit.*, p.66).

¹⁸³ « À fase neopagã segue-se uma fase ocultista, o «paganismo transcendental», e a posição do autor modificou-se, dando lugar a todo um vasto programa de reconstrução espiritual, que podemos deprender dum trecho dos escritos ocultistas (O Governo dos 360) ». Lind cite le texte en question dont nous retranscrivons le passage-clé en ce qui concerne notre propos: « Repensaremos a civilização. Reconstruiremos primeiro o paganismo, para depois, sobre ele, podermos reconstruir o cristianismo. Faremos com que o nosso espírito percorra de novo, como quem revê uma obra escrita, os capitulos sucessivos da civilização da Europa ». (Georg Rudolf LIND in Fernando PESSOA. Páginas Íntimas e de Auto- interpretação, *op.cit.*, p.XVIII). (Nous repenserons la civilisation. Nous reconstruirons d'abord le paganisme pour pouvoir ensuite reconstruire sur lui le christianisme. Nous ferons en sorte que notre esprit parcoure à nouveau, comme lorsqu'on révisé une oeuvre écrite, les chapitres successifs de la civilisation européenne).

ésotérique »¹⁸⁴. Dans une lettre à Mário de Sá-Carneiro, datée du 6 décembre 1915, Fernando Pessoa lui fait part du choc intellectuel provoqué chez lui par la découverte de la Théosophie à travers la traduction des oeuvres des grands auteurs situés dans la mouvance de la Société Théosophique. Un des éléments qui, selon lui, ont provoqué son intérêt immédiat pour les doctrines de H.P. Blavatsky, est leur caractère syncrétique, qui les rapproche du paganisme :

« La Théosophie, dans la mesure où elle accepte toutes les religions, ressemble en tous points au paganisme, qui admet en son panthéon tous les dieux [...]. Elle m'attire, car elle ressemble fort à un <paganisme transcendantal> (je nomme ainsi le mode de pensée auquel j'avais abouti) »¹⁸⁵.

L'importance que le paganisme revêt pour Fernando Pessoa est indubitable, en particulier ce qu'il appelle le paganisme supérieur ou transcendantal. Il rend possible son acceptation d'un christianisme régénéré, qu'il considère essentiel pour le renouveau spirituel de l'Europe. De plus, ce paganisme possède des points de similitude avec des modes de pensée ésotériques qui ont toujours fortement attiré et intéressé Pessoa. Il peut donc être considéré

¹⁸⁴ « Toda a renascença ideativa cristã é uma renascença ao mesmo tempo pagã e platonista [...]. Na sua essência, o cristianismo é um paganismo esotérico » (Fernando PESSOA, *Q.P.P.* (vol.III), *op.cit.*, p.361).

¹⁸⁵ « a Teosofia, porque admite todas as religiões, tem um carácter inteiramente parecido com o do paganismo, que admite no seu panteão todos os deuses [...]. Atrai-me por se parecer tanto com um <paganismo transcendantal> (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado) ». (Fernando PESSOA, *Q.P.P.* (vol.II), *op.cit.*, p.207). Nous parlerons plus longuement de cette lettre à Sá-Carneiro, ainsi que du choc ressenti lors de la lecture et de la traduction des oeuvres théosophiques, dans le chapitre consacré à la Société Théosophique.

comme un élément unificateur de la pensée pessoenne, si prompt à la dispersion et à la divergence. Sous sa forme transcendante, il est exemplaire de l'idéalisme philosophique de Pessoa et l'aboutissement d'un parcours qui, ayant débuté dans la sphère littéraire, s'est prolongé dans le domaine du renouveau politique et religieux, pour atteindre finalement une dimension ésotérique.

III- LES COMPOSANTES PHILOSOPHIQUES DE SA PENSÉE

Pour Fernando Pessoa, toute renaissance spirituelle doit donc emprunter la voie du paganisme et s'inspirer de la pensée de Platon. Nous avons tenté de cerner l'importance de la dimension païenne de sa pensée religieuse et le reflet de cette dimension dans son oeuvre; nous aborderons maintenant l'étude des tendances philosophiques qui ont laissé une empreinte dans les écrits de notre auteur, façonné sa réflexion métaphysique et influencé sa vision du monde.

La pensée de Platon, véritable courant nourricier de celle de Pessoa, marque son oeuvre à travers un questionnement de la réalité et des représentations que nous nous en faisons. Autre doctrine philosophique ayant influencé de façon importante sa production littéraire, le panthéisme se manifeste chez les hétéronymes de Pessoa, particulièrement Campos et Caeiro. Dans cette perspective, l'oeuvre, malheureusement très inachevée, que Fernando Pessoa entendait consacrer à la Philosophie Hermétique, mérite que l'on s'y arrête, car elle constitue une tentative embryonnaire de mise en forme d'une réflexion théorique qu'il a menée sa vie durant.

1- Réalité ou illusion? le platonisme de Fernando Pessoa

Lors de ses études secondaires à Durban, en Afrique du Sud, Fernando Pessoa reçut une formation classique solide, dispensée en grande partie par le directeur du lycée de Durban, W.H. Nicholas, qui possédait une vaste culture humaniste¹⁸⁶. L'intérêt de Pessoa pour les grands auteurs gréco-latins fut donc éveillé fort tôt, comme le prouve un cahier, daté de 1903, où il consignait ses lectures journalièrement. Dans ce cahier, se trouve ainsi mentionnée, plusieurs jours de suite, la Philosophie de Platon, de Fouillée¹⁸⁷. Deux ans auparavant, le 12 mai 1901, Fernando Pessoa, alors âgé de douze ans, avait écrit un poème en anglais, intitulé Anamnesis, dont nous avons déjà cité plusieurs vers au cours de notre travail et que nous reproduisons ici intégralement:

« Quelque part où jamais je ne vivrai
Le jardin d'un palais renferme
Une telle beauté que d'en rêver fait mal.

Là, bordant des sentiers immémoriaux,
De grandes fleurs prénatales

¹⁸⁶ Pour ce qui concerne la vie de Fernando Pessoa à Durban, cf. H.D. JENNINGS, *op.cit.* La personnalité du Headmaster Nicholas s'y trouve décrite p.43-45. Cf. également l'ouvrage d'Alexandrino E. SEVERINO, Fernando Pessoa na África do Sul, Lisbonne, Dom Quixote, 1983. Il consacre quelques pages (p.55-61) à W.H. Nicholas, qui semble avoir marqué, par sa personnalité et sa culture, les générations d'élèves ayant fréquenté la Durban High School pendant la période où il était directeur (1886-1909).

¹⁸⁷ JENNINGS, *op.cit.*, p.70-72.

Rappellent ma vie perdue, avant Dieu.

Là j'étais heureux, j'étais l'enfant
Qui jouissait de fraîches ombres
Où se sentir, doucement, un exilé.

On m'a arraché toutes ces choses vraies.
O mes prairies perdues!
Mon enfance avant Nuit et Jour! »¹⁸⁸ .

Le titre de ce poème témoigne, à lui tout seul, de son inspiration platonicienne. En effet, selon Platon, l'âme garde la trace d'une vie antérieure, où elle était en contact avec le monde des idées pures. Elle peut donc se remémorer les « sentiers » bordés de « grandes fleurs prénatales », et ressentir comme un exil la vie terrestre, l'autre vie, celle d'« avant Nuit et Jour » étant perdue à tout jamais. Étonnante chez un garçon aussi jeune, cette connaissance des doctrines platoniciennes apparaît également dans un poème de la même époque, The Foreself:

« J'avais un moi et une vie
Avant cette vie et ce moi.
Quand la lune peuple les bois
D'elfes et fées probables,
Alors en moi survient un rêve
Comme une lumière qui luit
Dans un espace en moi lointain,
Au sein de mers que j'ai connues
Et de pays sans étendue baignés
Par une autre sorte de jour.

Je rêve, et comme un souffle
Attise le feu, la braise,
Mon coeur luit d'un passé

¹⁸⁸ « Somewhere where I shall never live / A palace garden bowers / Such beauty that dreams of it grieve // There, lining walks immemorial, / Great antenatal flowers / My lost life, before God, recall. // There I was happy and the child / That had cool shadows / Wherein to feel sweetly exiled. // They took all these true things away / O my lost meadows! / My childhood before Night and Day! ». Nous citons l'original en anglais publié dans Le Violon Enchanté (tome VIII des Oeuvres de Fernando Pessoa), Paris, Bourgois, 1992, p.172, 173).

Que je ne puis me rappeler.
De même que la lumière des braises
N'est pas le feu mais le signe du feu,
Je disperse le trésor vide
De mon sens muet de moi-même.
Telle la pluie dans la mer
Je me dissipe dans moi.

Je est bâti de labyrinthes.
Je suis mon être inconnu.
J'ai, je ne sais pourquoi,
Une autre manière de voir
(Autre que cette vision vaine
Qu'est la division de mon âme
D'avec tout ce qui circonscrit le regard
[alentour])
Où voir est connaître,
Dont la vie est foi, affliction
Congédiée par la main du Doute.

Ma vie connaît des heures de bonheur:
C'est quand je ne me sens pas vivre;
Et, comme la senteur des fleurs
Autour des fleurs s'en va tissant une
[âme-fleur

Qui est un esprit incarné,
De moi-même j'hérite,
Air-esprit du sang de mon âme,
D'un moi antérieur intérieur
Qui est le trésor-être
Qu'avec la perte de Dieu je partage »¹⁸⁹ .

Comme dans le précédent poème, l'état de rêve est celui qui permet l'accès au souvenir d'une vie antérieure, hors du temps (« une autre sorte de jour ») et de l'espace (« pays sans étendue »); cependant, l'anamnèse, la capacité à se rappeler la vie « avant cette vie », est ici une

¹⁸⁹ « I had a self and life / Before this life and self / When the moon makes woods rife / With possible fay or elf / There comes in me a dreaming / That is like a light gleaming / Somewhere in me away / On seas that I have known / And placeless lands that own / Another kind of day // I dream, and as a blast / Fans into fire and ember / My heart gleams with a past / That I cannot remember / And as The ember's glowing / Is not fire but fire's showing / I waste the empty pelf / Of my mute sense of me / As rain within the sea / I fade within myself // There are mazes of I / I am my unknown being / I have, I know not why / Another kind of seeing / (Other than this vain vision / That is my soul's division / From what girds sight about) / Where to see is to know / Whose life is faith, and woe / Fled by the hand of Doubt // My life has happy hours / 'Tis when I feel not living / And, as the scent of flowers / Round flowers a flower-soul weaving / That is a corporate spirit / From myself I inherit / My soul's blood's spirit-air / A forself and inself / Which is the being-pelf / That with God's loss I share » (*Ibid.*, p.192-195).

« lumière », permettant au poète d'apercevoir seulement un pays lointain où il vécut une vie dont il ne se souvient plus (« Mon coeur luit d'un passé / Que je ne puis me rappeler »). Cet oubli se trouve associé au problème de l'identité: en perdant le souvenir de sa vie antérieure, il a perdu celui de son identité (« Je disperse le trésor vide / De mon sens muet de moi-même. »), qui se dilue (« Je me dissipe dans moi. ») et s'égare dans des labyrinthes (« Je est bâti de labyrinthes. »). Le même sentiment d'exil et de solitude est commun aux deux poèmes: il est ici exprimé par le mot « division » (« la division de mon âme / D'avec tout ce qui circonscrit la vision alentour »). Le seul élément rédempteur est la vision (« une autre manière de voir ») que la foi permet, bien que celle-ci subisse les assauts du doute. Le vrai bonheur réside au delà de cette vie terrestre, il reste attaché à une expérience antérieure dont la beauté est symbolisée par les fleurs dans les deux poèmes. Malgré la relative maladresse de la forme, le dernier d'entre eux est empreint de gravité et effleure déjà un problème central de l'oeuvre de Pessoa, celui de l'identité et de la dispersion du moi.

Egalement d'inspiration platonicienne, nous trouvons un poème écrit en 1909, intitulé Em busca da Beleza, qui parle du désir d'atteindre la connaissance des réalités autrefois contemplées avec les yeux de l'âme. Ces réalités sont les Idées pures, comme celles de Perfection et de

Arbre tout revêtu de feuilles -
 Entre cela et Arbre est-il un lien?
 Colombes en plein vol - le colombier
 Se trouve-t-il toujours sur leur droite, ou
 [est-il réel?

Dieu est un immense Intervalle,
 Mais entre quoi et quoi?...
 Entre ce que je dis et ce que je tais
 Ai-je quelque existence? Qui donc me voit?
 Je suis ma propre erreur... Et le colombier
 [là-haut
 Se trouve-t-il autour de la colombe, ou à
 [côté? »¹⁹¹ .

La vie terrestre se déroule donc entre l'illusion de ce qui est et l'intuition d'une réalité qui fut. Dans cet entre-deux, le poète est la proie du doute sur son existence et celle de l'autre (« qui donc me voit? »): son désarroi est total (« je suis ma propre erreur ») et il ne trouve pas de repères (« le colombier (...) se trouve-t-il autour de la colombe, ou à côté? »).

L'année suivante, dans le long poème intitulé Passos da Cruz, nous retrouvons des références explicites à la philosophie de Platon. Le poète voudrait baiser le geste d'une joueuse de harpe, sans avoir à baiser ses mains, et pouvoir le saisir « devenu Geste Pur », comme une caverne de stalactites (« caverne de stalactites, voilà ton geste... »). Malheureusement ceci n'est possible qu'en

¹⁹¹ « Entre o que vive e a vida / Pra que lado corre o rio? / Árvore de folhas vestida - / Entre isso e Árvore há fio? / Pombas voando - o pombal / Está-lhes sempre à direita, ou é real? // Deus é um grande Intervalo, / Mas entre quê e quê?... / Entre o que digo e o que calo / Existo? Quem é que me vê? / Erro-me... E o pombal elevado / Está em torno na pomba, ou de lado? » (Fernando PESSOA O.P.P. (vol.I), op.cit., p.1093).

rêve¹⁹². Pourtant, autrefois il en fut autrement, lors d'une vie lointaine dont il garde la nostalgie:

« Je viens de loin et porte en mon profil,
 Sous une forme brumeuse et éloignée,
 Le profil d'un autre être qui déplaît
 A mon actuelle silhouette, humaine et vile.
 [...]

Mais aujourd'hui je suis la nostalgie
 {impériale
 De celui que, déjà distant de moi, j'ai
 [vu...
 Moi-même je suis ce que j'ai perdu...

Alors en ce chemin qui mène à la Diversité
 Fleurissent, gloire fuselée et marginale,
 Les tournesols de l'empire qui pour moi est
 [mort... »¹⁹³.

Encore une fois il insiste sur le drame de la perte de l'autre vie, l'empire, accompagnée d'une perte de soi. Quittant l'Unité pour rentrer dans le monde de la Diversité, il subit une forme de mort, tout en gardant le souvenir de la gloire passée (le jaune impérial des tournesols, symbole d'immortalité). La chute de l'âme dans la matière est évoquée, de façon magnifiquement imagée, plus loin dans ce même poème:

¹⁹² « Ó tocadora de harpa, se eu beijasse / Teu gesto, sem beijar as tuas mãos! / E beijando-o, descesse p'los desvãos / Do sonho, até que enfim eu o encontrasse // Tornado Puro Gesto (...) // Caverna em estalactites o teu gesto... / Não poder eu prendê-lo, fazer mais / Que vê-lo e que perdê-lo!... E o sonho é o resto... » (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.1096).

¹⁹³ « Venho de longe e trago no perfil, / Em forma nevoenta e afastada, / O perfil de outro ser que desagrada / Ao meu actual recorte humano e vil // [...] Hoje sou a saudade imperial / Do que já na distância de mim vi... / Eu próprio sou aquilo que perdi... / E nesta estrada para Desigual / Florem em esguia glória marginal / Os girassóis do império que morri... » (Ibid., p.1097).

Cette image négative de soi réapparaît dans un poème de 1926, non plus dans un contexte amoureux, mais dans des vers désespérés où l'envie de se tuer est omniprésente. Dans ce poème, attribué à Álvaro de Campos, le poète dialogue avec son double, répondant ainsi aux objections qu'une part de lui-même oppose au suicide. Ce qui nous importe ici est la vision négative qu'il exprime de sa condition d'homme et du monde où il vit, et qui est résumée en quelques vers: il se définit comme une « ombre vaine que l'on nomme être humain », vivant dans un monde illusoire - « A quoi bon ce défilé d'images extérieures / Qu'on appelle le monde? »¹⁹⁷. Ombre parmi les ombres d'une réalité qui n'en est pas une, l'homme désespère donc de sa condition de victime de l'illusion des sens et d'exilé à vie. Simple rêve d'un Etre lointain, lié à ce qu'il fut autrefois par le fil de la mémoire, il a aussi peu de consistance que le monde qui l'entoure. Presqu'à la fin de sa vie, en 1934, dans un poème intitulé Canto a Leopardi, le dialogue intérieur est repris, et le caractère faux et illusoire de toute chose réaffirmé:

« Si l'idée est fausse, qui me l'a donnée?
S'il n'y a ni bonté ni justice
Pourquoi le coeur lutte-t-il avec ardeur
Pour défendre leurs mythes inutiles?

S'il est faux de croire à un dieu ou à un

Pessoa écrit un très court poème qui rejoint parfaitement celui-ci: « A tua carne calma / Presente não tem ser / Os meus desejos são cansaços / Quem querem ter nos braços / É a ideia de te ter. » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1919-1930), Lisbonne, Ática, 1963, p.147).

¹⁹⁷ « Ó sombra fútil chamada gente! [...] De que serve o quadro sucessivo das imagens externas / A que chamamos o mundo? » (*Ibid.*, p.953).

[destin

Qui sache ce qu'est le coeur humain,
 Pourquoi le coeur humain existe-t-il ainsi
[que le sens
 Qu'il possède du bien et du mal? [...]
[...]
 Ainsi, dans la nuit abstraite de la Raison,
 Inutilement, majestueusement,
 Le coeur dialogue avec lui-même,
 L'esprit se parle à voix haute;
 Il n'existe ni paix ni conclusion,
 Tout semble inexistant »¹⁹⁸ .

L'homme ne semble posséder, dans ces quelques vers, que le souvenir des Idées qu'il connut autrefois, l'empreinte d'un au-delà perdu, la tendance à un questionnement incessant et inutile, et la notion de l'inconsistance du monde dans lequel il est plongé.

Álvaro de Campos, dans son Ode Marítima, avait, dès 1915, exprimé dans une belle métaphore, celle du quai, cette angoisse métaphysique, produit d'une nostalgie d'un ailleurs, qu'il est impossible de calmer:

« Tout accostage, tout départ de navire,
 Est - je sens cela en moi comme mon propre
[sang -
 Inconsciemment symbolique, terriblement
 Menaçant de significations métaphysiques
 Qui perturbent au fond de moi celui que je
[fus...

« Tout accostage,
 Est - je sens cel

Inconsciemment sy
 Menaçant de signi
 Qui perturbent au

¹⁹⁸ « Se é fals
 o coração na li
 saiba o que é o

Assim, na noite ~~abusada da razão,~~ inmutamente, majestosamente, / Dialoga consigo o coração, / Fala alto a si mesma a mente; / E não há paz nem conclusão, / Tudo é como se fora inexistente. » (*Ibid.*, p.406, 407).

... há nem bondade nem justiça / Por que é que anseia
 ? / Se é falso crer num deus ou num destino / Que
 no coração e o fino / Que tem do bem e o mal? (...)

Ah, chaque quai est une nostalgie de
[pierre! »¹⁹⁹ .

Enfouie au plus profond de l'homme, cette mémoire d'une vie avant la vie est plus loin qualifiée d'« angoisse récente » qui l'« étreint comme le souvenir d'une autre personne / Qui, mystérieusement, serait sienne »²⁰⁰ .

La métaphore du quai se développe en parallèle avec celle du port, pour atteindre l'image archétypale du Quai Absolu:

« Ah, qui sait, qui sait,
Si jadis je ne suis pas déjà parti, avant
[moi,
D'un quai; si je n'ai pas déjà quitté,
[navire
Au soleil oblique de l'aurore,
Une autre sorte de port?
[...]
Oui, d'un quai, d'un quai en quelque sorte
[matériel,
Réel, visible en tant que quai, un quai
[pour de vrai,
Le Quai Absolu dont le modèle,
[inconsciemment imité,
Insensiblement évoqué,
Nous a permis de construire, à nous les
[hommes,
Nos propres quais dans nos ports »²⁰¹ .

¹⁹⁹ « Todo o atracar, todo o largar de navio, / É - sinto - o em mim como o meu sangue - / Inconscientemente simbólico, terrivelmente / Ameaçador de significações metafísicas / Que perturbam em mim quem eu fui... / Ah, todo o cais é uma saudade de pedra! » (Álvaro de CAMPOS, *Poesias, op.cit.*, p.161).

²⁰⁰ « Uma angústia recente, / [...] me envolve como uma recordação duma outra pessoa / Que fosse misteriosamente minha. » (*Ibid.*). En écho à ces vers, voici une phrase du *Livro do Desassossego*. (Vol.I) (*op.cit.*, p.26): « Há o outro absoluto, um ser alheio que foi meu. » (c'est nous qui soulignons).

²⁰¹ « Ah, quem sabe, quem sabe, / Se não parti outrora, antes de mim, / Dum cais, se não deixei, navio ao sol / Obliquo da madrugada, / Uma outra espécie de porto? / [...] Sim, dum cais, dum cais dalgum modo material, / Real, visível como cais, cais realmente, / O Cais Absoluto por cujo modelo inconscientemente imitado, / Insensivelmente evocado, / Nós os homens construímos / Os nossos cais nos nossos portos. » (*Ibid.*, p.162).

Le monde des archétypes, des Idées Pures, est le monde réel, dont le nôtre n'est qu'une pâle imitation. C'est là que se trouve « le Grand Quai Antérieur, éternel et divin! [...] Grand Quai comme les autres quais, mais l'Unique »²⁰². Heureusement, il y a un lien possible entre ces deux mondes: « Ah, quel mystère, quelle signification essentiels, figés / En une extase divine et révélatrice, / A l'heure couleur de silence et d'angoisse, / Ne sont pas un pont entre n'importe quel quai et le Quai! »²⁰³. Mais on ne peut que pleurer ce qui est irrémédiablement perdu:

« Douleur solitaire d'avoir perdu
[quelqu'un,

Quelque autre monde,
Où la douleur est un bien
Et l'amour profond.

Où l'on souffre seulement de voir,
Au loin, dans le monde de l'illusion,
La vie qui fait mourir
Le rêve de la vie »²⁰⁴.

²⁰² « O Grande Cais Anterior, eterno e divino! [...] Grandes Cais como os outros cais, mas o Único » (Ibid., p.163).

²⁰³ « Ah, que essencialidade de mistério e sentido parados / Em divino êxtase revelador / Às horas cor de silêncios e angústias / Não é ponte entre qualquer cais e O Cais! » (Ibid.). En 1914, dans *Chuva Obliqua*, l'image du quai est présente au début du poème, mais elle n'atteint pas l'épanouissement métaphorique qu'elle aura dans *Ode Marítima*. Cependant, la même idée est sous-jacente aux deux poèmes: la nostalgie du vrai port, le rêve d'un navire qui partait, dans l'*Ode*, sous le « sol obliquo da madrugada » et dont la vision est ici provoquée par la « chuva oblíqua », élément déclenchant l'anamnèse. Citons quelques vers de *Chuva Obliqua*, qui témoignent de cette parenté avec *Ode Marítima*: « Atravessa esta paisagem o meu sonho dum porto infinito / [...] grandes navios / Que largam do cais arrastando nas águas por sombra / Os vultos ao sol daquelas árvores antigas... / [...] E a sombra dum nau mais antiga que o porto que passa / Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta paisagem / E chega ao pé de mim, e entra por mim dentro, / E passa para o outro lado da minha alma... » (Fernando PESSOA, *Poesias*, op.cit., p.27, 28). Le port primordial d'où partent les navires vers le monde des ombres est donc évoqué ici grâce à un moment d'illumination permettant le rêve-souvenir d'une réalité plus ancienne qui traverse l'âme du poète.

²⁰⁴ « Magoa erma de alguém / De algum outro mundo / Onde a dor é um bem / E o amor é profundo, / E só punge ver, / Ao longe, iludida, / A vida a morrer / O sonho da vida » (Fernando PESSOA, *Poesias*, op.cit., p.164).

Poème-synthèse des idées platoniciennes de Fernando Pessoa, voici celui qu'il écrivit en 1934 et que nous transcrivons intégralement :

« En ce monde où nous oublions,
 Nous sommes les ombres de qui nous sommes;
 Les gestes réels que nous faisons
 Dans cet autre où, âmes, nous vivons,
 Sont ici-bas grimaces et simulacres.

Tout est nocturne et confus
 Dans ce qui existe ici parmi nous.
 Projections, fumée diffuse
 Du feu qui brille caché
 Au regard que la vie nous donne.

Mais quelques-uns, pour un moment,
 En regardant bien, réussissent
 A voir dans l'ombre et dans son mouvement
 Quelle est dans l'autre monde l'intention
 Qui préside à ce geste qui les fait vivre.

Alors ils rencontrent le sens
 Des grimaces d'ici-bas,
 Et tournent vers leur corps perdu,
 Imaginé et compris,
 L'intuition d'un regard.

Ombre du corps nostalgique
 Mensonge qui sent le lien
 Qui l'attache à la merveilleuse
 Vérité qui le lance, anxieux,
 Sur le sol du temps et de l'espace »²⁰⁵ .

Il est intéressant de noter que Pessoa, tout en re-
 prenant, dans ce poème, le Mythe de la Caverne, croit
 cependant possible d'entrevoir la Vérité en observant

²⁰⁵ « Neste mundo em que esquecemos / Somos sombras de quem somos, / E os gestos reais que temos / No outro em que, almas, vivemos, / São aqui esgares e assomos. // Tudo é nocturno e confuso / No que entre nós aqui há, / Projecções, fumo difuso / Do lume que brilha ocluso / Ao olhar que a vida dá. // Mas um ou outro, um momento, / Olhando bem, pode ver / Na sombra e seu movimento / Qual no outro mundo é o intento / Do gesto que o faz viver. // E então encontra o sentido / Do que aqui está a esgarar, / E volve ao seu corpo ido, / Imaginado e entendido, / A intuição de um olhar. // Sombra do corpo saudosa, Mentira que sente o laço / Que a liga à maravilhosa / Verdade que a lança, ansiosa, / No chão do tempo e do espaço. » (*Ibid.*, p. 197, 198).

l'ombre, c'est-à-dire le monde où nous sommes. Procédant par analogie, il est donc possible d'atteindre la connaissance de l'occulte. Croyance commune aux différents courants ésotériques, elle suppose, pour y parvenir, un processus initiatique. L'intuition est, dans ce contexte, considérée comme un moyen de connaissance supérieur, rejoignant ainsi un principe fondamental chez Platon. Il est aisé d'entrevoir tout ce que les différentes gnoses doivent au platonisme. Dans ce poème, le lien nous semble en tout cas évident, et nous y reviendrons lorsque nous aborderons l'initiation dans le parcours littéraire et spirituel de Fernando Pessoa.

Dans le premier thème (O Mistério do Mundo) du poème dramatique Primeiro Exemplo, nous retrouvons cette démarche: il faut décrypter les symboles, utiliser l'analogie existant entre le monde des ombres et l'autre, le réel, pour tenter de percer l'opacité de la réalité dans laquelle nous sommes plongés. Autrement, il ne nous reste que l'oubli et l'illusion:

« Ah, tout est symbole et analogie!
Le vent qui passe, la nuit qui fraîche
Sont autre chose que le vent et la nuit -
Seulement des ombres de pensée et de vie.

Tout ce que nous voyons est autre chose.
La marée vaste, la marée anxieuse
Est l'écho d'une autre marée qui est là
Où le monde qui existe est réel.

Tout ce que nous possédons est oublié.
La nuit froide, le passage du vent,
Sont des ombres de mains dont les gestes

Son. l'illusion - mère de cette
[illusion] »²⁰⁶ .

Plus loin, dans le deuxième thème (O Horror de Conhecer), le poète insiste sur cette même idée et affirme que « l'illusion est mère de la vie »²⁰⁷ . Elle est le contrepoint d'un paradis perdu, d'un port que l'on a quitté, qui ne revivent qu'à travers le rêve: « Je me rappelle des temps plus anciens / Que ma conscience de l'illusion / [...] Et l'idée d'une Patrie antérieure / A la forme consciente de mon être / Me fait mal »²⁰⁸ . Douleur d'une perte qui l'a jeté dans ce monde, en le condamnant à la solitude et à la prise de conscience de la vanité de toute chose, sans pouvoir, en même temps, le libérer d'un questionnement pathétique sur ses origines et son identité présente:

« J'ai un sens qui me dit
Que ceci - le vaste ciel ouvert -
N'est que l'Ombre de ce qui est...

Et je me souviens avec quelque chagrin
Du passé, de la distance,
Et tout est solitude pour moi...

²⁰⁶ « Ah, tudo é símbolo e analogia! / O vento que passa, a noite que esfria, / São outra coisa que a noite e o vento - / Sombras de vida e de pensamento. / Tudo o que vemos é outra coisa. / A maré vasta, a maré ansiosa, / É o eco de outra maré que está / Onde é real o mundo que há. / Tudo o que temos é esquecimento. A noite fria, o passar do vento, / São sombras de mãos, cujos gestos são / A ilusão mãe desta ilusão » (Fernando PESSOA, Poemas Dramáticos, op.cit., p.76). Il est intéressant de noter que, neuf ans auparavant, en 1923 précisément, Fernando Pessoa avait écrit des vers très semblables à ceux-là: « Ah, tudo é igualdade e analogia. / O vento que passa, esta noite fria / São outra coisa que a noite e o vento - / Sombras de Ser e de Pensamento. / [...] Tudo é uníssono e semelhante. / O vento cessa e, noite adiante, / Começa o dia e ignorado existo. / Mas o que foi não é nada disto. » (Fernando PESSOA, Poesias Inéditas (1919-1930), op.cit., p.147).

²⁰⁷ « A Ilusão é mãe da vida » (Fernando PESSOA, Poemas Dramáticos, op.cit., p.99).

²⁰⁸ « E eu relembro de tempos mais antigos / Que a minha consciência da ilusão / [...] E a ideia de uma Pátria anterior / À forma consciente do meu ser / Dói-me ». (Fernando PESSOA, O.P.E. (vol.I), op.cit., p.1094).

Qu'ai-je été en cette nuit obscure?
 Qui suis-je en cette mort imminente?
 Ne demande pas... Tout est vain »²⁰⁹ .

Ailleurs, il a formulé cela de façon lapidaire:
 « Mon être vit dans la Nuit et le Désir. / Mon âme est un
 souvenir qu'il y a en moi »²¹⁰ . En attendant le jour du
 grand retour, où l'âme rejoindra la vision d'où elle est
 partie - « Et là où j'ai été un jour je reviendrai »²¹¹ - il
 continue à vivre parmi les ombres et l'illusion du réel:

« Moi, l'âme qui contemple tout cela,
 Ne connaît rien et reconnaît tout.
 J'existe dans ces ombres de mes sensations,
 Et la toile qui, tissant, me tisse, est
 [fausse. »²¹² .

Etant tombée dans le monde des sensations, l'âme en
 reste donc prisonnière. Est-elle responsable de sa chute?
 Fernando Pessoa semble y répondre dans un poème de 1930:

« Je sais tout. J'étais présent
 Lorsque j'ai abdiqué de moi...
 Et ce que mon âme ressent
 Est resté dans ce jardin. »²¹³ .

²⁰⁹ « Há um sentido que me diz / Que isto - o céu largo e aberto - / É só a sombra do que é ...// E lembro em meia-amargura / Do passado, do distante / E tudo me é solidão.../ Que fui nessa noite escura?/ Quem sou nesta morte instante?/ Não perguntes... Tudo é vão. » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1919-1930), op.cit., p.101).

²¹⁰ « Meu ser vive na Noite e no Desejo. / Minha alma é uma lembrança que há em mim. » (Ibid., p.16).

²¹¹ « Mas para mim o mesmo eterno irei / Na curva, até que o tempo a espera / E aonde estive um dia voltarei. » (Ibid., p.36).

²¹² « Eu alma, que contempla tudo isto./ Nada conhece e tudo reconhece./ Nestas sombras de me sentir existo./ E é falsa a teia que tecer me tece. » (Ibid., « Poema dos Dois Exílios », p.51).

²¹³ « Sei tudo. Era presente / Quando abdiquei de mim .../ E o que a minha alma sente / Ficou nesse jardim. » (Ibid., p.152).

Nous retrouvons ici les théories néo-platoniciennes selon lesquelles l'âme reste près de l'Intelligence, tandis qu'un reflet d'elle-même éclaire le corps. Mais si l'âme se retourne vers son reflet, elle va se précipiter vers lui et sera désormais asservie aux lois du monde sensible. Il est clair que Fernando Pessoa a étudié le néo-platonisme et adopté en partie sa vision du monde, comme le prouve, entre autres, l'extrait suivant d'un ensemble de textes définissant le programme d'un Néo-paganisme portugais :

« Comme eux [les néoplatoniciens] je crois et je crois absolument, aux Dieux, à leur action et à leur existence réelle et matériellement supérieure. Comme eux je crois aux demi-dieux, les hommes que l'effort et la (...) ont élevés au rang des immortels car, comme a dit Pindare, <la race des dieux et des hommes est une seule>. Comme eux je crois qu'au-dessus de tout, être impassible, cause immobile et responsable [?], plane le destin, supérieur au bien et au mal, étranger à la Beauté et à la Laideur, au-delà de la Vérité et du Mensonge. Mais je ne crois pas qu'entre le Destin et les Dieux il n'y ait que l'océan trouble [...] le ciel muet de la Nuit éternelle. Je crois, comme les néoplatoniciens, à l'Intermédiaire Intellectuel, Logos dans le langage des philosophes, Christ (ensuite) dans la mythologie chrétienne »²¹⁴.

²¹⁴ « Com eles creio, e absolutamente creio, nos Deuses, na sua agência e na sua existência real e materialmente superior. Como eles creio nos semideuses, os homens que o esforço e a (...) ergueram ao sôlito dos imortais porque, como disse Pindaro, «a raça dos deuses e dos homens é uma só». Como eles creio que acima de tudo, pessoa impassível, causa imóvel e convicta [?], paira o Destino, superior ao bem e ao mal, estranho à Beleza e à Fealdade, além da Verdade e da Mentira. Mas não creio que entre o Destino e os Deuses haja só o oceano turvo [...] o céu mudo da Noite eterna. Creio, como os neoplatônicos, no Intermediário Intellectual, Logos na linguagem do filósofos, Cristo (depois) na mitologia cristã. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.229).

Emanation de l'Un à travers toute une hiérarchie de formes de l'être, de la plus parfaite à la moins parfaite, les parties gardant la richesse du tout, le monde intelligible descend dans le monde sensible grâce à un intermédiaire, le Logos - la cosmogonie néo-platonicienne se retrouve ici dans une synthèse qu'il est important de retenir si l'on veut pouvoir analyser la pensée pessoenne dans ses structures fondamentales. Corollaire de cette théorie de l'émanation de l'Un vers le monde sensible, nous trouvons également celle de l'ascension de l'âme vers la vision d'où elle est partie, en remontant la hiérarchie des formes de l'être pour atteindre à l'extase et participer de la condition divine.

Écoutons à ce sujet ce que dit Armand Guibert dans son livre consacré à Fernando Pessoa :

« Le syncrétisme auquel il aspirait a sa source dans les doctrines néo-platoniciennes qui mettaient au principe des choses le Logos, autrement dit le Verbe créateur de l'Apocalypse de Saint Jean, dont les dérivées occultes furent pour lui, comme l'a avancé avec beaucoup de pénétration João Gaspar Simões, une forme de communication avec cette puissance inconnaissable qu'il appelait tantôt Dieu, tantôt l'Être Suprême »²¹⁵.

La pensée de Platon et de ses héritiers spirituels a ainsi profondément marqué la réflexion métaphysique de Pessoa. Ce platonisme, nous le retrouvons donc dans son

²¹⁵ Armand GUIBERT, *op.cit.*, p.71, 72.

Toutes les vies que j'ai eues autrefois,
Dans une seule vie »²¹⁷ .

Son hétéronyme Álvaro de Campos avait abordé, sous la forme d'une interrogation, ce problème des vies successives, dans un poème de 1926, Lisbon revisited:

« Moi? Mais je suis celui-là même qui a
[vécu ici, et je suis revenu ici;
Et j'y suis revenu encore et encore.
Et y suis-je revenu à nouveau?
Ou bien sommes-nous tous les Moi que je fus
[ici ou qui y furent,
Une série de perles-êtres reliées par un
[fil-mémoire,
Une série de rêves de moi rêvés par
[quelqu'un d'extérieur à moi? »²¹⁸ .

Cette idée d'un Moi, maillon d'une longue chaîne de Moi successifs, est à relier avec sa propre tendance à la dispersion et avec son corollaire littéraire, l'hétéronymie. Les différents hétéronymes de Pessoa sont, en effet, des formes fictionnelles qui tentent d'appréhender, par de multiples biais, une réalité qui est elle-même une fiction, modelée sur un Réel qui se trouve ailleurs. Cette irréalité essentielle, celle du monde et de notre perception de lui, rejaillit sur l'identité même du sujet (« Je ne sais quel est cet être que je me rêve »)²¹⁹ , frappée d'inexistence en dehors du monde du rêve. La dispersion du Moi peut être

²¹⁷ « Nesta vida, em que sou meu sono, / Não sou meu dono, / Quem sou é quem me ignoro e vive / Através desta névoa que sou eu / Todas as vidas que eu outrora tive, / Numa só vida. » (*Ibid.*, p.111).

²¹⁸ « Eu? Mas sou eu o mesmo que aqui vivi, e aqui voltei, / E aqui tornei a voltar, e a voltar, / E aqui de novo tornei a voltar? / Ou somos todos os Eu que estive aqui ou estiveram, / Uma série de contas-entes ligadas por um fio-memória, / Uma série de sonhos de mim de alguém de fora de mim ? » (Fernando PESSOA, *Poesias de Álvaro de CAMPOS*, *op.cit.*, p.248, 249).

²¹⁹ « Não sei quem me sonho... » (Fernando PESSOA, *Poesias*, *op.cit.*p.28).

considérée également comme le reflet de la perte de l'unité originelle et de la chute dans le multiple: »Ainsi, j'imite Dieu, / Car lorsqu'il créa ce qui est, / Il en retira l'infini / Et même l'unité »²²⁰. Le salut du poète exige des retrouvailles avec son être lointain (« Je ne me retrouve que lorsque je me fuis »)²²¹, le Moi primordial tant regretté: « être celui que je fus, sans que je sache qu'il fut. / Ainsi, tout me rappelle mon être-foyer, / Et, à le rappeler, tout ce que je suis me fait mal »²²².

De tous les hétéronymes pessoens, seul Alberto Caetano incarne des positions ontologiques non-platoniciennes. En effet, il nie l'Idée et sa réalité, considérant comme seul objet connaissable celui qui est appréhendé par les sens.

Les choses deviennent ainsi « véritablement réelles »²²³, enfermées dans une condition existentielle et ontologique exclusive d'une dimension qui les transcende:

« Penser une fleur c'est la voir et la
[respirer
Et manger un fruit c'est en connaître le
[sens.

C'est pourquoi lorsque, par une journée de
[chaleur,

²²⁰ « Assim a Deus imito, / Que quando fez o que é / Tirou-lhe o infinito / E a unidade até. » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1919-1930), op.cit., p.170).

²²¹ « E só me encontro quando de mim fujo. » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1919-1930), op.cit., p.111).

²²² « ser quem fui, sem eu saber que foi. / Por isso tudo lembra o meu ser lar, / E, porque o lembra, quanto sou me dói. » (Ibid., p.112).

²²³ « A existência verdadeiramente real das flores e dos rios. » (Fernando PESSOA. Poesias de Alberto CAETANO, op.cit., p.54).

réalité apparente correspond une autre, cachée, voilée au regard du profane, à laquelle Platon lui-même initiait ses disciples les plus proches. Le poète, pour sa part, a peut-être le don de connaître « l'âme des choses » par une intuition qui lui est innée:

« Car la poésie est étonnement, admiration, comme ceux d'un être tombé du ciel et qui prend pleine conscience de sa chute et s'étonne de toute chose. Comme ceux de quelqu'un qui connaît l'âme des choses, et lutte pour se rappeler cette connaissance, se rappelant que ce n'était pas ainsi qu'il les avait connues, pas sous ces formes et dans ces conditions, mais ne se rappelant rien d'autre »²²⁷.

²²⁷ « For poetry is astonishment, admiration, as of a being fallen from the skies taking full consciousness of his fall, astonished about things. As of one who knew things in their souls, striving to remember this knowledge, remembering that it was not thus he knew them, not under these forms and these conditions, but remembering nothing more. » (*Ibid.*, p.14).

2- Le Panthéisme: Caeiro, Campos, Pessoa

« Je crois qu'une feuille d'herbe n'est pas
moindre que la journée des étoiles »

Walt WHITMAN

Si une partie considérable de l'oeuvre de Fernando Pessoa a été inspirée par la conception dualiste du monde qui est celle de Platon, où le monde sensible n'est qu'illusion, certains de ses hétéronymes, principalement Caeiro et Campos, ont endossé une vision moniste du monde, où seul le réel est intelligible et porteur de sens. Cette attitude panthéiste est présente, entre autres, dans un certain nombre de poèmes de Caeiro, qui font partie de l'ensemble intitulé O Guardador de Rebanhos. Citons l'un d'entre eux qui contient le credo panthéiste de son auteur:

« Mais si Dieu est tout ceci, les fleurs
[et les arbres
Les monts, le soleil et le clair de lune,
Alors je crois en lui,
Alors je crois en lui à toute heure,
Et ma vie est toute entière une prière et
[une messe,
Et une communion avec les yeux et par les
[oreilles »²²⁸ .

²²⁸ « Mas se Deus é as flores e as árvores / E os montes e o sol e o luar, / Então acredito nele, / Então acredito nele a toda a hora, / E a minha vida é toda uma oração e uma missa, / E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos. » (Fernando PESSOA. Poemas de Alberto CAEIRO, op.cit., p.28).

Tout est Dieu, et celui-ci est identifié à la nature, comme chez les stoïciens. Le culte de Dieu et celui de la nature se confondent donc, le réel se trouvant ainsi sacralisé (Hegel). Cette communion avec Dieu à travers la nature engage l'être tout entier qui, selon Spinoza, peut de cette façon atteindre la Béatitude. Chaque chose devient une théophanie, une révélation de Dieu, Dieu et le monde sont une seule et même réalité. Il est possible également de déceler dans les vers que nous venons de citer un panthéisme matérialiste, à l'image de celui d'Holbach ou de Diderot, où le monde est seul réel, Dieu n'étant que la somme de tout ce qui existe. L'univers est en quelque sorte un corps vivant, avec une âme qui est Dieu - « Choses-Réelles, Esprits-Choses, Entités en Pierre-Ames », selon la formule d'Álvaro de Campos dans son Ode Marítima ²²⁹. Cette vision panthéiste du monde permet ainsi, comme Fernando Pessoa l'a exprimé dans l'introduction à son programme néo-païen²³⁰, de sentir l'univers de façon plus intense²³¹.

Le rapport à Dieu est, lui aussi, particulièrement intense car direct, spontané :

« Je lui obéis en vivant, spontanément,
Comme celui qui ouvre les yeux et voit,
Et je l'appelle clair de lune et soleil et
[fleurs et arbres et monts,
Et je l'aime sans penser à lui,

²²⁹ « Cousas-Reais, Espíritos-Cousas, Entidades em Pedra-Almas ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.I), op.cit., p.892).

²³⁰ Cf. le sous-chapitre intitulé « Le Renouveau Païen ».

²³¹ « O pensamento panteísta não passa de uma forma mais intensa de sentir o universo ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol.III), op.cit., p 351).

Et je le pense en voyant et en entendant,
Et je suis avec lui à toute heure »²³² .

Le panthéisme de Caeiro nous donne une impression de tranquillité, dans un monde lumineux qui fait irrésistiblement penser au paradis perdu de l'enfance. Le bonheur est fruit de la connaissance directe de Dieu et de sa création, sans que la réflexion métaphysique s'interpose. Vivre c'est, en effet, aimer Dieu et la nature, dans une symbiose parfaite. La nature nous apparaît ici, non pas comme une totalité abstraite, mais bien comme une entité concrète et diversifiée.

De la même période que les vers précédents (autour de 1912), et dans le même esprit, sont ces paroles de Fernando Pessoa, trouvées dans des notes autobiographiques, véritable prière à un Dieu identifié à la nature:

« Seigneur, toi qui es le ciel et la terre,
la vie et la mort! Tu es le soleil, tu es
la lune et tu es le vent! Tu es nos corps
et nos âmes, et notre amour c'est toi
aussi. Tu habites là où il n'y a rien et là
où il y a tout - (ton temple) - voici ton
corps. Donne-moi une âme pour te servir et
une âme pour t'aimer. Donne-moi des yeux
pour te voir toujours, sur la terre et au
ciel, des oreilles pour t'entendre dans le
vent et dans la mer, et des mains pour tra-
vailler en ton nom »²³³ .

* « Obedeço-lhe a viver, espontaneamente, / Como quem abre os olhos e vê, / E chamo-lhe luar e sol e
flores e árvores e montes, / E amo-o sem pensar nele, / E penso-o vendo e ouvindo, / E ando com ele a toda
a hora » (Fernando PESSOA, *Poemas de Alberto CAEIRO*, op.cit., p.29).

²³³ « Se, senhor, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte! O sol és tu e a lua és tu e o vento és tu! Tu
és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também. Onde nada está tu habitas e onde
tudo está - (o teu templo) - eis o teu corpo. Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista

Chevauchée énergétique à l'intérieur de
[toutes les énergies »²³⁵ .

En symbiose totale avec l'Unité, le poète se sent possédé par la formidable énergie qui anime toute chose et qui éclate dans ses vers avec violence, « car toutes les choses sont, en vérité excessives / Et la réalité toute entière est un excès, une violence »²³⁶ . Pour se rapprocher de Dieu, il faut communier avec « l'existence totale de l'univers », étant donné que Dieu est « Tout, / Et qu'en dehors de Lui il n'y a que Lui, et que pour Lui Tout est peu de chose »²³⁷ . Plus loin, Álvaro de Campos fait profession de foi d'un panthéisme idéaliste, inspiré de Spinoza: « Toute Matière est Esprit »²³⁸ , il faut donc chanter les louanges de la Nature-Mère - « sursum corda! Je te contemple et mon être tout entier est un hymne! »²³⁹ . Dans cette affirmation violente d'un panthéisme jubilatoire, Álvaro de Campos se rapproche de Walt Whitman (1819-1892), poète américain que Pessoa a beaucoup admiré et qui l'a influencé. Cette influence est d'ailleurs particulièrement sensible chez Álvaro de Campos, précisément. En plus d'une même sacralisation de l'industrie (« Nouvelle Révélation

²³⁵ « Raiva panteísta de sentir em mim formidandamente, / Com todos os meus sentidos em ebulição, com todos os meus poros em fumo, / Que tudo é uma só velocidade, uma só energia, uma só divina linha (...) Cavalgada panteísta de mim por dentro de todas as coisas, / Cavalgada energética por dentro de todas as energias ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (vol I), op.cit., p.942-944).

²³⁶ « Porque todas as coisas são, em verdade, excessivas / E toda a realidade é um excesso, uma violência ». (Ibid., p.1024).

²³⁷ « Mais possuirei a existência total do universo / Mais completo serei pelo espaço inteiro fora, / Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for, / Porque, seja ele quem for, com certeza que é tudo, / E fora d'Ele há só Ele, e Tudo para Ele é pouco ». (Ibid., p.1025).

²³⁸ « Toda a Matéria é Espírito ». (Ibid.).

²³⁹ « Sursum corda! Reparo para ti e todo eu sou um hino! ». (Ibid., p.1026).

métallique et dynamique de Dieu! »)²⁴⁰, exprimée dans des vers également « précipités, frénétiques et haletants »²⁴¹, nous trouvons chez les deux grands poètes la même forme de mysticisme cosmique. Fruit d'un appel intérieur incoercible et spontané, il exige un rapport direct avec Dieu, sans aucun intermédiaire et en dehors de toute institution religieuse. Ils professent tous deux un panthéisme idéaliste, même si celui de Whitman est plus proche de Hegel que de Spinoza²⁴². En outre, ils possèdent tous les deux au plus haut point le sentiment de devoir accomplir une mission, celle de réaliser une grande oeuvre exprimant les différents aspects de soi²⁴³.

Si la poésie de Caetano de Campos et de Pessoa témoigne, par moments, de l'influence des doctrines panthéistes sur leur auteur, les écrits en prose de Pessoa sont également une preuve de son intérêt pour ce système philosophique. Très tôt, en 1906, nous trouvons une série de notes manuscrites en anglais sur les différents courants philosophiques.

²⁴⁰ « Nova Revelação metálica e dinâmica de Deus! » (Ibid., p.881).

²⁴¹ « Il [Walt Whitman] se fit donc un vers à la mesure de son souffle poétique, vers précipité, frénétique et haletant maintes fois » (Régis MICHAUD, *Mystiques et Réalistes Anglo-Saxons*, Paris, Armand Colin, 1918, p.87).

²⁴² Chez Spinoza, Dieu est l'Esprit qui prend conscience de lui-même dans les Esprits auxquels il est immanent; pour Hegel, l'Esprit est l'idée rendue, par la culture, consciente d'elle-même. Dieu est ainsi à la fin, et non au commencement, du processus universel. C'est ce que l'on nomme panthéisme évolutionniste.

²⁴³ « The true poet, who has finally arrived, can so fully reflect in his imagination that he becomes all the partial personalities of the Unity. The conception of different selves living in harmony within one psyche is [...] a constant in Whitman's thinking from the start » (Ernest Lee TUVESON, *The Avatars of Thrice Great Hermes - An Approach to Romanticism*, New Jersey, Associated University Press, 1982, p.240). Cf. aussi, sur Whitman et Pessoa, Eduardo LOURENÇO, *Poesia e Metafísica*, Lisbonne, Sá da Costa, 1983, p.173-198.

Parmi celles-ci, se trouvent quelques réflexions sur le rapport entre Dieu et la Nature:

« L'idée de Dieu est née de l'idée de Cause, qui implique l'idée de force. [...] Il y a trois manières d'expliquer la Force dans la Nature: 1°. La Nature a été créée par elle; elle existe dans la Nature dans la même mesure où le caractère de l'artiste est sur son tableau. Ceci est spirituel. Ensuite la 2°. La Nature est Dieu. 3°. La Nature est l'apparence, la manifestation de Dieu »²⁴⁴ .

Bien qu'elles ne soient pas très claires, il ressort de ces quelques lignes que les trois façons de considérer le rapport Dieu-Nature sont le transcendantalisme, où Dieu n'est pas consubstantiel à sa création, le panthéisme naturaliste qui identifie Dieu à la nature, et enfin le panthéisme idéaliste, où Dieu est seul réel, le monde n'étant qu'un ensemble de ses manifestations ou émanations.

Plus tard, en 1917, dans une série de notes sur paganisme et christianisme, Pessoa écrit: « Que personne ne s'étonne que le romantisme soit rempli de métaphysique panthéiste: le christisme [sic], dans son philosophisme néo-platonicien substantiel, est émanatiste, et donc panthéiste »²⁴⁵ . En effet, pour les néo-platoniciens comme

²⁴⁴ « The idea of God is born of the idea of Cause, which implies the idea of force. [...] There are 3 forms of causes the Force in Nature: 1st. Nature was created by it; it exists in Nature in so far as the artist's character on the picture. This is spiritual. Then 2nd. Nature is God. 3rd. Nature is the appearance, the manifestation of God » (Fernando PESSOA. Textos Filosóficos (II), op.cit., p.112, 113).

²⁴⁵ « Ninguém se admire que esteja o romantismo eivado de metafísica panteísta: o cristismo, no seu filosofismo neo-platónico substantivo, sendo emanacionista, é panteísta. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.270).

Plotin (III^e siècle), tout en étant unique l'Être se répand par émanation en une hiérarchie d'êtres de plus en plus dégradés, mais ne formant avec lui qu'un même être. Ils professent donc un panthéisme émanatiste. En réalité, l'Eglise condamne ce point de vue, car pour elle il y a une réelle distinction entre Dieu et le monde, sa création: bien que Dieu soit présent au monde, celui-ci ne participe pas de la substance divine. Les théories émanatistes ont été fermement condamnées par le Concile Vatican I comme étant hérétiques.

Dans ce même ensemble de textes sur paganisme et christianisme, nous trouvons une critique de la perception panthéiste du monde:

« Pour le panthéiste [chaque chose] est une grille ou une fenêtre donnant sur le Tout; [...] Mystiques chrétiens, rêveur panthéiste, matérialiste et homme de <raison>, pour tous le monde n'est autre que leur pensée »²⁴⁶.

Pessoa se réfère ici en particulier au panthéisme idéaliste, où le réel est ramené aux idées, car Dieu seul est réel. Le monde n'est ainsi qu'un ensemble de manifestations, n'ayant ni réalité permanente ni substance distincte.

²⁴⁶ « Para o panteísta [cada coisa] é uma grade ou janela para o todo; [...] Místicos cristãos, sonhador panteísta, materialista e homem de <razão>, para eles todos o mundo é apenas o seu pensamento » (*Ibid.*, p.289).

C'est cependant au long d'une série d'articles publiés, en 1912, dans la revue A Águia, sous le titre A Nova Poesia Portuguesa, que Fernando Pessoa développe de façon systématique une conception personnelle du panthéisme, qu'il appelle le « transcendantalisme panthéiste ». Il affirme l'originalité de la poésie portugaise de son temps, qui réunit

« la spiritualisation de la Nature et, en même temps, la matérialisation de l'Esprit, son humble communion avec le Tout, communion qui est, non plus seulement panthéiste, mais, de par ladite spiritualisation de la nature, superpanthéiste, dispersion de l'être dans un élément extérieur qui n'est pas la Nature, mais L'Ame »²⁴⁷.

Il poursuit l'analyse de la nouvelle poésie portugaise et en conclut qu'elle est « panthéiste, non-matérialiste, différente d'une poésie vraiment spiritualiste, mais contenant des éléments caractéristiques du spiritualisme »²⁴⁸.

Passant ensuite à une étude des principales périodes de la littérature européenne, il finit par se lancer dans une tentative de classification des différents systèmes philosophiques, pour pouvoir analyser in fine leur rapport avec ces mêmes périodes littéraires. Au cours de

²⁴⁷ « essa estranha e nítida originalidade da nossa actual poesia - a espiritualização da Natureza e, ao mesmo tempo, a materialização do Espírito, a sua comunhão humilde no Todo, comunhão que é, já não puramente panteísta, mas, por essa citação espiritualização da natureza, superpanteísta, dispersão do ser num exterior que não é Natureza, mas Alma. » (Fernando PESSOA. Textos de Crítica..., op.cit., p.55).

²⁴⁸ « A poesia dos nossos novos poetas é panteísta, não-materialista, diversa de qualquer poesia propriamente espiritualista, mas contendo elementos característicos do espiritualismo. » (Ibid., p.57).

cette longue digression philosophique, Pessoa définit les trois modes par lesquels la pensée métaphysique tente de parvenir au monisme, c'est-à-dire, à la prise en compte d'un seul principe constitutif. Ces modes sont le matérialisme et le spiritualisme absolus, le panthéisme et le transcendantalisme²⁴⁹. Ces deux derniers peuvent également avoir deux formes, matérialiste ou spiritualiste. De façon fort surprenante, il qualifie le panthéisme de Spinoza de matérialiste car, dit-il,

« il inclut ce que Spinoza, on ne sait pas pourquoi, appelle Dieu, dans ses attributs. Ceux-ci sont en quelque sorte le corps de Dieu; mais au-delà de ce corps, Dieu n'est rien. Il n'est que son propre corps. On voit que le modèle est matérialiste; autant qu'un panthéisme puisse être matérialiste, le système de Spinoza l'est »²⁵⁰.

Cette approche du panthéisme de Spinoza est, pour le moins, sui generis. En effet, il est généralement qualifié d'idéaliste, car Dieu est pour lui la seule réalité, même s'il ne peut être connu qu'à travers deux de ses attributs, la pensée et l'étendue, qui est le corps de Dieu. En revanche, pour des panthéistes considérés comme matérialistes, tels Holbach ou Diderot, le monde est seul réel et Dieu la somme de tout ce qui existe. L'univers est

²⁴⁹ « Temos assim, além dos citados materialismo e espiritualismo absolutos, no segundo sistema citado o panteísmo, e no terceiro o transcendentalismo. » (Ibid., p.65).

²⁵⁰ « O primeiro - o de Espinoza - é o que encerra o que Espinoza, não se sabe porquê, chama Deus, nos seus atributos. Estes, são como que o corpo de Deus; mas para além desse corpo, Deus não é nada. É só o corpo de si próprio. Vê-se que o modelo é materialista; tanto quanto um panteísmo pode ser materialista, é-o o sistema de Espinoza. » (Ibid., p.66).

donc un « corps vivant », avec une « âme » qui est Dieu. Pessoa explique fort bien cette distinction par la suite, mais il est clair qu'il a repensé à sa façon le panthéisme de Spinoza:

« le panthéisme spiritualiste admet que Dieu est la substance de toute chose, tout en restant Dieu et distinct à travers sa manifestation par des attributs. Il faut faire une distinction subtile qui doit être comprise avec subtilité: pour le panthéiste matérialiste tout est Dieu; pour le panthéiste spiritualiste, Dieu est tout »²⁵¹.

Ayant sûrement conscience de la position particulière qu'il défend, Fernando Pessoa se prévaut contre d'éventuelles critiques sur l'orthodoxie de ses analyses en déclarant qu'il utilise les mots panthéisme et transcendentalisme « indépendamment de la façon dont ils ont pu avoir été utilisés auparavant, de la même manière, d'ailleurs, que nous faisons cette classification de façon absolument originale »²⁵².

Il entreprend ensuite de distinguer panthéisme et transcendentalisme:

« Pour le panthéisme, quelle que soit sa forme, matière et esprit sont des manifes-

²⁵¹ « O panteísmo espiritualista admite Deus substância de tudo, mas permanecendo Deus e diverso através da sua manifestação por seus atributos. Faça-se uma distinção subtil que tem de ser subtilmente compreendida: para o panteísta materialista tudo é Deus, para o panteísta espiritualista Deus é tudo. » (Ibid.).

²⁵² « Importante fixar bem a diferença entre o panteísmo e o transcendentalismo, tanto mais que estabelecemos nós estes termos independentemente de como tenham sido usados antes, assim como, de resto, fazemos esta classificação de modo absolutamente original. » (Ibid., C'est nous qui soulignons.).

tations réelles de Dieu, qu'il existe (panthéisme spiritualiste) ou pas (panthéisme matérialiste) en tant que Dieu au delà de ses deux manifestations. Pour le transcendantalisme, matière et esprit sont des manifestations irrélles de Dieu, ou plutôt, pour ne pas nous tromper, de la Transcendance, la Transcendance se manifestant comme l'illusion, le rêve de soi-même »²⁵³.

Il est intéressant de noter que nous retrouvons, dans la définition de transcendantalisme, la vision platonicienne du monde qui est, malgré des approches philosophiques différentes et ponctuelles, si profondément ancrée dans la pensée péssocenne, et dont il répugne à s'éloigner. Il le prouve ici en essayant de fonder un système qui ferait la synthèse entre le panthéisme et ce transcendantalisme. Il nous explique sa démarche à travers des paradoxes qu'il n'hésite pas à développer avec un plaisir évident:

« Un autre système peut, cependant, surgir, limite et coupole de la métaphysique. Supposons que l'on fasse l'objection suivante à un transcendantaliste: ce qui est apparent (matière et esprit) est pour vous irrél, est une manifestation irrélle du Réel. Cependant, comment le Réel peut-il se manifester de façon irrélle? Pour que l'irrél soit irrél il faut qu'il soit réel: « ce qui est apparent est donc une réalité irrélle, ou une réalité réelle - une contradiction réalisée. Ainsi, la transcendance est et n'est pas en même temps, existe et n'existe pas indépendamment de sa manifestation, est réelle et n'est pas réelle dans cette manifestation.

²⁵³ « Para o panteísmo de qualquer das duas espécies, matéria e espírito são manifestações reais de Deus, exista ele (panteísmo espiritualista) ou não (panteísmo materialista) como Deus além das suas duas manifestações. Para o transcendentalista, matéria e espírito são manifestações irreais de Deus, ou, antes, para não errarmos, do Transcendente, o Transcendente manifestando-se como a ilusão, o sonho de si próprio. » (*Ibid.*)

- On voit que ce système est, non pas le matérialisme ou le spiritualisme, mais bien le panthéisme, avec une dimension transcendantaliste; appelons-le donc le Transcendantalisme panthéiste. Il y en a un unique et éternel exemple. C'est cette cathédrale de la pensée - la philosophie de Hegel »²⁵⁴.

Poursuivant dans la ligne de pensée hégélienne, il insiste sur le caractère essentiellement paradoxal des principes du transcendantalisme panthéiste, concluant ainsi:

« Etant donné que l'essence de l'Univers est la contradiction - l'irréalisation du Réel, qui est la même chose que la réalisation de l'Irréel - , une affirmation est d'autant plus vraie que la contradiction qu'elle renferme est grande »²⁵⁵.

Passant à l'étude de ces concepts philosophiques dans la poésie des différentes écoles littéraires européennes, il revient sur la philosophie panthéiste qui a inspiré le romantisme, où le poète a l'impression de faire partie

²⁵⁴ « Um outro sistema pode, porém, surgir, limite e cúpula da metafísica. Suponha-se que a um transcendentalista qualquer esta objecção se faz: O Aparente (matéria e espírito) é para vós irreal, é uma manifestação irreal do Real. Como, porém, pode o Real manifestar-se irrealmente? Para que o irreal seja irreal é preciso que seja real: portanto o Aparente é uma realidade irreal, ou uma realidade real - uma contradição realizada. O Transcendente, pois, é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação, e real e não real nessa manifestação. - Vê-se que este sistema é, não o materialismo nem o espiritualismo mas sim o pantheísmo, transcendentalizado; chamemos-lhe pois transcendentalismo pantheísta. Há d'ele um exemplo único e eterno. É essa catedral do pensamento - a filosofia de Hegel. » (Ibid., p.67) Dans le panthéisme évolutionniste ou dialectique de Hegel, Dieu est l'être qui se fait et se révèle progressivement dans l'Histoire par un procédé dialectique qui fait progresser la Réalité en vertu des contradictions engendrées par son propre développement. Commencant par être une Idée, elle se nie elle-même, devant Nature, pour ressurgir comme Esprit, qui est l'idée rendue consciente d'elle-même par la culture.

²⁵⁵ « Por isso, pois, q' a essência do universo é a contradição - a irrealização do real, que é a mesma coisa que a realização do irreal - , uma afirmação é tanto maior verdadeira quanto maior contradição envolve. » (Ibid.)

d'une nature spirituellement réelle. Ainsi, « depuis le panthéisme matérialiste de Goethe jusqu'au panthéisme spiritualiste de Shelley, le romantisme n'est que panthéisme »²⁵⁶.

Si l'on suit l'évolution de la philosophie qui sous-tend la poésie européenne, on peut en déduire « l'évolution de l'âme de la civilisation de l'Europe »: elle part du spiritualisme pour aller jusqu'au panthéisme, atteindre le transcendentalisme et s'élever jusqu'au transcendentalisme panthéiste²⁵⁷. Bien évidemment, « il suffit d'être attentif à la simple expression de notre nouvelle poésie pour nous retrouver en plein transcendentalisme panthéiste »²⁵⁸. Il en résulte donc que la future civilisation européenne sera portugaise et que bientôt apparaîtra « le poète suprême de notre race » et donc « le poète suprême d'Europe, de tous les temps »²⁵⁹.

Nous retrouvons ici en germe le rêve d'un empire spirituel portugais, le Cinquième Empire, dont nous avons parlé à propos du sébastianisme, et qui sera un des thèmes ayant fécondé la poésie de Pessoa, notamment dans Mensagem.

²⁵⁶ « Com efeito desde o panteísmo materialista de Goethe ao panteísmo espiritualista de Shelley, o romantismo nada é senão panteísmo. » (*Ibid.*, p. 70).

²⁵⁷ « Ficamos vendo qual a linha evolutiva da filosofia da poesia europeia, qual, portanto, a evolução da alma da civilização da Europa [...] Parte do espiritualismo e avança até ao panteísmo, e daí, inevitavelmente, subirá para a complexidade máxima do transcendentalismo, até chegar ao limite, o transcendentalismo panteísta. » (*Ibid.*).

²⁵⁸ « Não é preciso mais do que atentar na mera expressão da nossa nova poesia para nos encontrarmos em pleno transcendentalismo panteísta. » (*Ibid.*, p. 71).

²⁵⁹ « Se a alma portuguesa, representada pelos seus poetas, encarna neste momento a alma recém-nada da futura civilização europeia, é que essa futura civilização europeia será uma civilização lusitana. [...] Deve estar para muito breve, portanto, o aparecimento do poeta supremo da nossa raça, e [...] o poeta supremo da Europa, de todos os tempos. » (*Ibid.*, p. 71, 72).

D'autre part, le « poète suprême » dont il annonce la venue est un avatar du « Supra-Camões » qu'il annonce au début de cette série d'articles, et qui n'est autre que lui-même.

Jalon dans la voie de la recherche métaphysique pessoenne, le Transcendantalisme panthéiste fut en partie délaissé par lui au profit d'autres aventures de l'esprit. Il demeure, malgré un manque de rigueur certain d'un point de vue purement philosophique, l'expression d'une volonté constante chez Pessoa, celle d'exalter l'originalité de la poésie portugaise et de redonner à son pays une place de choix dans le panorama culturel européen. Il ressortit, en tout cas, au même élan que celui qui l'amènera plus tard à essayer de provoquer un sursaut spirituel parmi ses contemporains, en jetant les bases d'un mouvement religieux qu'il appellera Paganisme Supérieur et que nous avons étudié plus haut. Comme bien d'autres projets, ceux auxquels nous venons de faire référence sont restés sans suite une fois l'appareil théorique mis en place: il manquait à Fernando Pessoa la volonté et l'énergie suffisantes pour bâtir concrètement les réalisations annoncées.

L'approche pessoenne du panthéisme est, au demeurant, caractéristique du pont que le poète de Mensagem entendait jeter entre littérature et métaphysique. Si nous pouvons parler de parti pris littéraire à propos du panthéisme naturaliste de Caetano de Castro, en revanche la dimension métaphysique sous-jacente au panthéisme idéaliste de Campos

nous paraît beaucoup plus authentique, la synthèse se faisant, à un moment donné, au sein de ce transcendantalisme panthéiste qui imprégnait, selon Fernando Pessoa, la nouvelle poésie portugaise et la lançait vers les cimes culturelles européennes. La contradiction interne de ce concept n'était pas un obstacle pour une pensée comme celle de Pessoa, toujours très à son aise dans le paradoxe, dans la dynamique contradictoire chère aux ésotéristes. Le panthéisme de Pessoa le rapprochait des spéculations théosophiques sur la Nature, replaçant celle-ci au centre même de la création et la rendant l'objet d'une gnose. Dans cette perspective, l'identité de l'Esprit et de la Nature permet, en effet, pour celui qui sait en lire les signes, une connaissance suprême, celle que les philosophes hermétiques ont de tout temps recherchée et à laquelle Fernando Pessoa s'intéressa par des voies diverses mais, en dernier ressort, convergentes.

3- Le « Philosophe hermétique »: un dialogue inachevé.

Dans le fonds Pessoa, il existe un projet de conte, très fragmentaire et difficilement lisible, intitulé Philosopho Hermetico²⁶⁰. Il est composé de quatre originaux manuscrits et de six autres dactylographiés. Il s'agit d'un dialogue entre « un philosophe hermétique » et un savant, lequel, dans les textes que nous possédons, ne s'exprime pratiquement jamais. Le philosophe semble vouloir prouver, à travers une argumentation qui ne nous paraît pas toujours très claire, que la vraie réalité est occulte et inaccessible. Il commence par parler de la Gnose, communément considérée comme « une secte religieuse, un mouvement hérétique »²⁶¹. Selon lui, cela n'est pas faux, mais ce n'est pas totalement vrai non plus. La vérité sur ce sujet, comme sur beaucoup d'autres, fait partie de l'inconnaissable, de ce qui est caché au commun des mortels:

« Ainsi comme il y a deux côtés dans la vie - le côté par lequel elle est extérieure, lumière, vie pratique, lieu du sens commun, de la science, de l'art, de la philosophie, et le côté par lequel elle est L'INCONNU - ainsi il y a deux sciences - celle que vous connaissez, votre métaphysique, et l'autre science, celle que l'on ne connaît jamais ostensiblement, celle qui n'est pas sociale et ne se laisse pas connaître, la science occulte, la magie, que vous ignorez mainte-

²⁶⁰ Fonds PESSOA. 2719 M³. 1-7.

²⁶¹ « É a Gnose », perguntou elle, « o que sabem os senhores do que foi realmente a Gnose? Tratam-na ainda, e tratam-na sempre, como uma seita religiosa, um movimento herético. » (*Ibid.*)

nant et ignorerez toujours, car, de par la nature des choses, vous êtes condamnés à l'ignorer »²⁶²

Les phénomènes liés au spiritisme sont un exemple de cela: il n'est possible d'en comprendre que certains aspects sans intérêt - « la façon réelle et intime dont ils se produisent ne peut point être révélée »²⁶³.

La magie, qu'il appelle « la science suprême », possède dans son essence même l'impossibilité d'être divulguée. D'ailleurs, celui qui connaît la « vraie science » sait également qu'il ne peut pas la dévoiler. Pourquoi cela? « Je ne peux même pas imaginer vouloir vous en donner les raisons intimes et essentielles », répond le « philosophe hermétique »²⁶⁴. Jésus ne disait pas autre chose quand il affirmait: « Que celui qui comprend ceci le comprenne ». Lorsqu'il prêchait, il était donc un « philosophe hermétique parlant de la science réelle aux autres »²⁶⁵. Nous retrouvons ici une vieille idée occultiste, selon laquelle le Christ était un Grand Initié, un

²⁶² « Assim como na vida há dois lados - o lado pelo qual ella é exterior, luz, vida pratica, logar do senso comum, da sciencia, da arte, da philosophia, e o lado pelo qual ella é O DESCONHECIDO - assim há duas sciencias - a sciencia que o senhor conhece, a metaphysica que sabe, e a outra sciencia, a que se não sabe ostensivamente nunca, a que não se socializa ou torna conhecida, a sciencia occulta, a magia, que os senhores não só ignoram, como ignorarão sempre, porque, pela natureza das coisas, são condemnados a ignorar-a. » (Ibid.).

²⁶³ « Verão o que se averigua dos phenomenos chamados do espiritismo. Não se averiguará senão, quando muito, certas cousas ininteressantes. O modo real e intimo como elles se dão - esse não é revelável. » (Ibid.).

²⁶⁴ « É que na própria natureza da magia está providencialmente envolvida a impossibilidade de ella - a sciencia suprema - se poder tomar publica como sciencia [...] o saber da sciencia real anda envolvido em nem sequer pensar em divulgá-la [...] As razões intimas e essenciaes nem sequer posso pensar em querer dar-lhas. » (Ibid.).

²⁶⁵ « Lembra-se do que dizia Jesus? « Que quem comprehender isto que o comprehenda? » É o philosopho hermetico a fallar da sciencia real aos outros. » (Ibid.).

de ces initiés ab origine dont Pessoa a parlé à plusieurs reprises dans ses écrits et où il incluait les grands génies de la poésie, comme Shakespeare (et peut-être lui-même?)²⁶⁶ .

La vie est un mystère dont nous ne connaissons pas « la raison intime et occulte ». Chaque chose a sa place dans l'agencement providentiel du monde, le hasard n'existe donc pas²⁶⁷ .

« La science hermétique », affirme le philosophe, « est une science, et n'a rien à voir avec une discipline de la volonté, savoir vouloir et autres choses semblables. Tout est science, sagesse »²⁶⁸ .

Il fait ensuite référence au Metzengerstein, conte fantastique d'Edgar Allan Poe, où il est question de métempsychose et de vengeance du monde des morts. Alors que l'homme de science considère qu'il s'agit de pure imagination, le philosophe semble penser qu'il y a là des éléments d'une vérité occulte²⁶⁹ . Revenant à cette notion d'occulte,

²⁶⁶ Un des auteurs qui contribua le plus à divulguer l'idée en question fut Edouard SCHURE (1841-1929) dans son livre Les Grands Initiés (Paris, Perrin, 1960). Ce livre fut publié pour la première fois en 1889 et son succès fut tel que les rééditions se succédèrent à un rythme soutenu jusqu'à nos jours. Livre d'un syncrétisme absolu, il défend le point de vue selon lequel chaque religion détient une part de vérité. L'histoire intérieure de ces religions constitue l'esotérisme, la doctrine secrète, et les représentants de chacune de ces grandes religions sont les grands initiés: Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon et Jésus.

²⁶⁷ « toda a vida é um mysterio [...] os senhores não sabem a razão íntima e occulta da vida universal; não sabem o quanto tudo está providenciado, como a acção mais insignificante tem o seu lugar occulto e mystico no proposito progressivo das cousas. » (Ibid.)

²⁶⁸ « A sciencia hermetica é uma sciencia, e nada tem com disciplinas de vontade, saber querer e outras coisas assim. Tudo é sciencia, sabedoria » (Ibid.)

²⁶⁹ « O sr. considera, por exemplo, pura imaginação e impossibilidade o Metzengerstein de Poe? » (Ibid.). La métempsychose dont il est question dans ce conte est une croyance dans la réincarnation des

le philosophe en indique trois formes : « le passé, le futur et le vrai occulte, l'intime, l'autre face des choses »²⁷⁰.

L'intuition, quant à elle, « n'est que la socialisation de la science de l'occulte. [...] Elle n'est pas consciente de la nature de son objet. [...] Comme la médiumnité, ce sont des phénomènes de l'occultisme inconscient, de l'illuminisme inconscient »²⁷¹. L'intuition peut être asociale, comme dans la folie, ou bien socialement adaptée, comme chez l'homme de génie. Celui-ci « conçoit ce dont il a eu l'intuition de façon à équilibrer l'élément occulte avec l'élément social »²⁷². Le fou a des intuitions plus profondes que l'homme de génie, « ce qui rend son intuition extrêmement personnelle (la gnose est personnelle ...), il ne peut donc pas transmettre à la société ses intuitions »²⁷³. Il n'est cependant pas un illuminé; il est un « semi-illuminé; il n'a pas la Science, mais une forte intuition de l'occulte »²⁷⁴. Les plus grands génies sont

esprits après la mort. Les âmes des morts passent ainsi dans de nouveaux corps vivants, pas nécessairement humains.

²⁷⁰ « Ao occulto pode-se achar 3 formas: o passado, o futuro e o occulto verdadeiramente, o latimo, a outra face das cousas » (Ibid., 27¹⁹ M³. 89/10).

²⁷¹ « A intuição não é senão a socialização da sciencia do occulto [...] A intuição é inconsciente da natureza do intuido.[...] Como o mediumnismo, são phenomenos do occultismo inconsciente, de illuminismo inconsciente. » (Ibid.).

²⁷² « A intuição pode ser associável, como na loucura, e socializável no génio. Isto é, o homem de génio concebe o que intuição de forma que equilibre o elemento occulto com o elemento social » (Ibid.).

²⁷³ « O louco [...] intuição mais fundamente em realidade do que o homem de génio, o que faz com que a sua intuição se individualiza em extremo (a gnose é individual...) e assim não pode socializar o que intuição. » (Ibid.).

²⁷⁴ « eu não digo que o louco é um iluminado. O louco, repito-lhe, é um semi-iluminado; não tem a Sciencia, mas uma forte intuição de occulto. » (Ibid.).

donc ceux, comme Platon et Shakespeare, qui ont trouvé un équilibre entre la gnose et la vie sociale²⁷⁵.

Ce passage d'un dialogue parfois décousu est intéressant dans la mesure où les rapports entre intuition de l'occulte, génie et folie sont abordés. L'intuition serait, à la fois, une façon de connaître la vérité cachée et d'adapter cette connaissance supérieure à la vie en société. Le génie semble atteindre cet équilibre, qui est rompu chez le fou, visionnaire enfermé dans sa vision, incapable de communiquer avec ses semblables. Le génie et le fou ont toujours fasciné Fernando Pessoa, qui avait probablement la conviction intime d'appartenir à la première catégorie et la hantise de sombrer dans la deuxième.

Nous trouvons ensuite de brèves références aux conceptions panthéistes que nous savons être un élément de la pensée philosophique pessoenne: « L'esprit ne crée pas, il conçoit. A vrai dire, ce que nous concevons, nous ne le concevons pas; c'est conçu en nous par le Créateur. (le Monde est un vaste concept...) »²⁷⁶. A travers le paradoxe apparent, il est aisé de reconnaître ici une conception du monde proche du panthéisme idéaliste, selon laquelle seule l'Idée Pure existe, tandis que le monde, ainsi que l'intelligence humaine, ne sont que des manifestations de l'Intelligence Suprême, le Créateur immanent à sa création.

²⁷⁵ « Os maiores gênios Platão . Shakespeare, são os que estão entre a gnose e a vida social » (*Ibid.*).

²⁷⁶ « O espírito não cria concebe. Propriamente o que concebemos, não o concebemos; é concebido em nós pelo Creador. (o Mundo é um vasto conceito...) » (*Ibid.*).

Le philosophe entreprend, dans un autre court texte, d'expliquer le miracle et son inaccessibilité à l'analyse. Celui-ci appartient en effet à un domaine autre que celui des phénomènes naturels, il faut donc renoncer à l'analyser. « Il est occulte, individuel donc. L'analyser est essayer de le soumettre à la vérité sociale ou universelle, à laquelle, de par sa nature, il n'appartient pas »²⁷⁷. Dans ce même ordre d'idées, le philosophe hermétique se réfère à une phrase de Tertullien, mais elle a disparu au milieu d'un passage difficilement déchiffrable. Nous pensons néanmoins qu'il devait s'agir de la phrase du premier des écrivains chrétiens de langue latine (V. 155 - V.222), qui dit: « Les choses voilées, une fois découvertes, sont détruites ». La « science véritable » se transmet donc à travers « l'expression individuelle, c'est-à-dire, occulte, des choses », définition peu claire que le philosophe se refuse à expliquer à son interlocuteur²⁷⁸. Le passage suivant présente une triple division de l'homme et de ses liens essentiels: l'homme est, en premier lieu, « en relation avec l'univers visible et spatial »; ensuite « avec les autres hommes » et enfin « avec la face mystérieuse des choses »²⁷⁹. Ce dernier rapport ne peut pas être

²⁷⁷ « [O milagre] é occulto, individual portanto. Analizá-lo é tentar submetê-lo à verdade social ou universal, à qual elle, por natureza sua, não pertence ». (Ibid.).

²⁷⁸ « E se perguntar como se transmite então, sendo individual, a sciencia verdadeira, dir-lhe-ei que o individual transmite-se achando a expressão individual, isto é, occulta das cousas. E se me perguntar o que quer isto dizer eu não lhe responderei. » (Ibid.).

²⁷⁹ « No primeiro caso está o homem em relação com o universo visível e espacial; no 2º caso com os outros homens; no 3º com a face misteriosa das cousas. » (Ibid., 27¹⁹ M³ - 12).

communiqué à autrui par des mots, cette expérience restant incommunicable²⁸⁰.

Ce dialogue dont nous venons de donner un aperçu se révèle être, en fait, un monologue, du moins si nous considérons les textes qui nous sont parvenus. Le savant qui est censé se trouver en face du « philosophe hermétique » ne semble pas capable de comprendre la science réelle, celle qui est occulte. Il n'a donc pas le droit à la parole et n'a guère la possibilité de répondre à la série de « fausses questions » que le philosophe lui pose, tout en sachant d'avance qu'elles n'obtiendront aucune réponse. La situation est imprégnée d'une forte ironie: il semble paradoxal en effet qu'un savant n'ait pas accès à la réalité des choses et n'en comprenne guère les vrais fondements.

Ebauche de conte philosophique, le Philosophe Hermético est une démonstration, confuse et parcellaire il est vrai, d'un axiome maintes fois répété, sous des formes diverses, dans l'œuvre de Fernando Pessoa: « Ne cherche ni ne crois: tout est occulte »²⁸¹. Il est donc symptomatique d'une constante de sa pensée et il est étonnant qu'il n'ait pas été, à notre connaissance, analysé auparavant. Il a été

²⁸⁰ « O que é misterioso [...] é incommunicável » (Ibid.).

²⁸¹ « Não procures nem creias: tudo é oculto. » (Fernando PESSOA, Poesias, op.cit., p.218).

publié récemment, dans un ensemble de textes personnels d'inspiration rosicrucienne²⁸².

D'un point de vue strictement philosophique, les textes épars du Philosopho Hermetico nous rappellent, par l'absence de rigueur démonstrative qui les caractérise, ces mots de Pessoa, que nous avons déjà cités, mais qui nous reviennent irrésistiblement ici à l'esprit: « J'ai été un poète animé par la philosophie, non pas un philosophe avec des facultés poétiques »²⁸³.

Ses écrits nous révèlent, en effet, une pensée qui se cherche en prenant des directions diverses et souvent contradictoires, en quête de formes de spiritualité - en dehors des religions institutionnalisées - et de systèmes philosophiques capables de donner une cohérence au monde tel que l'homme le perçoit. Cette quête peut parfois sembler chaotique, et les prises de position, quelque peu laborieuses, par rapport à certains courants de pensée, ressemblent souvent à de simples constructions expérimentales d'un esprit qui aimait à se couler dans différents moules, pour le plaisir d'assumer une position intellectuelle autre. Dans le même esprit que la citation précédente, cette autre maxime de Pessoa, sous la signature d'Álvaro de Campos, résume bien sa position à cet égard: « Avoir des opinions c'est être vendu à soi-même. Ne pas

²⁸² Fernando PESSOA. Rosa Cruz. Textes établis et présentés par Pedro T. MOTA, Lisbonne, M.Lencastre, 1989, p.29-35.

²⁸³ « I was a poet animated by philosophy, not a philosopher with poetic faculties. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas... op.cit. p.13).

avoir d'opinions c'est exister. Avoir toutes les opinions c'est être un poète »²⁸⁴. Ce que le même hétéronyme avait déjà exprimé en 1916, en vers cette fois-ci, dans Passagem das Horas: « Sentir tout de toutes les façons, / Avoir toutes les opinions / Etre sincère tout en se contredisant à chaque minute »²⁸⁵. Fernando Pessoa a oeuvré toute sa vie pour mettre en pratique dans ses écrits ce vaste programme qui peut, par moments, déconcerter son lecteur. Les éléments proprement ésotériques de son oeuvre, que nous étudierons ensuite, portent la marque de ce foisonnement intellectuel, et de la contradiction qu'il nourrit dans son sein. Autant dire qu'une analyse de ces éléments oblige à suivre un parcours sinueux et imprévisible que nous essaierons de baliser de notre mieux.

²⁸⁴ « Ter opiniões é estar vendido a si próprio. Não ter opiniões é existir. Ter todas as opiniões é ser poeta ». (L.P. MOITINHO DE ALMEIDA, op.cit., p.17. L'auteur cite cette maxime écrite par Pessoa - Álvaro de Campos dans son livre d'autographes, le 12 novembre 1930).

²⁸⁵ « Sentir tudo de todas as maneiras, / Ter todas as opiniões, / Ser sincero contradizendo-se a cada minuto, » (Fernando PESSOA. O.P.P. (I), op.cit., « Passagem das Horas », p.938).

CHAPITRE II

LA TRAME ESOTERIQUE DE L'OEUVRE

DE FERNANDO PESSOA

I- LA THEOSOPHIE

Fernando Pessoa n'était pas, comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, un philosophe écrivant de la poésie. Il était un poète qui s'intéressait à la philosophie, comme il le reconnaissait lui-même. Aventurier de la pensée, plutôt que constructeur de systèmes, sa curiosité et sa quête furent sans relâche. Elles correspondaient, probablement, à un besoin très profond de parvenir à une forme de cohérence, celle de sa vision du monde et également celle de son Moi: ainsi, il avançait à tâtons, cherchant à trouver un ciment, philosophique et spirituel, qui en empêcherait l'éparpillement définitif et destructeur. Pourtant, encore une fois, seules la multiplicité des approches et l'impossibilité de choisir une voie unique ressortent de toutes ces tentatives.

Dans le domaine de l'ésotérisme, objet de notre étude, la même recherche dans plusieurs directions marquera

son parcours, le même inachèvement risquant, ici comme ailleurs, d'être au bout du chemin. Néanmoins, toutes ces voies, incomplètement parcourues, sont autant de rivières qui ont nourri le grand fleuve de son oeuvre, poétique et en prose. Il convient donc d'explorer avec lui tous les chemins que son esprit a choisi d'emprunter, même lorsqu'ils aboutissent à des impasses: la compréhension profonde de son oeuvre est à un tel prix. Nous essaierons de montrer que celle-ci porte, entre autres, la trace de son questionnement sur la face cachée de la nature de Dieu et de Sa création (ce que nous avons appelé les « mystères du Divin »).

La notion de mystère de la transcendance peut apparaître associée, chez Pessoa, à celle d'abîme, de ténèbres, mais également, et la contradiction n'est qu'apparente, à celle de lumière, la même qui a éclairé la mystique des gnostiques et la pensée de grands théosophes comme Jacob Böhme¹.

La voie alchimique, en tant que parcours spirituel - porte s'ouvrant sur l'autre côté du miroir, dans une transmutation de soi et du monde - constitue un autre point d'ancrage au cours des déambulations pessoennes à travers les chemins de la théosophie, cette « sagesse de Dieu » qui doit lui apporter la connaissance des liens unissant

¹ Jacob Böhme (1575-1624), mystique et théosophe allemand, a beaucoup influencé le romantisme germanique et la pensée illuministe des XVIII^e et XIX^e siècles. Un de ses principaux ouvrages s'intitule De signatura rerum (1621) et invite à la « lecture » du monde comme un livre écrit par Dieu et qui permet de Le connaître.

l'homme aux entités supérieures, et l'aider à pénétrer les mystères de celles-ci et ceux de la Nature. Vaste ambition, qui ouvre l'ésotérisme à une dimension cosmique, universelle, où, selon la belle formule d'Antoine Faivre, « l'imagination créatrice est appliquée à retrouver et à saisir l'ordonnance intime du monde ».²

1- Les mystères du divin

Le propre du mystère est d'attirer le regard qui voudrait le dévoiler, alors que son essence même est de rester caché, impénétrable à l'analyse. Les textes épars du Philosopho Hermetico le répètent à l'envi, bien que Fernando Pessoa y laisse entrevoir la possibilité d'un accès privilégié à l'Inconnu grâce à une connaissance supérieure, que seule une initiation peut permettre d'atteindre. Le paradoxe apparent qui entoure le mystère, qui ne se laisse apercevoir que pour mieux se refermer dans sa profondeur abyssale, ne décourage guère le chercheur de l'Invisible qu'est le théosophe. Celui-ci aspire à une compréhension très profonde du mystère à travers l'acquisition d'un savoir, fruit d'un parcours initiatique personnel, même s'il est convaincu d'être en même temps guidé par une force qui le dépasse. En un mot, il se perçoit comme un être choisi pour prendre la voie difficile

² Antoine FAIVRE. « Symbole, ésotérisme et théosophie » in Magazine Littéraire, n°98, p 8-23.

qui mène, à travers mille obstacles, à la lumière lui permettant d'accéder à la face cachée des choses. Peu d'élus atteignent, de leur propre aveu, ce stade ultime, mais quelques-uns peuvent en avoir des intuitions fulgurantes, et parmi eux pourquoi pas les poètes? Libres du devoir d'obéissance à un discours raisonné et raisonnant, ils peuvent, lorsqu'ils ont profondément ancré, comme Fernando Pessoa, la certitude d'être investis d'une mission sacrée, prendre leur envol vers des régions difficilement accessibles au commun des mortels. Il nous importe donc maintenant de suivre Pessoa dans cette tentative d'atteindre l'Inconnaissable à travers le désespoir et l'extase, et d'essayer de comprendre dans quelle mesure il en a été touché, non seulement en tant que poète, mais en tant qu'homme.

Ainsi, Fernando Pessoa nous présente différentes acceptions du mot mystère à travers son œuvre³. En fait, pour lui ce mot n'obéit à aucune définition précise, semblant s'éloigner chaque fois que l'on croit le cerner. En effet, le mystère n'existe qu'en tant qu'il reste inexpugnable, c'est-à-dire au delà de toute compréhension et donc de toute définition:

« La vulgarisation du mystère ne peut se faire car, de la même façon que le secret, une fois dit, n'est plus un secret, perdant

³ « Pessoa não nos dá uma definição de mistério que valha univocamente para toda a sua obra, mas, como veremos, emprega este termo nos mais diversos sentidos, embora sempre conotando uma inacessibilidade poética. » (Antônio PINA COELHO, op.cit., p. 88).

sa vertu mystique de secret, ainsi les mystères, une fois révélés, ne sont plus révélés. Tertullien l'a bien dit: les révéler c'est les détruire. »⁴

Le mystère semble ainsi s'apparenter au rêve, à un rêve où l'on plonge alors que l'on croit être de plus en plus conscient:

« Je sens de plus en plus comme si,
Rêvant moins, conscience alerte,
Je ne faisais que rêver de plus en plus
[profondément... »⁵.

Le vrai mystère semble être là, dans l'existence de ce mystère rêvé, hors de portée:

« [...] Le mystère du monde,
L'intime, terrible, désolant,
Vrai mystère de l'existence,
Tient dans l'existence de ce mystère. »⁶.

Ce mystère de l'être, opaque et pourtant omniprésent, obsède le poète, particulièrement conscient de l'impénétrabilité de l'essence de chaque chose:

« Tout a sa [raison] dans les ténèbres
Du mystère et j'en suis toujours

⁴ « A vulgarização do mistério não se pode fazer, porque, assim como o segredo, dito, deixa de ser segredo, perde a sua virtude mística de segredo; assim os mistérios, revelados, não são revelados. Disse-o bem Tertuliano: revelá-los é destruí-los » (Fernando PESSOA. *Textos Filosóficos* (II), *op.cit.*, p.98). Il est intéressant de noter la référence à Tertullien, que nous avons auparavant trouvée dans le *Philosophe Hermetico*, dans un contexte semblable, où le caractère inconnaissable du mystère est affirmé.

⁵ « Cada vez sinto mais como se eu, / Sonhando menos, consciência alerta / Fosse apenas sonhando mais profundo... » (Fernando PESSOA. *Poemas Dramáticos*, *op.cit.*, p.87).

⁶ « [...] O mistério do mundo, / O íntimo, horroroso, desolado, / Verdadeiro mistério da existência, / Consiste em haver esse mistério. » (*Ibid.*).

abordé sans ironie ni mystification. Il touchait trop profondément à des cordes sensibles de l'homme, pour que le poète ne l'exprime avec la force tirée d'une angoisse existentielle et d'une crainte métaphysique bien réelles.

Objet de quête intellectuelle aussi bien que spirituelle, le mystère attirait irrésistiblement Pessoa, mais l'idée de pouvoir le pénétrer, ne serait-ce qu'un bref instant, l'emplissait de terreur. Sa quête était doublement désespérée: d'une part, son but semblait par définition impossible à atteindre; d'autre part, elle portait en elle son propre refus:

« Je veux fuir le mystère
 Mais où fuirai-je?
 Il est la vie et la mort
 O douleur, où m'en irai-je?⁸ »

Alberto Caeiro exorcise cette peur en niant l'existence même du mystère et en prenant une attitude hédoniste qui est à l'opposé de celle de Pessoa-Faust (« il n'y a pas de mystère au monde / Et tout vaut la peine. »)⁹. Tentative de fuite devant le mystère, pour permettre une meilleure adaptation à la vie, cette prise de position de Caeiro est au fond aussi désespérée, par son optimisme excessif et artificiel, que celle prise par ses "disciples", hétéronymes aussi bien qu'orthonyme. Elle est

⁸ « Quero fugir ao mistério / Para onde fugirei? / Ele é a vida e a morte / Ó Dor, aonde me irei? » (Fernando PESSOA. *Poemas Dramáticos*, *op.cit.*, p.75).

⁹ « não há mistério no mundo / E tudo vale a pena. » (Fernando PESSOA. *Poemas de Alberto CAEIRO*, *op.cit.*, p.35).

clairement niée par Pessoa "lui-même", dans une lettre, datée du 19 janvier 1915 et adressée à son ami Armando Côrtes-Rodrigues, dans laquelle il affirme le caractère de profonde sincérité de ses écrits concernant le mystère de l'existence:

« Je qualifie d'insincères les choses faites pour épater et les choses [...] qui ne contiennent pas une idée métaphysique fondamentale, c'est-à-dire celles où ne passe pas, ne serait-ce que comme un souffle, la notion de la gravité et du mystère de la Vie. Tout ce que j'ai écrit sous les noms de Caeiro, Reis, Álvaro de Campos, est donc sérieux. Dans chacun d'entre eux j'ai mis une conception profonde de la vie, différente à chaque fois, mais également attentive et grave devant l'importance mystérieuse de l'existence. »¹⁰.

Fernando Pessoa a tenté en vain de percer ce mystère de l'existence avec les armes de la raison (« Et ce sont mes idées qui me font trembler [...] suffoquer d'incompréhensibilité »)¹¹, mais il a surtout utilisé celles de l'intuition poétique. Le poème étant peut-être le seul lieu de véritable révélation des mystères qui entourent l'homme, c'est en parcourant les poèmes de Pessoa que nous pourrions suivre la trace la plus authentique de sa quête spirituelle. Il a ici suivi les pas des grands poètes romanti-

¹⁰ « Chamo insinceras às cousas feitas para fazer pasmar, e às cousas [...] que não contêm uma fundamental ideia metafísica, isto é, por onde não passa, ainda que como um vento, uma noção da gravidade e do mistério da Vida. Por isso é sério tudo o que escrevi sob os nomes de Caeiro, Reis, Álvaro de Campos. Em qualquer destes pus um profundo conceito da vida, diverso em todos três, mas em todos gravemente atento à importância misteriosa de existir. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (II), *op.cit.*, p.178).

¹¹ « E é com minhas ideias que tremo, [...] que sufoco de incompreensível » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (I), *op.cit.*, p.1019).

ques allemands, tels Goethe et Novalis. Particulièrement sensible à cette fraction d'inconnaissable qui reste lorsque les ressources de la raison humaine sont épuisées (« Nous avançons tous au milieu des mystères »)¹², Goethe confère en effet au poète un pouvoir de clairvoyance tout à fait à part: « Les mystères des sentiers de la vie ne doivent pas et ne peuvent pas être dévoilés; [...] cependant le poète montre la direction à prendre »¹³. Il rejoint ici Novalis et son célèbre je poetischer, je wahrer, faisant du poème un lieu de révélation. La réalité suprême s'y laisse entrevoir, à travers les mots du poète-oracle, instrument de forces qui façonnent son oeuvre à son insu (Há um poeta em mim que Deus me disse, a affirmé Fernando Pessoa). Chez tous ces poètes, nous retrouvons un sens très profond du mystère, accompagné d'un sentiment d'attraction-répulsion, d'un mélange de fascination et d'horreur. Dans Demogorgon, Pessoa craint de se trouver confronté à la révélation du Mystère, cette « vérité finale » qu'il doit être si difficile de supporter:

« Non, non, pas cela!
 Tout, sauf savoir ce qu'est le Mystère!
 Surface de l'Univers, Ô Paupières baissées,
 Ne vous relevez jamais!

¹² « Wir wandeln alle in Geheimnissen » (cité par Christian LEPINTE, Goethe et l'Occultisme, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, p.148).

¹³ « Die Geheimnisse der Lebenspfade darf und kann man nicht offenbaren; [...] Der Poet aber deutet auf die Stelle hin » (Ibid., p.153).

Le regard de la Vérité Finale ne doit pas
[pouvoir se supporter! »¹⁴ .

Derrière la réalité offerte au regard humain s'en cache une autre, terrible, voilée, un Deus absconditus qui inspire une terreur sacrée. Ce sentiment numineux, enveloppé d'un mystère qui provoque l'effroi mystique, est le sentiment religieux fondamental¹⁵ . Il produit en outre ce que Rudolf Otto appelle « le sentiment de l'état de créature », c'est-à-dire, un sentiment de diminution de soi-même, de conscience d'un état d'infériorité fondamentale, inhérent à la condition humaine. Ainsi, Pessoa se perçoit comme une simple « toile » où une « main occulte » laisse une empreinte. Cependant, elle ne peut garder cette empreinte et l'image s'efface inexorablement :

« Ce n'est pas moi qui décris. Je suis la
[toile
Et une main occulte peint quelqu'un en moi.
J'ai dirigé mon âme vers sa perte
Et mon début s'est épanoui en une Fin. »¹⁶ .

L'existence de ce mystère occulte, ultime, rend l'homme et ses activités dérisoires, comme l'affirme Álvaro de Campos dans un poème que nous avons déjà eu l'occasion de citer: « Ah, devant cette réalité unique qu'est le

¹⁴ « Não, não, isso não! / Tudo menos saber o que é o Mistério! / Superfície do Universo, ó Pálpebras Descidas, / Não vos ergais nunca! / O olhar da Verdade Final não deve poder suportar-se! » (Fernando PESSOA. Poesias de Álvaro de CAMPOS, op.cit., p.262.)

¹⁵ Cf. à ce sujet l'oeuvre fondamentale de Rudolf OTTO (Le Sacré, op.cit.,). A partir du mot numen, qui désigne un être surnaturel sans représentation exacte, Rudolf Otto a créé le mot numineux, qu'il emploie en particulier dans l'expression « sentiment numineux ». (Cf. p.21, 32).

¹⁶ « Não sou eu quem descrevo. Eu sou a tela / E oculta mão colora alguém em mim. / Pus a alma no nexo de perdê-la / E o meu principio floresceu em Fim. » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.55).

mystère, / [...] tout ce que les hommes font, / Tout ce que les hommes disent / [...] semble peu de chose! »¹⁷. Le mystère représente donc, pour Fernando Pessoa, la toile de fond d'une scène où se meuvent, dans une agitation stérile, des marionnettes dont une main occulte tire les ficelles. Il est parfois identifié à Dieu, réalité dernière, point culminant de la grande cathédrale de l'Univers:

« Et, proche ou lointain, grand lac muet,
Le monde, l'informe monde où la vie est...
Et Dieu, la Grande Ogive à la fin de
[tout... »¹⁸.

La notion d'espace disparaît (« proche ou lointain ») au sein du grand mystère qui englobe tout (« la Grande Ogive »); magma « informe », le monde reste « muet », privé de la parole, de la connaissance suprême. Le poète, homme parmi les hommes, participe du manque de véritable consistance de l'humanité, de son vide existentiel:

« Je sens que je ne suis rien qu'une ombre
D'une silhouette que je ne vois pas et qui
[me hante,
Et je n'existe nulle part comme les
[ténèbres froides. »¹⁹

¹⁷ « Ah, perante esta única realidade, que é o mistério, / [...] tudo o que os homens fazem, / Tudo o que os homens dizem, / [...] se empequena! » (Fernando PESSOA, *Poesias de Álvaro de CAMPOS*, *op.cit.*, p.93).

¹⁸ « E, perto ou longe, grande lago mudo, / O mundo, o informe mundo onde há a vida... / E Deus, a Grande Ogiva ao fim de tudo... » (Fernando PESSOA, *Poesias*, *op.cit.*, p.62).

¹⁹ « Sinto que sou ninguém salvo uma sombra / De um vulto que não vejo e que me assombra, / E em nada existo como a treva fria. » (*Ibid.*, p.84).

Vers le mystère, silence auquel assiste
[l'heure »²² .

L'intérêt de Pessoa pour l'ésotérisme est certainement lié à la forte présence dans cette doctrine de la notion de mystère, bien que cet intérêt ne se limite pas à la disciplina arcani, loin s'en faut. Il correspondait certainement à sa grande sensibilité à toutes les questions touchant aux mystères de la religion et à la nature ultime de la réalité. En outre, l'occultisme et son cortège de concepts mystérieux et terrifiants, se concrétisant parfois par des pratiques magiques, célébrées au cours de cérémonies aux rituels étranges, attirait certainement beaucoup le poète. Les éléments primitifs, interdits, qui y sont attachés, excitaient sa curiosité toujours en éveil. Un texte extrait du Livro do Desassossego (II) de Fernando Pessoa - Bernardo Soares en témoigne justement. Il nous dit cette quête, exaltante et terrifiante, du mystère:

« De l'étude de la métaphysique, (...) je suis passé à des occupations de l'esprit qui ébranlent l'équilibre de mes nerfs. J'ai passé des nuits pleines d'effroi penché sur des volumes de mystiques et de kabbalistes que je n'avais guère la patience de lire autrement que par intermittence et en tremblant et (...). Les rites et les prières [?] des Rose-Croix, la symbolique (...) de la Kabbale et des Templiers (...) - j'ai souffert pendant longtemps de l'approche de tout cela. Et mes journées ont

²² « Como uma voz de fonte que cessasse / (E uns para os outros nossos vãos olhares / Se admiraram), p'ra além dos meus palmares / De sonho, a voz que do meu tédio nasce // Parou... Apareceu já sem disfarce / De música longínqua, asas nos ares, / O mistério silente como os mares, / Quando morreu o vento e a calma pasce... // A paisagem longínqua só existe / Para haver nela um silêncio em descida / P'ra o mistério, silêncio a que a hora assiste » (Fernando PESSOA, O.P.P., (I), op.cit., p.1101).

été remplies de la fièvre causée par des spéculations vénéneuses, extrayant de la raison démoniaque de la métaphysique - la magie (...), l'alchimie - un faux stimulus vital, la sensation douloureuse et pré-sciente [?] d'être toujours, en quelque sorte, au bord de la connaissance d'un mystère suprême. Je me suis perdu à travers des systèmes secondaires, exaltés, de la métaphysique, des systèmes pleins d'analogies perturbatrices, de trappes vers la lucidité, dessinant des paysages mystérieux là où des reflets de surnaturel réveillent des mystères tout autour »²³.

Il est clair que Fernando Pessoa, même si c'est Bernardo Soares qui parle dans ce texte, se complaît dans un discours sur le mystère basé, encore une fois, sur le schéma attraction-répulsion. Tel un enfant, il se régale d'une peur qu'il a lui-même fabriquée ou, en tout cas, cherchée activement. Dans ce même ensemble de textes, il affirme que cette attitude mystérieuse (celle de l'occultisme) « est superbement supérieure ». Elle est « en plus, une source prodigue de sensations de mystère et de terreur ». Il ressent, tel Baudelaire, « une sympathie ancestrale pour la magie noire, pour les formes interdites de la science transcendante »²⁴. Pour Pessoa, la science de

²³ « Do estudo da metafísica, (...) passei a ocupações de espírito mais violentas para o equilíbrio dos meus nervos. Gastei apavoradas noites debruçado sobre volumes de místicos e de cabalistas, que nunca tinha paciência para ler de todo de outra maneira que não intermitentemente tremulo e (...) Os ritos e as rezas [?] dos Rosa-Cruz, a simbólica (...) da Cabala e dos Templários (...) - sofri durante tempos a aproximação de tudo isso. E encheram a febre dos meus dias especulações venenosas, da razão demoníaca da metafísica - a magia (...) a alchimia - extrahindo um falso estímulo vital de sensação dolorosa e pre-sciente [?] de estar como que sempre á beira de saber um mystério supremo. Perdi-me pelos sistemas secundários, excitados da metafísica, sistemas cheios de analogias perturbantes, de alçapões para a lucidez, pondo paisagens mysteriosas onde reflexos de sobrenatural acordam mysterios nos contornos. » (Fernando PESSOA. *Livro do Desassossego* (II) por Bernardo SOARES, op.cit., p.62, 63).

²⁴ « É soberbamente superior essa attitude mysteriosa. É, além d'isso, fonte copiosa de sensações do mysterio e de terror. [...] Quasi sem o sabermos morde-nos uma sympathia ancestral pela magia negra, pelas formas prohibidas da sciencia transcendente » (*Ibid.*, p.222, 223).

l'occulte permet donc, entre autres, de s'élever au-dessus de la masse, par une démarche « supérieure », menant à une connaissance à laquelle très peu arrivent. Mais, tout comme pour le « Supra-Camões » qu'il pense être, cette « supériorité » devra rester dans l'ombre, car son essence même est de rester voilée aux regards des non-initiés.

Quant aux initiés, les enseignements qu'ils poursuivent portent justement sur les mystères essentiels, à savoir « (1) la vraie nature de l'âme humaine, de la vie et de la mort, (2) la vraie manière d'entrer en contact avec les forces secrètes de la nature et de les manipuler, et (3) la vraie nature de Dieu ou des Dieux et de la création du monde »²⁵.

Ces mystères essentiels (les arcana) se transforment, pour les initiés, en gnose, ou bien encore en phénomènes de « possession », comme dans les pratiques chamanistes, où le sujet est habité par la réalité mystérieuse, qui « le remplit dans les états d'exaltation et d'extase »²⁶.

Toutes les religions sont essentiellement expérience du mystère, tremendum et fascinans à la fois²⁷.

²⁵ « o certo é que os ensinamentos ministrados nos mysterios abrangem trez ordens de coisas: (1) a verdadeira natureza da alma humana, da vida e da morte, (2) a verdadeira maneira de entrar em contacto com as forças secretas da natureza e manipulá-las, e (3) a verdadeira natureza de Deus ou dos Deuses e da criação do mundo. » (Fernando PESSOA. O.P.P., (III), op.cit., p.428, 429).

²⁶ Rudolf OTTO, op.cit., p.59.

²⁷ « Le contenu qualitatif du numineux dont le mystérieux est la forme est d'une part l'élément répulsif [...], le Tremendum auquel se rattache la majestas. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier qui captive, fascine et forme avec l'élément répulsif du tremendum une étrange harmonie de contrastes. » (Ibid., p.57).

Cette expérience, ce voyage, se fait « parmi les âmes et les étoiles, à travers la forêt de l'Epouvante... et Dieu, au bout de la route infinie, attend dans le silence de Sa grandeur... »²⁸. Ce silence se métamorphose parfois en une « Voix sourde et lointaine devenue la Voix Absolue, la Voix Sans Bouche » qui vient « d'au delà de l'apparence des choses »²⁹. Plus loin encore, la lumière seule témoigne d'un « autre sens » :

« Au delà de Dieu! Au delà de Dieu!
 [Immobilité ténébreuse...
 Soudaine lueur d'Inconnu...
 Tout a un autre sens, ô mon âme
 Même le fait d'avoir un sens... »³⁰.

Plus loin que les apparences, que l'illusion du Réel, plus loin que Dieu lui-même, une réalité autre existe, qui ne dévoile pas son sens, mais brille soudainement dans les ténèbres, éblouissant un moment l'âme du poète, en quête d'un port « absolu ». Cette approche du mystère reste terrifiante, annihilante, comme en témoigne cette strophe tirée du Primeiro Fausto:

« Le mystère de tout
 S'approche tant de mon être
 Il arrive si près du regard de mon âme,
 Que je me dissous en ténèbres et univers...

²⁸ « Viagem essa, [...] que é entre almas e estrelas, pela Floresta dos Pavoros... e Deus, fim da estrada infinita, à espera no silêncio da Sua grandeza... » (Fernando PESSOA. Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues, Lisboa, Horizonte, 1985, p.47).

²⁹ « Mas estupendamente vinda de além da aparência das coisas, / A Voz surda e remota tornada A Voz Absoluta, a Voz Sem Boca » (Fernando PESSOA. Poesias de Álvaro de CAMPOS, op.cit., p.194).

³⁰ « Além-Deus! Além-Deus! Negra calma... / Clarão de Desconhecido... / Tudo tem outro sentido, ó alma, / Mesmo o ter-um-sentido... » (Fernando PESSOA. O.P.P. (I), op.cit., p.1093).

Dans les ténèbres je m'épouvante
[obscurément. »³¹ .

C'est bien d'une forme d'expérience mystique dont il s'agit ici, empreinte de terreur sacrée, du sentiment d'horreur provoqué par l'intuition d'un mystère tout proche. Cet effroi mystique entraîne l'anéantissement dans le « tout autre », aboutissant à un état proche de la folie³² .

La peur de la mort est justement liée, chez notre poète, à la crainte de rencontrer face à face le mystère, de le connaître enfin totalement et sans échappatoire: « Mourir peut-être, mourir mais sans, dans la mort / Rencontrer le mystère face à face »³³ . L'horreur qu'il a toujours ressentie face à la vaine réalité est doublée de la terreur attachée à une possible connaissance, après la mort, de la vérité ultime, dont il a d'ores et déjà l'intuition très claire. Le poète semble ainsi toucher le désespoir total, sans aucune possibilité de salut, ce que confirment les vers suivants, tirés, comme les précédents, du Primeiro Fausto: « Et le mystère et l'horreur du monde / Je reçois, en silence, / Dans mon abîme profond. »³⁴ . Conséquence de cette prise de conscience terrible, le poète

³¹ « O mistério de tudo / Aproxima-se tanto do meu ser, / Chega aos olhos meus d'alma tão [de] perto, / Que me dissolve em trevas e universo... / Em trevas me apavoro escuramente. » (*Ibid.*, p.608).

³² Cf. à ce sujet l'ouvrage de Rudolf OTTO que nous avons cité plusieurs fois, en particulier le chapitre intitulé « Le tout autre » (p.45-53).

³³ « Morrer talvez, morrer, mas sem na morte / Encontrar o mistério face a face. (Fernando PESSOA. O.P.P. (I), *op.cit.*, p.628).

³⁴ « E o mistério e horror do mundo / Silentemente recebo / No meu abismo profundo. » (Fernando PESSOA. Poemas Dramáticos, *op.cit.*, p 84).

se renferme dans sa différence à l'autre, dans un état de grande détresse:

« Ce n'est pas la douleur de ne plus
 [pouvoir croire
 Qui m'opprime, ni même celle de ne pas
 [savoir,
 Mais seulement [et plus] totalement
 [l'horreur
 D'avoir vu le mystère face à face,
 De l'avoir vu et compris dans toute
 Son infinité de mystère.
 C'est cela qui m'aliène [...] »³⁵ .

Cet état de souffrance le poussera à lancer un cri de désespoir dans un moment de terreur insupportable (« Vérité, oublie-moi! »³⁶), cri qui est en contradiction absolue avec la quête qui fut une constante de sa vie. C'est en vain qu'il supplie, car bientôt la « suprême intuition » revient, remplissant son âme de frayeur:

« Quelle horreur! quelle horreur!
 [Je ressens encore
 Cette froideur qui précède, dans mon âme,
 La suprême intuition. Ah! ne pas pouvoir me
 [cacher,
 Loin de l'être et du sentir,
 Ah! ne pas pouvoir crier, demander,
 [m'abandonner
 Oh! quelque chose de plus qu'une lumière
 Va bientôt briller, je le sens...
 Mort! Ténèbres! (...) A moi! A moi! »³⁷ .

³⁵ « Não é a dor de já não poder crer / Que m'opprime, nem a de não saber, / Mas apenas [e mais] completamente o horror / De ter visto o mistério frente a frente, / De tê-lo visto e compreendido em toda / A sua infinidade de mistério. / E isto que me alheia [...] » (*Ibid.*, p.89).

³⁶ « Ó verdade, esquece-te de mim! » (« Demogorgon » in Fernando PESSOA. *Poesias* de Álvaro de CAMPOS, *op.cit.*, p.263).

³⁷ « Oh horror! Oh horror! Sinto outra vez / Essa frieza precursora n'alma / Da suprema intuição . Ah, não poder / Fora do ser e do sentir esconder-me, / Ah, não poder gritar, pedir, deixar-me / Oh, qualquer

Expérience qui semble témoigner de l'aboutissement d'un processus initiatique, cette rencontre avec le mystère est impressionnante par le sentiment de terreur, inscrit dans la chair et l'esprit du poète, qui l'accompagne. Ce sentiment est rendu tangible par le froid qui gagne le sujet, précurseur d'une mort initiatique. Une vraie lutte est menée à l'intérieur de soi, sous la forme de révolte contre l'inéluctable qui va enfin faire irruption, emportant l'individu dans un abîme noir et profond.

Il est clair que la rencontre avec le mystère est loin d'être anodine - tout l'être est engagé dans ce processus, avec les conséquences que cela peut entraîner: illumination, extase mystique, mais également déstabilisation psychique, angoisse, éloignement des autres et du monde, pouvant aller jusqu'à la neurasthénie dévastatrice:

« Mais ce que je vis alors - cette nudité
De la conscience en moi, comme un éclair
Qui aurait une voix et une expression,
Me figea pour toujours dans un être
[autre [...]] »³⁸.

Il comprend alors que son âme n'a pas été capable de supporter ce contact « face à face »
De la conscience
/ Avec ce qui aurait une voix senti / L' [a changé], comme
Me figea pour toujours
si le so... ain à l'univers, sans durée /

coisa mais do dii. Il comprend alors que teve raiar... / Morte! Treva! (...) a mim! a mim! »
(Fernando PES 108).

³⁸ « Mas o que vi então - essa nudez? De consciência em mim, como relâmpago / Que tivesse uma voz e uma expressão, / Gelou-me para sempre em outro ser [...] » (Ibid., p.107, 108).

lire en filigrane derrière ces quelques vers, affreusement
sombres, que nous citons:

« Dans mon terrible abîme
Se jettent, sans un bruit,
Les chutes de rêve
Du monde éternel et présent.
Je bois des formes et des idées,
Et le mystère et l'horreur du monde
Je reçois en silence
Dans mon abîme profond. »⁴²

Aucun système de pensée ne peut donc tenir devant
ce mystère, qui transcende et emporte tout:

« Pensées et systèmes ont failli
Et, par leur faillite, rendent encore plus
[noir
Le pouvoir horrible qui les transcende
Tous, [oui], tous.
Ô horreur! Ô mystère! Ô existence! »⁴³

En proie au désespoir créé par le vide qui seul
existe face au mystère, pourquoi ne pas rechercher la mort,
sans peur ni regrets?

« Pourquoi n'affronterais-je pas la Mort,
[souriant et inconscient?
Je l'ignore! Mais qu'est ce que je n'ignore
[pas?
La plume que je prends, la lettre que
[j'écris, le papier sur lequel j'écris,
Sont-ils des mystères moindres que la Mort?

⁴² « No meu abismo medonho / Se despenha mudamente / A catarata de sonho / Do mundo eterno e presente. / Formas e ideias eu bebo, / E o mistério e horror do mundo / Silentemente recebo / No meu abismo profundo. » (*Ibid.*, p.614).

⁴³ « ... Falhados pensamentos e sistemas / Que, por falharem, só mais negro fazem / O poder horroroso que os transcende / A todos, [sim], a todos. / Oh horror! Oh mistério! Oh existência! » (*Ibid.*, p.610).

Comme si tout n'était pas un seul et même
[mystère? »⁴⁴

Ce sens aigu d'un mystère existant au coeur de toute chose et pas seulement de la Mort, accompagne Fernando Pessoa pendant toute sa vie et est une constante de son parcours intellectuel et spirituel. Il est au centre des multiples interrogations qu'il s'est souvent posées, sur le sens de l'existence et sur l'essence de l'Univers. Il a également été source de tensions psychologiques provoquées par les perspectives terrifiantes que cette quête du mystère a pu, par moments, ouvrir devant lui. Cette approche de la face ténébreuse de l'inconnu, qu'il soit mystère religieux ou ontologique, portait aussi en elle, cependant, l'espoir, souvent renouvelé, d'une parole salvatrice retrouvée, qui transformerait ces ténèbres en lumière de l'esprit.

⁴⁴ « Porque não afrontei sorridente, inconsciente, a Morte? / Ignoro-a? Mas que é que eu não ignoro? / A pena em que pego, a letra que escrevo, o papel em que escrevo, / São mistérios menores que a Morte? / Como se tudo é o mesmo mistério? » (Fernando PESSOA, Poesias de Álvaro de CAMPOS, op.cit., p.95).

2- Les ténèbres et la lumière

Le Divin, c'est-à-dire la Réalité Suprême, semble donc avoir pour Fernando Pessoa, qui rejoint ici la plupart des auteurs mystiques, un double versant: Il est à la fois ténébreux et lumineux, terrifiant et source d'amour, de paix et, pour certains, d'extase. Le côté sombre de cette réalité au delà de toute autre, est générateur, comme nous venons de le voir, d'angoisse. Cet « éternel abîme sans fond »⁴⁵ qui troublait tant Pessoa, sur le plan spirituel, trouvait dans le domaine du réel un écho sous la forme du vide existentiel qu'il ressentait, et qu'il comblait de multiples personnages. Ce sentiment de vacuité le remplissait tout entier dans des moments particulièrement désespérés, comme ceux dont témoignent ces lignes où l'abîme « d'en haut » se confond avec celui de son âme, dans un tourbillon qui donne le vertige:

« Je suis en train de tomber, depuis la trappe là-haut, à travers l'espace infini, dans une chute sans direction, infinie, multiple et vide. Mon âme est un maelström noir, vaste vertige tournant autour du vide, mouvement d'un océan infini autour d'un trou dans du rien [...]. Et moi, moi véritablement, je suis le centre qui n'existe que par une géométrie de l'abîme. Je suis le rien autour duquel ce mouvement tournoie, juste pour tourner, sans que ce centre existe pour une autre raison que

⁴⁵ « O eterno abismo sem fundo » (Fernando PESSOA, *Poesias inéditas (1919-1930)*, op.cit., p.24.)

La folie guette celui qui tente de percer la signification de cette nuit où sont plongés hommes et mondes. « Le Rêve m'ouvre / La ténébreuse porte vers la folie, / Car les ténèbres sont moins noires que cette lumière »⁴⁸. Il est donc préférable de rester dans un état d'ignorance, conscient du caractère impénétrable de la réalité aussi bien du sujet que du monde qui l'entoure: « Nous sommes deux abîmes - un puits contemplant le Ciel »⁴⁹.

Position philosophique aussi bien qu'option esthétique, ce choix de l'obscurité pour représenter le numineux est un élément important de la pensée et de l'art occidentaux. Elle est au coeur de la mystique de la nuit obscure de saint Jean de la Croix, ou de l'Ungrund d'Eckhart ou de Böhme, « expérience pure de l'abîme, exercice de la négation devenu vertige »⁵⁰. Ici on plonge, comme Pessoa, au plus profond de soi pour trouver, sous l'opacité et le poids de l'ignorance foncière de l'homme, la connaissance enfouie de l'Être, de la Ténèbre suressentielle. Cette plongée revêt un caractère tragique car elle « exaspère la dualité du néant et de l'absolu »⁵¹ et peut mener, si elle échoue, à la désintégration du moi - et même, dans des cas extrêmes, à des pulsions de mort destructrices. Elle est alors une véritable contrepuissance négative (évoquant

⁴⁸ « Abre-me o sonho / Para a loucura a tenebrosa porta, / Que a treva é menos negra que esta luz. » (Fernando PESSOA O.P.P. (I), op.cit., p.615).

⁴⁹ « Somos dois abysmos - um poço fitando o Céu. » (Fernando PESSOA. Livro do Desassossego (II) por Bernardo SOARES, op.cit., p.200).

⁵⁰ MOROT-SIR, op.cit., p.269.

⁵¹ Ibid.

das Horas, Pessoa appelle à nouveau la nuit, tout en reprenant ces mêmes attributs:

« Viens, ô nuit, efface-moi, viens et
 [laisse-moi me noyer en ton sein.
 O tendresse de l'au-delà, maîtresse du
 [deuil infini,
 Chagrin externe de la Terre, pleurs
 [silencieux du Monde.
 Main douce et ancestrale des émotions sans
 [geste,
 Soeur aînée, vierge et triste [...]
 [...]
 Sois donc pour moi maternelle, ô nuit
 [tranquille...
 [...]
 Toi qui n'existes pas, qui n'es qu'absence
 [de lumière,
 [...]
 Viens à moi, ô nuit, tends tes mains vers
 [moi,
 Sois fraîcheur et soulagement, sur mon
 [front,
 [ô nuit!... »⁵⁵ .

Désir de fusion, d'abandon, d'apaisement, encore une fois, au sein d'une nuit mère, soeur, vierge - pureté d'un non-être, d'un principe absolu et primordial. De ce principe, de cette materia prima, doit jaillir la lumière: il est donc porteur d'espoir, de renouveau spirituel. C'est pour cette raison que l'abandon total est possible et souhaitable: « Prends-moi, ô nuit éternelle, dans tes bras / Et appelle-moi ton fils. »⁵⁶ . Ce cri initial d'un poème

⁵⁵ « Vem, ô noite, e apaga-me, vem e afoga-me em ti. / Ó carinhosa do Além, senhora do luto infinito, / Mãe externa da terra, choro silencioso do Mundo. / Mão suave e antiga das emoções sem gesto, / Irmã mais velha, virgem e triste [...] // Por isso sê para mim materna, ô noite tranquila... / [...] Tu que não existes, que és só a ausência da luz, / [...] Vem para mim, ô noite, estende para mim as mãos, / E sê frescor e alívio, ô noite, sobre a minha fronte... » (*Ibid.*, p.218, 219).

⁵⁶ « Toma-me, ô noite eterna, nos teus braços / E chama-me teu filho. » (Fernando PESSOA, Poe. jas., op.cit., p.217).

intitulé, significativement, Abdicação, résume la charge symbolique que la Nuit possède pour Pessoa et explique la beauté des vers qui l'évoquent et qui nous rappellent ceux de Novalis, autre poète nocturne.

Lieu de rencontre du mystère absconditus et tremendum, lieu aussi de sérénité et d'apaisement total, la ténèbre est aussi le lieu des révélations, de la contemplation des mystères. Pour certains mystiques, comme saint Grégoire de Nysse, la ténèbre est l'effet d'une clarté supérieure que l'on ne peut voir car elle est aveuglante. Elle est donc associée à ce que le mystique considère comme l'insondable profondeur de l'essence divine⁵⁷, ce que Pessoa appelle « le grand Point antérieur aux Dieux »⁵⁸.

Ainsi, dans cette perspective, il n'existe pas de séparation entre Ténèbre et Lumière, car elles sont imbriquées et participent d'une même essence, et lorsqu'il est question de l'une, il est nécessairement question de l'autre. Les vers suivants, d'une grande et belle étrangeté, en portent témoignage:

« J'ai vu passer, dans un mystère dévoilé,
Un chevalier noir et lumineux
Qui, sous un grand dais empli de murmures,
Poursuivait lentement son chemin.

Quatre personnages que j'oublie en me les

⁵⁷ Cf. sur la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse (XIV^e siècle), et plus précisément sa conception des ténèbres, la thèse de Jean DANIELOU, Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

⁵⁸ « aquele ponto de luz a que chamamos Sombra, o grande Ponto anterior aos Deuses » (Fernando PESSOA, Páginas Íntimas..., op.cit., p.325).

[rappelant
[luisante

Soulevaient haut les bâtons, et une
Torpeur de lumière dormait, ténébreuse,
Dans les replis de ce dais bien aimé.

Sur le front du vaincu ou vainqueur
Une pâle couronne d'épines
Lui donnait une allure de roi et
[seigneur. »⁵⁹

Ce chevalier - le Christ?-, porteur de la lumière et des ténèbres, évoque une autre figure, celle de l'Archange Gabriel, tel que les mystiques soufis le décrivent, avec une aile, la gauche, faite d'ombre et l'autre rayonnante de lumière. La double nature de l'Etre est ainsi symbolisée par la coexistence de l'ombre et de la lumière dans les hypostases divines, qu'elles soient le Christ ou l'Archange Gabriel. Sans la lumière qui l'habite, la ténèbre n'est que source d'angoisse stérile, le royaume d'un imaginaire destructeur, celui des puissances démoniaques. Si la lumière reste invisible, c'est qu'elle est en « exil » (ce que les soufis appellent la *ghorbat*) dans les ténèbres. Il en est ainsi dans le récit biblique de la Création: Dieu sépare la lumière du chaos, où elle était enfermée, pour la rendre agissante et donc vivifiante. Elle devient synonyme d'existence, alors que l'Etre absolu demeure la Lumière des Lumières. L'iconographie et, tout d'abord, celle de l'art chrétien primitif, a figuré cette

⁵⁹ « Vi passar, num mistério concedido, / Um cavaleiro negro e luminoso / Que, sob um grande pálio rumoroso, / Seguia lento com o seu sentido. // Quatro figuras que lembrando olvido / Erguiam alto as varas, e um lustroso / Torpor de luz dormia tenebroso / Nas dobras desse pano estremecido // Na frente do vencido ou vencedor / Uma coroa pálida de espinhos / Lhe dava um ar de ser rei e senhor » (Fernando PESSOA. *O.P.P.(I)*, op.cit., p.1116).

lumière comme un nimbe lumineux, l'Aura Glorïae, la lumière à laquelle personne ne peut accéder. Elle est aussi Esprit, et peut devenir Feu purificateur, celui de l'Esprit Saint, particulièrement celui de la théophanie de la Pentecôte. Depuis les premiers versets de la Genèse, le jaillissement de la lumière primordiale annonce, en quelque sorte, la donation de cette lumière, en tant que lumière intérieure, à l'homme, objet ultime de la création. Cette lumière donnée peut ainsi être, pour lui, une voie de connaissance et de béatitude, problématique qui est au centre de l'oeuvre du philosophe Marsile Ficin⁶⁰, laquelle a influencé de nombreux auteurs du XVI^e siècle. Le thème du miroir, traité par théosophes et mystiques, apporte à cette approche des rapports de l'âme humaine avec la lumière divine des gammes d'analogies très riches, que la poésie, orientale surtout, a su exploiter d'un point de vue esthétique. Plus tard, au XIX^e siècle, la Naturphilosophie romantique a repris le thème de la lumière, principalement dans l'oeuvre de Franz von Baader⁶¹. Pour lui, « la lumière sort des ténèbres

⁶⁰ Marsile FICIN (1433-1499) fut chargé, par Cosme de Médicis, de créer l'Académie platonicienne florentine, en 1450. Il a donc traduit de nombreuses oeuvres de Platon et des neo-platoniciens, ainsi que les textes du Corpus Hermeticum. Etant donné la place de la lumière chez les néo-platoniciens, son intérêt pour cette matière primordiale n'a rien d'étonnant. Il hérite, en outre, de maintes spéculations médiévales sur la lumière, ayant tiré leur inspiration de la Bible, de Saint Augustin, du néo-platonisme et de la philosophie arabe. Cf. à ce sujet l'article de Sylvain MATTON, intitulé « En marge du De Lumine - Splendeur et Mélancolie chez Marsile Ficin », et publié dans les Cahiers de l'Hermétisme (Lumière et Cosmos, Paris, Albin Michel, 1981, p.31-54).

⁶¹ La Naturphilosophie s'est développée contre l'idée de séparation de la science profane d'avec les autres domaines de connaissance. Elle se caractérise par l'intérêt porté à la nature et à toutes ses manifestations. En effet, Dieu voulant être connu dans ses oeuvres, a laissé dans la Nature le reflet visible de son oeuvre invisible, ses « signatures ». Franz von BAADER (1765-1841) est le plus important des théosophes de ce courant. Il a écrit, entre autres, Du besoin, introduit par notre époque, d'une réunion plus intime de la science et de la religion (1825) et Du lien solidaire qui unit la science religieuse et les sciences naturelles (1834). Cf. à ce sujet Antoine FAIVRE. Accès..., op.cit., p.136-159 (« Foi et savoir

comme un enfant du ventre de sa mère. L'expansion de cette lumière est le Saint-Esprit. Dans la lumière réside le royaume de Dieu, l'amour; dans les ténèbres, la colère de Dieu; dans le feu qui fait sortir la lumière des ténèbres réside la force de Dieu »⁶². Comme Böhme, Baader fait correspondre le feu au Père, la lumière au Fils, l'air au Saint-Esprit.

Cette lumière du Fils, apaisante et sereine, n'apparaît pas souvent dans la poésie de Pessoa. Elle est plutôt la lumière du Père, entourée de ténèbres, terrible et fugitive, laissant le poète désespéré, en proie à une angoisse extrême:

« Une voix brille dans la nuit...
 Du dedans du Dehors je l'ai entendue...
 O Univers, je t'appartiens...
 Oh! l'horreur de la jcie
 De cette frayeur, que la torche
 Vienne à s'éteindre, qui me guide! »⁶³.

L'état de grand désarroi dans lequel se trouve le poète, confronté à cette irruption de « La voix de Dieu », titre de ce groupe de strophes, se manifeste par l'abondance d'antithèses composant ces vers. Le feu est ici présent en tant que parole qui guide, qui conduit vers la

chez Franz von Baader et dans la Gnose Moderne »). Cf. aussi la plus importante étude sur Baader, celle d'Eugène SUSINI (*Franz von Baader et le Romantisme mystique*, Paris, Vrin, 1942, 2 vol.).

⁶² *Lumière et Cosmos*, *op.cit.*, p.268. (cf. étude d'Antoine FAIVRE intitulée « Ténèbre, Eclair et Lumière chez Franz von Baader », p.266-306).

⁶³ « Brilha uma voz na noite... / De dentro de Fora ouvi-a... / Ó Universo, eu sou-te... / Oh, o horror da alegria / Deste pavor, do archote / Se apagar, que me guia! ». (Fernando PESSOA. *O.P.P.(I)*, *op.cit.*, p.1092).

pouvait-il la faire jaillir de l'ombre intérieure qui le menaçait en permanence? Cette lutte a sûrement été une constante de sa vie, même si des moments de grande inspiration sont là pour montrer une victoire, quoique très fugace, de la lumière sur ses ténèbres. Laissons la parole à l'auteur du Magnificat, qui choisit l'espoir d'un jour futur à la nuit présente: « Quand cette nuit intérieure, l'univers s'en ira-t-elle, / Et moi, mon âme, quand fera-t-il jour pour moi? / [...] Souris, mon âme, il fera jour! »⁶⁵.

Marsile Ficin, dans l'oeuvre duquel le thème de la lumière est, comme nous l'avons vu, omniprésent, utilise celle-ci comme une thérapie de la mélancolie qu'il s'est diagnostiquée lui-même:

« Réjouissons-nous de la lumière sans laquelle nous ne pouvons jouir ni de nous ni de rien. Plus que tout les ténèbres sont effrayantes. Car dans la lumière réside la vie, et dans la vie, la lumière. Plus les ténèbres sont intérieures, plus elles sont terrifiantes. Celles qui enveloppent nos corps sont horribles; celles dont est pénétré le corps des mélancoliques sont plus effroyables encore; »⁶⁶.

Lumière ténue, reflet de la Lumière primordiale qui s'enveloppe, pour l'homme, de ténèbres profondes, elle pointe vers le « Far-delà Dieu », selon les mots de Pessoa,

⁶⁵ « Quando é que passará esta noite interna, o universo, / E eu, a minha alma, terei o meu dia! / [...] Sorri, minha alma, será dia! » (*Ibid.*, p.998).

⁶⁶ Lumière et Cosmos, op.cit., p.50

l'Un ineffable des néo-platoniciens, au delà de toute essence ou de toute existence. Face à cette lumière, il n'existe pour Pessoa que l'obscurité des corps, les conflits de l'âme, et parfois la chute dans l'abîme. L'« oeuvre au noir », travail sur les éléments les plus sombres de la nature comme de l'esprit, peut servir de socle à une recherche de la lumière libératrice, porteuse d'une possibilité de transformation de soi et de la nature. C'est la voie alchimique, avec ses étapes successives dans la quête inlassable de la pierre philosophale. Fernando Pessoa s'est-il intéressé à ce chemin parcouru par tant d'esprits illustres et d'escrocs mal intentionnés? Le feu alchimique a-t-il apporté des réponses à sa quête du sens, un apaisement à l'angoisse profonde qui l'étreignait? Voilà les questions que nous serons amenée à nous poser dans notre poursuite du chemin spirituel de Pessoa, à travers les sentiers de son oeuvre.

3- La voie alchimique

Plongé dans d'épaisses ténèbres à plusieurs moments de sa vie, Fernando Pessoa considérait-il cela comme une étape essentielle dans la voie, lente et difficile, d'une profonde transformation de soi? Pensait-il que cette véritable nigredo était porteuse, à travers une nécessaire albedo, de la lumière, qui ne pourrait être atteinte qu'à

la suite de l'épreuve du feu, le rubedo? Ces trois étapes fondamentales de tout parcours alchimique marquent traditionnellement, en effet, trois phases de la transformation de la matière, mais également, et, serions-nous tentée de dire, surtout, de la transformation de soi. Le parallèle est clairement établi, dans de nombreux traités d'alchimie, entre les ténèbres de l'esprit et la nigredo, stade initial du processus alchimique⁶⁷, caractérisé par la décomposition des éléments. Le passage au blanc, l'albedo, est la phase suivante et essentielle pour aboutir au rubedo, dernière étape permettant l'achèvement de l'opus alchymicum. Ce travail sur la matière était, selon des interprétations modernes et fondées sur les découvertes de la psychologie analytique, la reproduction d'un processus psychique, une projection d'un phénomène inconscient. Dans la symbolique alchimique s'exprime en effet ce que Jung a appelé le processus d'individuation, par lequel les contenus de l'inconscient sont intégrés au niveau du conscient, réalisant ainsi un état de plénitude de la personnalité⁶⁸ : « pendant qu'il travaillait à ses expériences chimiques, l'adepte vivait certaines expériences psychiques qui lui apparaissaient comme le déroulement propre au processus chimique. »⁶⁹. Pour Mircea Eliade, « ce processus qui

⁶⁷ « Chasse les ténèbres épouvantables de notre esprit » : citation extraite de l'Aurora consurgens (première partie, 17, Chap.IV, parabole IV), à propos de la nigredo (in C.G. JUNG, op.cit., p.350).

L'Aurora Consurgens est un vieux traité d'alchimie, attribué à Saint Thomas d'Aquin (XIII^e siècle); il doit, en réalité, avoir été écrit, dans la première moitié du XIV^e siècle, par un ecclésiastique, si l'on considère l'abondance de citations bibliques. (voir à ce sujet C.G. JUNG, op.cit., p.477-503).

⁶⁸ L'ouvrage de C.G. JUNG, cité précédemment, est essentiel pour l'étude des rapports entre psychologie et alchimie, et l'interprétation de celle-ci à la lumière de la psychanalyse.

⁶⁹ Ibid., p.319.

conduit l'homme vers son propre centre, le Soi, doit être considéré comme une pré-figuration de l'opus alchymicum, ou, plus exactement, comme une <imitation inconsciente>, à l'usage de tous les êtres, d'un processus initiatique extrêmement difficile et donc réservé à une élite spirituelle peu nombreuse »⁷⁰ : interprétation qui diffère de celle de Jung, pour qui le processus d'individuation est l'opus alchymicum. Celui-ci commence par la mort (solve), dissolution des corps qui permet la fixation de l'esprit (coagula); elle est suivie de la purification par le feu conduisant à l'albedo, état de l'argent ou de la lune. Au moyen d'une chaleur encore plus intense, on parvient au rubedo - le soufre et le mercure, le rouge et le blanc, le roi et la reine, peuvent ainsi célébrer leurs noces chimiques. La matière se trouve sublimée à la suite de cette dernière phase, l'alchimiste opérant par là une véritable rédemption de cette même matière.

La transformation de la personnalité accompagnant ce processus, à laquelle nous avons fait référence plus haut, a été mentionnée par Fernando Pessoa dans sa fameuse lettre adressée à Adolfo Casais Monteiro et datée du 13 janvier 1935:

« Il y a trois voies pour atteindre l'occulte: la voie magique (englobant des pratiques comme le spiritisme, au même niveau

⁷⁰ Mircea ELIADE. Forgerons et alchimistes. Paris: Flammarion, 1956, p.203. Grand spécialiste de l'histoire des religions, Eliade s'est beaucoup intéressé à l'alchimie, particulièrement l'alchimie indienne et chinoise, en raison de son double visage, expérimental et mystique.

intellectuel que la sorcellerie, qui est une forme de magie aussi), voie extrêmement périlleuse à tous égards; la voie mystique, qui n'a pas de dangers à proprement parler, mais qui est incertaine et lente; et celle que l'on appelle la voie alchimique, la plus difficile et la plus parfaite de toutes, car elle implique une transmutation de la personnalité du sujet, qui la prépare, sans grands risques, et même avec des protections que les autres voies n'offrent pas. »⁷¹ .

Il est intéressant de remarquer que Fernando Pessoa établit ce lien entre la transmutation de la matière et celle de la personnalité de l'alchimiste à une époque où il n'est pas encore évident d'avoir une telle approche psychologique de l'alchimie.

L'oeuvre d'un artiste génial semble également relever, pour Pessoa, d'un processus de transmutation:

« Le génie est une alchimie. Le processus alchimique est quadruple: 1) putréfaction; 2) albedo; 3) rubedo; 4) sublimation. D'abord, on laisse pourrir les sensations; après leur anéantissement, on les blanchit au moyen de la mémoire; ensuite, on les porte au rouge grâce à l'imagination; finalement, on les sublime par l'expression »⁷² .

⁷¹ « Há três caminhos para o oculto: o caminho mágico (incluindo práticas como as do espiritismo, intelectualmente ao nível da bruxaria, que é magia também), caminho esse extremamente perigoso, em todos os sentidos; o caminho místico, que não tem propriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alquímico, o mais difícil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma transmutação da própria personalidade que a prepara, sem grandes riscos, antes com defesas que os outros caminhos não têm. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (II). op.cit., p.344, 345).

⁷² « O génio é uma alquimia. O processo alquímico é quadruplo: 1) putrefacção; 2) albação; 3) rubificação; 4) sublimação. Deixam-se, primeiro, apodrecer as sensações; depois de mortas embranquecem-se com a memória; em seguida rubificam-se com a imaginação; finalmente se sublimam pela expressão. » (Fernando PESSOA. Páginas de Estética...op.cit., p.123, 124).

La grande poésie devrait alors être considérée comme le résultat d'un travail alchimique, portant en elle le pouvoir de transfigurer la réalité. Mensagem peut être décrypté à travers cet éclairage, ce que certains critiques de l'oeuvre pessoenne, tels Y.K. Centeno, ont tenté de faire:

« Le corps de Mensagem surgit, sortant du brouillard. Blason, Mer Portugaise, le Roi Voilé - ou bien fixation (conquête du territoire) dissolution (expansion maritime) sublimation (une fois le corps anéanti, le phénix de l'esprit renaît). La division et l'interprétation que cette oeuvre nous suggère a une structure hermétique, alchimique. »⁷³ .

Le Roi Voilé est également considéré comme un personnage empreint de symbolisme alchimique par António Quadros: D. Sebastião a dû mourir pour renaître sur un plan plus élevé et reprendre sa mission salvatrice, de la même manière que la matière première doit subir la mort alchimique pour que l'oeuvre puisse aboutir à l'obtention de la pierre philosophale. L'auteur souligne l'analogie qu'il y a ici avec le Christ et avec la pierre du songe de Nabuchodonosor, fondement du Cinquième Empire. Ce symbolisme alchimique du Roi Voilé serait, toujours selon António Quadros, commun à Mensagem et aux poèmes intitulés Ode ao Presidente-Rei Sidónio Pais et Quinto Imperio. Dans toutes

⁷³ « Surge do nevoeiro o corpo de Mensagem. Brasão, Mar Português, O Encoberto - ou fixação (conquista do território) dissolução (expansão marítima) sublimação (anulado o corpo renasce a fénix do espírito). A divisão e a interpretação que nos sugere é de estrutura hermética, alquímica... » (Y.K. CENTENO. O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa, Lisboa, Etc. 1990, p.29)

ces oeuvres, le mythe de D. Sebastião est censé opérer une transmutation du peuple portugais, aidé en cela par l'alchimie du verbe poétique⁷⁴.

Gilberto de M. Kujawski, philosophe et critique brésilien, ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit :

« Mensagem est le fruit de l'initiation hermétique de Fernando Pessoa, son grand opus alchimique. Poème tutélaire d'une race et d'une culture, où la transmutation de la personnalité du poète coïncide avec la transmutation de la Patrie en ses archétypes sacrés. »⁷⁵.

Sans aller aussi loin que ces éminents critiques, il est cependant intéressant de noter que Pessoa se réfère à Vasco da Gama comme l'Argonaute (Ascensão de Vasco de Gama), faisant ainsi allusion au mythe de la Toison d'Or, considéré comme un récit allégorique de l'opus alchimique lui-même⁷⁶. De ce point de vue, Mensagem peut être regardé comme un poème célébrant les noces chimiques de la terre et de la mer (o mar), opérées par un peuple à la recherche de

⁷⁴ Cf. Antônio QUADROS. « Heteronímia e Alquimia ou do Espírito da Terra ao Espírito da verdade » in Actas do II Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, op.cit., p.469-474.

⁷⁵ « Mensagem é o fruto final da iniciação hermética de Fernando Pessoa, seu grande opus alquímico. Poema tutelar de uma raça e de uma cultura, onde a transmutação da personalidade do poeta coincide com a transmutação da Pátria em seus arquétipos sagrados. » (Gilberto de M. KUJANSKI. Fernando Pessoa, o outro, Petrópolis, Vozes, 1979, p.86).

⁷⁶ « Em baixo, onde a terra é, o pastor gela, e a flauta / Cai-lhe, e em êxtase vê, à luz de mil trovões, / O céu abrir o abismo à alma do Argonauta. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p. 69). Il est intéressant de noter que Pessoa possédait dans sa bibliothèque un exemplaire de l'oeuvre d'Anselmo CAETANO Ennoea, premier traité d'alchimie en langue portugaise. Dans cet ouvrage, qui date du XVIII^e siècle, il est question de la Toison d'Or, et son auteur est également un ardent défenseur du Quinto Império. (cf. l'édition, datée de 1987, de la Fondation Calouste Gulbenkian, préfacée par Yvette K. CENTENO).

sa propre régénération spirituelle, de son Quinto Império, sa quintessence culturelle et civilisatrice.

D'autres poèmes de Pessoa portent la trace de son intérêt pour l'alchimie, comme O Último Sortilégio, poème évoquant d'étranges forces magiques. A l'avant-dernière strophe, il est fait référence à la réalisation de l'oeuvre alchimique, au Soleil (le soufre) et à la Lune (le mercure) lesquels, par leur mariage, procurent l'élixir de Longue Vie, donnent beauté et immortalité à celui qui le possède. Pour l'obtenir, il faut accepter au préalable la mort rédemptrice, porteuse d'une nouvelle vie, la vraie vie, celle de l'être essentiel (ser essencial)⁷⁷. La magicienne que ce poème met en scène, désespérée d'avoir perdu ses anciens pouvoirs, peut être identifiée au poète lui-même, victime par moments d'une inspiration défaillante, tentant désespérément de retrouver la parole lui permettant de se libérer de la réalité, pesante et impure, pour atteindre à la beauté du poème, forme transfigurée du réel. Qui plus est, cette forme d'identification, chère aux romantiques, de l'oeuvre poétique avec le Grand Oeuvre, n'était pas, nous l'avons vu à propos de Mensagem, étrangère à l'idée que Pessoa se faisait de la poésie, dans laquelle l'imagi-

⁷⁷ « Tu, porém, cujo ouro me foi presa, / Tu, Lua, cuja prata converti, / Se já não podeis dar-me essa beleza / Que tantas vezes tive por querer, / Ao menos meu ser findo dividi - / Meu ser essencial se perca em si, / Só meu corpo sem mim fique alma e ser. // [...] Seja a morte de mim em que revivo, » (« O Último Sortilégio » in Fernando PESSOA, Poesias, op.cit., p.231). (Cependant toi, dont j'ai possédé l'or, / Toi, la Lune, dont j'ai converti l'argent, / Si vous ne pouvez plus me donner cette beauté / Que j'ai tant de fois obtenue rien qu'en la voulant, / Divisez au moins mon être fini - / Que mon être essentiel se perde en lui-même, / Que mon corps seul demeure, sans moi, âme et être à la fois, // [...] Que je revive grâce à ma mort;)

nation et le verbe doivent s'unir pour régénérer la réalité perçue par les sens. Le poète est donc à même, tout comme l'alchimiste, de libérer la quintessence des choses, prisonnière de la vile matière. Il rend visible l'invisible caché, aux yeux du profane, dans les arcanes de la Nature. Pour cela, il utilise le symbole, permettant ainsi l'actualisation des contenus de l'inconscient, qui ne sont pas donnés dans le monde empirique, car ils sont de nature archétypale⁷⁸.

Eros e Psique s'inscrit dans cette appropriation des grands mythes archétypaux à travers le thème de la Princesse endormie, que le Prince charmant vient réveiller au prix d'innombrables épreuves. Le poème de Pessoa se termine par la découverte de l'autre comme étant un avatar de son propre moi, un alter-ego⁷⁹. Cette découverte correspond exactement à celle de l'alchimiste, lequel doit aboutir, en fin de parcours, à la révélation de l'identité du sujet qui cherche, c'est-à-dire lui-même, et de l'objet de sa quête. C'est ce que l'iconographie nous montre sous la forme de l'hermaphrodite alchimique, le rébis. La Pierre Philosophale est le symbole de la perfection ainsi atteinte après l'intégration des deux principes, masculin et féminin

⁷⁸ Cf C.G. JUNG, *op.cit.*, p 365, 366. Jung a donné un sens nouveau au mot archétype: admettant que tous les inconscients individuels reposent sur un inconscient collectif commun, il appelle archétypes certains types originels de représentations symboliques contenus dans celui-ci et qui se retrouvent chez les peuples de race différente, éloignés, sans aucun contact au long de leur histoire.

⁷⁹ « E vê que ele mesmo era / A Princesa que dormia. » (« Eros e Psique » in Fernando PESSOA, *Poesias*, *op.cit.*, p 241).

(soufre et mercure), que C.G. Jung appela l'animus et l'anima, et qui constituent le Soi.⁸⁰

La voie alchimique, qu'elle soit empruntée par le « philosophe » ou par le poète, a donc pour objectif « la complète réintégration simultanée, sur tous les plans, de la Nature et de l'Homme, ramenés à leur lumineuse splendeur primordiale et, finalement, immergés dans la suprême Unité », selon les mots d'Holmyard, auteur d'une histoire de l'alchimie qui a beaucoup contribué à vulgariser celle-ci auprès du grand public⁸¹. Cette vision eschatologique du Grand Oeuvre correspond ainsi, sous l'angle de la psychologie des profondeurs, au processus d'individuation, comme nous l'avons déjà fait remarquer. La découverte de son propre Soi, de son propre centre, est source de liberté et d'harmonie de l'homme avec la réalité qui l'entoure; elle se veut une nouvelle naissance, un retour au bien-être primordial, la fin de la souffrance.

Le poète est particulièrement bien placé pour réaliser cet Oeuvre libérateur. La tradition alchimique, tout comme les autres branches de l'ésotérisme, considère en effet le langage comme l'expression d'une harmonie universelle, la clé de la structure intime du vivant. Il est donc possible, à travers lui, de connaître la réalité et d'agir sur elle. Les alchimistes arabes, tels Jabir (Geber, en latin), qui aurait vécu au VIII^e siècle, ont particulière-

⁸⁰ Cf. C.G. JUNG, Dialectique du Moi et de l'Inconscient, Paris, Gallimard, 1988, p.143-199.

⁸¹ E.J. HOLMYARD, L'Alchimie, Paris, Arthaud, 1979, p.343.

ment travaillé cette correspondance, établissant des grilles d'équivalence entre le nom des métaux et leur composition. Leur but était de transformer le plomb en or à travers l'utilisation du « nombre d'or »⁸², celui qui représentait la parfaite proportion. Au delà, il s'agissait d'arriver, ici comme ailleurs, à une harmonie entre le mental et la matière. Le langage poétique, avec sa charge magique, était à même d'opérer cette transformation simultanée de l'esprit et du réel. La création poétique prend donc, dans cette perspective, une autre dimension: elle devient démiurgique, car elle achève l'oeuvre divine de création du monde. Le poète et l'alchimiste font oeuvre de rédemption de la nature, pour employer un concept propre au christianisme. Dans ce contexte, d'ailleurs, la Pierre Philosophale, agent de la transmutation, est le symbole du Christ donnant à l'Homme et au Monde la possibilité de retrouver leur condition originelle, celle d'avant la Chute.

Pour parvenir à jouer ce rôle, quel parcours solitaire, semé d'angoisses et d'incertitudes, que celui du poète et de l'alchimiste! Il est magnifiquement représenté dans l'oeuvre du grand Dürer, Melencolia I (1514) - la mélancolie, la « bile noire », est en effet la redoutable compagne des chercheurs de sens occultes et explorateurs de vieux grimoires. Le prix à payer par ceux qui osent entrer en compétition avec les dieux est lourd: la création est

⁸² Il est intéressant de noter qu'à l'époque de Geber les lettres arabes étaient utilisées comme chiffres.

source d'une tragique inquiétude, surtout lorsqu'elle est placée sous le signe de Saturne, qui incline à la contemplation des choses les plus élevées et les plus secrètes. La lumière ne peut être atteinte sans qu'on traverse au préalable les ténèbres de l'esprit, comme celles de la matière. La relation entre lumière et ténèbres est subtile, et fascinante pour le créateur. A ce sujet, Françoise Bonardel écrit, dans sa thèse de doctorat d'Etat, que « minimisant l'esthétique au profit de l'ontologique, nous serons portés à considérer que l'immémorial rapport entre l'alchimie et la poésie réside dans leur commune aptitude à orchestrer ces difficiles rapports de la lumière et de l'ombre »⁸³. Il n'est pas aisé de dépasser cette dualité, comme le montre le personnage central de Fausto, poème dans lequel Pessoa se projette, avec ses intuitions fulgurantes d'une réalité autre, empreinte de lumière, mais qu'il ne parvient pas à libérer tout à fait des ténèbres qui la voilent. A un seul moment, il réussit à intégrer l'ombre et la lumière, lorsqu'il s'identifie au Christ noir (« tout entier noirceur / Je suis suprême. Je suis le Christ noir. »)⁸⁴. La couleur noire est ici une allusion à la mort initiatique du Moi, celle que Jésus aurait subie pour devenir le Christ, « son corps mortel, purifié par la Lumière, [...] accomplissant ainsi l'archétype de la

⁸³ Françoise BONARDEL. Visions du Grand Oeuvre en Extrême-Occident. Grenoble, 1984, p 16.

⁸⁴ « A qualquer modo todo escuridão - Eu sou supremo. Sou o Cristo negro. » (Fernando PESSOA. O.P.E. (II), op.cit., p.615).

transmutation alchimique »⁸⁵. Fernando Pessoa a probablement recherché cette mort initiatique, qui, à travers la dispersion du Moi, devait lui permettre de retrouver le Christ symbolique, le Soi, l'unité désirée comme une rédemption.

Essentiellement basé sur un système de correspondances entre la transformation de la matière et celle du sujet, comme nous avons pu le voir, le

« Grand Oeuvre est [donc] celui où le <métal>, étant composé, selon la raison, de façon à être l'<or>, matériau parfait, est, par un seul et même acte, composé, selon l'analogie, de façon à être l'<or> spirituel symbolisé. Dans ces mots, il y a la distinction intime entre la production artificielle de l'<or> selon l'alchimie, et cette même production selon la science. Dans les deux cas, l'<or> matériel sera identique en tant que matière, mais l'or que la science produira ne sera rien d'autre que de l'or car, en le fabriquant, elle n'a cherché à produire que de l'or, et l'<or> que l'alchimie produira sera plus que de l'or, car, en le fabriquant, elle a cherché à produire, non seulement l'or, mais aussi le secret de l'or, ou le secret áureo. L'or de la science sera identique à l'or de la Nature pour ce qui est de l'effet; l'or de l'alchimie sera identique à l'or de la nature, non seulement pour ce qui est de l'effet, mais de la cause. »⁸⁶

⁸⁵ Serge HUTIN. Robert Fludd (1574-1637), Alchimiste et Philosophe Rosicrucien, Paris, Omnium littéraire, 1971, p.124. Serge Hutin résume ici la pensée de R. Fludd, auquel Fernando Pessoa fait plusieurs fois référence dans son oeuvre. Il possédait dans sa bibliothèque son Traité d'Astrologie Générale (Paris, Daragon, 1907), qu'il a dû utiliser pour ses propres calculs astrologiques, d'après les notes qu'il y a ajoutées de sa main. Il est à remarquer également que Fludd concevait le Grand Oeuvre comme un processus religieux et cosmique, comme il ressort du passage cité. Il s'agit chez lui d'une Alchimie éminemment mystique.

⁸⁶ « A Grande Obra é aquela em que o <metal>, sendo composto, segundo a razão, de modo a ser o <ouro>, material perfeito, seja, no mesmo acto, composto, segundo a analogia, de modo a ser o <ouro>

Comme l'affirme Fernando Pessoa dans ces lignes quelque peu obscures, l'alchimie tend à chercher les causes premières, à retrouver l'état originel de la matière et, partant, à opérer le salut de l'âme et son retour à l'Unité première - ce qu'exprime parfaitement le symbole alchimique de l'Ouroboros, le serpent qui se mord la queue: l'opus naît de l'Un et ramène à l'Un. L'immensité de cette tâche du "philosophe" fait que la voie qu'il emprunte, la voie de l'alchimie, est longue et difficile à parcourir jusqu'au bout, comme en témoignent les nombreux récits du chemin de croix des philosophes hermétiques, usant fortune et santé à une tâche impossible. Ici aussi nous pouvons établir un lien entre l'alchimiste et le poète, éternel insatisfait à la recherche de l'inaccessible perfection et de l'immortalité, couronnement de son oeuvre. L'échec est souvent au bout du chemin, compagnon inévitable de quiconque poursuit de tels objectifs. Ceci est particulièrement vrai des artistes romantiques, chercheurs d'absolu comme « les alchimistes, leurs ancêtres », selon les mots de Mallarmé⁸⁷.

En fait, pour Fernando Pessoa, l'alchimie était en même temps un chemin initiatique qui l'intéressait en tant

espiritual simbolizado. Nestas palavras vai a distinção íntima entre a produção artificial do <ouro> segundo a alquimia, e essa mesma produção segundo a ciência. Em ambos casos o <ouro> material será idêntico como matéria, mas o ouro que a ciência produzir não será mais que ouro pois que, ao fabricá-lo, ela não buscou produzir senão ouro, e o <ouro> que a alquimia produzir será mais que ouro, pois que, ao fabricá-lo, ela buscou produzir, não só o ouro, senão também o segredo do ouro, ou o segredo áureo. O ouro da ciência será igual ao ouro da Natureza como efeito; o ouro da alquimia igual ao ouro da Natureza não só como efeito, senão também como causa». (Fernando PESSOA. O.P.E. (III), op.cit., p.391, 392).

⁸⁷ Cf. à ce sujet Yves VADÉ. L'enchantement littéraire - Écriture et magie de l'hateaubriand à Rimbaud, Paris, Gallimard, 1990, p.219-232.

que tel, pour son propre parcours spirituel, une « thérapeutique » pour son psychisme fragile et une métaphore de la création poétique. Il n'a cependant pas écrit de poésie entièrement imprégnée de symbolique alchimique, comme Rimbaud par exemple, surtout dans les Illuminations, qui ont un but « opérationnel », essayant le pouvoir de leurs formules magiques à ouvrir grandes les portes du Mystère. Pessoa utilise des images d'inspiration alchimique, comme nous avons vu précédemment, au même titre que d'autres images influencées par ses nombreuses lectures d'ouvrages ésotériques. Une partie de sa poésie appartient en effet à un champ de réflexion philosophique et proprement ésotérique qui répond surtout à une tentative de se sauver lui-même par la rencontre d'une vérité capable de dissiper son angoisse existentielle⁸⁸. D'un point de vue formel, son Grand Oeuvre poétique procède essentiellement d'une capacité à sublimer les sensations, à travers le langage, pour en faire des sensations métaphysiques. A cette fin, Pessoa fait en sorte d'établir un léger décalage entre le mot et la chose, ce qui ouvre un espace, l'espace du mystère⁸⁹. Tout comme dans l'alchimie, c'est l'imagination active, créatrice, qui met en branle tout le processus de transfiguration du réel (« Je sens simplement / Avec

⁸⁸ João GASPAR SIMÕES exprime la même opinion dans sa biographie de Pessoa (op.cit., p.561, 562): « a verdade é que não pode ser considerada poesia de essência realmente mágica ou alquímica, como acontece, na opinião de eminentes críticos, à de Arthur Rimbaud ».

⁸⁹ Cf. à ce sujet l'ouvrage de José GIL, Fernando Pessoa ou a Metafísica das sensações, Lisbonne, Relógio d'Água, [s.d.]

l'Imagination. »)⁹⁰. Fernando Pessoa fait clairement référence à cette imagination créatrice, et à son rôle dans la magie et l'alchimie, dans un texte faisant partie de l'ensemble intitulé The Way of the Serpent. Selon lui,

« la magie et l'alchimie produisent des illusions[...]. Nous construisons des fictions, avec notre imagination, aussi bien sur la terre que dans le ciel. Le magicien qui évoque un démon et voit apparaître matériellement ce démon, peut croire que ce démon existe; mais il n'est pas prouvé qu'il existe. Il n'existe, peut-être, que parce qu'il a été créé; et être créé n'est pas exister, dans le vrai sens du mot. Exister, au vrai sens du mot, c'est être Dieu - c'est-à-dire, s'être créé soi-même; [...]. Le G.O.⁹¹ est la libération, en l'homme, de Dieu [...]. Le G.O. est, en d'autres termes, la création de Dieu.

La magie et l'alchimie sont des chemins pleins d'illusions. La vérité réside seulement dans l'instinct direct [...] dont la forme intermédiaire est l'imagination, la fantaisie, ou la création par l'esprit, dont la forme finale est la création de Dieu, l'union avec Dieu, l'identification abstraite et absolue avec soi-même, la vérité. »⁹².

⁹⁰ « Eu simplesmente sinto / Com a imaginação » (« Isto » in Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.238).

⁹¹ Pessoa écrit les initiales G.O. pour Grand Oeuvre.

⁹² « A magia e a alquimia têm ilusões [...]. Construímos ficções, com a nossa imaginação, tanto na terra como no céu. O mago, que evoca determinado demónio, e vê aparecer materialmente esse demónio, pode crer que esse demónio existe; mas não está provado que ele exista. Existe, porventura, só porque foi criado; e ser criado não é existir, no sentido real da palavra. Existir, no sentido real da palavra, é ser Deus - isto é, ter-se criado a si mesmo; [...] A G.O. é a libertação, no homem, de Deus [...]. A G.O., em outras palavras, é a criação de Deus. A magia e a alquimia são caminhos de ilusão. A verdade está só no instinto directo [...] cuja forma intermédia é a imaginação, fantasia, ou criação pelo espírito, cuja forma final é a criação de Deus, a união com Deus, a identificação abstracta e absoluta consigo mesmo, a verdade. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.519).

Il est intéressant de comparer ces mots, bien que plutôt confus, de Pessoa, avec ceux de C.G. Jung à propos des processus de l'imagination liés à l'opus:

« Nous ne devons en aucune façon les imaginer comme des spectres immatériels, ainsi que nous nous représentons volontiers les représentations imaginatives, mais bien comme quelque chose de corporel, un <corps subtil>, de nature semi-spirituelle. [...] L'imaginatio, ou le fait d'imaginer, est aussi une activité physique qui peut être insérée dans le cycle des transformations de la matière, qui les détermine et qui est à son tour déterminée par elles. [...] Le concept d'imaginatio est l'une des clés les plus importantes, sinon la plus importante, de la compréhension de l'opus. [...] Nous savons maintenant qu'il s'agit de représenter et de réaliser ce <plus grand> que l'anima, au nom de Dieu, imagine créativement et en dehors de la nature. »⁹³ .

Ce « plus grand », que l'alchimiste est convaincu de pouvoir réaliser un jour, le rend donc semblable à Dieu, selon Pessoa. Il utilise l'imagination pour y parvenir et, en atteignant le stade ultime du pouvoir de création, celui de Dieu, il se retrouve lui-même, obtenant ainsi la rédemption de la Nature et la sienne simultanément. Dans ce contexte précis, et à la lumière des théories de Jung sur le concept d'imagination créatrice, il est plus aisé de comprendre ce que Pessoa appelle, dans le texte cité, les « illusions » et qui correspondraient à ce que l'on nommerait des projections dans le langage de la psychologie des profondeurs. Il est alors possible de considérer que

⁹³ C.G. JUNG, op.cit., p359-365.

l'alchimie jette un pont entre le conscient et l'inconscient lorsqu'elle réalise l'union des contraires, le « mariage chimique », où les principes opposés se fondent - ce que Jung a appelé, comme nous l'avons déjà vu, l'individuation, la découverte de son propre Soi.

L'alchimie permet, dans cette perspective, de retrouver l'essence intime des choses, celle du sujet et celle du monde où il est immergé. C'est, en tout cas, ce que Pessoa semble vouloir exprimer lorsqu'il écrit:

« Alchimie = transformation de toute chose en or. Le feu est doré et est le symbole de la Vie (vraie). Pourquoi alors l'alchimie ne serait-elle pas la transformation de toute chose en vie essentielle? -
e Mercure en Or: L'Intelligence en Or »⁹⁴ .

La place du symbole dans l'opération alchimique, paraît ici tout à fait centrale. Il est le pivot qui permet de passer du réel à l'essentiel, c'est-à-dire, au spirituel. Un texte de Pessoa, non daté, reprend cette idée. En voici les extraits les plus parlants:

« La chimie occulte, ou alchimie, diffère de la simple chimie seulement en ce qui concerne la théorie de la constitution de la matière; les procédés de l'opération ne diffèrent pas extérieurement, ni les appa-

⁹⁴ « Alchemy = conversion of all into gold. Fire is golden and is the symbol of Life (true). Why is not then alchemy the conversion of all into essential life? - Mercury into Gold; Intelligence into Gold. »: ces lignes font partie d'un ensemble de notes que Pessoa a écrites, pour la plupart en anglais, à propos du livre de Hargrave JENNINGS, The Rosicrucians: their Rites and Mysteries, Londres, Routledge [s.d.]. Il possédait, en effet, ce livre dans sa bibliothèque, abondamment souligné et annoté en anglais (Fonds PESSOA. 144y-29).

reils qui sont employés. C'est le sens avec lequel les appareils sont utilisés et les opérations menées, qui établit la différence entre la chimie et l'alchimie. [...] les éléments qui composent la matière ont un autre sens: ils existent, non seulement comme matière, mais aussi comme symbole. Il y a, par exemple, un fer-matière; il y a cependant, et en même temps, le même fer, un fer-symbole. Chaque élément symbolise une ligne de force sur-matérielle [sic] déterminée et on peut donc réaliser sur lui une opération, ou action, qui l'atteigne et l'altère, non seulement en tant qu'élément, mais également en tant que symbole. [...] Tout comme le physicien (terme qui englobe également le chimiste), lorsqu'il opère matériellement sur la matière, a comme objectif de transformer celle-ci et de la dominer, à des fins matérielles, ainsi l'alchimiste, lorsqu'il opère, matériellement en ce qui concerne les procédés, mais transcendentalement en ce qui concerne les opérations, sur la matière, a comme objectif de transformer ce que la matière symbolise, et à maîtriser ce que la matière symbolise, à des fins qui ne sont pas matérielles. [...] Dans l'expérience alchimique la <force>, que le corps sur lequel on travaille symbolise, est en contact direct avec l'esprit de l'opérateur »⁹⁵.

L'alchimie apparaît ici comme l'art d'agir au niveau du symbolique pour transformer le réel et lui apporter

⁹⁵ « A chimica occulta, ou alchimia, differe da chimica vulgar ou normal, apenas quanto á theoria da constituição da matéria; os processos de operação não differem exteriormente, nem os aparelhos que se empregam. É o sentido, com que os aparelhos se empregam, e com que as operações são feitas, que estabelece a diferença entre a chimica e a alchimia. [...] os elementos que compõem a matéria tem um outro sentido: existem não só como matéria, mas também como simbolo. Ha, por exemplo, um ferro-matéria; ha, porém, e ao mesmo tempo, e o mesmo ferro, um ferro-simbolo. Cada elemento symboliza determinada linha de força super-material e pode, portanto, ser realizada sobre elle uma operação, ou acção, que o atinja e o altere, não só no que elemento, mas também no que simbolo [...] como o physico (incluindo no termo o químico também), ao operar materialmente sobre a matéria, visa a transformar a matéria e a dominar-a, para fins materiaes; assim o alchimico, ao operar, materialmente quanto aos processos mas transcendentamente quanto ás operações, sobre a matéria, visa a transformar a que a matéria symboliza, e a dominar o que a matéria symboliza, para fins que não são materiaes [...] na experiência alchimica a <força>, que o corpo trabalhado symboliza, está em contacto directo com o espirito do operador » (Fonds PESSOA, 54-84. Texte sans date, publié pour la première fois par Y.K. CENTENO in *Fernando Pessoa - O Amor, A Morte, A Iniciação*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1985, p.125, 126).

une dimension spirituelle, qui, en fait, est en lui, mais latente. En même temps, cette transformation s'étend à l'esprit de l'alchimiste, le symbole jouant ainsi son plein rôle dans l'opus alchymicum.

Les concepts et les procédés que Pessoa semble englober dans le mot alchimie correspondent à la définition qu'Antoine Faivre donne de celle-ci et qui résume bien ce que nous avons vu précédemment :

« On pourrait définir l'Alchimie de la manière suivante: une Weltanschauung à la fois cosmogonique, cosmologique et eschatologique, dépourvue de tout dualisme - mais non point de toute dualité - accompagnée d'une pratique spirituelle tendant à retrouver l'unité originelle et glorieuse - mais perdue - de la matière et de l'esprit, cette pratique pouvant cependant s'exercer, à l'occasion, sur un élément matériel dont la «manipulation» suppose la fusion intime du sujet et de l'objet »⁹⁶.

Ou bien, pour utiliser une formule percutante et lapidaire de Françoise Bonardel, l'alchimie est « l'articulation d'un état d'esprit, d'une procédure opératoire et d'une cosmologie »⁹⁷. Elle est la recherche, à bien des égards pathétique, d'une unité perdue. Cet aspect n'a pas dû être étranger à l'intérêt que Fernando Pessoa lui porta. Poursuivi par la peur de la folie, menacé

⁹⁶ Antoine FAIVRE. « Pour une Approche Figurative de l'Alchimie » in Alchimie, Paris, Albin Michel, « Cahiers de l'Hermétisme », 1978, p.164.

⁹⁷ Françoise BONARDEL. Philosophie de l'Alchimie, Paris, PUF, 1993, p.337.

La recherche de l'unité à travers le multiple se serait-elle soldée par un échec? En un mot, Pessoa n'aurait-il retrouvé, au bout de son parcours, que le vide initial?

En tout état de cause, l'alchimie est un des jalons de son chemin spirituel. Elle est, d'ailleurs, généralement considérée comme « une technique ésotérique, qui poursuit des buts semblables ou comparables à ceux des grandes traditions ésotériques et <mystiques >¹⁰⁰. A ce titre, elle fait donc naturellement partie de la constellation de domaines, liés à la tradition occulte, qu'il s'agissait pour Pessoa de tenter d'explorer. Derrière une façade opérative, il y trouvait un système initiatique qui est à la base de tout l'ésotérisme européen. En effet, l'alchimie offre une possibilité de lecture de la signature des choses, des rapports consubstantiels entre Dieu, l'Homme et l'Univers. Dans ce sens, il est clair qu'elle est une des voies de la réflexion théosophique et est donc censée redécouvrir la révélation originelle, en la gardant secrète. Il est vrai que l'alchimiste, ayant traversé les différentes phases de l'opus comme une véritable initiation, et en ayant été profondément transformé, ne peut communiquer cette expérience unique aux profanes, qui ne la comprendraient pas, d'une part, et en seraient dangereusement troublés, d'autre part¹⁰¹.

¹⁰⁰ Mircea ELIADE. « Le mythe de l'alchimie » in Mircea Eliade. « Cahier de l'Herne », Paris, L'Herne, 1978, p.392.

¹⁰¹ Cf. Ibid., p.395.

« Considérée comme une sorte de pratique expérimentale de la philosophie hermétique, l'alchimie est donc supposée travailler tout naturellement à l'action <occulte >, comme l'écrit très justement Françoise Bonardel¹⁰². Il était inévitable que Fernando Pessoa s'y intéresse et qu'elle influence son oeuvre. Son objectif, comme celui du théosophe, n'a-t-il pas toujours été de tenter de retrouver l'articulation de toutes les choses, visibles et invisibles?

¹⁰² Françoise BONARDEL. Philosophie de l'Alchimie, op.cit., p 82.

II- HERMETISME ET HERMESISME

Le moment est donc venu de se pencher sur cette philosophie hermétique d'où l'alchimie tire sa filiation et de tenter de mesurer l'intérêt que Pessoa a pu y porter, ainsi que la connaissance qu'il pouvait en avoir.

Nous essayerons de déceler la présence d'Hermès dans l'oeuvre pessoenne et d'étudier le jeu des correspondances qui fonde le système philosophique qui s'en inspire. Ce système était-il à même d'étancher cette soif d'absolu qui a nourri la vie et la production artistique de Fernando Pessoa? D'autre part, le paradoxe, qui est structurellement lié au mode de fonctionnement de ce système, correspondait-il au goût que Pessoa a toujours montré pour la pensée contradictoire et pour sa transcription littéraire?

Cette réflexion autour de l'Hermétisme et de l'Hermésisme, termes que nous nous efforcerons de définir dans leurs différences et leurs similitudes, nous livrera peut-être une clé permettant de mieux comprendre la vision du monde qui portait Pessoa à une quête incessante, à travers une dialectique intérieure dont ses oeuvres portent témoignage.

1- Une quête d'absolu

« Une voix brille dans la nuit.../ Du dedans du Dehors je l'ai entendue.../ Ô Univers, je t'appartiens... »¹⁰³ : des ténèbres environnantes, où le cloisonnement des sensations humaines n'existe plus (« une voix brille »), le poète entend venir un appel qui l'attire au sein de l'Univers, dans une symbiose parfaite, une véritable communion avec le macrocosme. Cette identification avec l'Universel, ce sentiment d'appartenance à un tout, est une attitude d'esprit proche de l'hermésisme tel que nous le définirons plus loin. Elle suppose une volonté de dépassement de soi et de libération des chaînes de la nature, qui mène à ce que nous appelons une quête d'absolu. Ce désir est parfois source de souffrance, car il n'est jamais assouvi; il est cependant des moments où il permet d'atteindre la dimension de l'expérience mystique, lorsque l'anéantissement de soi, avec comme corollaires la mise en veilleuse de la raison et l'oubli de toute notion d'identité (« Cendres d'idée et de nom / En moi-même »), ainsi que la perte de la personnalité (« simple écho de moi-même »), ouvre la voie de la « chute » dans le numineux (« je m'inonde / De vagues d'un feu noir / Qui m'entraînent

¹⁰³ « Brilha uma voz na noite.../ De dentro de Fora ouvi-a.../ Ô Universo, eu sou-te... ». (Fernando PESSOA. « Além-Deus ». O.P.P. (II). op.cit. p 1092).

vers les profondeurs divines »)¹⁰⁴. Grâce à la plongée dans les abîmes du Mystère, est-il possible de connaître toute la vérité, objet ultime de cette quête? Il semblerait que ce soit un but hors de portée pour l'homme: « Connaîtrons-nous alors la vérité / Cachée, celle de tout ce qui existe ou s'écoule? / Non: même dans l'Âme libre elle reste inconnue... »¹⁰⁵. L'énigme finale demeure intacte, seule la quête compte, jamais achevée et porteuse d'une dynamique spirituelle qui suffit à la justifier.

Cette « voie ouverte » était en outre intellectuellement attirante pour Fernando Pessoa, dont la personnalité et l'œuvre sont marquées par l'inachèvement. Véritable navigateur de l'esprit, il a toujours ressenti une « fièvre de naviguer / Qui trouvera seulement dans l'éternel calme divin / Le port jamais atteint »¹⁰⁶.

Fragile et mal assuré, Pessoa s'est en même temps défini comme « le souffle incertain / D'une grande aspiration que Dieu fit »¹⁰⁷, marquant ainsi l'importance essentielle que revêtait pour lui cet élan vers la transcendance, qui a constitué une source certaine d'inspiration poétique, dont son œuvre porte la trace parfois lumineuse.

¹⁰⁴ « Cinzas de ideia e de nome / Em mim, [...] / Mero eco de mim, me inundo / De ondas de negro lume / Em que pra Deus me afundo » (Ibid.).

¹⁰⁵ « Conheceremos pois toda a escondida / Verdade do que é tudo que há ou flui ? Não: nem na Alma livre é conhecida... » (« No Túmulo de Christian Rosencreutz », Ibid., p.1131).

¹⁰⁶ « a febre em mim de navegar / Só encontrará de Deus na eterna calma / O porto sempre por achar. » (Fernando PESSOA. « Padrão », *Mensagem*, op.cit., p.61)

¹⁰⁷ « O sopro incerto / De um grande anseio que Deus fez » (Ibid., p.94).

S'il est vrai que cette trace rend sa poésie touchante, elle témoigne aussi d'une recherche fondamentalement vouée à une forme d'échec. Elle est en effet le symbole d'une quête qui reste, en fait, une entreprise désespérée. En cela, celle-ci rejoint la voie alchimique dans ce qu'elle a de follement, mais sincèrement, déraisonnable, la réalisation de la Pierre Philosophale se dérochant en dernier ressort, malgré les efforts et les souffrances des « souffleurs ».

La philosophie hermétique offre, comme nous allons le voir, un cadre assez vaste pour permettre de nombreuses déambulations spirituelles placées sous son signe. Son cheminement analogique convenait certainement à un esprit comme celui de Pessoa, enclin à voir des marques d'une réalité autre jalonnant notre monde, lequel lui semble souvent procéder d'une pure illusion des sens.

D'autre part, s'appuyant sur une logique non-aristotélicienne, utilisant le paradoxe comme expression privilégiée, la philosophie d'Hermès offrait un outil « méthodologique » que Pessoa était d'autant plus prompt à manier qu'il correspondait à un goût inné pour le mariage des contraires. Son œuvre en porte de multiples témoignages, comme nous verrons plus loin.

2- Hermès Trismégiste - la table d'émeraude - les correspondances

« Le dieu égyptien Thoth, scribe des dieux et divinité de la sagesse, fut identifié par les Grecs à Hermès et reçut parfois l'épithète de <trois fois grand>. Les Latins adoptèrent cette assimilation d'Hermès ou de Mercurius à Thoth.[...] Sous le nom d'Hermès Trismégiste se développa une importante littérature grecque concernant l'astrologie et les sciences occultes.[...] A côté de ces traités [...], une littérature philosophique se développa également à laquelle s'attacha le même nom vénérable.[...] Il est possible de situer l'Asclepius et le Corpus Hermeticum, les principaux Hermetica philosophiques qui soient parvenus jusqu'à nous, entre 100 et 300 après J.-C.[...] Ces oeuvres ne furent certainement pas rédigées dans les temps les plus reculés par un prêtre égyptien omniscient comme le pensait la Renaissance, mais par divers auteurs inconnus, tous certainement grecs »¹⁰⁸.

Ces écrits, produit d'auteurs d'Alexandrie, témoignant d'une véritable religion du cosmos, d'une gnose, furent donc attribués, à la Renaissance, à Hermès Trismégiste, supposé être un prêtre égyptien de la plus haute antiquité, détenteur de savoirs immémoriaux. A cet égard, il est intéressant de noter que la nouvelle conception anthropocentrique du monde, qui s'est développée à la Renaissance, a suscité, par réaction, l'apparition de nombreux mouvements prônant un retour à « l'âge de l'innocence », où l'homme vivait, en quelque sorte, dans la

¹⁰⁸ Frances A. YATES. Giordano Bruno et la Tradition Hermétique. Paris, Dervy, 1988, p.20, 21. Fruit, en fait, du contact entre l'Egypte et la philosophie grecque, cet ensemble de textes philosophico-religieux et de formules et pratiques magiques, connu sous le nom d'Hermétisme, rappelle, par certains de ses aspects, les spéculations attribuées aux mages de Perse et de Chaldée (cf. Y. VADÉ, op.cit., p.67).

proximité des dieux, plongé dans le surnaturel. En effet, se trouver au centre du monde, assumer la solitude et la responsabilité d'une telle position, est chose difficile et longue à intégrer profondément, et surtout à vivre dans un quotidien semé d'incertitudes et de dangers provenant, entre autres, des changements rapides de l'époque. La nôtre, avec ses mutations profondes, ne présente-t-elle pas des caractéristiques comparables, provoquant des réactions semblables? Le monde de l'irrationnel est toujours aussi florissant à la fin du XX^e siècle, même s'il se cache souvent derrière le paravent d'une pseudo-scientificité.

C'est donc grâce à ce désir que l'homme de la Renaissance éprouvait de retrouver l'âge de l'innocence perdue, qu'Hermès Trismégiste était devenu, dans l'esprit de l'époque, un priscus theologus, le fondateur d'une théologie, premier d'une lignée illustre comprenant Orphée, Pythagore et Platon. Telle était la position de Marsile Ficin, traducteur, comme nous l'avons signalé précédemment, du Corpus Hermeticum¹⁰⁹. Il considérait que ces textes prédisaient l'avènement du christianisme et que celui-ci était compatible avec la magie incorporée dans la philosophie qu'ils véhiculaient¹¹⁰. En effet, l'homme ayant été fait à l'image de Dieu, s'il entreprend de se connaître lui-même en profondeur, il découvre qu'il a des pouvoirs divins et qu'il peut les exercer sur la nature. L'homme est

¹⁰⁹ Ibid., p.33.

¹¹⁰ Ibid., p.89.

donc un mage, et peut établir cette relation intime entre macrocosme et microcosme, si chère à la pensée hermétique¹¹¹. Il s'agit ici, bien entendu, d'une magie naturelle, telle que l'on peut la trouver chez Plotin: le magicien, plongé dans l'unité universelle, met en contact les êtres ou les éléments, déjà naturellement liés les uns aux autres. En dernier ressort, tout est l'oeuvre de la nature¹¹². Cette pensée traditionnelle s'est coulée, au sein de l'hermétisme, dans le moule que lui fournissait la philosophie grecque, héritant, en même temps, de l'instrument conceptuel considérable qu'était la pensée de l'Un¹¹³. L'hermétisme opéra donc une remarquable synthèse, atout majeur qui lui assura une longue vie. Sous le nom d'Hermès, expert en médiations, un creuset de courants philosophico-magico-religieux s'est ainsi créé, où chacun pouvait puiser et mettre en valeur celui qui lui convenait le mieux. Il était néanmoins un point commun à ces courants: un constant désir d'atteindre à l'unité au delà de la multiplicité apparente. Dans la perspective alchimique, par exemple, ce désir s'est traduit par la recherche de la Pierre Philosophale, le Grand Oeuvre¹¹⁴. Au centre de cette unité, l'homme tient un rôle de médiateur entre Dieu et le monde naturel.

¹¹¹ Ibid., p.472.

¹¹² Yves VADÉ, op.cit., p.69.

¹¹³ Ibid., p.67.

¹¹⁴ Pour une étude synthétique, et néanmoins complète, portant sur la Tradition Hermétique, voir le petit ouvrage de Françoise BONARDEL, L'Hermétisme, op.cit.

Dans l'Antiquité, l'hermétisme fut une véritable voie initiatique, dans l'esprit des Mystères, comme ceux d'Eleusis, mais sans leurs rituels. Il est toujours resté un enseignement par et dans les livres, qui, une fois compris, vaut n'importe quel rite initiatique. Le secret autour de cet enseignement confirme son appartenance aux doctrines que l'on appelle ésotériques.

Pour le philosophe hermétique, la Nature entière est, en fait, un immense livre, dont les créatures seraient les mots. La Divinité apparaît dans sa création, elle imprime sa « signature » sur toute chose: l'Homme et l'Univers sont à l'image de Dieu¹¹⁵. Dans ce contexte doctrinal, la Théorie des Correspondances s'impose d'elle-même: selon cette théorie, l'univers tout entier se compose d'éléments analogues qui se correspondent; il est donc possible d'agir indirectement sur un d'eux en agissant sur un autre qui lui correspond¹¹⁶. D'où la croyance selon laquelle le cours des étoiles influence le destin des hommes et que des opérations magiques accomplies sur l'image d'une chose ou d'un être peuvent agir sur la chose ou l'être eux-mêmes: ce qui est en haut est comparable à ce qui est en bas, et vice-versa, le sens glissant de l'un à l'autre, sans limites et à l'infini¹¹⁷.

¹¹⁵ Serge HUTIN. Robert Fludd, op.cit., p.128.

¹¹⁶ E.J. HOLMYARD. L'Alchimie, Paris, Arthaud, 1979, p.349.

¹¹⁷ Umberto ECO. Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992, p.55. Eco nous livre ici une étude fort originale portant sur la sémiosis hermétique. Il insiste sur la négation, contenue dans la pensée hermétique, des principes de la logique aristotélicienne et sur la liberté interprétative qu'elle permet.

Cette liberté contient en elle le germe de la déviance intellectuelle, toujours possible dès que l'on emprunte les sentiers de l'analogie. De la même manière, dans le système hermétique le secret renvoie à un autre secret, dans un mouvement labyrinthique où une logique « en spirale » remplace le raisonnement linéaire. En reprenant une formule d'Umberto Eco, « le secret final de l'initiation hermétique, c'est que tout est secret »¹¹⁸. Fernando Pessoa a répété cela comme un leitmotiv tout au long de son oeuvre: « Ne cherche ni ne crois: tout est occulte »¹¹⁹. Le signifié final demeure inaccessible. Il reste à l'homme la possibilité de refléter l'univers dans son esprit, saisissant ainsi des bribes de l'essence divine de la nature. La vérité devient alors un système de miroirs qui se renvoient leurs images à l'infini: elle reste toujours aussi désespérément insaisissable, blottie au fond de ce labyrinthe vertigineux. Pessoa-Faust l'avait bien compris: « le secret de la Quête est que l'on ne trouve pas »¹²⁰.

Cette quête à l'issue improbable est menée par le poète à travers les symboles et les analogies (« ma pensée est condamnée / Au symbole et à l'analogie »)¹²¹ et en cela son art est proche de l'art hermétique. Proche, mais non pas identique, le poème ayant une vie et une réalité qui lui sont propres. Parallèlement à la création poétique, le

¹¹⁸ *Ibid.*, p.56.

¹¹⁹ « Não procures nem creias: tudo é oculto. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (I), *op.cit.*, p.1107)

¹²⁰ « O segredo da Busca é que não se acha. » (*Ibid.*, p.611)

¹²¹ « my thinking is condemned / To symbol and analogy » (*Ibid.*, p.725).

poète se perd souvent, de son propre aveu, dans une réflexion métaphysique fondée sur « des systèmes pleins d'analogies troublantes, de trappes vers la lucidité » : « Ma vie devint une fièvre métaphysique, découvrant toujours des sens occultes dans les choses, jouant avec le feu des analogies mystérieuses »¹²². Il n'est pas toujours facile, ni souhaitable, de jeter un pont entre réflexion philosophique et création poétique. L'hermétisme, art de la transition, de la communication, du passage du sens, a aidé Pessoa à établir ce lien; en effet, la conception selon laquelle tout est Un favorise grandement cette circulation des idées et des pratiques, au sein d'un système de correspondances à l'échelle cosmique. Cette vision du monde fondée sur les « sympathies » unit, en effet, le macrocosme et le microcosme, tentant de dévoiler l'ordonnance secrète de la Création. Les astres ont ainsi, dans ce contexte, une valeur symbolique très forte, principalement l'astre-roi, le soleil: « Soleils, Dieux, Dieu des Dieux / [...] chaque soleil est un Dieu »¹²³. Ou bien encore: « Le soleil qui ouvre les cieux / Est lui-même un mythe brillant et muet - / Le corps mort de Dieu, / Vivant et dénudé »¹²⁴. Véritable face du Divin, le soleil a un rôle essentiel dans la cosmologie hermétiste, comme il l'avait dans les courants

¹²² « Perdi-me pelos sistemas secundarios, excitados da metaphysica, sistemas cheios de analogias perturbantes, de alçapões para a lucidez [...] E a minha vida passou a ser uma febre metaphysica, sempre descobrindo sentidos ocultos nas cousas, brincando com o fogo das analogias mysteriosas » (Fernando PESSOA. Livro do Desassossego por Bernardo Soares (II), op.cit., p.63).

¹²³ « Sóis, Deuses, Deus dos Deuses / [...] cada sol é um Deus. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (I), op.cit., p.611).

¹²⁴ « O mesmo sol que abre os céus / É um mito brilhante e mudo - / O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo. » (Fernando PESSOA. « Ulisses ». Mensagem, op.cit., p.25).

gnostiques contemporains de l'hermétisme alexandrin. Pour comprendre ce rôle et celui des astres en général, il faut rappeler la célèbre formule d'Hermès Trismégiste, que Fernando Pessoa a citée et commentée dans les termes suivants:

« Tout est triple, mais la triple essence de chaque chose consiste en trois degrés ou strates dont l'un est en bas, un autre est au milieu et l'autre en haut. Tout ce qui survient au sein d'une de ces strates se réfléchit et apparaît dans une autre. Voilà le principe fondamental de toute science secrète et c'est ce que dit Hermès Trismégiste dans la formule, <ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, et ce qui est en bas est comme ce qui est en haut>. Dûment comprise, cette formule explique beaucoup de choses. Ainsi, [...] un destin agit sur les astres et ce destin, qui existe comme force spirituelle dans une strate, se trouve représenté matériellement, ou au niveau terrestre, dans les astres. [...] Par rapport au monde où nous vivons - je ne dis pas la terre, mais l'ensemble de matière animée qui forme cet univers - les choses se divisent en trois strates - la strate matérielle, la strate spirituelle et la strate divine. Il y a , entre elles, une correspondance exacte »¹²⁵ .

¹²⁵ « Tudo é triplo, mas o triplo ser de cada cousa consiste em trez graus ou camadas, um baixo, outro medio, outro alto. Tudo que se dá numa camada se reflecte e figura em outra. É este o principio fundamental de toda a sciencia secreta, e assim o representou o Hermes Trismegistos na formula, <o que está em cima é como o que está em baixo, e o que está em baixo é como o que está em cima>. Devidamente entendida, esta formula explica muita cousa. Assim, [...] opera sobre os astros um destino, e esse destino, que existe como força espiritual numa camada superior, encontra-se representado material ou mundanamente, nos astros. [...] Para os efeitos do mundo em que vivemos - não digo a terra, mas o conjunto de materia animada que forma este universo - as coisas dividem-se em trez camadas - a material, a espiritual, e a divina. Entre elas ha uma exacta correspondência. » (texte faisant partie d'une ensemble intitulé « Way of the Serpent », publié pour la première fois par Yvette K. CENTENO in Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, op.cit., p.32).

Se basant sur la phrase-clé des doctrines exposées par Hermès Trismégiste, Pessoa donne donc son interprétation personnelle, et assez maladroite quant à la forme, de la théorie des correspondances¹²⁶.

Il est probable que Fernando Pessoa ait puisé une partie de ses connaissances sur l'hermétisme, et particulièrement les textes comme le Pymandre et la Table d'Emeraude, dans l'oeuvre d'Anselmo Caetano Munhos de Abreu Gusmão e Castelo Branco, intitulée Tratado da Ennoea (1732-1733), qu'il possédait dans sa bibliothèque. Ce livre, centré sur l'alchimie, insiste sur la doctrine unitaire de l'homme, de l'univers et de Dieu contenue dans les ouvrages cités ci-dessus. La Table d'Emeraude, notamment, attribuée à Hermès Trismégiste, affirme l'origine commune de toute chose, matérielle ou spirituelle. C'est là le principe fondamental de toutes les anciennes doctrines mystiques, dans lesquelles macrocosme et microcosme correspondent exactement car ce sont deux facettes d'une même réalité. Ce principe se trouve également à la base de l'alchimie, et de la croyance en la possibilité de réaliser la transmutation de la vile matière en or.

Texte mythique quant à son origine (la tradition veut que la Table d'Emeraude ait été trouvée dans une grotte, et qu'elle soit constituée d'inscriptions gravées

¹²⁶ Il réitère, dans un autre ensemble de textes intitulé Atrio, l'affirmation de l'importance de cette même phrase: « A grande regra do Occulto é aquella do Pymandro de Hermes: <o que está em baixo é como o que está em cima> ». (Ibid., p.54).

sur une plaque d'émeraude, serrée entre les mains du cadavre d'Hermès Trismégiste), il a nourri les fantaisies les plus déraisonnables. Mais il permet de comprendre aisément pourquoi l'alchimie est souvent appelée l'« art hermétique ». La littérature hermétique a, de toute façon, contribué à l'expansion des idées religieuses, mystiques, astrologiques, magiques qui étaient liées de façon indissociable à l'alchimie proprement dite¹²⁷. Le Trismégiste, avec ses nombreux attributs et sa position intermédiaire entre le mythe religieux et le mythe littéraire, a joué un rôle central dans la propagation de ces doctrines et courants qui allaient traverser et nourrir, de façon plus ou moins secrète, la pensée philosophico-religieuse européenne pendant des siècles, et particulièrement à la Renaissance, comme nous l'avons indiqué précédemment. A cette philosophia perennis restera donc indissolublement lié le nom d'Hermès Trismégiste, placé au carrefour entre mythe et réalité. Les textes groupés sous son nom, le Corpus Hermeticum, peuvent être considérés comme les grands écrits fondateurs de l'ésotérisme occidental. Leur idée centrale, comme nous l'avons vu, est que l'Univers est un texte pouvant être déchiffré et que Dieu peut être connu par la contemplation du monde, véritable forêt de symboles.

La philosophie contenue dans ces textes a donc continué son chemin jusqu'à notre époque, où elle survit

¹²⁷ Pour de plus amples détails sur l'histoire de la Tabula Smaragdina, voir E. J. HOLMYARD, op.cit., p.103-107.

principalement comme source d'inspiration poétique, de par sa charge symbolique. Véritable fusion du paganisme avec le christianisme ésotérique, elle véhicule des éléments d'une grande richesse et diversité, où le poète peut puiser pour étoffer son oeuvre et toucher plus profondément ses semblables. Au delà de l'hermétisme, lié aux doctrines des Hermetica et à leurs gloses et exégèses, il s'agirait ici de ce qu'Antoine Faivre appelle hermésisme, c'est-à-dire un ensemble de doctrines et de croyances, liées à l'hermétisme alexandrin, mais le dépassant car incluant d'autres courants rattachés à l'ésotérisme occidental, et se référant surtout à une certaine attitude d'esprit placée sous le signe d'Hermès¹²⁸.

C'est dans ce cadre que nous pouvons donc situer Pessoa pour ce qui est de l'essentiel de son oeuvre. L'esprit de l'hermétisme la traverse et la nourrit, bien que les références explicites à l'hermétisme n'y soient pas nombreuses. D'autre part, nous avons analysé précédemment l'ensemble de textes, très incomplets et obscurs, qui auraient dû devenir un conte intitulé Philosopho Hermetico. Malgré son titre, il se rattache davantage à une philosophie d'inspiration platonicienne qu'à l'hermétisme proprement dit, ou même à l'hermésisme. Les idées présentées, de façon fort décousue il faut bien le reconnaître, dans les passages du futur Philosopho Hermetico que nous avons étu-

¹²⁸ Antoine FAIVRE. « Hermetism » in The Encyclopedia of Religion (vol. VI). New York, Mircea Eliade, ed. Macmillan Publishing Company, 1987, p.293.

diés, pointent vers une conception d'un monde illusoire, simple manifestation de son Créateur. Elles aboutissent également à créer l'image d'un homme seul face à une Réalité absente et lointaine, et qui ne peut communiquer ce sentiment de mystère à ses semblables. D'ailleurs, présenté comme un dialogue, le Philosopho Hermetico est, en fait, un monologue, un véritable soliloque. Encore une fois, il est fort éloigné de la mise en relation des hommes et des savoirs, de la circulation de la parole dans un monde plein de symboles et d'analogies, caractéristiques des doctrines hermétiques. Il est cependant engagé dans la voie de la quête d'absolu que Pessoa a empruntée en se servant fréquemment pour cela du bâton d'Hermès, véritable arbre de vie reliant le monde des hommes à celui des dieux.

3- La pensée paradoxale

Dans une page d'un journal intime, tenu par Pessoa au cours de l'année 1913, nous pouvons lire cette affirmation pour le moins curieuse: « J'ai eu, pendant la journée, plusieurs idées de paradoxes; mais elles n'ont été ni nombreuses ni extraordinaires »¹²⁹. Nous ne connaissons pas la raison pour laquelle il cherchait des paradoxes, quelle

¹²⁹ « Tive, durante o dia, várias ideias para paradoxos; mas não foram muitas nem foram extraordinárias. » (Fernando PESSOA, Páginas Íntimas..., op. cit., p.41) Dans un article sur « Les paradoxes de Claude Roy » (« Le Monde des Livres » du 1er avril 1988, p.13), François Bott déclare que « l'esprit de paradoxe demande que l'on s'entraîne chaque jour », ce que Claude Roy fait, paraît-il, avec application. Nous ne sommes pas loin de la « moisson » de paradoxes que Pessoa essayait de faire quotidiennement!

utilisation il entendait donner à ceux qu'il réussissait à trouver. Simple activité ludique? Exercice de l'esprit dans un but littéraire? En tout cas, nous pouvons y voir le signe d'une pensée se mouvant dans la contradiction.

En effet, vivant et créant au moyen d'un jeu d'une ambiguïté complexe, où la perte de la personnalité, son éclatement, est en même temps une forme de la bâtir plus solidement, Fernando Pessoa se définit lui-même comme étant essentiellement paradoxal: « le paradoxe n'est pas à moi: c'est moi » (O paradoxo não é meu: sou eu). Sa tendance à la mystification suppose évidemment ce goût indéniable pour le paradoxe, pour un jeu où l'on joue, tour à tour, son propre personnage, le vrai, et un autre, le faux – le problème qui se pose éventuellement étant celui de savoir si le faux n'est pas le vrai, et vice-versa... Pessoa ne disait-il pas que « feindre c'est se connaître »¹³⁰. Et qui, mieux que le poète, est capable de feindre?

« Feindre est le propre du poète.
Il feint si complètement
Qu'il en arrive à feindre qu'est douleur
La douleur qu'il ressent vraiment »¹³¹.

A propos de ce poème (Autopsicografia), José Gil fait le commentaire suivant:

¹³⁰ « Fingir é conhecer-se ». (Fernando PESSOA. Presença, n°5, Coïmbre, juin 1927).

¹³¹ « O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente » (Fernando PESSOA « Autopsicografia ». O.P.P. (I), op.cit., p.314.

« Autopsicografia s'exprime au moyen de paradoxes: le poète en arrive à feindre la douleur qu'il ressent réellement. La douleur n'est ni feinte ni réelle, elle est construite. L'art poétique de l'absence de sincérité nous dit qu'il ne s'agit ni tout simplement de simuler, ni uniquement de se connaître soi-même, en feignant d'être quelqu'un d'autre, mais de se construire comme un autre; car ce n'est qu'en nous construisant ainsi que nous pouvons nous connaître par la simulation »¹³².

Fernando Pessoa est allé si loin dans cet art de « se construire comme un autre » qu'il a créé des personnages, les hétéronymes, qui ont incarné sa diversité contradictoire: il réussit ainsi à faire coïncider, paradoxalement, la distinction et l'identité. Pour se sentir soi-même, il fallait qu'il se sente tous les autres, mais sans fusion, ce qui impliquerait non-identité, dissolution de soi; il était donc nécessaire de garder une distance par rapport aux « autres lui-même » et donc par rapport à soi-même. Chez Pessoa, le principe de contradiction comme le principe d'identité participent ainsi à la création artistique d'une œuvre marquée par la diversité.

La tendance, patente dans toute cette œuvre, à nier ce que l'on vient d'affirmer, peut être liée, toujours sur un plan psychologique, à un état d'esprit mélancolique, ce que Pessoa appelait tédio (ennui), compagnon avoué de toute son existence: « L'ennui... Souffrir sans souffrance,

¹³² « A Autopsicografia exprime-se por meio de paradoxos: o poeta chega ao ponto de fingir a dor que sente realmente. A dor não é fingida nem real, é construída. A arte poética da insinceridade diz-nos que não se trata nem simplesmente de simular, nem unicamente de se conhecer a si próprio, fingindo ser-se um outro, mas de se construir como um outro, pois só construindo-nos assim nos podemos conhecer fingindo. » (José GIL, op.cit., p.237).

vouloir sans volonté, penser sans raisonner... »¹³³ . Fatigué de lui-même (cansado de mim), il essaie, encore selon ses propres termes, de dormir la vie (dormir a vida). Il justifie cette attitude par un besoin de calmer son angoisse d'exister (angústia de existir), qu'il explique ainsi: « J'aime trop la vie pour pouvoir la désirer en tant que vie; j'aime trop ne pas la vivre pour avoir un désir de la vie trop importun »¹³⁴ . Explication paradoxale, liée à cette angoisse existentielle qui le porte à ne pas choisir, mais à rester dans une position précaire, qui balance entre le pôle positif et le pôle négatif. Ceci entraîne évidemment une grande instabilité, mais laisse une forme d'ouverture sur tous les possibles; ouverture qui peut calmer l'angoisse de se trouver prisonnier de ses choix, de manquer des voies à explorer, mais qui crée une autre angoisse, celle de l'absence de limites, de repères, qui structurent et « contiennent » la personnalité.

De la même manière, les certitudes n'existent pas dans le monde pessscen. Elles sont annihilées par les (faux) syllogismes que Fernando Pessoa développe comme pour les tester:

« Il n'y a pas de bonheur en-dehors de la connaissance. Mais la connaissance du bonheur est malheureuse; car se reconnaître

¹³³ « O tédio... Sofrer sem sofrimento, querer sem vontade, pensar sem raciocínio... » (Fernando PESSOA. Livro do Desassossego (II), op.cit., p.56)

¹³⁴ « O resumo da essencia do que desejo é só isto - dormir a vida. Quero de mais a vida, para que a possa desejar vida; quero de mais a não viver para ter sobre a vida um anseio demasiado importuno. » (Ibid., p.126)

heureux c'est se reconnaître jouissant du bonheur, et devant donc le laisser immédiatement derrière soi. Savoir c'est tuer, le bonheur comme le reste. Ne pas savoir, cependant, c'est ne pas exister »¹³⁵.

Poussant le paradoxe jusqu'à ses limites extrêmes, Pessoa aboutit à l'absurde, avec lequel il aime jouer et qu'il qualifie de divin¹³⁶ :

« Acheter des livres / pour / ne pas les lire; aller à des concerts, ni pour écouter la musique, ni pour voir les gens qui y sont; faire de longues promenades car on en a assez de marcher et aller passer des journées à la campagne rien que parce que la campagne vous ennueie »¹³⁷.

Est-ce une manière de maîtriser ses contradictions que de les admettre, et même de les cultiver?

Quoi qu'il en soit, ce goût du paradoxe rend difficile le travail de celui qui tente de suivre les développements de la pensée pessoenne, car il est obligé de se mouvoir dans un véritable labyrinthe de contradictions. Cependant, il est vrai que Pessoa lui-même aboutit d'avance

¹³⁵ « Não ha felicidade senão com conhecimento. Mas o conhecimento da felicidade é infeliz, porque conhecer-se feliz e conhecer-se passando pela felicidade, e tendo, logo já, que deixal-a atraz. Saber é matar, na felicidade como em tudo. Não saber, porém, é não existir » (*Ibid.*, p.160). Contredisant Bernardo Soares, Alberto Caetano écrit : « Por isso quando num dia de calor / Me sinto triste de gozã-lo tanto. / [...] Sei a verdade e sou feliz. » (Fernando PESSOA, *Poemas de Alberto Caetano*, op.cit., p.38). Malgré le paradoxe initial, empreint de mélancolie, le poète peut affirmer, *in fine*, la possibilité de savoir et d'être heureux en même temps. Encore un exemple, parmi beaucoup d'autres, des contradictions internes à la galaxie hétéronymique. Nous pensons, cependant, que Fernando Pessoa lui-même était plus proche du paradoxe torturé de Bernardo Soares que de la sereine affirmation d'un bonheur possible de Caetano.

¹³⁶ « O absurdo é (o) divino » (Fernando PESSOA, *Livro do Desassossego (II)*, op.cit., p.199).

¹³⁷ « Comprar livros / para / não os lêr; ir a concertos nem para ouvir a musica nem para vêr quem lá está; dar longos passeios por estar farto de andar e ir passar dias no campo só porque o campo nos aborrece. » (*Ibid.*, p.209).

nos éventuelles erreurs en affirmant: « Oui, tout est juste du moment que cela ne l'est pas »¹³⁸. Personnalité fondamentalement contradictoire et matérialisant ses contradictions dans son oeuvre, Pessoa est, pour reprendre les mots de Luís de Oliveira e Silva, « un homme possédé d'une vraie manie de l'analyse et de l'antithèse, un homme qui poursuit constamment l'antithèse sans laisser sa pensée se cristalliser auparavant sur la thèse. Pessoa déteste la stabilité. Il ne se sent bien que dans la négation »¹³⁹.

Les mots du poète lui-même semblent confirmer cette opinion:

« Il n'y a d'autre critère de vérité que de ne pas être d'accord avec soi-même. L'univers n'est pas d'accord avec lui-même, car il passe. La vie n'est pas d'accord avec elle-même, car elle meurt. Le paradoxe est la formule typique de la Nature. C'est pour cela que toute vérité a une forme paradoxale »¹⁴⁰.

Le paradoxe semble donc ressortir, pour Fernando Pessoa, d'une parfaite adéquation entre la raison humaine et la Nature. En fait, étant donné que

¹³⁸ « Sim, tudo é certo logo que o não seja » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1910-1930), op.cit., p.107).

¹³⁹ « um homem possuído por uma verdadeira mania analítica e antitética, um homem que persegue constantemente a antítese sem deixar que o pensamento se cristalice antes em tese. Pessoa detesta a estabilidade. Só se sente bem na negação » (Luís de OLIVEIRA E SILVA. O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa, Lisbonne, Classica ed., 1985, p.7).

¹⁴⁰ « 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. O paradoxo é a fórmula típica da Natureza. Por isso toda a verdade tem uma forma paradoxal » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.217, 218).

« l'essence de l'univers est la contradiction — [...] une affirmation est d'autant plus vraie qu'elle porte en elle une plus grande contradiction. Dire que la matière est matérielle et l'esprit spirituel n'est pas faux; mais il est plus vrai de dire que la matière est spirituelle et l'esprit matériel. Et ainsi de suite, de façon infiniment complexe... »¹⁴¹.

Pour le jeune Pessoa (ce texte date de 1912), le paradoxe exprime donc l'essence même de la réalité universelle, Dieu seul étant « supérieur à la toujours possible contradiction »¹⁴². Quant à nous, « le principe de négation est le centre de notre intelligence »¹⁴³, nous permettant de saisir cette réalité essentiellement contradictoire. Situation dramatique que celle où se trouve ainsi l'homme, tiraillé entre des principes qui s'excluent, dans l'impossibilité de faire de vrais choix, de s'appuyer sur des certitudes incontestables. Pessoa rejoint ici Hegel lorsque celui-ci affirme que la contradiction est, en effet, la base de toute réalité. De même, dans le contexte de la pensée ésotérique, « tout prend place dans un ensemble de forces opposées en vivante tension »¹⁴⁴. La galaxie hétéronymique pessoenne en est, d'une certaine façon, l'illustration littéraire. Néanmoins, elle est parfois menacée de sombrer dans le néant du non-sens, lorsque la

¹⁴¹ « Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição — uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve. Dizer que a matéria é material e o espírito espiritual não é falso, mas é mais verdade dizer que a matéria é espiritual e o espírito material. E assim, complexa e indefinidamente... » (Fernando PESSOA, *Q.P.P.* (III), *op.cit.*, p.1189).

¹⁴² « Só Deus é [...] superior à possibilidade de contradição » (Fernando PESSOA, *Textos filosóficos* (II), *op.cit.*, p.257).

¹⁴³ « The principle of negativity is the centre of our intellect ». (*Ibid.*, p.91).

¹⁴⁴ Antoine FAIVRE, *Accès à l'ésotérisme occidental*, *op.cit.*, p.45.

tension entre les forces opposées qui l'animent ne suffit pas à maintenir une certaine cohérence. La fameuse conclusion de Pessoa-Caeiro, selon laquelle « le seul sens caché des choses / C'est qu'elles n'ont aucun sens caché »¹⁴⁵, rendant ainsi toute quête métaphysique inutile, montre comment le sens peut être évacué par un double paradoxe: celui contenu dans ce vers de Caeiro, qui nous renvoie à celui que l'on sait exister entre les différents personnages littéraires qui habitent l'oeuvre pessoenne. Il nous paraît donc possible d'affirmer que la tendance à l'éclatement et à la dissolution, qui caractérise la personnalité de Fernando Pessoa, est sûrement à relier à ce fonctionnement paradoxal de son esprit.

Si l'on considère le style de Pessoa, l'oxymore représente l'espace où une certaine vérité peut surgir, car il implique une possibilité de rencontre entre deux termes contraires. Il n'est guère étonnant qu'il soit aussi présent dans l'oeuvre de Pessoa, en tant qu'ornement stylistique présentant une forme idéalement adaptée à sa logique habituelle, et la faisant pénétrer ainsi dans le domaine de la réalité poétique. Le poème *Ulisses*, faisant partie du recueil *Mensagem*, constitue une belle illustration de cela, et c'est à ce titre que le linguiste Roman

¹⁴⁵ « O único sentido íntimo das coisas / É elas não terem sentido íntimo nenhum ». (Fernando PESSOA. *OPP. II*, op.cit., p. 747).

Jakobson l'analyse dans une de ses oeuvres¹⁴⁶. Nous le transcrivons en entier:

« Le mythe est le rien qui est tout.
Le soleil qui ouvre les cieux
Est lui-même un mythe brillant et muet —
Le corps mort de Dieu,
Vivant et dénudé.

Celui qui a accosté ici,
N'exista car il n'a pas été.
Sans avoir existé, il nous a suffi.
N'étant pas venu, il est venu
Et nous a créés.

Ainsi la légende s'écoule
En pénétrant la réalité,
Et en la fécondant par son passage.
En bas, la vie, moitié
De rien, se meurt »¹⁴⁷.

Dans ce poème, dont la structure repose sur l'oxymore, Pessoa joue avec le présupposé selon lequel le mythe est seul à avoir une vraie existence, hors du temps et de ses contraintes, contrairement à la réalité qui, « moitié de rien », se meurt. L'homme est profondément façonné par l'imaginaire qui l'habite et qui transforme le réel. Ce « rien qui est tout » devient la vraie réalité, mais, comme un écho lointain, il y a tout de même dans le poème l'idée que, finalement, tout n'est autre que rien: la vie n'est, d'ailleurs, que la moitié de ce rien (metade de

¹⁴⁶ Roman JAKOBSON. Questions de poétique, Paris, Seuil, 1973, p.463-483 (« Les oxymores dialectiques de Fernando Pessoa »).

¹⁴⁷ « O mito é o nada que é tudo. / O mesmo sol que abre os céus / É um mito brilhante e nu — / O corpo morto de Deus. / Vivo e desnudo. // Este, que aqui aportou, / Foi por não ser existindo. / Sem existir nos bastou / Por não ter vindo foi vindo / E nos criou. // Assim a lenda se escorre / A entrar na realidade. / E a fecundá-la decorre. / Em baixo, a vida, metade / De nada, morre. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.25).

nada), notion essentiellement contradictoire, metade impliquant le concept d'une totalité positive et contredisant le négatif nada. Au niveau de l'imaginaire, la vie semble indissolublement liée au mythe solaire d'un dieu mort et ressuscité, alors que dans le domaine du réel la mort triomphe de la vie. Comme le dit R. Jakobson dans l'article cité, « le trait caractéristique de tout le poème est une tension entre la négation et l'affirmation, et les contraires se transforment en termes contradictoires »¹⁴⁸.

Les oxymores reflètent donc, dans ce poème de Pessoa, le caractère « double » de celui-ci, sa subjectivité multidirectionnelle, toutes choses qui rendent son œuvre incomparable et inclassable. Leur utilisation témoigne d'une grande maîtrise de l'ars poetica: elle est basée sur un système de correspondances lexicales, doublé d'un réseau de correspondances phoniques qui les soulignent¹⁴⁹.

D'un point de vue philosophique, la tournure paradoxale de la pensée pessoenne est à relier avec sa tendance à défendre une logique non-aristotélicienne. Elle correspond, en fait, à une vision du monde qui est celle, entre autres, des mystiques. Cette vision a ses propres lois, loin de la logique aristotélicienne et cartésienne. Les principes d'identité, de non-contradiction, et du tiers exclu, sont remplacés ici par une bivalence logique. Dans

¹⁴⁸ Roman JAKOBSON, op.cit., p.470.

¹⁴⁹ Cf. Ibid., p.471, 472.

ce contexte, le paradoxe peut devenir une structure enrichissante pour l'esprit capable d'y trouver une ouverture vers un monde de liberté mentale et spirituelle. D'un point de vue strictement poétique, ce monde est une véritable mine pour le créateur, libéré des contraintes imposées par la loi de la raison. Le danger commence, par contre, lorsqu'est transposée dans d'autres domaines cette liberté prise par rapport aux principes admis et éprouvés de la logique aristotélicienne. La dérive est toujours possible, et même probable, les écrits les plus délirants en portant généralement témoignage.

Dans le domaine ésotérique, l'hermétisme, qui nous intéresse ici particulièrement, nie justement les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers exclu. La coïncidence des opposés triomphe alors, et, du même coup, le principe d'identité s'écroule. Ceci rend possible une interprétation très libre des phénomènes, car le sens glisse sans jamais se fixer. D'autre part, cette tension qui s'établit entre deux termes contradictoires, que l'on fait coïncider, renforce l'idée d'un sens mystérieux, non accessible à la pensée logique; ou bien, selon l'angle d'analyse choisi, elle ouvre, de par l'exclusion des termes, une béance, un espace vide de tout sens. Dans le premier cas, nous pouvons parler de coincidentia oppositorum; dans le deuxième, d'exclusio oppositorum. L'alchimie est le modèle de toute coincidentia oppositorum, comme nous l'avons vu précédemment. Son essence même est de renfermer

le paradoxe et la contradiction, mais également de transformer le vide qu'ils créent en foyer de rayonnement. Elle tente de faire la synthèse, dans un contexte éminemment contradictoire, entre coincidentia et exclusio. Elle surmonte la dualité, atteignant ainsi à la dualité. Nous sommes donc devant une polarité qui développe une véritable dynamique structurale¹⁵⁰.

Cette assimilation et intégration du paradoxe est une constante des textes ésotériques. Ils utilisent un langage ambigu, polyvalent, plein de symboles et de métaphores, que l'on qualifie communément d'« hermétique ». Ce langage, obscur quant à la forme, mais ouvert quant au sens, comme nous l'avons vu, permet d'établir des liens entre des concepts divers, formant ainsi un labyrinthe sémantique. Hermès n'est-il pas un dieu éminemment contradictoire qui facilite la communication des personnes et des idées? On peut même le considérer comme l'archétype de toute coincidentia oppositorum. Comme il est dit dans le Corpus Hermeticum (X,10), « Tout doit résulter de l'opposition et de la contrariété: et il est impossible qu'il en soit autrement »¹⁵¹. Ceci permet à Françoise Bonardel d'affirmer que

« l'Hermétisme suggère ainsi un état qu'il faut bien nommer, faute de mieux, paradoxal, dans lequel la circulation abolit

¹⁵⁰ Cf. à ce sujet l'œuvre de Gilbert DURAND L'Âme Tigrée, Paris, Denoël, 1980, et plus particulièrement le chapitre intitulé « Polarité et Psyché individuelle et culturelle » (p 41-74).

¹⁵¹ Cité par Françoise BONARDEL in ' Hermétisme, op.cit., p 36.

les limites tout en concentrant l'énergie vitale et créatrice en un point qui est le Tout: les alchimistes ne décriront pas autrement leur Pierre Philosophale »¹⁵².

Le paradoxe est également très présent dans le langage religieux, domaine où il est question de foi et non pas de logique. Il atteint une expression paroxystique dans les textes mystiques. Dans un poème comme Além-Deus, qui est fondé justement sur une expérience de type mystique, Fernando Pessoa se sent inondé de vagues de « feu noir », tomber au bas d'une « Echelle Absolue sans marches... », attiré par une « vision que l'on ne peut voir... »¹⁵³. Le paradoxe est utilisé ici pour dire l'indicible, exprimer une expérience qui est hors normes, que l'on ne peut décrire. En opposant une idée à son contraire, en niant ce que l'on vient d'affirmer, on sort de la logique d'un discours devenu inadapté à un vécu qui est perçu comme étant lui-même affranchi des catégories logiques, qui régissent une approche raisonnée du réel. La transcendance est alors elle-même objet d'une définition paradoxale: « la transcendance est et en même temps n'est pas, elle existe et n'existe pas en dehors de sa manifestation, elle est réelle et non réelle dans cette manifestation »¹⁵⁴.

Oeuvre de jeunesse, l'ensemble de poèmes intitulé The Mad Fiddler porte déjà témoignage de ces expériences

¹⁵² Ibid., p.39.

¹⁵³ « Mero eco de mim, me mundo / De ondas de negro lume / [...] Escada Absoluta sem degraus... / Visão que se não pode ver... » (Fernando PESSOA, O.P.P., (I), op.cit., p.1092).

¹⁵⁴ « O transcendente é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação, é real e não real nessa manifestação. » (Fernando PESSOA, O.P.P., (II), op.cit., p.1189).

tendant à exprimer l'indéfinissable, l'ineffable à travers une forme poétique marquée par le paradoxe. Dans le chapitre intitulé, de façon fort symptomatique, *The Labyrinth*, nous trouvons un poème, *Fiat Lux*, qui en est un exemple typique. Une vision transforme la perception que le poète a du monde autour de lui, et, tout à coup, « l'extérieur et l'intérieur n'ont plus fait qu'un ». C'est alors que « les sentiments et les pensées sont devenus des formes visibles, / Et les fleurs et les arbres sont devenus sentiments, pensées ». « Toutes les choses étaient liées entre elles », dans un système de correspondances que l'on peut appeler hermétique. Spectateur avec les yeux de l'esprit (« Tout cela, je le vis sans le voir »), le poète ne sait comment mettre en paroles cette vision: « Aucun discours pour dire ces choses avec des mots / Ne suivit cette vision! ». La diversité a été abordée au sein de l'unité (« Vue [...] / Qui rend la diversité / Intérieurement contiguë à l'unité! ») et tout effort de compréhension est devenu vain: « Comment exprimer ce qui, ayant été vu, n'a pas été exprimé / A la vue frappée de stupeur qui le voit? ». Seul reste le sentiment d'une ignorance profonde de ce qui nous entoure (« Comment connaître / Ce qui arrive au seuil de nos sens pour attribuer / L'ignorance visible à la connaissance? »). Cette vision n'est qu'« un fait invisible patent. / Rien: tout », et la nuit devient lumière (« Cette Nuit est Lumière ».)¹⁵⁵. La vision révèle une réalité

¹⁵⁵ « Feelings and thoughts were visible in shapes, / And flowers and trees as feelings, thoughts. [...] Each thing was linked into each other thing [...] And all this I saw, seeing not [...] No manner of speech to

autre, mais cache en même temps son véritable sens. Nous retrouvons un concept hermétique, repris par Pessoa comme nous l'avons vu, et selon lequel tout est et reste occulte. L'être humain ne peut qu'apercevoir des bribes de vérité, lire des signes qui sont comme des symptômes d'une réalité autre, établir des rapports entre les choses lui permettant de tisser une trame à travers laquelle il pourra approcher – et seulement approcher – la vision d'un au-delà du réel. Le paradoxe, niant ou limitant toute vérité énoncée, joue un rôle important dans l'ouverture de cette béance entre l'occulte et la compréhension qu'il est possible d'en avoir, entre le sens caché des choses et l'interprétation que l'on est tenté d'en donner. Il rend ardue la fixation de l'esprit sur une vérité que l'on voudrait voir imposer comme la seule et unique. Son rôle est donc fort salutaire et permet la mise en rapport de différents points de vue, ainsi que leur évolution dans une pensée restée ouverte. C'est ainsi que,

« comme tous ces grands esprits qui possèdent un certain tempérament mystique, Pessoa vécut toute sa vie préoccupé par les hiatus, les sauts, les chiasmes, les séparations abyssales que le réel révèle et que l'homme exprime »¹⁸⁶.

speaking these things in words / Followed that vision! Sight [that] makes disparity / Centiguous innerly to unity! // How to express what seen, is not expressed / To the struck sight that sees it? How to know / What comes to senses threshold to bestow / Visible ignorance upon the knowing? [...] Patent invisible fact / Nothing: all [...] This Night is Light. » (Fonds PESSOA. 31-73, 31-74).

¹⁸⁶ « Como todos aqueles grandes espíritos que possuem um certo temperamento místico, F. Pessoa viveu toda a vida preocupado com os hiatus, os saltos, os quiasmos, as separações abissais que o real revela e o

Il était donc particulièrement sensible à toutes ces oppositions qui s'imposaient à sa réflexion et à son expérience: d'un côté le monde sensible, de l'autre le monde intelligible, d'une part le monde diurne, visible, d'autre part le monde nocturne, invisible, dans un camp la mystique, dans l'autre la raison. Se refusant à choisir, donc à se limiter, il a préféré garder, et même cultiver, une forme paradoxale de pensée et d'écriture. Elle correspondait également, comme il a été dit par Manuel Antunes, à un esprit tourné vers le mystère et l'indéfinissable, qui minimisait l'importance d'un réel souvent qualifié de pure illusion. Fernando Pessoa est donc proche de C.G. Jung lorsque celui-ci écrit:

« Seul le paradoxe se montre capable d'embrasser, ne fût-ce qu'approximativement, la plénitude de la vie. Ce qui est sans ambiguïté et sans contradiction ne saisit qu'un côté des choses et, par conséquent, est incapable d'exprimer l'insaisissable et l'indicible »¹⁵⁷.

Jung insiste encore sur ce rapport entre paradoxe et spiritualité dans les lignes suivantes:

« N'a-t-on pas encore remarqué que toutes les formules religieuses regorgent de contradictions logiques [...] et que c'est précisément ce qui constitue en fait l'essence des affirmations religieu-

homem exprime » (MANTUNES, « O Platonismo de Fernando Pessoa », *Bróteris*, Lisbonne, Fevereiro 1964, p.139).

¹⁵⁷ C.G. JUNG, *op.cit.*, p.22.

ses? [...] Le paradoxe, aussi étrange que cela paraisse, est un de nos biens spirituels suprêmes, alors que l'uniformité de signification est un signe de faiblesse »¹⁵⁸.

D'un point de vue religieux, il est un fait que les paradoxes de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, de l'Un et du multiple ne peuvent être résolus, et qu'il est nécessaire de les considérer ainsi, dans leur ambiguïté et leur impasse logique. La lumière obscure des gnostiques, ou le soleil noir des alchimistes, sont des exemples connus, dans le domaine ésotérique, de cette union des contraires, élément fondamental de toute expression de la spiritualité.

Pour un être profondément divisé comme Fernando Pessoa, cette voie paradoxale, avec ses aspects multiples, a dû apparaître comme une possibilité de concilier les forces contradictoires qui étaient en lui. Cependant, il ne semble pas, en dernière analyse, et comme nous le verrons plus loin, avoir été capable de réaliser une véritable synthèse féconde de ces tendances contradictoires. En tout cas, il a certainement souffert de la difficulté de vivre au quotidien avec son caractère paradoxal (« o paradoxo não é meu, sou eu »), avec ce monde intérieur plein de contradictions qui faisaient de sa vie psychique un vrai labyrinthe¹⁵⁹. Le dialogue interne qui en découlait a pris,

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.21.

¹⁵⁹ Dans l'article cité précédemment, Manuel Antunes insiste sur cet « échec » : « Mas, ao contrário de Platão e de Plotino, de Franz Bader e de Jacob Böhme, de Schelling e de Hegel, F. Pessoa não só não conseguiu nunca a síntese dos opostos como nunca, por nolição ou impotência, parece ter tentado

d'un point de vue littéraire, la forme de la constellation hétéronymique. Laissons le dernier mot au poète lui-même et écoutons-le nous présenter, sous la plume de Bernardo Soares, son « programme paradoxal »:

« Penser à des phrases qui se contredisent, parler tout haut avec des sons qui ne sont pas des sons et des couleurs qui ne sont pas des couleurs. Dire et comprendre, ce qui est, d'ailleurs, impossible — que nous avons conscience de ne pas avoir conscience, et que nous ne sommes pas ce que nous sommes. Expliquer tout cela par un sens occulte et paradoxal que les choses ont peut-être dans leur aspect transcendant et divin, et ne pas trop croire leur explication pour ne pas avoir à l'abandonner »¹⁶⁶.

consegui-la em profundidade. Foi esse o seu drama. O drama do seu dualismo. Cativo, toda vida cativo, da dupla verdade que mutuamente se nega, de uma dialéctica diádica, por tese e antítese, sem terceiro termo de síntese, o Poeta dos heterónimos perdeu-se numa selva de contradições, de jogos mentais, de medos, de espantos, de angústias, de ironias, de mitos e de símbolos quase só operantes ao nível do psicológico, isto é, de mitos e de símbolos privados da plena e exigitiva sua referibilidade ontológica. »(Manuel ANTUNES, *op.cit.*, p.139).

¹⁶⁶ « Penser em frases que se contradigam, falando alto em sons que não são sons e cores que não são cores. Dizer e compreendê-lo, o que é aliás impossível — que temos consciência de não ter consciência, e que não somos o que somos. Explicar isto tudo por um sentido oculto e paradoxo que as coisas tenham no seu aspecto outro-lado e divino, e não acreditar demasiado na explicação para que não hajamos de abandonar. » (Fernando PESSOA, *Livro do Desassossego* (II), *op.cit.*, p.111, 112).

III- L'OCCULTISME

Au cours des siècles, l'hermétisme s'est éloigné progressivement de ce qui faisait sa spécificité et, au XIX^e siècle, il ne correspondait déjà plus à un courant précis. Il était devenu synonyme d'ésotérisme, et, au fur et à mesure que le siècle avançait, il s'appuyait de plus en plus sur les données de la science pour cautionner sa démarche. C'est ce que Françoise Bonardel a appelé l'« Occulto-Hermétisme » :

« Par Occulto-Hermétisme, nous désignons ici ce courant de pensée qui, dans la seconde moitié du XIX^e siècle et sous le patronage d'Hermès, va tenter d'élaborer la Grande Synthèse de la science et de ce qu'il nomme Tradition ». ¹⁶¹

Comme nous l'avons vu précédemment, l'alchimie devient l'objet d'un intérêt renouvelé, étant alors considérée comme l'ancêtre de la chimie moderne. Elle est censée témoigner, justement, de la possibilité d'un lien entre savoir basé sur l'expérimentation et savoir traditionnel. Elle permet donc d'espérer une synthèse entre une science qui a de plus en plus de poids et qui fait, malgré tout, un peu peur, et une forme de spiritualité enveloppée dans les

¹⁶¹ Françoise BONARDEL. L'Hermetisme, op.cit., p.100.

voiles du mystère, à l'écart des sentiers battus des institutions religieuses. En même temps, on redécouvre avec délice le monde des correspondances et des analogies et l'on s'adonne à l'étude de l'astrologie.

Ce courant, empreint du sceau du secret et, parfois, de l'interdit, caractérisé par un foisonnement désordonné d'idées - fort attirantes de par leur nature à la fois fantaisiste et « scientifique » - ne pouvait manquer de fasciner les poètes et d'exciter leur imagination. Pessoa, comme Baudelaire avant lui, n'a pas échappé à cette mode qui lui convenait si bien. En proie à des contradictions essentielles jamais résolues, tout comme son illustre aîné, il y trouvait un terreau fertile pour nourrir son oeuvre. Ainsi que Mallarmé, il a tenté de faire de cette oeuvre le Grand Oeuvre, bien que dans le cas de Mallarmé (et des autres symbolistes), la recherche formelle prime sur la richesse spirituelle du poème, le vide s'installant parfois dans l'espace laissé libre par ce dualisme fondamental et irréductible.

C'est dans ce contexte spirituel et artistique, que nous avons présenté dans la première partie de notre travail, que vécut Pessoa et que s'insère son oeuvre. Nous verrons donc maintenant plus précisément quelle a été sa position concernant cette « science de l'occulte », si à la mode à son époque. Nous nous pencherons sur son goût pour l'astrologie, constante de toute sa vie et, finalement,

nous essaierons de déceler les éléments proprement magiques de sa poésie, inspirés par cet occultisme qui l'a tellement attiré et repoussé à la fois, comme nous allons le voir.

1- La « science de l'occulte »

Se sentant négligé par des églises traditionnelles empêtrées dans leurs dogmes et leurs querelles d'influence, l'homme occidental de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles cherche d'autres voies. Il se tourne alors parfois vers des savoirs anciens, vers cette philosophia perennis qui est censée l'amener à la source unique, à la vérité immémoriale. Ne pouvant pas, d'autre part, faire fi des progrès scientifiques qui sont la fierté de l'homme de son temps, il tente une synthèse entre Tradition et Science. Il demande à celle-ci de valider, en quelque sorte, les assises de celle-là, les deux se trouvant ainsi étroitement liées et se justifiant mutuellement. Ceci est d'ailleurs bien patent dans la définition suivante de l'occultisme: « J'entends par occultisme l'étude des faits qui n'appartiennent pas encore à la Science (je veux dire à la science positive au sens d'Auguste Comte), mais qui peuvent lui appartenir un jour »¹⁶².

¹⁶² Joseph GRASSET. L'Occultisme Hier et Aujourd'hui. Montpellier, 1908, p.21. Dans le même ordre d'idées, il est intéressant de noter que le Dictionnaire « Rhéa » (publié en 1921, à Paris), d'inspiration théosophique, donne la définition suivante de l'occultisme: « Etude de tous les problèmes de la nature non encore résolus par la science officielle. » (p 100).

Science et croyance se trouvent donc parfois mélangées de façon inextricable, aboutissant à un renouveau de pratiques telles que l'astrologie, l'alchimie, la médecine occulte et la magie. Toutes ces pratiques sont basées sur la théorie des correspondances, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler. D'un point de vue religieux, le syncrétisme est de rigueur, mêlant souvent le christianisme aux religions orientales, telles le bouddhisme et l'hindouisme. La Société Théosophique est un exemple typique de cette tendance, ainsi que des tentatives, maladroites pour la plupart, pour réconcilier les sciences expérimentales et les phénomènes « surnaturels ».

Les poètes et les peintres de cette époque témoignent de cet état d'esprit, les Symbolistes étant l'exemple le plus largement connu de l'utilisation poétique du système des analogies universelles qui est attaché à l'occultisme. Écoutons à ce propos René Guénon (1886 - 1951), dont le trajet spirituel est paradigmatique de celui de nombreux artistes et intellectuels du début du siècle (admirateur de Papus et des idées occultistes, il a ensuite pris la voie de l'Orient et du soufisme):

« Le véritable fondement du symbolisme, c'est [...] la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans

son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même »¹⁶³.

Nous retrouvons ainsi, parmi ceux qui empruntent les voies du Symbole et de l'Occulte, un poète et chimiste comme Stanislas de Guaita (1861 - 1897), Paul Adam (1862 - 1920), qui a construit son oeuvre en s'inspirant du tarot, et, bien sûr, Mallarmé et Baudelaire.

L'exploration de « l'ordre surnaturel » du monde invisible est, en effet, le but avoué de l'occultisme; sa « nouveauté » procède de sa méthode, qui se veut basée sur l'expérience, comme dans n'importe quelle science: « C'est le pur récit d'expériences faites dans un monde autre que celui que nos yeux peuvent voir, et nos mains toucher »¹⁶⁴. Ainsi,

« la méthode moderne consiste précisément à présenter les résultats des investigations occultes sous une forme telle qu'ils satisfassent pleinement la raison. [...] En examinant les choses en esprit et en vérité, un savant ne trouvera aucune contradiction entre les procédés de la recherche supra-sensible, et sa science fondée sur les phénomènes perceptibles aux sens physiques »¹⁶⁵.

Ce souci de reconnaissance en tant que science, exprimé ici par Rudolf Steiner (1861 - 1925), est patent dans l'emploi que celui-ci fait de mots ayant trait au monde

¹⁶³ René GUENON. Aperçus sur l'Initiation, Paris, Editions Traditionnelles, 1946, p.132.

¹⁶⁴ Rudolf STEINER. La Science Occulte, Paris, Perrin, 1925, p.19.

¹⁶⁵ Ibid., p.28, 29.

scientifique (expériences, méthodes, investigations, raison, savant, recherche, science), une bien rassurante énumération qui évoque une démarche scientifique « classique ». Ceci est caractéristique du discours des occultistes, qui cherchent une légitimité, et un rempart contre d'éventuelles attaques, en se protégeant derrière une façade de respectabilité intellectuelle qui les rende crédibles en ces temps marqués par l'esprit scientifique. Une science en plein essor obligeait, en effet, les esprits les plus déraisonnables à un semblant de rigueur, sans lequel ils n'apparaissaient guère dignes d'être pris au sérieux. Papus (alias Gérard Encausse, 1865 - 1915), qui a popularisé le mot « occultisme » à la fin du XIX^e siècle, n'a-t-il pas parlé de « science occulte » dans le titre même de ses ouvrages?¹⁶⁶ . Cette « science » devait résoudre les grands problèmes métaphysiques et « prouver » le bien-fondé des dogmes religieux, apportant ainsi une assise rationnelle à la foi.

Il ne faut pas dissocier de cette recherche spirituelle l'espoir, chez certains, de parvenir à détenir une forme de pouvoir de par la connaissance et la manipulation de forces dites surnaturelles, en se basant sur les méthodes développées dans le domaine scientifique. Le gouvernement du monde par un petit groupe « d'élus », « d'initiés », est un vieux rêve que certains occultistes

¹⁶⁶ Citons, entre autres, le gros ouvrage en deux tomes que Papus a intitulé Traité Méthodique de Science Occulte. Paris, Dorbon-Ainé. 1891.

ont caressé et qui apparaît souvent en filigrane dans leurs oeuvres. Finalement, comme ils étaient généralement des hommes plus à leur aise dans la spéculation que dans l'action, il n'y eut évidemment jamais de mise en pratique de leurs projets de prise de pouvoir: tout se jouait, en fait, au niveau de la parole. Nous pouvons ici citer en exemple la Synarchie, popularisée par Saint-Yves d'Alveydre (1842 - 1909), dont le principe de fonctionnement, basé sur la tripartition des fonctions sociales, fut développé par Rudolf Steiner dans ses ouvrages. Il en sera question plus loin, à propos du groupe de textes de Pessoa sur le gouvernement des Trezentos.

Le spiritisme, phénomène qui eut un tel retentissement dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et au début du XX^e siècle constitue également un exemple de cette référence constante à la science et à ses méthodes. Le fait vérifiable, en ce cas la manifestation, attestée par plusieurs « expérimentateurs », des esprits des morts, est la base sur laquelle s'édifie le courant spirite¹⁶⁷. Il est, en outre, conseillé d'apporter une rigueur toute scientifique au dialogue instauré avec les êtres invisibles:

« Aussitôt que nous avons trouvé un moyen de communication s'adaptant à nos possibilités psychiques, nous ne devons pas hésiter à exiger des manifestants des preuves

¹⁶⁷ Léon DENIS (1846 - 1927), fervent de Kardec, exprime ceci très clairement: « Nous considérons toujours le fait comme étant la base, le fondement même du spiritisme. » (op.cit., p.229).

formelles d'identité et apporter dans tous nos rapports avec l'Au-delà ce rigoureux esprit de contrôle et d'examen scrupuleux qui ne laisse aucune place aux supercheries des esprits légers »¹⁶⁸ .

Ainsi, les spirites considèrent que leurs découvertes « amènent une véritable révolution dans toutes les régions de la science »¹⁶⁹ . Cette profession de foi était, en tout cas, celle du Congrès spirite international, réuni à Paris, en 1925, dans une salle appelée, de façon fort significative, salle des Sociétés savantes¹⁷⁰ . Grand pourfendeur du spiritisme, René Guénon déplore cette pseudo-scientificité et l'attrait qu'elle exerce sur bien des gens, et termine son argumentation en s'exclamant avec une ironie amère: « le spiritisme récoltant les fruits du positivisme, voilà une chose qu'Auguste Comte n'avait certes pas prévue »¹⁷¹ . La conviction de l'immortalité de l'âme se veut donc, non plus basée sur la foi, mais solidement étayée par la science et par sa méthode positive.

Le magicien Aleister Crowley, dont nous avons parlé au début de notre travail à propos de son retentissant passage au Portugal et de ses contacts avec Pessoa, se protégeait également derrière le paravent scientifique. La devise de sa revue, The Equinox, fondée en 1909, était « La Méthode de la Science ... Le But de la Religion »:

¹⁶⁸ Ibid., p.227.

¹⁶⁹ Ibid., p.236.

¹⁷⁰ Ibid., p.240.

¹⁷¹ René GUÉNON. L'Erreur Spirite, Didier et Richard, Paris, 1930, p.381.

« Cela résume avec justesse l'approche de Crowley vis à vis de l'occulte, approche qui comportait un strict scepticisme pour tout ce qui n'était pas susceptible de preuve ou d'expérimentation. Il ne voyait aucun conflit entre cette attitude et l'exploration d'un territoire considéré auparavant comme étant de la compétence de la religion »¹⁷².

Position typique de son époque que celle défendue donc par Crowley, dont il est dit que le travail de toute sa vie a été « consacré à l'élaboration d'une approche scientifiquement fondée de ce plus grand de tous les arts, la Magie »¹⁷³. Il poursuivait ainsi la tradition d'une magie « mère de tous les savoirs », comme l'avait nommée Paracelse au XVI^e siècle¹⁷⁴, l'élevant, en plus, au rang de science.

Dans le même esprit, Paul-C. Jagot, dans son ouvrage intitulé Science Occulte et Magie Pratique, affirme cette identité de fond entre la science « classique » et la science « occulte » :

« Science - classique ou occulte - signifie analyse des faits, induction de leurs lois et vérification de celles-ci. Mais l'occultisme ne s'arrête pas aux lois; il remonte aux causes secondes, son objectif précis. Ses disciples abordent l'étude de l'homme, de ses rapports avec l'univers visible et invisible, le problème de l'être et celui du devenir, sous l'égide du sentiment - j'allais dire bergsonien - qu'un

¹⁷² Stephen SKINNER dans l'« Introduction » à l'ouvrage d'Alister CROWLEY intitulé Astrologie (St Jean de Braye, Dangles, 1979, p14.)

¹⁷³ Ibid., p.16.

¹⁷⁴ Théophraste Bombast von Hohenheim, dit Paracelse (1493 - 1541), fut médecin, alchimiste et astrologue.

sens intuitif profond, un inconscient supérieur, éclaire parfois aux yeux du chercheur ce que son intelligence expérimentaliste regardait sans voir »¹⁷⁵.

Tout en prétendant dépasser la science classique par l'ampleur de son ambition (l'étude de l'invisible) et son utilisation d'un « sixième sens », la science occulte adhère cependant à ses méthodes. D'ailleurs, elle ne peut faire autrement, sous peine de se discréditer, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises. Dans sa lettre-préface au Traité Méthodique de Science Occulte de Papus, que nous avons cité précédemment, Ad. Franck, membre de l'Institut, spécifie bien qu'il ne peut donner son aval aux travaux du jeune occultiste que dans la mesure où ceux-ci respectent les « conditions imposées à la science ordinaire ». Pour Franck, la science occulte est, en quelque sorte, un premier stade de la science, celui marqué par l'intuition, avec, en plus, la croyance en un sens caché, c'est-à-dire, un esprit mystique. Elle représente un rempart contre ce qu'il appelle « la myopie du positivisme, le néant de la science athée et le désespoir plus ou moins hypocrite du pessimisme »¹⁷⁶. La peur d'un matérialisme grandissant semble, en effet, avoir poussé un certain nombre d'« intellectuels », pour utiliser une terminologie moderne, à accepter l'occultisme et son faux compromis entre des méthodes dites scientifiques et des théories souvent empreintes d'une irrationalité flagrante.

¹⁷⁵ Paul-C. JAGOT. Science Occulte et Magie Pratique, Paris, Drouin, 1925, p.26.

¹⁷⁶ PAPUS, op.cit., p.VI-X.

Par contre, pour les occultistes purs et durs, comme Jagot, la science ne faisait, au fond, que confirmer les résultats auxquels la science occulte traditionnelle était déjà arrivée depuis longtemps :

« D'ailleurs le positivisme moderne s'achemine manifestement vers les conclusions de l'occultisme dont maintes affirmations sont déjà vérifiées par le psychisme expérimental »¹⁷⁷ .

Yves Vadé, dans son ouvrage consacré au rapport entre écriture et magie, résume fort bien ce rêve des occultistes :

« L'idée centrale selon laquelle le progrès des sciences ne peut que confirmer les données de la tradition [...] deviendra une des bases de l'occultisme tel qu'il se développera dans la seconde moitié du siècle [XIX^e], et nourrira le rêve de réconciliation des sciences traditionnelles et des sciences modernes »¹⁷⁸ .

S'appuyant sur une méthode essentiellement analogique, l'occultisme se propose donc de partir de l'étude des phénomènes physiques et de s'élever ensuite jusqu'au domaine de l'invisible. Les résultats de ces recherches doivent rester secrets pour le commun des mortels, étant réservés à une poignée d'initiés capables de les comprendre et même de les utiliser, d'où le style hautement symbolique

¹⁷⁷ Paul-C. JAGOT, *op.cit.*, p.2.

¹⁷⁸ Yves VADE, *op.cit.*, p.228.

de leurs écrits, tout à fait « hermétiques » pour le lecteur non-initié. Ce caractère très fermé des sociétés occultistes contraste, évidemment, avec leur volonté d'être considérées comme des sociétés scientifiques, la science ayant comme but final l'utilisation par un grand nombre des découvertes d'un nombre nécessairement limité de chercheurs. Il est vrai que l'occultisme n'a jamais repoussé les contradictions qu'il nourrissait en son sein, et qui caractérisaient les différentes sociétés secrètes qu'il inspirait, comme l'Ordre Martiniste et sa Faculté des Sciences Hermétiques à Paris, et l'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix qui possédait aussi un simulacre de cursus universitaire avec Licence et thèse de Doctorat ! Parmi les professeurs de cette Faculté occultiste nous retrouvons les grands noms de l'occultisme de la fin du siècle, comme Papus et Sédir, mais aussi des agrégés de l'Université, des ingénieurs de Centrale et même quelqu'un comme Jollivet-Castellot : ils donnaient tous une caution « scientifique » à l'enseignement dispensé dans ce centre de prosélytisme occultiste.

Des auteurs plus tardifs, comme Marcel Boll, considèrent quant à eux que « s'étant heurtée à l'occultisme et autres manifestations analogues, la méthode scientifique s'est assouplie et affinée »¹⁷⁰. Boll pense, en outre, que les hommes de science sont fort vulnérables face aux

¹⁷⁰ Marcel BOLL. *L'Occultisme devant la Science*. Paris, PUF, 1947, p.17.

« pseudofaits » mis en avant par les occultistes, car ils croient au témoignage de leurs sens :

« Leur croyance candide à la valeur du témoignage et aux pouvoirs supranormaux des occultistes, leur ignorance complète des trucages possibles, leur désir très vif de pénétrer dans un monde nouveau leur servent de circonstances atténuantes »¹⁸⁰ .

Avec ironie, il affirme que les occultistes appellent « <sciences occultes> celles qui ne sont pas encore enseignées officiellement dans les Universités »¹⁸¹ .

D'autres auteurs, intéressés par l'occultisme en tant que phénomène tant social qu'intellectuel, comme Piobb, pensent que l'occultisme est condamné d'avance car la science expliquera, tôt ou tard, les phénomènes que l'on dit occultes. Deux grandes voies de recherche à caractère scientifique seraient ainsi les héritières de l'occultisme : la paléotechnique, terme créé par Piobb pour caractériser « l'étude rationnelle et méthodique des conceptions anciennes »¹⁸² et la psychologie expérimentale qui cherche « à élucider méthodiquement l'inconnu des facultés humaines »¹⁸³ et qui prend à son compte, entre autres, le spiritisme, ainsi que les phénomènes liés à l'hypnose et au magnétisme. C'est, en somme, ce que le docteur Grasset,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.18.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.20.

¹⁸² Pierre PIOBB. L'Evolution de l'Occultisme et la Science d'aujourd'hui, Paris, Durville [1911], p.284.

¹⁸³ *Ibid.*, p.2.

cité par Piobb, a appelé « le merveilleux préscientifi-
 que »¹⁸⁴. Situait toujours l'occultisme par rapport à la
 science, Piobb le définit comme étant « une tendance
 générale à élucider l'inconnu de la science »¹⁸⁵. Donc,
 « il finit par se confondre avec l'esprit de recher-
 che »¹⁸⁶. Le contenu de l'occultisme devient ainsi un
 réservoir où la science vient s'abreuver et qui se vide à
 mesure que celle-ci avance: « Qu'on le veuille ou non,
 l'occultisme est irrémédiablement fini »¹⁸⁷. Il reste « un
 essai de rénovation de l'ésotérisme dans les temps moder-
 nes »¹⁸⁸. Le point de vue de Piobb est caractéristique de
 son époque et donc de celle de Fernando Pessoa, et c'est
 pour cela que nous nous attardons un peu sur son ouvrage.
 Empreint d'un esprit scientifique (« un fait quel qu'il soit
 appartient à la science »)¹⁸⁹, il a une confiance aveugle
 dans la capacité de la science à tout expliquer, le visible
 comme l'invisible. On voit donc ici comment, parfois,
 l'occultisme se laisse récupérer et piéger: les idées qu'il
 défend devenant l'objet d'un discours soi-disant scientifi-
 que, il est, par la suite, rejeté comme n'ayant plus de
 raison d'être, car il est vidé de son contenu. En quelque

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.9. Nous avons déjà cité l'ouvrage de Joseph Grasset dont il est fait référence ici
 (*L'Occultisme hier et aujourd'hui*) que Fernando Pessoa possédait dans sa bibliothèque et avait
 abondamment souligné et annoté.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.15.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.16.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.3.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.284.

sorte, on pourrait dire qu'il perd son âme et se consume au contact du feu de la science¹⁹⁰.

Pressentant ce danger, Papus insiste sur le seul rapprochement possible entre la science occulte et la science expérimentale - celle concernant la méthode:

« Les chercheurs ne demandent à la Science Occulte que sa méthode et n'auront aucune attention à prêter aux données historiques et philosophiques qui caractérisent l'occultisme considéré comme un corps de doctrines transmis sans interruption à travers les âges »¹⁹¹.

Chez Papus, c'est donc l'occultisme qui « prête » sa méthode à la science¹⁹², mais, au fond, ce qui compte pour tous ces auteurs c'est d'établir un lien avec celle-ci, même si ce lien est considéré différemment selon les points de vue. Un autre point commun entre eux est leur certitude selon laquelle les problèmes dits métaphysiques sont susceptibles d'être approchés par des méthodes scientifiques.

La méthode analogique, qu'ils considèrent comme étant parfaitement sûre, permet, en effet, « la détermination de l'invisible par le visible, du noumène par le

¹⁹⁰ Dans son roman *Le Pendule de Foucault* (Paris, Grasset, 1990), charge assez éroce de l'occultisme, de l'ésotérisme et autres -ismes, Umberto Eco fait dire à l'un de ses personnages: « les occultistes du XIX^e siècle ont été victimes de l'esprit du positivisme: une chose n'est vraie que si on peut la prouver. » (p.214).

¹⁹¹ PAPUS, *op.cit.*, p XXI.

¹⁹² « Comme méthode, la Science Occulte vient donner à tous les chercheurs contemporains un nouvel outil de travail ». (*Ibid.*, p XXXII).

phénomène, de l'idée par la forme »¹⁹³. La tradition hermétiste est, de toute évidence, présente dans cette démarche intellectuelle, comme elle l'est dans la recherche éperdue de l'Unité absolue, l'Un le Tout des alchimistes¹⁹⁴.

L'engouement considérable dont l'occultisme fut l'objet et dont témoigne le nombre tout à fait important d'écrits s'y rapportant peut, il nous semble, être en partie lié à l'essor de la psychologie expérimentale. Celle-ci, grâce à ses découvertes, apportait, pour beaucoup, la preuve que l'esprit existait réellement. Seulement, dans le contexte positiviste de l'époque, il passait du domaine de la métaphysique à celui de la science expérimentale. Les adeptes du spiritisme se considéraient, ainsi que nous l'avons vu, comme participant de ce nouveau courant. En s'y intéressant, bien des esprits curieux ont, par la suite, pris la voie de l'occultisme. Ce fut le cas pour Fernando Pessoa, qui a commencé à pratiquer le spiritisme chez sa tante Anica, pendant la période où il vécut chez elle, c'est à dire de l'année 1912 à la fin de l'année 1914. Dans l'ensemble des textes appelé Myxam, dont nous avons parlé précédemment, Petrus, l'éditeur de ces textes, analyse ainsi le parcours ésotérique de Fernando Pessoa :

« Fernando Pessoa s'est imprégné initialement des doctrines spirites au point

¹⁹³ Ibid., p.69.

¹⁹⁴ « la future synthèse qui réunira le phénomène au noumène » (Ibid., p.991).

d'avoir essayé de les mettre à l'épreuve en devenant médium. Pendant une période plus longue, il partage les idéaux théosophiques, après avoir été appelé à contribuer à leur divulgation en langue portugaise. De là, il s'achemine vers les mystères plus profonds de l'Occultisme et de la Kabbale, et de toutes les autres formes de vie invisible, jusqu'à plonger dans la Magie »¹⁹⁵.

Nous pouvons, en effet, être sûrs qu'en 1916 le spiritisme préoccupait encore Fernando Pessoa, car il en parle dans la lettre à sa tante Anica (son interlocuteur favori en la matière), lettre datée du 24 juin 1916 et à laquelle nous avons déjà fait référence:

« Vers la fin du mois de mars (si je ne me trompe) je suis devenu médium. Imaginez! Moi qui (comme vous vous en souvenez certainement) étais un élément retardateur au cours des séances de semi-spiritisme que nous tenions, j'ai commencé, tout d'un coup, à écrire automatiquement. [...] Il est rare que les communications soient intelligibles. Certaines phrases sont compréhensibles. Et il y a surtout une chose très curieuse - une tendance énervante à répondre à mes questions par des nombres et à dessiner. Ce ne sont pas des dessins de choses, mais des signes kabbalistiques et maçonniques, symboles occultistes et d'autres du même genre, qui me troublent un peu. [...] J'ai consulté un de mes amis, occultiste et magnétiseur [...] C'est que je développe en ce moment des qualités, non seulement de médium « écrivant », mais également de médium voyant. Je commence à avoir ce que les occultistes appellent « la vision astrale », et aussi ce que l'on nomme la « vision éthérique » [...] Je connais suffisamment les sciences occultes pour reconnaître que l'on

¹⁹⁵ « Fernando Pessoa imbuu-se inicialmente das doutrinas espíritas a ponto de ter tentado pô-las à prova mediúnicamente. Mais largo tempo comunga nos ideais teosóficos depois que foi chamado a contribuir para a sua divulgação em língua portuguesa. Daqui caminha para os mistérios mais profundos do Ocultismo e da Kabbala, e de todas as outras formas da vida invisível, até mergulhar na Magia ». (Herron, *op.cit.*, p. 224).

éveille chez moi les sens que l'on appelle supérieurs, à une fin quelconque, et que le Maître inconnu, qui m'initie ainsi, en m'imposant cette existence, va me faire expérimenter une souffrance bien plus grande que celle que j'ai pu ressentir jusqu'ici, et me donner ce profond dégoût pour toute chose qui accompagne l'acquisition de ces hautes facultés »¹⁹⁶.

En septembre de la même année, Pessoa se réfère, dans une lettre à son ami Armando Côrtes-Rodrigues, à ces phénomènes: « des phénomènes ni bons ni mauvais, mais au début troublants, comme l'apparition, chez moi, de facultés de médium... »¹⁹⁷. Il est clair qu'il se produit un glissement progressif du spiritisme vers l'occultisme, accompagné d'une interprétation du premier de plus en plus teintée d'éléments pris dans les ouvrages occultistes, et particulièrement dans ceux divulgués par la Société Théosophique et qu'il venait de traduire, comme nous verrons plus loin. Un autre traducteur portugais d'ouvrages théosophiques, Fernando de Castro, que l'on a longtemps cru être un pseudonyme de Pessoa, déclarait pourtant, dans une note à

¹⁹⁶ « Ai por fins de Março (se não me engano) comecei a ser médium. Imagine! Eu, que (como deve recordar-se) era um elemento atrasador nas sessões semiespiritas que fazíamos, comecei, de repente, com a escrita automática [...] Mas raras vezes são <comunicações> compreensíveis. Certas frases percebem-se. E há sobretudo uma coisa curiosíssima - uma tendência irritante para me responder a perguntas com números; assim como há tendência para desenhar. Não são desenhos de cousas, mas de sinais cabalísticos e maçônicos, símbolos de ocultismo e cousas assim que me perturbam um pouco. [...] Consultei um amigo meu, ocultista e magnetizador [...] E que estou desenvolvendo qualidades não só de médium escrevente, mas também de médium vidente. Começo a ter aquilo a que os ocultistas chamam <a visão astral>, e também a chamada <visão etérica>. [...] Já sei o bastante das ciências ocultas para reconhecer que estão sendo acordados em mim os sentidos chamados superiores para um fim qualquer que o Mestre desconhecido, que assim me vai iniciando, ao impor-me essa existência superior, me vai dar um sofrimento muito maior do que até aqui tenho tido, e aquele desgosto profundo de tudo que vem com a aquisição destas altas facultades. » (Fernando PESSOA, Q.P.P. (vol II), op.cit., p.213-216).

¹⁹⁷ « fenómenos nem-bons nem-maus, mas ao principio perturbadores, como a aparecimento em mim de fenómenos de mediunidade... » (Ibid., p. 18).

sa traduction des Conférences Théosophiques d'Annie Besant, que

« la théosophie condamne les communications spirites comme étant aussi préjudiciables aux habitants du plan astral qu'à ceux du plan physique, mais, il faut le souligner, elle les condamne en se basant exclusivement sur des données scientifiques et non point sur une prétendue intolérance »¹⁹⁸.

Nous retombons toujours sur cette idée de scientificité accompagnant les arguments les plus fantaisistes et justifiant les prises de position les plus diverses et même les plus divergentes. D'ailleurs, d'après Fernando Pessoa, l'esprit scientifique n'est même pas encore suffisamment pris en compte lorsque l'on considère les diverses disciplines relevant du domaine ésotérique:

« La grande influence scientifique de la seconde moitié du siècle dernier n'a pas été reçue. Elle a produit le matérialisme à la place de l'esprit scientifique. L'homme de la rue a osé parler de la phrénologie, de l'astrologie ou bien de l'alchimie, et a décidé qu'il s'agissait de sottises. L'esprit scientifique l'aurait porté à ne rien dire ou à examiner chaque chose directement. La phrénologie a été chassée du champ scientifique par de simples préjugés religieux, et c'est un des plaisirs de Némésis que sa réhabilitation soit le fruit du travail d'un aliéniste catholique, Grasset. L'alchimie est revenue grâce aux récentes études chimiques. L'astrologie est vérifiable, si l'on se donne la peine de la

¹⁹⁸ « a teosofia condena as comunicações espíritas como sendo prejudiciais tanto aos habitantes do plano astral como aos do plano físico, mas, nota-se bem, condena baseada exclusivamente em dados científicos e não sobre uma pretensa intolância. » (Annie BESANT, Conférences Théosophiques, Lisbonne, Classica Editora, 126, p.12).

vérifier. Pourquoi les étoiles nous influencent-elles est une question à laquelle il est difficile de répondre, mais ce n'est pas une question scientifique. La question scientifique est plutôt: nous influencent-elles, oui ou non? La raison pour laquelle elles le font est de l'ordre de la métaphysique et ne doit pas interférer avec le fait, une fois qu'il a été établi qu'il s'agit d'un fait »¹⁹⁹ .

Tout en défendant l'idée de laisser à la métaphysique le domaine lui appartenant en propre, celui des causes premières, Pessoa insiste sur la nécessité de faire subir aux différentes branches de l'arbre de l'ésotérisme l'examen prouvant leur conformité aux exigences de la science. Habile compromis, qui témoigne du malaise inhérent au mouvement occultiste, lequel, selon Pessoa, est le fruit, entre autres,

« de l'incapacité, dans laquelle se trouve une génération rendue neurasthénique par la rapidité excessive du progrès moderne, industriel, culturel et scientifique, à s'adapter immédiatement au type de mentalité qui doit correspondre aux idées-sources de ce progrès »²⁰⁰ .

¹⁹⁹ « The great scientific influence of the second half of last century was unrecieved. It produced materialism instead of the scientific spirit. The man in the street heard of phrenology or astrology or alchemy, and he said they were not. The scientific spirit would have led him to say nothing or to examine each thing directly. Phrenology was driven out of the scientific field by mere religious prejudice, and it is one of the delights of Nemesis that its gradual reinstalment should have been the work of a Catholic alienist, Grasset. Alchemy has returned with the latter chemistry. Astrology is verifiable, if anyone will take the trouble to verify it. Why the stars influence us is a difficult question to answer, but it is not a scientific question. The scientific question is: do they or do they not? The reason why is metaphysical and need not trouble the fact, once we find that it is a fact. » (Fernando PESSOA, *Páginas de Estética...*, pp.57, p.206) La phrénologie est l'étude du caractère d'après la forme du crâne et était fort à la mode du temps de Pessoa.

²⁰⁰ « O actual movimento ocultista resulta [...] da incapacidade de uma geração neurastenerizada pela rapidez excessiva do progresso moderno, industrial, cultural e científico, em se adaptar de pronto ao tipo

Dans un petit texte bilingue, Pessoa affirme de façon lapidaire que « l'occultisme est le mauvais goût scientifique »²⁰¹. Pessoa semble considérer ici que, à force de vouloir à tout prix trouver sa justification en s'appuyant sur des critères uniquement scientifiques, l'occultisme a fini par devenir une mauvaise caricature de la vraie science. L'idéal semble consister en une réunion de la science et de la connaissance occulte:

« C'est ainsi que dans le Cinquième Empire sera réalisée la réunion des deux forces séparées depuis longtemps, mais se rapprochant aussi depuis longtemps. le côté gauche de la sagesse - c'est à dire la science, le raisonnement, la spéculation intellectuelle; et son côté droit - c'est à dire la connaissance occulte, l'intuition, la spéculation mystique et kabbalistique »²⁰².

Cette ratio hermetica, aspirant à la réalisation de la totalité de l'être, ne pouvait manquer d'attirer quelqu'un d'aussi anxieux de réaliser sa propre unité que l'était Fernando Pessoa. Elle reste, au delà du cas pessoen, un vieux rêve qui surgit périodiquement, revêtu des couleurs du jour: marier la raison scientifique à l'intuition mystique, utiliser les progrès scientifiques

de mentalidade que é necessário que corresponda às ideias-fortes desse progresso. » (Fernando PESSOA, O.P.E. (III), op.cit., p.597).

²⁰¹ « O ocultismo é o mau gosto científico. Occultism is scientific bad taste. » (cité par António PINA COELHO, op.cit., p.182).

²⁰² « Assim temos que no Quinto Império haverá a reunião das duas forças separadas há muito, mas de há muito aprofundadas: o lado esquerdo da sabedoria - ou seja a ciência, o raciocínio, a especulação intelectual; e o lado direito - ou seja o conhecimento oculto, a intuição, a especulação mística e kabbalística. » (Fernando PESSOA, Sobre Portugal, op.cit., p.146).

tout en gardant le goût du mystère et l'espoir que le sens de la Vie et de l'Univers sera un jour certifié conforme par les méthodes créées par la Raison humaine²⁰³. Deux formes d'intelligence, également reconnues, seraient donc à l'oeuvre pour parvenir à cette connaissance totale:

« De la même façon que l'intelligence dialectique, qui s'appelle raison, domine et compose tous les éléments qui font la connaissance scientifique, ainsi l'intelligence analogique, qui n'a pas de nom particulier, domine et compose tous les éléments qui font la connaissance occulte. La perfection de l'oeuvre matérielle est un tout parfaitement ordonné, où chaque partie a sa place et, à sa manière et degré, concourt à la formation du tout; la perfection de l'oeuvre spirituelle est la correspondance exacte entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'«âme» et le «corps», en sorte que la connaissance de l'un entraîne nécessairement la connaissance complète de l'autre »²⁰⁴.

Il faut, cependant, garder à l'esprit que les concepts exposés dans l'occultisme appartiennent à un système de Réalité différente de la nôtre. [...] Gardons donc le silence sur l'impénétrable et l'irrationnel »²⁰⁵. Pessoa a souvent insisté sur la nécessité de respecter le

²⁰³ La note suivante, trouvée dans le fonds Pessoa (S4A-86), porte trace de ce vieux rêve: « Os herméticos europeus constituíam sociedades secretas para fazer determinadas investigações científicas ».

²⁰⁴ « Assim como a inteligência dialéctica, que tem nome razão, domina e compõe todos os elementos, com que se forma o conhecimento científico, assim também a inteligência analógica, que não tem nome especial, domina e compõe todos os elementos de que se forma o conhecimento oculto. A perfeição da obra material é um todo perfeitamente ordenado, em que cada parte tenha seu lugar e em seus modo e grau concorra para a formação do todo; a perfeição da obra espiritual é a correspondência exacta entre o interior e o exterior, entre a «alma» e o «corpo», de sorte que o conhecimento de um envolva necessariamente o conhecimento completo do outro. » (Fernando PESSOA, O.P.P. (III), op.cit., p.391).

²⁰⁵ « Os conceitos expostos no ocultismo pertencem a um sistema de Realidade diferente da nossa [...] Façamos silêncio sobre o impenetrável e o irracional. » (Fernando PESSOA, Textos Filosóficos (vol.II), op.cit., p.100, 101).

caractère secret de ce qui touche à cette autre réalité²⁰⁶, et sur le danger qu'il pouvait y avoir à révéler certaines « vérités cachées », normalement accessibles seulement à un groupe restreint d'initiés. A partir du moment où ces vérités devenaient l'objet d'une étude scientifique, comme prétendaient un certain nombre d'occultistes, elles étaient, du même coup, divulguées au delà de ce cercle très fermé. Pour Pessoa, elles faisaient partie du domaine des causes premières, d'où la science était exclue, comme nous l'avons vu. Sa position est donc généralement celle d'un compromis entre le désir d'appliquer la méthode scientifique à des faits, « occultes » certes au regard du plus grand nombre, mais ayant, pour Pessoa, une existence réelle, et une forme de lucidité et d'honnêteté intellectuelle qui le rend conscient de la spécificité et de l'irréductible subjectivité des principes qui sont censés être derrière ces « faits » et les expliquer. Dans cet esprit, il condamne la Société Théosophique :

« La Théosophie, finalement, n'est rien d'autre qu'un système de philosophie indienne, qui, parce qu'il est, de façon fort caractéristique, vague et large, s'adapte parfaitement à la science moderne, comme, d'ailleurs, elle s'y serait adaptée si, par hasard, celle-ci avait été précisément le

²⁰⁶ « O que Deus fez oculto (se Deus fez alguma cousa oculta) e para se conservar oculto. Se não, ele tê-lo-ia feito claro. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (III) *op.cit.*, p.397). Il rejoint ici René Guénon, qui déclarait à propos de l'occultiste Papus, que « son rôle fut surtout celui d'un « vulgarisateur » ; cette attitude [...] est tout à fait incompatible avec des prétentions à l'ésotérisme [...]. L'occultisme, pas plus que le théosophisme, n'a rien de commun avec un ésotérisme véritable, sérieux et profond; il faut n'avoir aucune notion de ces choses pour se laisser séduire par le vain mirage d'une « science initiatique » supposée, qui n'est en réalité qu'une érudition toute superficielle et de seconde ou de troisième main. » (René GUÉNON. *L'Erreur Spirite*, *op.cit.*, p.63)

contraire de ce qu'elle est, quant aux principes sur lesquels elle est basée »²⁰⁷ .

Pessoa parle en connaissance de cause car il a traduit plusieurs ouvrages de Théosophie, courant de pensée qui l'a beaucoup séduit pendant un temps, comme nous le verrons plus loin. Se disant « en même temps une philosophie, une religion et une science », elle prétend considérer les principes philosophiques et religieux sur lesquels elle s'appuie « en tant que matière non pas de croyance théologique, mais de connaissance directe, qu'il est possible d'obtenir par l'étude et la recherche ». Ainsi, « elle n'exige pas que ses adeptes aient la foi, elle ne parle même pas de foi ou de croyance au sens où ce mot est généralement employé. Celui qui étudie la science occulte ou bien il sait une chose ou alors il réserve son jugement à son propos ». On applique donc ici « la méthode scientifique d'observation patiente et répétée, et l'on enregistre ensuite les résultats et établit des déductions »²⁰⁸ .

²⁰⁷ « A Teosofia, afinal, não passa de um sistema de filosofia indiana que, por tipicamente vago e lato, se adapta perfeitamente à ciência moderna, como, de resto, a ela se adaptaria se por acaso ela fosse precisamente o contrário, quanto aos princípios em que assentou. » (*Ibid.*, p.404). Il faut avoir présent à l'esprit le fait que les membres et les sympathisants de la Société Théosophique employaient volontiers le mot *occultisme* pour qualifier leur propre doctrine, se considérant donc partie intégrante du mouvement *occultiste*.

²⁰⁸ « Ela é ao mesmo tempo uma filosofia, uma religião e uma ciência [...] É uma ciência, porque trata destes dois assuntos [a filosofia e a religião] como matéria não de crença teológica, mas de conhecimento directo, que é possível obter pelo estudo e pela investigação. [...] Ela não exige fé aos seus sequazes, nem mesmo fala de fé ou crença no sentido em que esta palavra em geral se emprega. O estudioso da ciência oculta ou sabe uma coisa ou retrai o seu juízo a seu respeito. [...] a tudo ela aplica o método científico de observação paciente e repetida, registando depois os resultados e tirando deles deduções. » (nous citons d'après la traduction portugaise, établie par Fernando Pessoa, de l'oeuvre de C.W. LEADBEATER intitulée *Compêndio de Teosofia*, I sbonne, Clássica Editora, 1921, p 6-13).

Cette construction, apparemment rationnelle, que présente la Théosophie a, dans un premier temps, beaucoup attiré Fernando Pessoa; il s'est cependant peu à peu rendu compte du caractère artificiel de cette pseudo-science dont on pourrait dire, comme Françoise Bonardel le fait à propos du mouvement occultiste en général, qu'elle

« demande donc à l'origine de fonder la science, et à la science de démontrer le bien-fondé de l'origine. Aux deux bouts de la chaîne des initiés, science intégrale et sagesse primordiale sont appelées à travailler à la même Unité »²⁰⁹.

L'unité de l'univers spirituel et matériel fut donc le grand rêve de l'occultisme, comme nous le découvrent le grand nombre d'ouvrages publiés à l'époque et les œuvres littéraires, de valeur fort inégale, qu'il inspira. Cette unité tant recherchée entraînait celle de tous les courants philosophico-religieux traitant traditionnellement des manifestations de l'invisible dans le monde sensible. Ceci a eu comme résultat une tendance au syncrétisme dont la Société Théosophique est un exemple flagrant et que Fernando Pessoa critiquait, comme nous l'avons vu.

Même si l'enthousiasme initial de Pessoa envers le mouvement occultiste s'émoûssa par la suite, celui-ci aura, en tout état de cause, représenté une de ses premières étapes sur le chemin de l'ésotérisme. Quarante ans après sa

²⁰⁹ Françoise BONARDEL, *L'Hermétisme*, op.cit., p 102

mort, un autre mouvement est apparu qui aurait sûrement excité sa curiosité. En effet, ce courant essaie de trouver un sens à la vie, à l'Univers, à partir de recherches scientifiques très pointues, comme celles des physiciens et astrophysiciens de l'Université de Princeton, aux Etats-Unis. Cette nouvelle gnose, comme elle a été appelée, prend un chemin semblable à celui de l'occultisme, mais en sens inverse: partant de postulats scientifiques, elle essaie d'arriver à des conclusions d'ordre métaphysique pour tenter de donner une explication globale du monde.

En fait, ces mouvements tendent à confondre les différents plans où l'esprit humain, toujours en quête d'une lecture définitive de cette Nature dont le sens lui échappe, peut s'exercer²¹⁰. On en revient toujours, au bout du compte, à la même tentative de parvenir à l'unique Sagesse:

« Les uns et les autres partent à la recherche de ces origines lointaines, source unique du divin en même temps que fondement des intuitions essentielles dont la science est censée démontrer la validité »²¹¹.

Faute d'y arriver, l'homme choisit parfois d'abandonner son destin à la prétendue influence des astres, peut-être pour avoir l'illusion que le cosmos le regarde et que cette participation à un tout universel donne un sens à sa vie, même si celle-ci se trouve ainsi privée de vraie liberté.

²¹⁰ A propos de cette « néo-gnose » cf. Antoine FAIVRE. *L'Esotérisme*, op.cit., p.104-106.

²¹¹ Françoise BONARDEL. *L'Hermétisme*, op.cit., p.102.

L'astrologie fut, en tout cas, une des portes de l'occulte que Pessoa ouvrit, et une des directions que son intelligence explora pour tenter, peut-être, d'apaiser son esprit inquiet et avide de certitudes auxquelles s'accrocher pour poursuivre une route qui était, croyait-il, tracée d'avance.

2- L'astrologie

L'engouement pour l'occultisme qui caractérise, comme nous l'avons vu, la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, entraîne dans son sillage un intérêt parallèle pour des disciplines qui lui sont très proches, comme l'astrologie. Le parfum de mystère, hérité des civilisations antiques, qui l'entoure, ainsi que son prétendu pouvoir de délivrer des portraits psychologiques et des recettes de vie au quotidien, se conjuguent pour éveiller une curiosité certaine chez ceux qui se sentent toujours partagés entre l'esprit scientifique dominant et l'attrait, jamais éteint, de l'irrationnel. En outre, le langage de l'astrologie, étant éminemment symbolique, possède une plasticité interprétative qui le rend adapté à toutes les époques et à toutes les cultures.

Ce langage symbolique s'articule, comme il est bien connu, autour des douze signes du Zodiaque, et les combinaisons possibles des différents éléments qui le consti-

tuent sont infinies. Il est une application exemplaire de la théorie des correspondances et utilise, faut-il le rappeler, la méthode analogique²¹². Dans ce contexte, le travail interprétatif est proche d'un jeu intellectuel où l'esprit parcourt des niveaux successifs de sens qui le mènent à des conclusions et des rapprochements inattendus. Cet aspect presque ludique des études astrologiques attirait certainement Fernando Pessoa; en tout cas, il les a souvent utilisées en tant qu'éléments d'une mise en scène à laquelle il voulait donner une véritable autonomie de fonctionnement, et où se mouvaient des personnages ayant un vrai destin. Ce destin était transposé littérairement par Fernando Pessoa à partir de leurs thèmes astrologiques, qui étaient, en fait, des dérivés de son propre thème. Il aboutissait ainsi à ce qu'un commentateur appelle « l'unité reconquise astrologiquement »²¹³. Chaque hétéronyme possédait donc un parcours prédit par les astres d'après sa date de « naissance », une personnalité déterminée de même et un aspect physique correspondant également à son signe.

²¹² Fernando Pessoa explique lui-même très clairement comment l'astrologie se définit par rapport à ce principe des correspondances. Ainsi, les astres sont en quelque sorte les courroies de transmission de la volonté du destin, et leur influence sur les hommes en procède. (« na astrologia, parece a princípio estranho que a posição dos astros no nascimento de um homem, ou no início de um empreendimento, mostre, em suas relações e aspectos, o destino d'esse homem ou o curso d'esse empreendimento. Não são porém os astros que operam sobre o homem ou o sucesso. Opera sobre elles um destino, e esse destino, que existe como força espiritual numa camada superior, encontra-se representado material, ou mundanamente, nos astros. Quando digo que devo tal successo de minha vida a tal aspecto de Saturno, digo, ao mesmo tempo, bem e mal. Digo bem porque, de facto, seguindo a leitura de o horoscopo, posso prever esse successo pela previsão do aspecto de Saturno, que aparentemente o causa. Não é porém o planeta Saturno que materialmente o causa: é o que o planeta Saturno representa, no mundo material, que causa o successo. » Fonds PESSOA. 54A-7. Cité par Y.K. CENTENO in Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, op.cit., p.32).

²¹³ Pierre LEGLISE-COSTA. « L'auteur et ses représentations » in Magazine Littéraire n°291, septembre 1991, p.32.

D'autre part, si l'on considère que l'hétéronymie a été, entre autres, une forme de thérapie pour parer à une tendance à la dissolution de la personnalité, l'astrologie peut alors être envisagée comme participant de ce processus thérapeutique. Selon Paulo Cardoso, qui a étudié l'astrologie au point d'en assimiler la pratique et de pouvoir l'appliquer à différentes oeuvres littéraires portugaises, la fragilité psychologique de Pessoa était inscrite dans son horoscope et se trouvait « résolue » à travers les thèmes astrologiques des trois principaux hétéronymes²¹⁴. Quoi qu'il en soit, le portrait psychologique que Fernando Pessoa déduisait de son propre thème était sûrement un repère important, pour lui qui en manquait si cruellement. En ce qui concerne les hétéronymes, le côté ludique prenait probablement le dessus. En tout cas, et en tenant compte de la spécificité de son approche, Pessoa ne se distinguait pas beaucoup de ses contemporains, avides d'explorer leur moi en utilisant, en même temps, et sans y voir d'anachronisme, les ouvrages scientifiques et les données d'une tradition venant du fond des âges.

²¹⁴ « É preciso não esquecer que a heteronímia foi uma espécie de terapia destinada a curar a <doença> que habitava o espírito do poeta e que estava patente no seu horóscopo: digamos resumidamente que aquilo, que no Mapa do Céu de Fernando Pessoa se encontra por resolver (a transição da Casa oito para a Casa nove) e é exactamente o <ponto frágil> do horóscopo, está à partida claramente resolvido nos temas do três heterónimos. » (Paulo CARDOSO, *Mar Português - a mensagem astrológica da Mensagem*, Lisbonne, Estampa, 1990, p.12). Paulo Cardoso a fait « l'analyse astrologique » de plusieurs oeuvres littéraires, dont *Mensagem* de Fernando Pessoa. Il prépare un ouvrage sur les documents du fonds Pessoa ayant trait à l'astrologie. En effet, Pessoa a laissé de nombreuses études théoriques sur l'astrologie, ainsi que des horoscopes et des calculs divers en vue de l'établissement de thèmes astrologiques. Ce matériel est de difficile accès, et même incompréhensible pour le non-initié dans la science des astres. Nous attendons donc l'ouvrage de Paulo Cardoso sur la question et nous citons celui qu'il a déjà publié, tout en sachant qu'il s'agit de l'approche d'un « adepte » qui ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle peut nous permettre de pénétrer dans l'univers mental d'un autre « adepte », Fernando Pessoa.

Pour développer d'une façon plus cohérente ses études d'astrologie, Fernando Pessoa alla même jusqu'à créer un hétéronyme, Rafael Baldaya²¹⁵. Astrologue de son état, il était l'auteur d'un Tratado de Astrologia, dont nous sont parvenus quelques fragments. Il était porteur d'un projet - un de plus - d'ouverture d'un cabinet de consultations d'astrologie, et on a même trouvé un papier à caractère publicitaire, précisant les prix pratiqués pour les différents types d'horoscopes²¹⁶. Parmi les textes concernant les questions liées à l'astrologie, on trouve une analyse astrologique de la Grande Guerre et un horoscope de Raul Leal (1886-1964), poète mystique lié à la revue Orpheu. Pessoa décèle chez lui un « grand penchant pour l'occultisme ainsi qu'une tendance à la clairvoyance et aux états médiumniques », mais insiste sur les difficultés matérielles présentes et à venir. Selon Pessoa, ces épreuves trouvent leur origine dans le plan astral, et correspondent, en quelque sorte, à une période ténébreuse imposée au cours d'une forme d'initiation. Des actes dictés par le désespoir pourraient même en advenir, allant jusqu'à la tentative de suicide. Cependant, la Lune devrait amener un passage vers des aspects plus positifs, laissant derrière

²¹⁵ Dans une lettre, datée de 1915, et adressée à Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, vivant alors à Paris, fait référence à la création de ce nouveau personnage: « A sua encarnação em Rafael Baldaya, astrónomo de longas barbas é puramente de morrer a rir. » (Mário de SÁ-CARNEIRO, op.cit., vol.II, p.133). Nous attirons l'attention, une fois de plus, sur le côté « ludique » de cette création hétéronymique que Sá-Carneiro prend donc sur un ton complice, comme une bonne farce.

²¹⁶ Le texte en question est reproduit in O.P.P. (III), op.cit., p.420. D'autres textes, concernant des plans d'ouvrages d'astrologie, comme le Tratado de Astrologia, toujours attribué à Rafael Baldaya, y sont également présentes, ainsi que l'horoscope de Fernando Pessoa, fait par lui-même. La plupart de ces textes ont été originellement écrits en langue anglaise. (Cf. Ibid., p.405-420).

elle cet état de « perturbation et dépression sexuelle, crise financière et grande perturbation émotive et sentimentale, crise de l'esprit »²¹⁷. Il est vrai que ces mots, écrits à propos de Raul Leal, pourraient convenir à Pessoa lui-même: lorsqu'il regardait les astres, le poète avait tendance à y voir toujours un peu sa propre image. Ne pense-t-il pas à son cas personnel lorsqu'il écrit, dans un texte sur l'astrologie, qu'

« il ne faut pas s'étonner que soit effacé et médiocre l'horoscope d'un grand artiste qui fut célèbre seulement après sa mort: l'horoscope ne fera qu'indiquer des qualités artistiques (dont nous ne pouvons mesurer le degré) et de l'obscurité. [...] L'horoscope révèle, à peu près, ce que le monde voit. Nous ne devons jamais oublier ce détail très important. Sans cela, nous ne ferons rien en astrologie »²¹⁸.

Il est clair que son propre thème ne devait pas révéler le succès et la gloire qu'il pensait, à juste titre, mériter. Il lui restait l'espoir d'une célébrité post-mortem, que l'avenir lui a, il est vrai, réservée à un

²¹⁷ « Grande tendência para o ocultismo, para a clarividência e para os estados médiumnicos [...] perturbação e depressão sexual, crise financeira e grande perturbação emotiva e sentimental, crise do espírito. » (Ibid., p.416-419). Cet horoscope de Raul Leal concerne l'année 1916. Quelques années plus tard, en 1923, Pessoa prend la défense de celui-ci lors d'une campagne menée contre lui par la Ligue d'Action des Etudiants de Lisbonne, à la suite de la publication de l'oeuvre de Leal suggestivement intitulée Sodoma Divinizada. A cette occasion, Fernando Pessoa écrit deux textes: Aviso por causa de Moral (cf. O.P.P. (II), op.cit., p.1125 et 1126) et Sobre um Manifesto de Estudantes (cf. O.P.P. (III), op.cit., p.1132 et 1133). D'après l'horoscope de Leal établi par Pessoa, le nombre de points communs entre les deux hommes est frappant et peut expliquer qu'ils se soient sentis aussi proches et aussi solidaires face à l'incompréhension de la majorité de leurs contemporains.

²¹⁸ « Não pasmemos de que seja apagado e fruste o horóscopo de tal grande artista que foi celebre só depois de morto: o horóscopo indicará qualidades artísticas (em grau que não podemos medir) e indicará obscuridade. [...] O horóscopo revela, pouco mais ou menos, o que o mundo vê. Nunca devemos esquecer este pormenor importantíssimo. Sem ele nada faremos da astrologia. » (Ibid., p.408)

degré qui dépasse peut-être les espoirs, plus ou moins avoués, qui étaient les siens. Toujours d'après Paulo Cardoso, il se servait surtout de l'étude de son thème comme moyen d'envisager le quotidien et, souvent, les côtés tout à fait matériels de celui-ci: « dans le fonds Pessoa existent de très nombreux calculs astrologiques relatifs aux différents domaines de l'existence - argent, affectivité, etc. - faits, pour beaucoup d'entre eux, à des moments différents de la même journée »²¹⁹.

Cette attitude, basée sur une vision déterministe de la vie, servait, peut-être, d'exutoire à son angoisse, confortant en même temps l'aboulie qui freinait ses velléités d'action. La responsabilité face à son propre destin, découlant du libre arbitre, se trouvait ainsi escamotée, atténuant le sentiment de culpabilité qui est son corollaire. Mais l'astrologie répondait également à sa curiosité intellectuelle, en particulier pour tout ce qui était enveloppé d'un voile de mystère: « Les stimulus mentaux - curiosité quant au futur, désir de connaître, etc. - tout simplement humains, ont été suscités d'abord par des études astrologiques »²²⁰. Cet intérêt commença fort tôt, car les premiers fragments, trouvés dans la célèbre malle, datent de 1908, alors qu'il n'avait que vingt ans. Reprend-il ici

²¹⁹ « No espólio existem variadíssimos cálculos astrológicos relativos às diferentes áreas da existência - dinheiro, afetividade, etc. - feitos muitos deles em diversos momentos do mesmo dia. » (Paulo CARDOSO, *op.cit.*, p.11). Nous avons nous-même vu ces documents, fort difficiles à décoder pour celui qui n'est pas familiarisé avec les techniques de calcul astrologique.

²²⁰ « Os estímulos mentais - curiosidade quanto ao futuro, ânsia de conhecer, etc. - normalmente humanos, primeiramente suscitados por estudos astrológicos ». (Fernando PESSOA *Q.P.P.* (III), *op.cit.*, p.393).

Dans ce sonnet où le S de Saturne siffle comme un serpent perfide et maléfique (Sagra, sinistro, baço, irreversíveis, sangrando, lasso, solidão), Pessoa accuse la fatalité qui a fait naître Gomes Leal sous une mauvaise influence astrale, pour la simple raison qu'il était poète. C'est effectivement en tant que poète qu'Apollon le voue à la mélancolie saturnienne, sur fond de lunes froides et fatales, qui l'amèneront jusqu'à la folie. Les trois anneaux de la planète funeste retiennent le poète prisonnier de lui-même. Seule couleur dans cet espace froid et blême, le rouge de la souffrance de ce cœur qui saigne, comme celui de tous ceux que Dieu choisit pour être des voyageurs de l'inconnu, sous le regard d'une lune « glaciale et mystérieuse ». Le froid mortifère était aussi celui que Pessoa ressentait dans ses moments de noir désespoir, lorsqu'il se sentait condamné (fadado) par les astres à un dur chemin marqué par ce que les astrologues appellent des aspects « dissonants »: « Fatigué, je suis perdu dans le paysage glacial, / Et la couleur de l'automne est un cortège funèbre d'appels / Sur la route de ma dissonance... »²²². Nulle part le soleil n'apparaît, symbole de Dieu dans le langage astrologique, apportant le salut:

luas da loucura / Quando a cintura triplice denota / Solidão e desgraça e amargura! // Mas da noite sem fim um rastro brota, / Vestígios de maligna formosura. / É a lua além de Deus, álgida e ignota » (« Gomes Leal », in *Poesias de Fernando PESSOA*, *op.cit.*, p.227, 228).

²²² « No meu cansaço perdido entre os gelos, / E a cor do Outono é um funeral de apelos / Pela estrada da minha dissonância... » (*Ibid.*, p.36).

« On représente le Dieu Manifesté par un cercle; le Dieu Non Manifesté par un point au centre du Cercle et voilà, en astrologie écrite, le symbole du soleil, qui est l'ombre de Dieu »²²³.

L'univers des poètes est donc laissé à la cruauté païenne d'un Saturne fait d'ombre et de glace. Ceci correspond à la vision gnostique selon laquelle « les astres sont les <tyrans> qui abusent de leur puissance sur le monde », l'oeuvre du Christ étant, dans ce contexte, « l'émancipation de l'humanité de l'influence funeste des astres »²²⁴.

Il ne faudrait pas, évidemment, en inférer que la vision pessoenne de l'influence des astres sur l'homme est toujours aussi pessimiste. Pour lui, elle était avant tout l'expression de l'harmonie existant entre le macrocosme, c'est à dire l'univers, et le microcosme, c'est à dire l'homme. La richesse symbolique de cette conception ne pouvait qu'intéresser le poète, au delà des angoisses de l'homme. Elle était également, comme nous l'avons dit précédemment, un moyen de se sentir partie intégrante d'une cosmogonie unitaire où chaque chose et chaque être est à sa place et obéit à un plan réglé d'avance.

Pour quelqu'un comme Pessoa, avide de trouver son identité dans un univers dont il cherchait le sens,

²²³ « E isto representa-se: o Deus Manifesto por um Circulo, o Deus Imanifesto por um ponto no centro do Circulo e isto é, em astrologia escrita, o simbolo do sol, que é a sombra de Deus. » (Fernando PESSOA. *Textos Filosóficos* (II), op.cit., p.142).

²²⁴ H. LEISEGANG, op.cit., p.264.

l'astrologie a donc été une ressource importante, tant au plan philosophique que littéraire. Les nombreuses études, fragmentaires il est vrai, qu'il y a consacrées, en témoignent, ainsi que les horoscopes qu'il a établis, pour lui-même, pour ses amis, mais également pour ses principaux hétéronymes et pour le Portugal²²⁵. Est-ce si étonnant de la part de quelqu'un comme lui, né sous le signe des Gémeaux, celui de la division et du double psychique, du sujet acteur et spectateur de lui-même tout à la fois, selon les critères généralement admis par les adeptes de la science des signes zodiacaux? En tout cas, que ceux-ci lui aient apporté des réponses à sa quête de sens et d'unité, ou qu'ils aient été un support au service de sa création littéraire, ils ont été constamment présents dans sa vie et dans son oeuvre. L'astrologie faisait partie de ce monde mystérieux où le poète cherchait une voie et une source d'inspiration. Une autre ramification de cet arbre qu'était, pour lui, celui de la tradition ésotérique, nous entraîne vers un domaine intimement lié à celui de l'astrologie, la magie, autre voie dont nous nous efforcerons de rechercher la trace dans les écrits de Pessoa en général, et dans son oeuvre poétique en particulier.

²²⁵ Georg Rudolf LIND a présenté, lors de la publication de Páginas Íntimas..., des reproductions des horoscopes d'Alberto Caeiro, de Ricardo Reis, du Portugal et même du premier numéro d'« Orpheu ». (Cf Fernando PESSOA Páginas Íntimas..., op.cit.)

3- Poésie et magie

La magie reflète, dans le domaine « expérimental », les théories qui fondent les sciences occultes. Elle prétend agir sur des forces cachées dans l'Homme et dans la Nature, les rendant ainsi opérationnelles. Cette manipulation des forces occultes est souvent présentée comme pouvant être dangereuse, car le magicien est susceptible de libérer des puissances qui échappent à tout contrôle et qui peuvent devenir destructrices. Les rites de la nécromancie, où les morts sont évoqués, constituent un exemple fréquemment cité de cette forme de magie que l'on appelle noire. La magie naturelle, appelée ainsi car elle est censée agir sur les forces vivantes de la Nature, se distingue nettement de la magie noire: elle est, en grande partie, basée sur l'astrologie, les opérations magiques étant alors subordonnées à la configuration des planètes dans le ciel. En fait, la magie recèle une diversité de conceptions et de pratiques qu'il n'est pas aisé de cerner. Elle a toujours eu un rapport très étroit avec le monde de la médecine (les magiciens ont de tout temps prétendu connaître les vertus des plantes et pouvoir guérir les malades) et avec la religion.

En effet, il ne faut pas oublier qu'à son origine le mot « mage » désignait un prêtre perse (mazdéen) et que la magie s'apparentait aux religions à mystères. Selon les antiques traditions perse et grecque, elle s'appuyait sur

l'existence d'un monde intermédiaire, occupé par certaines puissances divines, les démons, lesquels, selon Platon, étaient des demi-dieux que les prophètes perses disaient pouvoir être bons ou mauvais. Ce sont, évidemment, ces derniers qui sont généralement et de tout temps « utilisés » au cours des opérations magiques²²⁶ ; cependant, d'autres êtres intermédiaires, des puissances divines, sont aussi à même de guider l'homme sur la voie de la vraie connaissance. Dans ce cas, nous parlerons plutôt de théurgie, qui fait appel à une vision du monde plus globale et mieux structurée²²⁷. Celle-ci aboutit donc à la pratique d'une magie plus empreinte de mysticisme, marquée par des rites initiatiques. Un de ses plus illustres représentants fut Apollonios de Thyane, philosophe et thaumaturge.

Plus tard, au III^e siècle, gnostiques et hermétistes utiliseront tout naturellement la magie dans le cadre de leur ferme croyance à la loi des correspondances universelles. Celle-ci est, en effet, la pierre angulaire de l'édifice magique, à l'intérieur duquel règne une parole toute puissante. Elle seule donne du sens aux actes accomplis pendant les différentes phases du rituel et possède, par elle-même, le pouvoir de déclencher les effets désirés.

²²⁶ « Je crois pourtant, sur la foi de Platon, qu'entre les dieux et les hommes se trouvent certaines puissances divines, intermédiaires par leur nature et par la place qu'elles occupent, et que c'est par elles que s'opèrent toutes les divinations et les miracles des mages. » (APULEE, *Apologie*, 43, 2. Cité par Roger SEGUN in « La magie dans l'Afrique romaine », *Magie et Littérature*, Paris, Albin Michel, 1989, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », p.40).

²²⁷ « Proclus définit la Théurgie comme « une puissance plus haute que toute sagesse humaine, qui embrasse les bienfaits de la divination, les vertus purifiantes de l'initiation, et en un mot toutes les opérations de la possession divine » (*Théol. Plat.*, p.63). » (*Ibid.*, p.44).

Au service d'un système analogique, que justifie la théorie des correspondances, elle doit pouvoir déclencher des réactions en cascade qui viendront renforcer, en retour, son pouvoir. Par elle, les différentes catégories de la réalité, sensible et intelligible, s'interpénètrent, le signifiant et le signifié se confondent, permettant l'émergence d'un état de conscience proprement « magique ». L'Univers apparaît, alors, structuré comme une langue que le magicien sait « parler », changeant ainsi son agencement initial de façon à imposer son empreinte, sa propre « syntaxe ». Le premier homme, l'Adam primitif, connaissait ce langage que Dieu lui avait transmis, et c'est ainsi qu'il pouvait commander à la Nature et vivait donc dans un état paradisiaque. Il fut, en quelque sorte, le premier mage, et ses descendants ne font que tenter de retrouver ses pouvoirs initiaux, perdus au moment de la Chute. Ils se lancent pour cela dans une entreprise proprement luciférienne, osant ce qu'Henry Corbin appelle une « lecture verticale » de l'Univers pour parvenir à un degré de connaissance qui leur permette d'agir à leur guise sur la réalité²²⁸. La parole est ainsi au centre du processus magique, la connaissance du véritable nom des choses impliquant une emprise sur les choses elles-mêmes. Cette forme de nominalisme explique, si va sans dire, l'importance, dans la tradition magique, des paroles et formules secrètes et mystérieuses, source de tout pouvoir.

²²⁸ Cf. Pierre LORY. « Magie des lettres, des mots et du discours dans l'occultisme islamique ». (*Ibid.*, p.76, 77).

Le « Sésame, ouvre-toi », qui berce l'imagination de tous les enfants, en est un exemple universellement connu, qui condense dans sa formule usée et banalisée une croyance immémoriale.

La poésie « magique » relève de cette croyance en un pouvoir véritable de la parole, capable, au sein du poème, de créer un champ d'où peut surgir une réalité autre, douée d'une dimension surnaturelle. En mettant en oeuvre une dynamique verbale appropriée, servie par un rythme proprement incantatoire, le poète fait oeuvre de magicien. Il reprend ainsi le rôle de voyant et de prophète que l'on assignait déjà au Vates latin et qu'Orphée avait incarné. Véritable démiurge, il crée, par le pouvoir du verbe, un nouvel univers, riche de sa propre mythologie. Les Illuminations de Rimbaud sont un exemple extrême de cette poésie créatrice de symboles magiques. Le poème devient alors un véritable pentacle, une figure d'un symbolisme précis et synthétique, renfermant en son sein l'espoir fou de parvenir à maîtriser les mystères du monde.

Dans l'oeuvre de Fernando Pessoa, nous trouvons deux exemples majeurs de cette poésie essentiellement magique: O Último Sortilégio et Hino a Pã. Le premier est, de l'aveu de son auteur, « une interprétation dramatique de la <magie de transgression>²²⁹, « un simple <poème sur la

²²⁹ « este poema é uma interpretação dramática de a <magia de transgressão> ». (Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, op.cit., p.50).

magie »²³⁰, alors que le second est une traduction d'« un vrai <poème magique »²³¹, écrit par Aleister Crowley. Il les envoie à son ami Gaspar Simões, entourés de maintes recommandations et hésitations quant à leur publication²³².

O Último Sortilégio met en scène le cri d'impuissance d'une magicienne, confrontée à la perte de son pouvoir face aux éléments de la nature qu'elle ne maîtrise ni ne commande plus²³³: « Autrefois, [...] mes évocations faisaient surgir du sol / Des présences, fruit de la concentration de celles qui, éparses / Dorment au sein des formes naturelles des choses »²³⁴. Par sa parole, elle créait une nouvelle réalité (« Autrefois ma voix créait des événements »)²³⁵, les fées et les elfes accouraient (« lorsque j'appelais, je voyais les fées et les

²³⁰ « um simples <poema a respeito de magia » (*Ibid.*, p.61).

²³¹ « a tradução que fiz, do inglês, de um <poema mágico> a valer - o Hino a Pã » (*Ibid.*, p.58).

²³² « Se, por alguma circunstância, achar melhor não o publicar, não hesite em não o publicar. » (*Ibid.*, p.50); « A advertência de publicar ou não o poema derivou-me, simplesmente, de eu não poder prever, por não ter elementos para a conhecer, a sua atitude perante assuntos como aquele em que o poema [O Último Sortilégio] assenta. Podia bem ser que esses assuntos lhe fossem - a si, ou a outrem da Presença - repugnantes ou antipáticos; e eu não queria que se constrangessem a publicar qualquer escrito meu que lhes não merecesse simpatia, não só estética, mas também, por assim dizer, pessoal. » (*Ibid.*, p.51). Gaspar Simões déclare, à propos de cette lettre, que « nesse tempo, o ocultismo de Fernando Pessoa era mal conhecido. » (*Ibid.*). Quelques jours plus tard, Fernando Pessoa lui écrit à nouveau à ce propos: « Causou-lhe estranheza, talvez, o assunto. Isso, porém, procede de v. desconhecer outros poemas meus, inéditos, do mesmo género.[...] Deveras e realmente, não posso dar-lhe explicação nenhuma sobre a génese particular deste poema. Sobre a génese geral dessa ordem de poemas é que talvez haveria alguma coisa a dizer. Mas isso não tem interesse estético nem psicológico. » (*Ibid.*, p.52, 53). A propos de Hino a Pã, il commence par affirmer que « este poema não é para se publicar, mas só para v. ler. » (*Ibid.*, p.58); il revient ensuite sur cette interdiction quelques semaines plus tard: « Reflecti, depois de lhe escrever, sobre o que lhe havia dito de o poema não dever ser publicado. Não vejo, afinal, inconveniente nisso, se v. achar interessante publicá-lo. Tem, pelo menos, a vantagem de ser singular: não creio que haja em português, (natural ou traduzido) outro poema precisamente dessa ordem » (*Ibid.*, p.61).

²³³ Cf. en annexe la transcription du poème dans son intégralité.

²³⁴ « Outrora, [...] a minha evocação do solo erguia / Presenças concentradas das que esparsas / Dormem nas formas naturais das coisas » (« O Último Sortilégio » in Fernando PESSOA. Poesias, *op.cit.*, p.229).

²³⁵ « Outrora a minha voz acontecia. » (*Ibid.*).

elfes »)²³⁶, les « existences essentielles » étaient à ses pieds. Lorsqu'elle dessine maintenant le cercle magique, elle ne provoque plus aucun phénomène surnaturel²³⁷, elle ne possède plus le don de séduire les forces de la nature, ni les êtres à la recherche de la réalité dernière, le pouvoir de s'unir à la nature est mort, le mariage alchimique avec le soleil et la lune ne produit plus d'extase:

« Le don pour lequel j'étais aimée est
mort. Je ne représente plus la forme et la
[finalité de la vie
Pour tous ceux qui, les cherchant, me
[cherchaient aussi.
Devenue plage, la mer ne m'inonde plus de
[ses bras.
Je ne me sens plus dressée dans un salut
[au soleil,
Ou, abîmée dans une extase magique,
Au clair de lune, devant l'entrée de la
[caverne profonde »²³⁸.

Tapiés au sein même de la nature, les puissances infernales qu'elle vénère (« as sacras potências infernais ») ne répondent plus à son appel, elle a donc perdu son ancien pouvoir, égal à celui des dieux: « Ma fureur astrale n'est plus divine / L'image de mon corps n'est plus un Dieu »²³⁹. Son union rituelle avec ces divinités des ténèbres ne peut plus se réaliser comme auparavant. Elle risque ainsi d'être détruite par ces forces démoniaques

²³⁶ « Fadas et elfos, se eu chamasse, via. » (*Ibid.*)

²³⁷ « Já, se o circulo traço, não há nada. » (*Ibid.*, p.230)

²³⁸ « Já me falece o dom com que me amavam / Já me não torno a forma e o fim da vida / A quantos que, buscando-os, me buscavam. / Já, praia, o mar dos braços não me inunda. / Nem já me vejo ao sol saudado erguida. / Ou, em êxtase mágico perdida. / Ao luar, à boca da caverna funda. » (*Ibid.*)

²³⁹ « Já meu furor astral não é divino / Nem meu corpo pensado é já um Deus » (*Ibid.*)

qu'elle ne contrôle plus, et auxquelles elle a vendu son âme, dans cet élan destructeur et feu qui pousse l'homme, éternel Faust, à courir après un rêve impossible de connaissance suprême et de victoire sur le temps et la mort²⁴⁰. Elle ne peut plus arrêter le temps, obtenir, grâce à l'alchimie, l'élixir d'éternelles vie et beauté. Mieux vaut alors laisser mourir son être essentiel et se transformer en une statue, vide et froide; en effet, seule la mort permettra une nouvelle vie, et donc une réappropriation de son ancienne condition. Espérant, à travers une nécessaire nigredo, parvenir à une transmutation spirituelle, la sorcière que Pessoa a mise en scène appelle de ses vœux une forme de mort initiatique qui n'a rien d'inférieur. Sera-t-elle rachetée par l'amour qui, tel Eros réveillant Psyché, viendra mettre un terme à son sommeil expiateur? Est-ce son besoin d'aimer et de se purifier par cet amour qui l'a condamnée en tant que prêtresse de l'abîme? Aspire-t-elle à retrouver, comme son créateur, l'âge d'innocence?²⁴¹. Pessoa ne nous donne pas les clés de cette énigme, nous laissant confrontés à ce désespoir primordial de la Parole perdue et de l'exclusion d'une condition paradisiaque. C'est bien l'image d'une catastrophe spirituelle que le poète nous offre ici, reflet peut-

²⁴⁰ « E as longinquas deidades do atro poço, / Que tantas vezes, pálida, evoquei / Com a raiva de amor em alvoroço, / Inevocadas hoje ante mim estão. / [...] e sei / Que meu vendido ser consumirão. » (Ibid., p.231).

²⁴¹ « Converta-me a minha última magia / Numa estátua de mim em corpo vivo! / Morra quem sou, mas quem me fiz e havia, / Anônima presença que se beija, / Carne do meu abstracto amor cativo, / Seja a morte de mim em que revivo, / E tal qual fui, não sendo nada, eu seja! » (Ibid.). Commentant ce poème lors de sa publication, João Gaspar Simões déclare qu'il est une « poesia filosófica em que o Homem lamenta e protesta a perda da sua inocência primitiva » (Presença n° 29, Coimbra, 1930, p.11).

être d'un autre drame, celui de la difficulté de trouver la « parole poétique ».

En 1933, trois ans après la publication de O Último Sortilégio, Fernando Pessoa publie, également dans la revue Presença, sa traduction du poème Hino a Pã, d'Aleister Crowley. Celui-ci, magicien, aventurier et charlatan, s'était rendu à Lisbonne pour rencontrer Pessoa, féru comme lui d'astrologie²⁴² ; son passage à Lisbonne avait fait, d'ailleurs, grand bruit, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre travail. Poème à proprement parler magique, selon les dires de Pessoa lui-même, l'Hino a Pã²⁴³ possède un caractère fortement païen et témoigne d'une homosexualité sous-jacente, deux aspects qui ont dû choquer bon nombre de lecteurs de la revue « coimbrã ». A cet égard, il fait penser à l'Ode Marítima de Álvaro de Campos et à sa composante fortement hystérique²⁴⁴.

D'autres poèmes de Fernando Pessoa portent la trace d'un intérêt pour la magie, et ceci très tôt dans son parcours littéraire. Déjà en 1907, sous le nom d'Alexander

²⁴² « O Mestre Therion não é heterónimo meu, é simplesmente o «nome supremo» do poeta, mago, astrólogo e «mistério» inglês que em vulgar se chama (ou chamava) Aleister Crowley, que também se designava por «A Besta 666». O Hino a Pã é uma espécie de prefácio ao trabalho intitulado Magick (Magia), que foi publicado em Paris, em quatro tomos. Crowley mandou vir de Inglaterra um tratado desses para mim; [...] Lembrei-me um dia de traduzir o Hino a Pã, o que fiz conforme o meu critério de traduzir verso, em absoluta conformidade rítmica com o original. » (Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, op.cit., p.61).

²⁴³ Cf. en annexe la transcription du Hino a Pã et de son original anglais.

²⁴⁴ Parlant de son attirance pour la magie noire et autres pratiques occultes interdites, Pessoa-Bernardo Soares déclare être animé par une forme de désir féminin lorsqu'il se penche sur ces questions et sur les « rituels invertis » qui les accompagnent. Et il conclut ainsi ce passage: « Satan, sem que o queiramos, possui para nós uma sugestão como que de macho para a femêa » Nous pourrions aisément appliquer ces considérations à son Hino a Pã. (Cf. Livro do D. Castanheira (II), op.cit., p.223).

D'autres textes, en prose cette fois-ci, portent témoignage de son attirance vers la voie magique, comme certains passages de cet embryon d'oeuvre qu'est A hora do Diabo²⁴⁶. Le diable que Pessoa met en scène ici a pour armes magiques « la musique, le clair de lune et les rêves »²⁴⁷. Ce n'est plus une « magie de transgression », mais une magie de séduction. Le Diable, grand maître dans cet art, avoue ne pas savoir réellement en quoi il consiste: « Je suis - c'est mon métier - maître de Magie: je ne sais pourtant pas ce que c'est que la Magie »²⁴⁸. Encore une fois, nous sommes en présence d'un aveu d'impuissance devant quelque chose de mystérieux que l'on ne maîtrise pas, qui échappe à tout contrôle. Reste la qualité démoniaque du poète né de la « contamination », par le Diable, du fruit du ventre de Marie. Ce poète, né, en quelque sorte, d'un acte de magie noire, devient, symboliquement, un double négatif du Christ. C'est ainsi que naissent les poètes maudits, payant plus tard de leur malheur et de leur souffrance leur condition de poètes-mages qui mettent en oeuvre, de par leur utilisation particulière de la langue, des forces surnaturelles. Rejouant ainsi le drame primitif de la chute, avec comme principaux protagonistes la femme et le diable, Pessoa crée un homme-poète d'une nouvelle espèce, un alter ego habité par cette intelligence proprement démoniaque qui l'oblige... à renoncer au paradis, peut-

²⁴⁶ Fernando PESSOA. L'heure du Diable (édition bilingue), Paris, Corti, 1989.

²⁴⁷ « A música, o luar e os sonhos são as minhas armas mágicas. » (*Ibid.*, p. 20.)

²⁴⁸ « Sou, por mister, Mestre da Magia: não sei cantado o que ella é. » (*Ibid.*, p. 42).

poète-mage ou voyant est peut-être, à sa façon, un Fernão de Magalhães, cruellement détruit par les forces qu'il a osé défier. Ces forces, souvent enfouies profondément dans son inconscient, deviennent métaphore magique dans sa poésie, image envoûtante, car elle est elle-même, en fin de compte, fruit d'une forme d'envoûtement *ab initio* de son créateur. Celui-ci, tel un enfant, « perçoit le monde sur le mode magique, et tente d'influer magiquement sur les êtres et les choses »²⁵¹.

Dans un long poème de 1933, le personnage créé ; Pessoa dit avoir déposé les « armes de la magie parmi / Les livres sacrés » avec lesquels il a eu « un lien / Qui donne à l'âme la Force et la Vision »²⁵². Las d'une souffrance intime, que la gloire et le pouvoir sur les forces occultes ne peuvent plus suffire à apaiser (« la couronne des mages - ah, mais celle-là, / Si elle est de gloire dans sa splendeur apparente, / elle est d'épines dans son sens caché. »)²⁵³, il doute de la vérité même du commerce qu'il a pu entretenir avec les Anges. N'a-t-il pas été victime d'une illusion, n'est-il pas, en fin de compte, toujours prisonnier de lui-même²⁵⁴. La magie n'est donc qu'une « science vaine », qui ne peut point dissiper « les brumes

²⁵¹ Yves VADE, *op.cit.*, p.23.

²⁵² « Depois, cheio de sombra e de cansaço, / As armas da magia entre onde estão : Os livros sacros com quem me o laço / Que dá à alma a Força e a Visão. » (Fernando PESSOA, *Poesia Mágica, Profética e Espiritual*, Lisbonne, ed. Manuel Lencastre, 1989, p.45)

²⁵³ « A coroa dos magos - ah, mas essa, / Se é de glória no nítido esplendor, / É de espinhos no íntimo sentido. » (*Ibid.*).

²⁵⁴ « Vi Anjos, toquei Anjos, mas não sei / Se Anjos existem. Tal me achei ao fim / D'esse caminho de que regressar / E vi que nunca saírei de mim. » (*Ibid.*, p.46). Ces vers semblent un écho d'« Eros e Psique » : « E vê que ele mesmo era / A princesa que dormia ». (O.P.P., (I), p.1118).

que nous sommes »²⁵⁵. Malgré l'invocation magique des anges, et leur apparente obéissance (« les anges obéirent à ce que je voulus./ Je ne suis rien, ne fis rien et ne sais rien. »)²⁵⁶, le mage-poète se sent berné par une réalité autre (« un esprit qui crée l'illusion »), et aspire à retourner à l'âge d'or de l'enfance, où il était plus proche de la vérité²⁵⁷.

Les vers que nous venons de citer font donc partie d'un ensemble de strophes à caractère fort syncrétique publié récemment (1989)²⁵⁸. Nous y retrouvons des références à la magie, ainsi qu'à des rituels franc-maçons et rose-croix. En tête de cet ensemble de strophes, nous trouvons les mots « Mor... par », référence probable à la « Stella Matutina », rituel de la Golden Dawn (ordre néo-maçonnique, s'inspirant de la Kabbale et faisant une grande place au rituel magique), qui fut très marquée par Aleister Crowley. Les invocations aux anges nous font particulièrement penser aux rites magiques des « Elus Cohen », ordre maçonnique créé par Martinès de Pasqually (1727-1774).

De la même période date un poème inachevé, publié également pour la première fois en 1989, intitulé Isaac Loria. Celui-ci fut un kabbaliste et magicien du XVI^e siècle et Pessoa se réfère à son pouvoir d'invoquer les

²⁵⁵ « Vã sciencia, [...] Deixa as nevoas que somos taes quaes são. » (*Ibid.*).

²⁵⁶ « Obedeceram Anjos ao que eu quiz. / Nada sou, nada fiz e nada sei. » (*Ibid.*).

²⁵⁷ « Ser agora qual menino eu era. / Da verdade mais proximo vizinho ». (*Ibid.*, p.47).

²⁵⁸ Fernando PESSOA. Poesia, Lógica, Profética..., op.cit., p.45-48.

esprits²⁵⁹. Lui aussi décide de brûler ses livres sacrés et de briser ses instruments magiques, pour parvenir plus haut dans la voie de l'esprit²⁶⁰. Geste ultime, il brise la « Pierre Cubique de l'Autel », qui se fend découvrant la Croix²⁶¹. Nous pouvons déceler dans cette référence à la pierre cubique un élément de la symbolique maçonnique. Cette pierre revient dans un autre ensemble de vers au double titre, Isaac Loria et Ieschua ben Pandira (c'est à dire, Jésus), et la Croix qu'elle renferme s'avère être, en même temps, l'Univers tout entier et le magicien (ou l'initié) lui-même. ²⁶². La quête du Graal, de la « Lumière parfaite », aboutit à la découverte de l'identité véritable de celui qui cherche; pour y parvenir, celui-ci doit déposer les armes du pouvoir et renoncer aux savoirs occultes, source de puissance vaine. La pierre cubique, l'opus magnum, ne prend tout son sens que dans le renoncement à la volonté magique. Elle devient alors croix, « symbole sacré du tourment ». La magie semble n'être qu'un stade dans l'évolution spirituelle de l'adepte. Elle s'accompagne d'un sentiment de puissance, qui n'est qu'illusion dangereuse. Il faut donc avoir la force de la quitter pour pouvoir poursuivre sa route.

²⁵⁹ « quantas potencias do alem chamei! / Tantas são já as ruas da memoria / Que nellas perceo as forças que evoquei (invoquei). / E as maiores do que eu fui mago e rei. » (*Ibid.*, p.51).

²⁶⁰ « resolvi queimar / Meus livros sacros, de quem parte fui / Meus instrumentos magicos quebrar / E assim meu ser maior sacrificar / Porque um meu ser mais alto tolhe e obstrue. » (*Ibid.*, p.52).

²⁶¹ « Quebrei a Pedra Cubica do Altar / E a Pedra se abriu em Cruz. » (*Ibid.*, p.53).

²⁶² « E então vi que essa Cruz em que converso / Jazia o altar outrora meu / Era, em Cruz de Luz, todo o Universo / E que essa Cruz era quem fora eu. / Sobre ella a Luz Perfeita em mim erguida / Cahira, numa inteira identidade, / Pois essa Pedra Cubica partida / E a minha alma em luz pura resolvida / Eram a mesma coisa, era a verdade. » (*Ibid.*, p.54).

Quoi qu'il en soit, la poésie reste, pour Fernando Pessoa, un lieu magique, grâce à l'art du langage, les mythes sont... ce sens, le poète est un mage omnipotent et omniscient, un voyant, tel que le voulait Rimbaud. capable d'apercevoir le réel authentique²⁶³. Véritable démiurge, il refait l'acte créateur, en « disant » le monde autrement²⁶⁴. Le mot a donc une vertu magique, et c'est la charge symbolique que le poète place en lui qui le rend opératoire au sein du poème, créant ainsi un nouveau champ du réel. Le poète-mage est un « médium » entre le lecteur et cette réalité autre à laquelle celui-ci peut, grâce au poème, avoir accès. L'instrument que le poète-mage utilise pour recréer cette réalité est l'imagination poétique, véritable feu invisible.

En dehors de ce lieu magique qu'est le poème, Pessoa n'a pas pratiqué la magie proprement dite. Il ne possédait d'ailleurs pas la volonté nécessaire pour le faire; seule curiosité intellectuelle pouvait le porter vers ce domaine.

« Notre sympathie est grande envers l'occultisme et ses arts. Nous ne sommes pas, cependant, des occultistes. Il nous manque pour cela la volonté innée et, également, la patience pour l'éduquer de façon

²⁶³ « Rimbaud a donc fixé pour tâche au poète de « se faire voyant », c'est à dire de réveiller dans son esprit les facultés endormies qui le mettent en contact avec le réel authentique. » (Marcel LA' MOND, De Baudelaire au Surréalisme, Paris, Corti, 1940, p.39).

²⁶⁴ « Le poète [...] tente de refaire pour son compte l'acte créateur, de proférer de nouveau le monde, tel un démiurge. » (Ibid., p.42).

à la rendre le parfait instrument des magiciens et des magnétiseurs »²⁶⁵ .

L'exercice de la magie, l'utilisation pratique des données de l'occultisme, implique, en effet, un désir de pouvoir sur la nature, les événements et les autres hommes qui demande une volonté bien trempée. Or Pessoa était, de son propre aveu, un malade de la volonté. Il avait même écrit, en 1919, à Hector et Henri Durville pour leur demander des renseignements sur un « cours par correspondance de magnétisme personnel ». Hector Durville avait, en effet, publié, entre 1886 et 1909, plusieurs ouvrages sur les bienfaits du magnétisme, dont un intitulé Pour combattre la peur, la crainte, l'anxiété, la timidité et développer la volonté (Paris: Durville éditeurs, [s.d.]), et, plus tard, un autre sur le Magnétisme Personnel ou Psychique - Education de la Pensée. Développement de la volonté (Paris: Durville éd., 1921). Son fils Henri publia un Cours de Magnétisme Personnel (Paris: Durville éditeur, 1924) où il insiste également beaucoup sur la nécessaire éducation de la volonté pour poursuivre dans une voie d'épanouissement spirituel et aboutir à une réalisation complète de soi. Dans la lettre adressée à Hector Durville, Pessoa fait son propre portrait psychique et insiste sur la faiblesse de sa volonté: « l'action pèse sur moi comme une

²⁶⁵ « 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 paciência para a educar de modo a tornar-se o perfeito instrumento dos magos e dos magnetisadores. » (Fernando PESSOA. Livro do desassossego, (II), op.cit., p 222).

damnation; agir, pour moi, c'est me faire violence »²⁶⁶. Il est, en un mot, l'antithèse du mage Crowley, personnalité écrasante et avide de pouvoir. Le rituel magique aurait peut-être pu aider à développer chez Pessoa cette volonté défaillante. Haddo, personnification de Crowley dans le roman The Magician, de Somerset Maugham, déclare à ce propos: « La volonté, l'amour et l'imagination sont des pouvoirs magiques que tout le monde possède; et quiconque sait comment les développer au maximum est un magicien »²⁶⁷.

Quoi qu'il en soit, le mage est un être qui tente de briser les chaînes de sa condition humaine et d'obtenir des pouvoirs surnaturels; il est donc condamné à être en marge de la société et en rupture avec les religions établies. Pessoa semble s'être intéressé à la magie dans les dernières années de sa vie, comme le montrent les poèmes s'y rapportant. Il n'était alors plus question pour lui d'une prise de pouvoir quelconque, fut-elle dans le domaine de l'occulte. Son intérêt pour la magie relevait plutôt, comme nous l'avons vu, d'une forme de curiosité intellectuelle et de l'enrichissement de son art poétique. Il entrait également dans un domaine plus vaste, qui l'attirait beaucoup, celui des questions tournant autour de l'ésotérisme. En ce sens, la magie était un stade, une étape dans une voie vers ce qu'il considérait comme la

²⁶⁶ Cf. lettre à Hector et Henri Durville in José BLANCO, Pessoa en Personne, op.cit., p 201-204.

²⁶⁷ « Will, love, and imagination are magic powers that everyone possesses; and whoever knows how to develop them to their fullest extent is a magician. » (Somerset MAUGHAM, op.cit., p 38)

connaissance supérieure. Il affirme d'ailleurs clairement que la magie a une place bien définie dans les processus initiatiques:

« Les enseignements dispensés dans les mystères englobent trois domaines: (1) la vraie nature de l'âme humaine, de la vie et de la mort, (2) la vraie façon d'entrer en contact avec les forces secrètes de la nature et de les manipuler, et (3) la vraie nature de Dieu ou des Dieux et de la création du monde. Il s'agit, respectivement du secret alchimique, du secret magique et du secret mystique »²⁶⁸.

La magie, en tant que technique au service d'un projet de réalisation spirituelle qui la dépasse, est donc tout à fait nécessaire au néophyte qui souhaite

« vaincre les trois tentations qui sont sous-jacentes à la chair - les désirs qui sont vaincus par le Mysticisme; les indécisions qui sont vaincues par la Magie; les illusions trompeuses qui sont vaincues par la Gnose »²⁶⁹.

Ainsi, le grade de Mage apparaît-il souvent dans les écrits de Pessoa comme un des plus élevés dans l'échelle initiatique²⁷⁰. En ce sens, il revêt une importance certaine dans

²⁶⁸ « Seja como for, o certo é que os ensinamentos ministrados nos mysterios abrangem tres ordens de coisas: (1) a verdadeira natureza da alma humana, da vida e da morte. (2) a verdadeira maneira de entrar em contacto com as forças secretas da natureza e manipula-las, e (3) a verdadeira natureza de Deus ou dos Deuses e da criação do mundo. São respectivamente, o segredo alchimico, o segredo magico e o segredo mystico. » (Fonds Pessoa, 54-97).

²⁶⁹ « Ele tem de vencer as três tentações que estão subjacentes à carne - os desejos que são vencidos pelo Misticismo; as indecisões que são vencidas pela Magia; os enganos que são vencidos pela Gnose. » (Ibid., 54B-16).

²⁷⁰ Cf. Ibid., 53-96, 53A-20, 53A-71, 54-28.

son parcours spirituel où il s'inscrit en tant qu'instrument conceptuel plutôt que comme praxis.

Nous pouvons donc dire que la Magie participe d'une conception de l'initiation qui a toujours marqué la voie empruntée par Pessoa - voie en dehors des sentiers battus des églises constituées, mais riche en détours par différents chemins menant à une vision synchrétique de cette réalité qu'il cherche derrière les apparences. En cela, il est bien un homme de son temps. Il correspond parfaitement à l'analyse que donne F. Bonardel de la quête spirituelle entreprise, en Europe, par « l'homme de désir » de la fin du XIX^e et début du XX^e siècles :

« Sous sa triple formulation hermétiste, théosophique et occultiste, la Grande Synthèse sera l'objet de la quête alors entreprise: tentative pour reconstituer, à l'aide de la science, l'ancien savoir des <initiés>, afin de lutter contre le matérialisme ambiant, contre les Eglises constituées jugées incapables de remplir leur rôle »²⁷¹.

²⁷¹ Françoise BONARDEL, L'Hermetisme op.cit., p 99

CHAPITRE TROISIEME

DE LA VALLEE A LA MONTAGNE : INITIATION ET ORDRES INITIATIQUES

I- L'INITIATION

Nous avons vu l'intérêt que Fernando Pessoa a toujours porté à l'existence d'une réalité autre, d'essence divine, et aux différents courants de pensée engagés dans une recherche de cet au delà du réel qui lui tenait tant à coeur. Le moment est donc venu de tenter de savoir s'il a essayé de mener par lui-même, ou dans le cadre d'un ordre, un travail spirituel dont le but aurait été de tenter de dévoiler ce mystère qu'il supposait caché au sein de l'homme et de la nature.

Il possédait, en effet, l'appareil théorique nécessaire à cette entreprise: nourri de néo-platonisme, de mystique, d'hermétisme et d'occultisme, il pouvait tracer son propre cheminement intérieur vers une révélation qu'il a toujours semblé craindre et désirer à la fois. D'ailleurs, il nous a laissé de nombreux écrits sur cette voie initiatique qui prétend mener à une réintégration dans

l'état qui précéda la chute de l'homme, grâce à un processus de purification intérieure.

Nous serons ainsi amenée à analyser ces écrits pour y trouver sa vision personnelle de l'initiation comme processus de dévoilement de la vérité derrière les apparences trompeuses du monde; en outre, nous chercherons dans son oeuvre poétique les traces de cette recherche initiatique, et la façon dont elle a donc pu nourrir sa création artistique.

1- La voie initiatique ou le Temple de Salomon

De tout temps, le Temple de Salomon a revêtu une valeur symbolique, qui dépasse de loin son existence historique et les circonstances de sa destruction. Représentation du cosmos, son centre était également considéré symboliquement comme le centre du monde, le point où le céleste et le terrestre communiquaient. Il était en même temps à l'image de l'homme: pour accéder à la connaissance du temple céleste, il fallait réaliser en esprit sa construction. Ainsi, le chemin était long qui menait de l'entrée du temple, l'atrium, au sanctuaire, point central de la connaissance sacrée.

Ce chemin est toujours demeuré l'image emblématique du parcours initiatique, et c'est pour cela que les référé-

rences au Temple sont nombreuses dans les textes touchant à l'initiation. Elles permettent à leurs auteurs de rester dans le domaine du langage symbolique et de respecter le secret propre à tout discours sur l'initiation. Le Temple est donc, de par la perfection de sa construction architecturale, synonyme d'un processus initiatique qui a atteint son objectif d'achèvement spirituel. C'est ainsi que Pessoa pouvait écrire que « le Temple de Salomon est l'âme humaine », en tant qu'elle est un reflet de la perfection divine¹. Toujours selon lui, les ordres initiatiques ont une structure basée « sur un plan symbolique du Temple de Sa... En effet, « dans ce schéma symbolique », le temple est divisé en trois parties: l'Atrium, auquel on accède par le seuil, suivi du Cloître, qui donne accès au Sanctuaire, de forme cubique et parfaite. C'est dans le Sanctuaire que « l'on atteint, dans ce schéma d'architecture mystique, la parfaite harmonie, ou dans un autre langage, la paix. »³

Comment, cependant, parvenir au cœur du Sanctuaire? Quel chemin intérieur prendre pour atteindre cette paix et cette harmonie, signes de plénitude spirituelle?

Fernando Pessoa nous indique trois chemins, c'est-à-dire trois formes d'initiation:

¹ « O Templo de Salomão é a alma humana. » (Fernando PESSOA, 53A).

² « O arranjo e a estrutura das ordens iniciáticas baseiam-se numa disposição simbólica do Templo de Salomão. » (Fernando PESSOA, *O.P.P.* (III), *op.cit.*, p.509).

³ « Neste esquema simbólico, entende-se que o Templo é construído da seguinte maneira. É dividido em três partes, num andar só. [...] Ali [no Sacrário] se atinge, neste esquema de arquitectura mística, a perfeita harmonia, ou, em outra linguagem, a paz. » (*Ibid.*, p.509, 510).

« Il y a d'abord, au niveau le plus bas, l'initiation exotérique, analogue à l'initiation maçonnique [...]: c'est l'initiation donnée à ceux qui ne l'ont pas véritablement cherchée et qui ne s'y sont pas préparés [...] et qui sert à mettre l'individu dans des conditions propres à pouvoir trouver par lui-même le chemin ésotérique, à pouvoir chercher, par le contact, même exotérique, avec des symboles et des emblèmes, la vraie voie [...]. Les Rose-Croix ont institué la maçonnerie exotérique à seule fin de mettre beaucoup de gens en contact avec l'aspect pour ainsi dire externe de la vérité occulte, de façon à ce que ceux qui s'en sentent capables, puissent s'élever lentement jusqu'à elle.

Il y a ensuite l'initiation ésotérique. Elle se distingue de la première en ce qu'elle doit être recherchée par le disciple, qui doit la désirer et la préparer intérieurement. <Quand le disciple est prêt>, dit l'ancienne devise des occultistes, <le maître est prêt lui aussi>.

Il y a enfin l'initiation divine. [...] Celle-ci vient directement des mains mêmes de celui que nous appelons Dieu. L'exemple suprême de cette initiation est celui de Jésus, que Dieu a converti, dès sa naissance, en son Essence même, le faisant devenir le Christ. Un initié exotérique est, par exemple, n'importe quel franc-maçon, ou n'importe quel disciple mineur d'une société théosophique ou anthroposophique. Un initié ésotérique est, par exemple, un Rose-Croix, un Francis Bacon, si l'on veut. Initié Divin est, par exemple, un Shakespeare. Ce type d'initiation est appelé communément génie. Quand Shakespeare dit <les uns naissent grands, d'autres parviennent à la grandeur, à d'autres la grandeur est imposée>, il donne, peut-être sans le vouloir et croyant être tout simplement ironique, la clé des trois initiations, dans l'ordre décroissant [...]. »⁴

⁴ Há, primeiro, e no nível ínfimo, a iniciação exotérica, análoga à iniciação maçónica [...]: é a iniciação dada a quem propriamente se não encaminhou para ela, nem para ela se preparou [...], e que serve para

Par enseignements exotériques Fernando Pessoa entend « ceux qui sont exposés de façon à ce qu'ils puissent être accessibles à tous »; les enseignements ésotériques, par contre, « sont ceux qui, étant plus vrais, ou entièrement vrais, ne doivent pas être dispensés à des individus qui ne soient pas préparés d'avance, graduellement préparés, pour les recevoir. A cette préparation on appelait, on appelle toujours, initiation. »⁵. Le chemin initiatique étant difficile, certains doivent répudier « tous les mystères, n'étant pas prêts à les comprendre, car il est toujours mauvais d'entrer dans la sphère même profane, des mystères, si nous ne sommes pas prédisposés à gravir toutes les marches de l'escalier. »⁶. En haut de ces marches, celui qui aura suivi le chemin périlleux de l'initiation trouvera le trône de Salomon⁷, la Lumière tant désirée⁸.

pôr o individuo em condições de poder dar-se o caminho esotérico, de poder buscar, pelo contacto, embora exotérico, com símbolos e emblemas, o verdadeiro caminho. [...] O único fim com que os Rosa-Cruz instituíram a maçonaria exotérica é o de pôr muita gente em contacto com, por assim dizer, o aspecto externo da verdade oculta, podendo assim aqueles, que se sintam aptos, ascender a ela lentamente. Há, depois, a iniciação esotérica. Difere da primeira, em que tem que ser buscada pelo discípulo, e por ele desejada e preparada em si mesmo. <Quando o discípulo está pronto>, diz o velho lema dos ocultistas, <o mestre está pronto também>. Há, por fim, a iniciação divina.[...] Vem directamente [...] das mesmas mãos, do que chamamos Deus. O tipo supremo desta iniciação é o de Jesus, a quem Deus, de nascença, converteu em sua mesma Essência, tomando-o Cristo. Iniciado exotérico é, por exemplo, um Rosa-Cruz, um Francis Bacon, seja. Iniciado Divino é, por exemplo, um Shakespeare. A este tipo de iniciação vulgarmente se chama génio. Quando Shakespeare disse, <uns nascem grandes, outros chegam à grandeza, a outros é a grandeza imposta>, deu, talvez sem querer e julgando ser simplesmente irónico, a chave das três iniciações, na ordem descendente.[...] (Fernando PESSOA.O.P.P. (III), op.cit., p.433, 444).

⁵ « Exotéricos ou profanos os [ensinamentos] que são expostos de modo que a todos possam ser ministrados; esotéricos ou ocultos 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. » (Ibid., p.428).

⁶ « Repudia todos os mistérios, pois não estais prontos para eles, e é mau sempre que entremos na esfera, ainda que profana, dos mistérios se não há em nós a disposição de subir todos os degraus da escada. » (Fernando PESSOA. Moral, Regras de Vida, Condições de iniciação. Lisbonne, ed. Manuel Lencastre, 1988, p.141).

⁷ « De outro modo não se chega, na arte como na vida, à cadeira, que é o Throno, de Salomão. » (Ibid., p.143).

Un très fort désir de parvenir à cette Lumière est, d'ailleurs, une des conditions essentielles pour suivre la voie initiatique, ainsi qu'une grande capacité à se débarrasser de l'égoïsme, de la vanité et de l'orgueil⁸. Cette voie peut mener à différents stades de perfection spirituelle, qui correspondent à autant de grades¹⁰ : de Néophyte à Maître, plusieurs grades intermédiaires existent, comme Adepte Mineur, Adepte Majeur, Adepte Exempt¹¹. Selon Pessoa, « le grade d'Adepte Mineur est, en réalité, le point de départ de la véritable initiation »; celle-ci est marquée par un passage plus ou moins long dans chaque grade, « car seule la perfection dans un grade permet de passer au grade suivant »¹². En fait, les grandes « étapes » ne sont qu'au nombre de trois: Néophyte, Adepte et Maître; les grades sont, eux, au nombre de dix: quatre pour le néophyte, trois pour l'Adepte et trois pour le Maître¹³. En ce qui concerne le Néophyte, il devra traverser

⁸ « No man can receive the light unless he hopes for the light and aspire to it. If he is content with the expectation of darkness, let darkness be to him since he is content with it; darkness is what he has and he can expect nothing if he is content with what he has. (Ibid., p.144).

⁹ Conditions of Initiation: 1. Desire ardently the Light [...] 2. Deprive yourself of Selfishness. Vanity and Pride [...] » (Ibid., p.144, 145).

¹⁰ Selon Fernando Pessoa, les grades sont des états de connaissance, qui vont de la probation à la réintégration, en passant par l'interprétation et la compréhension: « Os grados são essencialmente estados; se o não são, nada são. [...] Os graus de iniciação representam estados de conhecimento que são simultaneamente estados de vida. [...] Os primeiros graus são graus de provação, os segundos graus de interpretação, os terceiros graus de compreensão, os quartos, e ultimos, graus de reintegração (integração). » (Fonds PESSOA. 53B-83).

¹¹ Cf. Fernando PESSOA, O.P.P., (III), op.cit., p.526.

¹² « O grau de Adepto Menor é, na realidade, o ponto de partida da verdadeira iniciação [...]. Só a perfeição num grau dá passagem para o que se lhe segue. » (Ibid., p.437).

¹³ « 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. Na realidade, os graus são dez -

« les quatre stades de la tentation du Monde - le Dogme, l'Intelligence concrète ou Science, l'Intelligence Abstraite ou Philosophie et l'Intelligence Critique. Le Dogme, par lequel il est prisonnier d'autrui; la Science par laquelle il est prisonnier de la nature; la Philosophie par laquelle il est prisonnier de l'esprit d'autrui; sa propre philosophie, par laquelle il est prisonnier de lui-même, car le Monde est tout cela. Une fois qu'il a dépassé ces quatre stades du grade de Néophyte, il est prêt pour l'initiation »¹⁴.

Le véritable statut d'initié commence donc, comme nous l'avons déjà dit, avec le grade d'Adepté, là où il y a déjà une prise de conscience de l'existence de mystères, mais pas encore de révélation. L'Adepté Mineur doit développer son intuition au point qu'elle devienne un véritable instinct; ensuite, l'Adepté Majeur devra transformer cette intuition en une forme d'intelligence qui la dépasse¹⁵. Quoi qu'il en soit, les degrés représentent donc les différentes étapes de l'initiation, auxquelles correspon-

quatro para o Neófito, três para o Adepto e três, por assim dizer, para o Mestre. » (Fonds PESSOA, 54B - 17/18).

¹⁴ « Assim, ele terá atravessado os quatro estádios da tentação do Mundo - o Dogma, a Inteligência Concreta ou Ciência, a Inteligência Abstracta - Filosofia e a Inteligência Crítica. O Dogma pelo qual ele está preso aos outros; a Ciência pela qual ele está preso à Natureza; a Filosofia pela qual ele está preso aos espíritos de outros; a sua própria filosofia pela qual ele está preso a si próprio, porque o Mundo é tudo isto. Uma vez que passou estes quatro estádios do grau de Neófito, está pronto para a iniciação. » (Ibid., 54B-16).

¹⁵ « O Adepto Menor desenvolve a sua intuição a ponto de a tomar um instinto, operando com a rapidez, a perfeição, e a ininteligência de todos os instintos. Assim como, porém, a inteligência sucede ao instinto na ordem natural, assim na ordem iniciática há uma inteligência que sucede a esse segundo e mais alto instinto que é a intuição. O papel, ou tarefa, do Adepto Maior é o de desenvolver em si essa segunda e maior inteligência. » (Fernando PESSOA O.P.P. (III), op.cit., p.438). A propos de l'intuition, Fernando Pessoa note dans un petit texte que « a abertura da personalidade à intuição, pela abdicação da inteligência pessoal, é o que é figurado em linguagem oculta pela obtenção de Inteligência e Conversa do seu Anjo da Guarda, expressão que, sem deixar de ser simbólica, todavia o não é de todo. » (Fonds PESSOA, 54-41, texte publié par Pedro TEIXEIRA da MOTA jr Mora!, Regras de Vida, op.cit., p.143). Tout cela prouve l'importance que Pessoa attachait au développement de l'intuition, au détriment d'une raison qui, dans le domaine spirituel, lui semblait un obstacle, et qui ne correspondait pas à la « plus grande intelligence » que l'Adepté Majeur était à même de développer.

dent des états spirituels successifs¹⁶. Certains critiques, tels Carlos Filipe Moisés, ont vu un lien entre les degrés initiatiques et les hétéronymes pessoens:

« Ce qui distingue et individualise chacun de ces maillons [les hétéronymes et l'orthonyme] est le degré que chacun représente [...]. Nous dirions que la séquence que les hétéronymes représentent (les <degrés> dont nous venons de parler) correspond symboliquement aux étapes de la voie alchimique, aux stades initiatiques communs à plusieurs sectes ésotériques, de telle façon que la transition d'un hétéronyme à un autre [...] équivaudrait au dépouillement progressif par rapport aux contingences et apparences externes, dans une escalade qui peut conduire au Grand Arcane et à la Pierre Philosophale, ou alors au Néant, <ce rien qui est tout »¹⁷.

Nous ne devons pas oublier, cependant, que ce Néant « qui est Tout » est une notion qui peut être liée aux plus hauts degrés initiatiques. En effet, à ce stade-là, il peut y avoir perte de conscience de soi, dissolution en vue d'atteindre la Conscience Suprême, que l'on peut justement définir, à la façon de Pessoa, comme un « Rien qui est Tout ». Encore selon lui, l'« Adeptus Exemptus » peut parvenir à ce stade, car il est, en même temps, « Magicien,

¹⁶ Voir à ce sujet la position analogue de René GUENON in *Initiation et Réalisation spirituelle*. Paris, Ed. Traditionnelles, 1990, Chap. XXV. Au grade de Néophyte chez Pessoa, correspond en fait, chez Guénon, « l'initiation effective ».

¹⁷ « Aquilo que distingue e individualiza cada um desses elos reside no grau que cada um representa [...]. Estaríamos em dizer que a sequência que os heterónimos guardam entre si (os <graus>, a que acabamos de aludir) corresponde simbolicamente às etapas da via alquímica, aos estágios iniciáticos comuns a várias seitas esotéricas, de tal modo que a transição de um para outro heterónimo [...] equivaleria ao progressivo despojar-se das contingências e aparências externas, numa escalada que pode conduzir ao Grande Arcano e à Pedra Filosofal, ou então ao Nada, este « nada que é tudo. » (Carlos Filipe MOISES, *op.cit.*, p.222).

Saint et Génie ». Il a dû pour cela emprunter trois voies, celles respectivement de la volonté, du sentiment et de l'Intellect¹⁸. L'important étant de progresser spirituellement quelle que soit la voie suivie:

« Certaine connaissance ancienne, ressentie
Dans la substance de la vie,
Selon laquelle l'âme ne finit pas,
Quelle que soit la route suivie... »¹⁹

Dans ce même poème, Pessoa insiste justement sur l'essentialité de ce « Rien qui est Tout »: « Le Rien qui est Tout est l'Etre »²⁰. Cette forme de certitude est-elle le fruit d'une expérience initiatique personnelle, l'aboutissement d'un parcours spirituel effectué seul, aidé par un Maître ou au sein d'une organisation? Certains de ses poèmes semblent être le reflet d'une expérience initiatique, mais il est évident qu'ils peuvent aussi être le fruit d'une création littéraire, inspirée par des lectures sur l'initiation. Voyons, par exemple, ces quelques vers, écrits en 1934, comme d'ailleurs les derniers que nous avons cités:

« Je suis tout entier un abîme
Où une vague lumière,
Qui me permet de savoir que c'est moi et
[que je médite en proie à l'incertitude,

¹⁸ « O <Adeptus Exemptus> é Magico, Santo e Génio. » (Fonds PESSOA. 54A-49). Cf. aussi Fernando PESSOA, *O.P.P.* (III), *op.cit.*, p.432.

¹⁹ « Certa sciencia antiga, sentida / Na substancia da vida, / De que não há acabar da alma, / Qualquer que seja a estrada que é seguida... » (Fernando PESSOA, *Poesia Mágica...*, *op.cit.*, p.64.

²⁰ « O Nada que é tudo é o Ser. » (*Ibid.*).

Obscure me conduit,
Un intervalle entre non-être et être »²¹ .

Cet état entre « non-être et être » correspond, il est vrai, à celui qui peut être atteint au cours d'expériences de type initiatique. Pessoa fait aussi référence, dans un poème également de 1934, à des « Supérieurs Inconnus » l'ayant guidé vers la lumière:

« Sup. Inconnus.
Je ne les ai jamais vus, je ne leur ai
[jamais parlé
Et ils m'ont guidé,
Selon la forme et la loi
De ce qui, bien que connu,
Doit rester ignoré.
[...]
Je traverse la nuit infidèle
Sentant l'aurore poindre
Derrière celui qui me pousse;
Mais, devant moi, je vois déjà
La lumière qui apparaît. »²² .

Ces « Supérieurs Inconnus » sont peut-être ces Maîtres dont il parle à Ophélia en 1920, dans une lettre de rupture qu'il justifie ainsi: « Mon destin appartient à une autre Loi, dont vous n'imaginez même pas l'existence, et il est de plus en plus subordonné à l'obéissance à des Maîtres

²¹ « Tudo o que sou não é mais do que abysmo / Em que uma vaga luz / Com que sei que sou eu e incerto seismo / Obscura me conduz, / Um intervalo entre não-ser e ser » (*Ibid.*, p.65).

²² « Nunca os vi nem lhes falei / E elles me tem guiado / Segundo a fôrma e a lei / Do que, inda que conhecido, / Tem que ficar ignorado. // [...] Vou pela noite infiel / Sentindo a aurora raiar / Por detraz do alguém que me impelle; / Mas já adiante de mim / Vejo a luz a começar. » (*Ibid.*, p.68).

qui ne permettent ni ne pardonnent »²³ . La référence à des Maîtres réapparaît dans un autre poème de 1934 :

« Il y a cinq Maîtres de mon âme
En cinq points je m'élève
A partir de l'étoile qui brille, sereine
Avec, au milieu, le signe sacré -
La lettre qui nous apporte du ciel
Le sigle du nom de Dieu »²⁴ .

Tiré vers la lumière, alors qu'il semble être étendu sur une étoile à cinq pointes ayant en son centre la première lettre du nom de Dieu, le poète relate ici une expérience initiatique, vécue ou bien connue d'autre façon, et marquée de la référence kabbalistique au sigle du nom divin. Nous retrouvons cette référence dans un autre poème de la même année, qui, en quelque sorte, fait suite à celui que nous venons de citer :

« En t'élevant du lieu où sévit
L'enfer, où nous sommes des accusés
Sous le silence des cieux,
Tu trouveras la Parole,
Le Nom intérieur de Dieu »²⁵ .

Refusant le statut de condamné, qui est celui de l'Homme, l'initié cherchera, et connaîtra donc, le nom

²³ « O meu destino pertence a outra lei, de cuja existencia a Ophelinha nem sabe, e está subordinado cada vez mais á obediência a Mestres que não permitem nem perdoam. » (Fernando PESSOA, Cartas de Amor, Lisbonne, Ática, 1978, p.133).

²⁴ « Há cinco Mestres de minha alma / Por (em) cinco pontos me levanto / Da estrella que me explende calma / E tem no meio o signal santo - / A letra que nos traz dos ceus / A sigla do nome de Deus. » (Fernando PESSOA, Poesia Mágica..., op.cit., p.60).

²⁵ « Levantado de onde lavra / O inferno, em que somos réus / Sob o silêncio dos céus, / Encontrará a Palavra, / O Nome interno de Deus. » (Ibid., p.63).

caché, et sa quête sera terminée²⁶. Les nefes de l'initiation pourront rentrer au port:

« Oh vous les heureuses nefes, qui, venant
de la mer vague
Rentrez enfin au port silencieux
Après tant de nocturne souffrance - »²⁷

Les nefes, le port, sont autant de symboles qui renvoient au voyage initiatique et à son achèvement dans le silence et la paix de la vérité retrouvée. Pour Pessoa, les symboles sont des éléments très importants dans le processus initiatique. En effet, selon lui, il faut

« d'abord sentir les symboles, sentir que les symboles ont une vie ou une âme - que les symboles sont des êtres. Plus tard viendra l'interprétation, mais sans ce sentiment l'interprétation ne vient pas. Les rituels, parmi d'autres objectifs, ont celui de faire sentir à l'initié, à travers la solennité et l'éblouissement, la vie des symboles qu'ils lui communiquent. Celui qui possède la capacité de sentir rapidement et instinctivement la vie des symboles n'a pas besoin d'initiation rituelle »²⁸.

²⁶ « Serás quem já não procura. » (Ibid.).

²⁷ « Ó naus felizes, que do mar vago / Volveis enfim ao silêncio do porto / Depois de tanto nocturno mal - » (Fernando PESSOA *Poesias*, op.cit., p.208). Ces vers sont un écho de la première strophe du poème « Horizonte » in *Mensagem*: « Ó mar anterior a nós, teus medos / Tinham coral e praias e arvoredos. / Desvendadas a noite e a serração, / As tormentas passadas e o mistério, / Abria em flor o Longe, e o Sul Sidério / Splendia sobre os naus da iniciação. » (Fernando PESSOA. *Mensagem*, op.cit., p.58).

²⁸ « Primeiro sentir os símbolos, sentir que os símbolos têm vida ou alma - que os símbolos são gente. Mais tarde virá a interpretação, mas sem esse sentimento a interpretação não vem. Os rituais, entre outros fins, têm o de fazer sentir ao iniciado, pela solenidade e o deslumbramento, a vida dos símbolos que lhe comunicam. Quem tenha em si o poder de sentir pronta e instintivamente a vida dos símbolos não precisa de iniciação ritual. » (Fernando PESSOA *O.P.P.*, (III), op.cit., p.442).

Mais cette voie est dangereuse, car elle peut facilement induire en erreur:

« Le chemin des symboles est dangereux, car il est facile et séduisant, spécialement pour ceux qui possèdent une imagination vive et qui sont plus facilement induits en erreur [...]. Rien n'est plus facile que d'interpréter quelque chose symboliquement; c'est encore plus facile que d'interpréter des prophéties. Il se trouve aussi que les grands symboles sont relativement simples, se prêtant ainsi à une série infinie d'interprétations.[...] La question qui se pose est celle-ci: quel critère avons-nous pour déterminer, parmi tant de symboles possibles, ceux qui sont véritablement appropriés, les vrais? Pour cela, il existe le critère des cinq sens: chaque chose a, symboliquement, cinq sens; et ces cinq sens sont les uns dans les autres, chacun étant le développement du précédent.[...] Les chemins du symbolisme, surtout dès que l'on prend la route mystique ou interprétative, sont pleins d'illusions, de chimères et de fraudes »²⁹.

L'interprétation des symboles est, en effet, d'autant plus difficile qu'ils sont, par définition, et comme le dit Pessoa, riches de sens multiples et contradictoires. Prenons comme exemple le serpent, symbole au centre de l'ensemble de textes que Pessoa a intitulés Way of the serpent. Il est ici

²⁹ « O caminho dos símbolos é perigoso, porque é fácil e sedutor, e é particularmente fácil e sedutor para os de imaginação viva, que são precisamente os mais fáceis de induzir-se em erro [...]. Nada há mais fácil que interpretar qualquer coisa simbolicamente; é ainda mais fácil que interpretar profecias. Sucede, ainda, que os grandes símbolos são relativamente simples, prestando-se assim a uma série infinita de interpretações.[...] O que se pergunta, pois, é isto: que critério temos nós para determinar, entre tantos símbolos possíveis, quais são os que são deveras aplicáveis, os verdadeiros? Para isto existe o critério do quintuplo sentido: cada coisa tem, na simbólica, cinco sentidos; e esses cinco sentidos estão uns dentro dos outros, sendo cada um o desenvolvimento do anterior.[...] Os caminhos do simbolismo, sobretudo desde que se entra na estrada mística ou interpretativa, são cheios de ilusões, de devaneios e de fraudes. » (Ibid., p.505, 506).

« L'entendement de toutes les choses et la compréhension intellectuelle de leur vacuité. Suivant un chemin qui n'appartient à aucun ordre ni à un destin quelconque, il s'élève jusqu'aux Hauteurs dont il est originaire et évite les lieux où passent les hommes. L'entendement de tout, la fusion des contraires, la science de l'indifférence au bien et au mal, la science de la valeur de l'émotion en tant qu'émotion et de la volonté comme volonté, l'ironie également appliquée aux savants et aux ignorants »³⁰.

Le serpent renferme donc ici, en tant que symbole, des concepts qui s'opposent, tout en se complétant: l'Intelligence absolue opposée (et associée) au Vide du réel, l'émotion et la volonté élevées au rang de valeurs absolues, malgré un total refus de valeurs comme l'éthique et le savoir.

Les références au parcours initiatique regorgent de symboles, tels la vallée, la montagne, le château, entre autres. La vallée correspond généralement aux premiers degrés initiatiques, la montagne signale les degrés supérieurs:

« L'expression <vallée>, que l'on utilise pour définir le lieu des institutions maçonniques, est un acte d'humilité et de vérité que l'Ordre a suivi d'après une indication supérieure. C'est la définition de la basse qualité de l'initiation qu'il dispense, par rapport à la haute initiation,

³⁰ « A Serpente é o entendimento de todas as coisas e a compreensão intelectual da vacuidade d'ellas. Seguindo um caminho que não é de nenhuma ordem nem destino, ella ergue-se á Altura que é a sua origem e evita os lugares por onde homens passam. O entendimento de tudo, a fusão dos oppostos, a sciencia da indifferença do bem e do mal, a sciencia da valia da emoção como emoção e da vontade como vontade, a egual ironia para com os sabios como para os necios. » (texte publié par Y.K. CENTENO in Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, op.cit., p.28).

au sein des Ordres Supérieurs, à laquelle on se réfère sous la désignation de montagne, que ce soit Heredom, ou bien Abiegnus. Il se peut que ces choses n'aient pas été mises au point en paroles, mais dans les faits elles étaient justes. Tout a été dirigé et signé par quelque chose de supérieur »³¹.

Fernando Pessoa utilise ces symboles dans plusieurs de ses poèmes « initiatiques », comme, par exemple, celui qui débute par les vers: « De la vallée à la montagne, / De la montagne au mont, / Cheval d'ombre, / Chevalier moine, / [...] Vous cheminez ensemble »³². Le parcours initiatique que le chevalier doit poursuivre pour atteindre les plus hauts degrés de l'initiation n'est pas sans écueils (« Parmi de noirs rochers »)³³; il doit mener à la libération de soi, à travers le secret et l'éloignement du monde (« Par des plaines désertes / Qui n'ont pas d'horizons, / Vous cheminez libérés. // [...] Par des chemins impraticables, / Par des fleuves sans pont, / Vous cheminez seuls. »)³⁴. Pessoa a lui-même donné quelques éclaircissements sur ce poème dans un texte faisant partie de l'ensemble Atrio:

³¹ « A expressão <valle>, que se usa para definir o lugar de instituições maçónicas, é um acto de humildade e verdade que a Ordem seguiu por indicação superior. É a definição da baixa qualidade da iniciação que ela ministra, em relação à alta iniciação, nas altas Ordens, referida sempre a uma montanha, seja a de Heredom, seja a de Abiegnus. Pode bem ser que estas coisas nunca houvessem sido combinadas em palavras, mas ficaram certas nos factos. Em tudo qualquer coisa de superior dirigiu e firmou. » (Fonds PESSOA. 53B/77. Publié in O.P.P. (III), op.cit., p.443).

³² « Do vale à montanha, / Da montanha ao monte, / Cavalo de sombra, / Cavaleiro monge, / [...] Caminhais aliados. » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.148).

³³ « Por penhascos pretos, / Atrás e defronte, / Caminhais secretos. » (Ibid.).

³⁴ « Por plainos desertos / Sem ter horizontes, / Caminhais libertos. // [...] Por invios caminhos, / Por rios sem ponte, / Caminhais sôzinhos. » (Ibid., p.149).

« Depuis que la Parole a été perdue, combien de mauvais chemins et de faux chemins [les symboliques <rochers noirs> du poème, les <chemins impraticables>, les <fleuves sans pont>] ne faut-il pas affronter au cours de la quête? »³⁵

Ce chevalier-moine, monté sur son cheval d'ombre, représente, comme nous l'avons vu, celui qui entreprend de suivre la voie initiatique; il le fait d'abord en tant qu'être marqué par la dualité (lui et son cheval sont aliados, ils sont deux parties distinctes d'un tout), soumis à sa propre subjectivité, représentée ici par les paysages qui ne reflètent, en dernier ressort, que ses propres états d'âme (à la fin du poème, le poète découvre que cheval et chevalier cheminent au fond de lui-même)³⁶.

Dans le poème Na sombra do Monte Abiegnus, la quête initiatique traverse une phase d'arrêt, où le repos succède à la méditation et à l'abdication de toute forme de désir:

« A l'ombre du Mont Abiegnus
Je me suis reposé de méditer.
J'ai vu là haut le haut château
Où j'ai rêvé de parvenir.
Mais je me suis reposé de penser
A l'ombre du Mont Abiegnus.

Amour ou vie,
Je les ai laissés derrière moi,
Le désir de tout cela,
L'ayant oublié, je ne m'en suis pas
[souvenu.

³⁵ « Desde que a Palavra se perdeu, quantos maus caminhos e fingimentos de caminhos [os simbólicos <penhascos pretos> do poema, os <invios caminhos>, os <rios sem ponte>] não haverá que encontrar na sua busca? » (Fernando PESSOA O.P.P. (III), op.cit., p.443).

³⁶ « Por quanto é sem fim, / Sem ninguém que o conte, / Caminhais em mim. » (Fernando PESSOA, Poesias, op.cit., p.149).

A l'ombre du Mont Abiegnus
Je me suis reposé car j'ai abdiqué »³⁷ .

Le mont ou la montagne sont généralement les symboles du centre du monde, lieu où doit se réaliser l'union cosmique entre l'âme et son double originel. La quête se termine là-haut, dans le château, dans un total dépassement de soi, aboutissant à la victoire sur la mort et à la vie éternelle. Cela ne peut être obtenu que par un dépouillement complet, un éloignement définitif des choses de ce monde. Sur cette montagne sacrée qu'est le Mont Abiegnus, devra se réaliser, pour celui qui a réussi l'ascension, c'est à dire sa quête initiatique, l'union du plan céleste avec le plan terrestre, objectif d'une chevalerie spirituelle dont il était déjà question dans le poème précédent. Pour le moment, le candidat à l'initiation est encore dans un état d'ignorance, représenté par l'ombre projetée par le Mont Abiegnus, lieu de vérité. Autre symbole traditionnel, le château est synonyme de réalisation spirituelle, qui ne sera atteinte qu'après la négation du moi (l'amour et la vie que le poète ne désire plus). Le désir a été déplacé et concerne maintenant le château, qui représente une autre dimension, celle de la vraie union avec l'Être, la Vérité Ultime. Pour parvenir à ce dernier degré de la voie initiatique, il faut donc avoir d'abord parcouru les étapes qui

³⁷ « Na sombra do Monte Abiegno / Repousei de meditar. / Vi no alto o alto Castelo / Onde sonhei de chegar. / Mas repousei de pensar / Na sombra do Monte Abiegno. // Quando fora amor ou vida. / Atrás de mim o deixei. / Quando fora desejá-los. / Porque esqueci não lembrei. / À sombra do Monte Abiegno / Repousei porque abdiqueei. » (Ibid., p.146). Le Mont Abiegnus était, dans la mythologie grecque, un paradis terrestre. Pour les rosicruciens de la Golden Dawn, comme Yeats, il devint un symbole de l'ascension mystique.

jalonnent cette voie. Une de ces étapes, dont parle Pessoa dans son poème Iniciação, correspond à la prise de conscience de l'immortalité de l'« être profond » (ser profundo): seul le corps est mortel et périssable, et il n'est qu'une ombre de la réalité de l'être, qu'une apparence trompeuse:

« Tu ne dors point sous les cyprès,
Car il n'y a guère de sommeil en ce monde.
Le corps n'est que l'ombre des vêtements
Qui dissimulent ton être profond.

Vient la nuit, qui est la mort,
Et l'ombre disparaît sans avoir été.
Tu t'en vas dans la nuit, rien qu'une
[silhouette,
Semblable à toi sans le vouloir »³⁸.

Ayant pris conscience de la seule vraie valeur, celle de la vie de l'âme, le néophyte doit se dépouiller peu à peu de ses vêtements (vestes), qui cachent sa vérité profonde:

« Mais à l'Auberge de l'Effroi
Les Anges t'enlèvent ta cape.
Tu poursuis sans ta cape sur l'épaule,
[si peu couvert.
Alors des Archanges de la Voie
Te dépouillent, te laissant nu.
Tu n'as plus de vêtements, tu n'as plus
[rien:
Tu n'as que ton corps, que tu es »³⁹.

³⁸ « 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. » (*Ibid.*, p.235).

³⁹ « 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

Laissé face à sa nudité, qui est son vrai moi, dans son vrai corps, son corps subtil, le candidat aux hauts degrés initiatiques descend à l'abîme, à la caverne originelle, où les dieux, qui sont ses semblables, le dépouillent de ce corps glorieux, « âme externe »: il voit alors que les hommes sont de la race des dieux, mais l'ignorent. Partageant maintenant consciemment leur condition, l'initié sait qu'il est immortel et que, de toute façon, la mort n'existe pas:

« Enfin, dans la profonde caverne,
Les Dieux te dépouillent encore.
Ton corps disparaît, âme externe,
Mais tu vois qu'ils sont tes semblables.

L'ombre de tes vêtements
Est restée chez nous, jouet du Destin.
Tu n'es pas mort, parmi les cyprès.
Néophyte, il n'y a pas de mort »⁴⁰.

Les différentes phases de ce parcours initiatique sont marquées par la hiérarchie des « intervenants » dans le processus: d'abord des anges, ensuite des archanges et, finalement, des dieux. Ceux-ci sont associés à la caverne, symbole maternel, regressum ad uterum. Là le néophyte naît à sa vraie vie, après avoir subi la mort initiatique.

nada:/ Tens só teu corpo, que és tu. » (Ibid., p.236). Dans son livre sur la Gnose, Leisegang nous dit à propos du parcours ascendant de l'homme vert Dieu: « ses enveloppes terrestres tombent l'une après l'autre. Son corps devient un corps aérien; ce corps aérien, dans la région des étoiles, se mue en corps éthéré qui, à son tour, se transformera en pure essence lumineuse et spirituelle » (H. LEISEGANG, op.cit., p.25).

⁴⁰ « 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. » (Ibid.).

A propos de ce poème, Georg Rudolf Lind cite un document trouvé dans le fonds Pessoa, où un prêtre de l'Ordre des Templiers explique au néophyte:

« Vous allez recevoir maintenant son vêtement [celui de l'Ordre] dont vous étiez dépouillé [...]. Aveugle, nu et pauvre, vous êtes entré dans la vie. Aveugle, nu et pauvre, vous entrerez dans la mort. Il n'y a pas, cependant, de vie et de mort: il n'y a que la vie, néophyte. Ce qui vous est arrivé en naissant, vous arrivera en mourant: vous entrerez dans la vie »⁴¹.

Dans un texte sur l'initiation, en anglais, Pessoa se réfère aux différentes erreurs commises par les candidats à l'initiation: « Il y a des Erreurs de la Voie, des Erreurs de l'Auberge et des Erreurs de la Caverne.[...] Quelle que soit la voie choisie, elle ne devrait pas être entreprise avant que les grades préparatoires, les grades de néophytes, n'aient été traversés »⁴². Nous retrouvons donc, dans ses écrits en prose, les mêmes thèmes que ceux que Pessoa a traité dans ses poèmes.

Eros e Psique nous renvoie également à cette quête initiatique: le thème central du poème, celui de la Princesse endormie qu'un Prince doit venir éveiller, après avoir dans ses écrits en prose, est un thème classique des

⁴¹ « Ides rec Eros e Psique nous [...] Cego, nu e pobre entrastes na vida. Cego, nu e pobre entrastes na morte: não há, Neófito, senão vida. O que vos sucedeu ao n... que: le thème centr... eis na vida. » (Georg Rudolf LIND, *op.cit.*, p.284, 285).

⁴² « There a... and Errors of the Cave.[...] The fact is, however, that whatever the... taken before the preparatory grades, the neophyte grades, have been traversed. » (Y.K. CENTENO, Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, *op.cit.*, p.71).

« Et au fond de moi, sur une mer hors du temps et de l'espace, / J'aperçois dans le brouillard épais ta silhouette blafarde / Qui revient »⁴⁶. Le monde réfléchira alors cet état de grâce, la construction du Temple sera achevée: « La terre sera le théâtre / De la claire journée, qui a commencé / Dans l'obscurité de la nuit solitaire »⁴⁷. Tel un chevalier arthurien, il apportera le Graal à un monde ayant perdu son unité primordiale depuis la Chute:

« Maître de la Paix, dresse ton glaive
[sacré,
Excalibur de la Fin, en telle manière
Qu'au monde divisé sa Lumière
Révèle le Saint Graal! »⁴⁸.

Pour l'instant, le roi est en attente de ce moment libérateur, comme le poète lui-même probablement: « Ce sont des îles fortunées, / Ce sont des terres de nulle part, / Où le Roi vit et attend »⁴⁹.

La solitude de ce Roi Voilé rappelle celle de tous ceux qui cherchent à suivre la voie initiatique. Dans un poème de 1932 (il est intéressant de noter que la plupart des poèmes à caractère initiatique furent écrits cette année-là), intitulé Monte Abiegno, Pessoa insiste sur cette « haute solitude », cet abandon de la vie « normale » dans

⁴⁶ « E em mim, num mar que não tem tempo ou 'spaço, / Vejo entre a cerração teu vulto baço / Que torna. » (Ibid., p.72).

⁴⁷ « A terra será teatro / Do dia claro, que no atro / Da erma noite começou. » (Ibid., p.83).

⁴⁸ « Mestre da Paz, ergue teu gládio unido, / Excalibur do Fir, em jeito tal / Que sua Luz ao mundo dividido / Revele o Santo Graal! » (Ibid., p.84).

⁴⁹ « São ilhas afortunadas, / São terras sem ter lugar, / Onde o Rei mora esperando. » (Ibid., p.86).

la vallée, avec les autres, ceux qui « vivent la vie naturelle ». Lui, il appartient à la race de ceux « qui préfèrent la Montagne à la vie » et qui y sacrifient donc tout (« j'ai abdiqué de tout »)⁵⁰. Ce qui importe pour eux, c'est de reconstruire symboliquement le Temple et faire triompher le Royaume de l'Esprit sur les ténèbres qui enveloppent ce monde, car « tout est vérité et chemin »⁵¹. Dans un poème, justement appelé *Abdicação*, Pessoa exprime ce dépouillement graduel qui doit accompagner toute tentative de quête spirituelle:

« Prends-moi dans tes bras, nuit éternelle
Et appelle moi ton fils.
Je suis un roi
Qui a volontairement abandonné
Son trône de rêves et de fatigues.

Mon épée, lourde pour mes bras fatigués,
Je l'ai remise entre des mains viriles et
[calmes;
Et mon sceptre et ma couronne, - je les ai
[laissés
Dans l'antichambre, brisés en morceaux.

Ma cotte de mailles, tellement inutile,
Mes éperons, et leur cliquetis si futile,
Je les ai laissés éparpillés dans le froid
[escalier.

Je me suis dépouillé de ma royauté, corps
[et âme,
Et je suis retourné à la nuit antique et
[calme
Comme le paysage lorsque le jour se

⁵⁰ « Esta alta solidão, sublime e triste.[...] O lar onde morei a vida extinta / De que subindo me desapeguei.[...] Tenho-me a mim, porque tudo abdiquei.[...] Os que do valle onde vivi / Vivem a vida natural [...] Mas serei [...] Dos que preferem a Montanha á vida. » (Extraits du long poème « Monte Abiegnio », publié par Pedro F. MOTA in *Fernando Pessoa. Poesia Mágica...*, op.cit., p.33, 34, 35).

⁵¹ « Tudo é verdade e caminho » (Fernando PESSOA. *Poesias*, op.cit., p.144).

Sommes-nous devant une de ces « initiations se déroulant dans l'âme, de ces expériences immatérielles » qui ont lieu « dans le temple de cette âme immortelle »? Car « toutes les choses sont, non seulement symbole et analogie, mais antichambre et temple »⁵³. Nous savons quelle importance Pessoa attachait au symbole et au rituel car il l'a dit lui-même dans ses écrits: « Le symbole et le rituel sont les façons dont une âme supérieure peut communiquer avec une autre qui lui est inférieure, sans avoir besoin de mots. [...] Tout ici-bas n'est qu'ombre et symbole. Nous croyons vivre et nous sommes morts; nous croyons mourir et nous sommes en train de vivre »⁵⁴. Cette mort initiatique que constitue le retour à la « nuit antique et calme », après un dépouillement total (« corps et âme »), correspond

⁵² « Toma-me, ó noite eterna, nos teus braços / E chama-me teu filho. Eu sou um rei / Que voluntariamente abandonei / O meu trono de sonhos e cansaços. // Minha espada, pesada a braços lassos, / Em mãos viris e calmas entreguei; / E meu ceptro e coroa, - eu os deixei / Na antecâmara, feitos em pedaços. // Minha cota de malha, tão inútil, / Minhas esporas, de um tinir tão fútil, / Deixei-as pela fria escadaria. // Despi a realeza, corpo e alma, / E regresssei à noite antiga e calma / Como a paisagem ao morrer do dia. » (ibid., p.217).

⁵³ « Iniciações passadas na alma, experiências imateriais... [...] no templo desta alma imortal [...]. Todas as coisas são, não apenas símbolo e analogia, mas ante-câmara e templo. » (fonds PESSOA, 53/8, cité par Y.K.CENTENO in Fernando Pessoa: Os Trezentos E Outros Ensaíos. Lisbonne, Presença, 1988, p.58). Dans le même ouvrage (p.59, 60), Y.K.Centeno fait référence à un document appartenant au Fonds Pessoa sous ce numéro 53A/73 où il est question de « Doutrina Secreta ». En bas de la page, nous voyons, écrits en anglais et en majuscules, les mots « Throne Robe Sword », c'est-à-dire « Trône Robe Epée », éléments clairement rituels, symboliques, que nous retrouvons dans le poème cité et qui semblent indiquer une forme de cérémonie initiatique, qu'elle ait lieu dans le temple de l'âme ou dans celui d'un ordre initiatique, maçonnique ou autre. Dans un autre document du Fonds Pessoa (53A/71), également cité par Y.K.Centeno dans l'ouvrage auquel nous venons de faire référence, nous retrouvons ces trois mots qualifiés de « triade da vida » et associés à la « via da ciência oculta », ce qui corrobore l'importance du poème « Abdicação » dans l'ensemble d'écrits pessoens autour de l'initiation.

⁵⁴ « O símbolo e o ritual são os modos de uma alma superior comunicar com outra inferior, sem que tenha necessidade de palavras. [...] Tudo aqui em baixo é símbolo e sombra. Julgamos que vivemos e estamos mortos; julgamos que morremos e somos [?] a viver ». (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.513).

à celle mentionnée dans le poème *Iniciação* que nous avons analysé (« des Archanges [...] te dépouillent, te laissant nu. »): l'individu est réduit à son essence, libéré de tout ce qui le rattache à ce monde, à travers une mort rituelle.

Pour parvenir à ce degré de purification, il faut résister aux différentes forces qui empêchent l'individu d'avancer sur la voie initiatique:

« La première tentation qui devra être vaincue, pour que les Erreurs de la Voie soient évitées, c'est le Monde. La deuxième tentation qui devra être vaincue, pour que les Erreurs de l'Auberge soient évitées, c'est la chair. La troisième tentation qui devra être vaincue, pour que les Erreurs de la Crypte soient évitées, c'est le Diable. »⁵⁵

Il existe trois tentations relatives à la chair: « les désirs, qui sont vaincus par le Mysticisme; les indécisions qui sont vaincues par la Magie; les illusions qui sont vaincues par la Gnose »⁵⁶. Nous voyons donc que

⁵⁵ « A primeira tentação a ser vencida, para que sejam evitados os Erros do Caminho, é o Mundo. A segunda tentação a ser vencida, para que sejam evitados os Erros da Pousada, é a Carne. A terceira tentação a ser vencida, para que sejam evitados os Erros da Cripta, é o Diabo. » (Fonds PESSOA, 54A-62, publié par Y.K.CENTENO in *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, op.cit., p.65). Un petit texte, publié par Pedro TEIXEIRA da MOTA in *Fernando Pessoa - Moral, Regras de Vida...*, op.cit., p.142, éclaire et complète celui que nous venons de citer: « Diz a Igreja, em sua extrema sabedoria que são três os inimigos que espreitam a alma na sua provação terrena. São elles o Mundo, a Carne e o Diabo. Por Mundo entende-se a soma de coisas ficticias que nos ligam à terra, as vaidades do poder e da glória, as solicitações da própria virtude se nella temos orgulho. Por Carne entende-se os instintos naturais desde o da conservação, que nos faz presas desta terra, até o de reprodução ainda que subtilizado em formas místicas ou platónicas. Por Diabo entende-se tudo quanto é orgulho e descaminho. ».

⁵⁶ « Ele tem de vencer as três tentações que estão subjacentes à carne - os desejos que são vencidos pelo Mysticisme; os indecisões que são vencidos pela Magia; os enganos que são vencidos pela Gnose. » (Fonds PESSOA, 54B-16, *Ibid.*, p.67)

les obstacles sont nombreux sur la route menant à la
Connaissance Suprême:

« Tout homme, devant se frayer un chemin vers le Haut, trouvera des obstacles incompréhensibles et constants. [...] Il sera entouré, non seulement de résistances dures, comme celles que les grands Rochers escarpés dressent comme entrave, mais aussi de douces résistances, comme les souvenirs des vallées, et des foyers au pied de la montagne »⁵⁷.

Pour aider le candidat à l'initiation à vaincre toutes ces difficultés de la voie, les ordres initiatiques offrent l'avantage d'un « travail » fait au sein d'un groupe, et d'un parcours, une progression bien balisés. Pessoa divise les ordres initiatiques en trois grands groupes, les « Ordres de l'Atrium, les Ordres du Cloître et les Ordres du Temple »⁵⁸, selon le « niveau » plus ou moins haut de l'initiation dispensée en leur sein. Les ordres inférieurs copient, selon lui, les ordres supérieurs, idée qu'il développe dans une série de textes fragmentaires, faisant partie de l'ensemble appelé Átrio et ayant trait à la Maçonnerie⁵⁹.

⁵⁷ « Todo o homem, que tenha de talhar para si um caminho para o Alto, encontrará obstáculos incompreensíveis e constantes. [...] Cercal-o-hão, não só resistências duras, como as que os penhascos erguem como tropeço, mas resistências brandas, como as memórias dos valles, e a dos lares nas faldas. » (Fernando PESSOA, Moral, Regras de Vida, op.cit., p.142).

⁵⁸ « As ordens iniciáticas dividem-se em Ordens do Átrio, Ordens do Claustro e Ordens do Templo. » (Fernando PESSOA, 54A-98).

⁵⁹ « A grande regra do Oculto é aquela do Pimandro de Hermes: <o que está em baixo é como o que está em cima>. Assim, a organização das Baixas Ordens copia, guardadas as diferenças obrigatórias, a organização das altas ordens; » (Fernando PESSOA, Q.P.P. (III), op.cit., p.507).

Les Ordres de l'Atrium font partie de ces ordres dits « inférieurs »,

« qui servent à inculquer les premières connaissances sur l'occulte, et qui sont donc, pour ainsi dire, l'école primaire de l'initiation, et suivent la loi qui leur est imposée par le premier élément présent dans l'Atrium, c'est-à-dire les deux colonnes qui s'y trouvent »⁶⁰.

Les Ordres du Cloître sont considérés comme faisant déjà partie des Ordres Supérieurs, et sont le passage obligé pour parvenir au centre du Temple, c'est-à-dire, aux Ordres du Temple.

Les Ordres de l'Atrium n'expliquent pas véritablement les mystères, mais utilisent les symboles pour rendre l'impétrant sensible, perméable à la réception des véritables connaissances, qui lui seront conférées plus tard, s'il s'est montré apte à aller plus loin dans la voie initiatique.⁶¹

Les Ordres du Cloître, par contre, n'initient pas à l'explication des symboles, mais ils fournissent les clés nécessaires pour les comprendre⁶².

⁶⁰ « As ordens do Átrio, que servem de ministrar os primeiros conhecimentos do que está oculto, e que são pois, por assim dizer, a instrução primária da iniciação, seguem a lei que lhes é imposta pela primeira presença do Átrio, que são as duas colunas que nele se encontram. » (Ibid., p.510).

⁶¹ « Tudo quanto nelas [as Ordens do Átrio] se explique, ou se revele, é só em aparência que se explica ou se revela. O que há de válido nelas é os símbolos » (Ibid.).

⁶² « As Ordens do Claustro, ou Altas Ordens, não iniciam, porém, em explicações de símbolos, mas tão-somente conferem aos seus iniciados as chaves herméticas, por meio das quais, se eles souberem aplicá-las, os símbolos do Átrio, a Fórmula do Átrio, poderão ser entendidos. » (Ibid., p. 511)

Tous les ordres comprennent, toujours selon Pessoa, un ordre externe et un ordre interne⁶³. A l'intérieur de ceux-là, il existe une hiérarchie: les Maîtres représentent le Prêtre, le Concile représente le Fils, ou Verbe, la Fraternité représente l'Esprit Saint⁶⁴. Nous avons même un tableau avec des indications très précises sur la hiérarchie de l'Ordre Interne Maçonique:

« Ordre de l'Emotion

1. Fidèles
 2. Prêtres (Maîtres)
 3. Haut Clergé, incluant le Pape.
 4. Saints (?) (Délégués des chefs)
 5. Saints ou Héros
 6. Demi-Dieux
 7. Dieux
 8. Anges
 9. Archanges (Demiurges)
- Ceci est l'Ordre Interne »⁶⁵.

Il est à noter que Pessoa place les Anges et les Archanges au-dessus des dieux, qui sont ici une espèce de surhommes, et donc au fond de la même race que les hommes. Voilà une idée sur laquelle notre poète a souvent insisté et qui trouve ici une application particulière. Un autre élément intéressant de ce tableau est l'association des Archanges aux Demiurges, concept néo-platonicien que Pessoa utilise aussi plus d'une fois, surtout en parlant du

⁶³ « Em todas as ordens definidas, mas com fundamento oculto, há a ordem externa e a ordem interna. » (citation tirée d'un groupe de textes, très fragmentaires, appelé par Pessoa « Subsolo »: *Ibid.*, p.524).

⁶⁴ « Os Mestres representam o Padre [...]. O concilio representa o Filho, ou Verbo [...]. A Fraternidade representa o Espirito Santo. » (*Ibid.*, p.527).

⁶⁵ « Ordem da Emoção - 1. Fiéis 2. Padres (Mestres) 3. Alto Clero, incluindo o Papa 4. Santos (?) (Delegados dos chefes) 5. Santos ou Heróis 6. Semideuses 7. Deuses 8. Anjos 9. Arcanjos (Demiurgos) Isto é a Ordem Interna. » (*Ibid.*, p.528).

« mauvais démiurge » et en lui imputant la création de notre monde.

Quoi qu'il en soit, il s'agit, par l'initiation au sein d'un ordre, d'accéder au royaume de l'Esprit, à la « conversation des anges », et de réussir ainsi à achever la reconstruction du Temple, qui, pour Pessoa, fonctionne essentiellement comme symbole fédérateur d'énergies spirituelles.

2- L'initiation ou la fin de l'illusion

Nous venons de voir l'importance que Fernando Pessoa attache à la valeur symbolique de l'initiation. C'est en méditant sur les symboles, en s'imprégnant de leurs enseignements, qu'il est possible d'atteindre un au-delà du réel qui constitue, pour lui, la véritable connaissance. Il ne cesse de répéter que

« la vraie signification de l'initiation est que ce monde où nous vivons est un symbole et une ombre, cette vie que nous connaissons à travers les sens est une mort et un sommeil, ou, en d'autres mots, ce que nous voyons est une illusion »⁶⁶.

⁶⁶ « O significado real da iniciação é, para este mundo em que vivemos, um símbolo e uma sombra, esta vida que conhecemos pelos sentidos é uma morte e um sono, ou, por outras palavras, o que vemos é uma ilusão. » (Fonds PESSOA, 54A-55. Cit. in Y.K.CENTENO, O pensamento esotérico de Fernando Pessoa, op.cit., p.25. C'est nous qui soulignons).

d'une autre vie et de la reconnaissance face à celui qui lui a permis, un court instant, de s'élever au-dessus du commun des hommes. Le poète ne se considère, d'ailleurs, que comme l'image de son Créateur, une ombre dans un monde d'ombres.

Cette question touchant au caractère illusoire de l'existence et de la réalité se pose également au bout du chemin initiatique: « La plus haute initiation se termine par la question incarnée de savoir s'il y a quelque chose qui existe »⁶⁸. Un voile couvre la vérité et le but de l'initiation est en effet d'enlever ce voile:

« Au bout du bout du monde
Il existe de grandes montagnes qui ont
Plus loin, encore plus loin -
Un grand au-delà magique et muet.

Ce sont des paysages cachés
Qui sont ce que l'âme désire.
Être là, vivre là
Cela vaut plusieurs vies.

Nous tous, qui fatiguons ici
Notre âme à force de la nier,
En ce moment de rêve
Nous sommes là-bas, nous existons là-bas.

Mais après, revenus où
Il n'y a que la vie qui est
Nous voyons que devant nous il n'y a
Que ce qui voile et cache.

C'est seulement en dormant que les horizons
S'élargissent et que nous avons la vision
Des montagnes qui sont au fond

⁶⁸ « A mais alta iniciação acaba pela pergunta incarnada de se ha qualquer coisa que exista. » (Fernando PESSOA. L'heure du Diable, op.cit., p.42)

Et la connaissance de l'au-delà des
[montagnes ⁶⁹ .

Cette connaissance du vrai monde « au-delà des montagnes », opposé à celui où nous vivons et qui n'est que pure illusion, ne peut donc s'atteindre qu'en « dormant », en quittant le monde des sens pour plonger dans celui du « rêve », celui des symboles féconds et libérateurs.

Ensuite, plus loin que le sommeil et le rêve, seule la mort, initiatique ou réelle, peut apporter la vision de cet au-delà. A l'« inépuisable irréalité du réel », selon l'expression d'Eduardo Lourenço⁷⁰ à propos de cette constante de l'oeuvre de Pessoa, correspondent, après la mort, vraie ou mise en scène rituellement, des formes d'existence insoupçonnées, qui rapprochent l'homme de sa condition divine originelle (comme le néophyte du poème *Iniciação*, déjà cité, qui découvre que les dieux sont ses semblables et que la mort, en fait, n'existe pas). Au lieu de s'effacer avec la mort, la réalité ne commence à être véritablement qu'à ce moment-là. On pourrait même dire qu'il n'y a que la mort, qui n'existe pas, qui existe vraiment, pour risquer un paradoxe « pessoen ». C'est ce

⁶⁹ « No fim do mundo de tudo / Ha grandes montes que tem / Ainda além para além -/ Um grande além mago e mudo.// São paisagens escondidas / Que são o que a alma quer./ Allí ser, allí viver / Vale por vidas e vidas.// Todos nós, que aqui cansamos / A alma com a negar./ Nesse momento de sonhar / Allí somos, allí stamos.// Mas, depois, volvidos onde / Ha só a vida que ha / Vemos que ante nós está / Só o que vela e que esconde.// Só dormindo os horizontes / Se alargam e ha a visão / Dos montes que ao fundo estão / E o saber do além dos montes. » (Fernando PESSOA. *Mensagem. Poemas esotéricos*. Madrid, CSIC, coll. « Archivos », 1993, p.176).

⁷⁰ « A inesgotável irrealidade do real » (Eduardo LOURENÇO. *Pessoa revisitado*. Porto, Inova, 1973, p.211).

que semble répéter le texte ci-après, que l'on dirait appartenir à un rituel :

« Mon frère, tu as reçu la Parole. Ce que la vie te cache, parce qu'elle est la mort, celle-ci te le révèle, car elle est la vie. [Mon frère] tout en ce monde n'est que symbole et rêve. Tout ce que nous avons c'est du symbole, tout ce que nous désirons c'est du rêve. L'univers entier, auquel nous appartenons pour notre punition et par notre faute, est une allégorie dont le sens est déjà connu de toi, étant donné que tes yeux, étant fermés, sont ouverts, et tes oreilles, étant closes, peuvent enfin entendre »⁷¹.

Nous retrouvons, encore et toujours, cette insistance sur le monde comme symbole d'une autre réalité, de cet « au-delà des montagnes », dont rêve l'Homme depuis sa chute. Seule la mort, vraie ou rituelle, une fois de plus, peut lui redonner l'accès à ce Paradis Perdu, « au monde réel tel que les dieux nous l'ont donné, la face première et constante de la vraie terre, des choses réelles et des hommes dans leur vraie nature »⁷². Un des buts de l'initiation, dans ses hauts grades évidemment, est la réintégration dans cet état primordial édénique. L'initié découvre alors qu'il possédait déjà, au fond de lui-même,

⁷¹ « Meu irmão, recebeste a Palavra. O que a vida te esconde, porque é a morte, revela-to a morte, porque é a vida. [Meu irmão] tudo neste mundo é símbolo e sonho. Símbolo tudo quanto temos, sonho tudo quanto desejamos. O universo inteiro, de que somos parte por castigo e erro, é uma alegoria cujo sentido já conheces visto que teus olhos, por fechados, estão abertos, e teus ouvidos, por oclusos, podem enfim ouvir. » (texte de Fernando PESSOA cit. par Maria Teresa RITA LOPES in Fernando Pessoa et le drame symboliste..., op.cit., p.513).

⁷² « O mundo real tal qual os deuses nol-o deram, a face primeva e constante da terra verdadeira, das cousas reaes e dos homens na sua naturalidade. » (texte de l'hétéronyme António MORA, cité par Maria Teresa RITA LOPES in Pessoa por conhecer - Roteiro para uma expedição (I), Lisbonne, Estampa, 190, p.209, 210).

les qualités essentielles de cet état qu'il vient d'atteindre: on ne sort jamais de soi, de son « Ego intime », comme l'appelle Pessoa⁷³.

Nous avons l'illustration poétique de cette idée dans Eros e Psique. Au bout de son voyage vers la Princesse, l'Infant se trouve lui-même, trouve son âme, son « soi » immortel⁷⁴. Il est à nouveau l'être androgyne d'avant sa chute⁷⁵: « Il voit qu'il était lui-même / La Princesse qui dormait. »⁷⁶. Il y a donc identité totale entre l'âme qui cherche et l'objet de sa quête. Celle-ci n'est qu'un voyage au centre de soi, « la quête de qui nous sommes, distants / De nous-mêmes »⁷⁷. Cette allégorie de l'initiation, au centre de si nombreux contes de fée, nous est donc familière dès l'enfance. Nous sommes imprégnés de bonne heure de l'idée que cet élan de l'un vers l'autre, à travers des vicissitudes multiples, s'explique car l'Un est l'Autre et ne peut réaliser sa totalité que dans l'union de ce que Jung a appelé l'animus et l'anima, les principes

⁷³ Fonds PESSOA, 53-78.

⁷⁴ La couronne de lierre, qui ceint le front de la Princesse, est symbole d'immortalité.

⁷⁵ Nous retrouvons ici le thème de l'initiation chevaleresque du cycle arthurien, où le Chevalier correspond à l'Infant du poème et la Dame à la Princesse. Lisons Dominique VISEUX à ce propos (op.cit., p.20): « il faut se souvenir que le Chevalier et sa Dame ne sont en réalité qu'un seul et même être dont les deux parties se sont séparées <au commencement des temps>. Ces deux parties sont les deux <soi> qui cohabitent en nous: le <soi> immortel (l'Âme immortelle, la Dame) et le <soi> mortel (l'individualité - le Chevalier) ». Nous trouvons une façon particulière de traiter ce thème chez les occultistes comme Papus, que je cite d'après une édition brésilienne que Pessoa a pu consulter: « Devemos mencionar em fim a theoria da Alma imã conforme a qual os entes evoluídos no plano astral são formados pela fusão de duas almas terrestres que se encontrarão após seculos de procura, cada uma das almas conservando, de resto, a integralidade da sua personalidade. Esta concepção dá occasião a interessantes desenvolvimentos philosophicos e foi utilizada pelos poetas. » (PAPUS. Que é o Occultismo? S. Paulo, ed. « O Pensamento », 1916, p. 58, 59). Malheureusement, Papus ne nous dit guère plus sur les « développements » en question!

⁷⁶ « E vê que ele mesmo era / A Princesa que dormia. » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.241).

⁷⁷ « É a busca de quem somos, na distância / De nós » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.99).

masculin et féminin. Là nous pouvons, évidemment, nous en tenir à une explication « psychologique », ou bien aller vers une interprétation « mystique », qui est celle qui cadre le mieux avec la vision de Pessoa. Celui-ci remonte en effet « à l'origine même de la vie spirituelle, qui est simultanément <vérité> et <vie > selon les mots de Mircea Eliade⁷⁸. La conscience cherche son unité perdue, hors du temps et de l'espace réels, s'acheminant ainsi vers la plénitude: « Ainsi, en cherchant seulement son véritable moi, on atteint la gnose de la divinité »⁷⁹. Pessoa dira la même chose plus tard sous une forme plus poétique:

« La vérité, si elle existe,
On verra qu'elle consiste seulement
En la recherche de la vérité,
Car la vie n'est qu'une moitié »⁸⁰.

Cette vérité qu'il recherche, c'est d'abord la sienne car il est lui-même ce qu'il a perdu⁸¹; pour la trouver, tel Orphée, il descend « dans le souterrain de l'âme », selon les mots d'Eduardo Lourenço⁸². Cette quête de soi, de la part inconnue de son être, était sûrement pour lui une forme de quête initiatique. En même temps, il

⁷⁸ « Reencontrar a própria origem da vida espiritual, que é simultaneamente <verdade> e <vida > (Mircea ELIADE. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Londres, 1964, p.63-64. Cité par Y.K.CENTENO in *Fernando Pessoa: Os Trezentos...*, op.cit., p.49).

⁷⁹ « movendo-se apenas em busca do seu verdadeiro eu, e atingido assim a gnose da divindade » (G.R.S. MEAD. *Quests Old and New*. [s.l.], 1913, p.200: phrase soulignée par Pessoa dans l'exemplaire de ce livre qu'il possédait dans sa bibliothèque et citée par Y.K.CENTENO (*Ibid.*, p.51).

⁸⁰ « A verdade, se ela existe, / Ver-se-á que só consiste / Na procura da verdade, / Porque a vida é só metade. » (Fernando PESSOA. *Poesias Inéditas (1930-1935)*. op.cit., p.171).

⁸¹ « Eu próprio sou aquilo que perdi... » (Fernando PESSOA. *Poesias*, op.cit., p.46).

⁸² Eduardo LOURENÇO. « Pessoa. Le Réel irréel » in *Etudes*. Paris, janvier 1995, p.108.

avait peut-être l'espoir de trouver la vérité, la connaissance absolue, la lumière de la gnose. Cette lumière, ce feu sacré, manifestation du Verbe (Logos), peut, selon Pessoa, se révéler à l'homme et lui donner accès à une autre vie, où il est enfin libre de la prison de son propre moi. Le moment où cela aura lieu est impossible à déterminer: « Je ne connais pas le jour, mais je sais qu'il viendra, / Même si Dieu le retarde, même si l'âme l'appelle / Mystère »⁸³. A mesure que l'Adepté progresse sur la voie initiatique, l'existence de ce « mystère » devient une évidence pour lui. Il doit attendre cependant le moment de l'illumination, de la révélation suprême. Une fois qu'il l'aura vécu, il sera transformé et ne pourra plus l'oublier:

« Moment imperceptible,
Que s'est-il passé pour qu'il y ait
Déjà en moi quelque chose
Qui jamais ne passera? »⁸⁴.

Sa vision du monde ne sera plus jamais la même (« De mon idée du monde / Je suis tombé... »)⁸⁵, l'initiation, quand elle aboutit, ayant justement comme conséquence de faire tomber le voile qui recouvre la

⁸³ « Não sei a hora, mas sei que há a hora, / Demore-a Deus, chame-lhe a alma embora / Mistério. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.72).

⁸⁴ « Momento imperceptível, / Que coisa foste, que há / Já em mim qualquer coisa / Que nunca passará? » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.165).

⁸⁵ « Da minha ideia do mundo / Cai... » (Fernando PESSOA. O.P.P. (I), op.cit., p.1092).

réalité⁸⁶. L'illusion n'a plus de place là où l'initié se trouve maintenant spirituellement:

« Et il trouve alors le sens
De ce dont, ici, nous ne voyons que
[grimaces,
Et il tourne vers son corps d'antan,
Imaginé et compris,
L'intuition d'un regard »⁸⁷.

Ayant trouvé son moi idéal, il voit le monde et se voit lui-même sans illusions, même si le temps de cette prise de conscience n'est que très court (« l'intuition d'un regard »). Il a donc reçu « les baisers mérités de la vérité »⁸⁸.

A ce propos, il est bon de rappeler que, pour les occultistes, s'inspirant en l'occurrence de Martinès de Pasqually (1743-1779), thaumaturge qui a beaucoup influencé l'ésotérisme du XIX^e siècle, le but de l'initiation était de rétablir l'homme dans ses <privilèges adamiques> perdus, en d'autres termes de recouvrer l'état primordial d'<hommes-dieux> créés à l'image de Dieu⁸⁹. Dans cette perspective donc, la condition originelle d'avant la chute était susceptible d'être regagnée par la perfection spirituelle que l'initiation permettait normalement d'atteindre. Nous savons, de par sa bibliothèque et d'après ses écrits,

⁸⁶ « A iniciação é o desfazer - um desfazer gradual e parcial - dessa ilusão . » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.445).

⁸⁷ « E então encontra o sentido / Do que aqui está a esgarar, / E volve ao seu corpo ido, / Imaginado e entendido, / A intuição de um olhar. » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.198).

⁸⁸ « Os beijos merecidos da verdade. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.59).

⁸⁹ Mircea ELIADE. Occultisme, sorcellerie et modes culturelles. Paris, Gallimard, 1978, p.89.

que Pessoa connaissait bien les auteurs de la mouvance occultiste, et qu'ils ont dû influencer sa pensée et nourrir son inspiration poétique.

Un des grands intérêts, d'ailleurs, de son oeuvre littéraire est qu'elle réfléchit les influences philosophiques les plus diverses, Pessoa ayant cherché « son miel » dans maintes directions, et ceci est valable tout spécialement pour ce qui est du domaine ésotérique. Toutes ses lectures, sa réflexion personnelle et ses supposées expériences spirituelles ont nourri non seulement son oeuvre mais aussi sa vie, car elles étaient indissociables pour Fernando Pessoa :

« En effet, on gagne une nouvelle vie et une nouvelle âme au contact des mystères, et le mode, le type, la forme de cette vie nouvelle, ne sont guère susceptibles d'être exposés ou expliqués, car comme il s'agit de vie à proprement parler, et non pas vraiment d'idée, elle n'est pas transmissible verbalement, ni même à travers les mots qui pourraient formuler clairement ses mystères, si de tels mots devaient, ou pouvaient, être dits ou écrits. »⁹⁰

Idée que résume parfaitement Fabienne Fedou, dans son travail sur Hoffmann et E.A. Poe, lorsqu'elle écrit : « Philosophiquement, l'initiation se définit comme une

⁹⁰ « É, de facto, uma vida nova, e uma alma nova, a que se ganha no contacto com estes mistérios, e o modo, o tipo, a forma dessa vida nova, não se pode expor nem explicar, pois como é vida propriamente, e não propriamente ideia, não é transmissível verbalmente, nem ainda pelas palavras que claramente dissessem os seus mistérios, se tais palavras se devessem, ou sequer pudessem, dizer ou escrever. » (Fernando PESSOA O.P.P. (III), op.cit., p.505).

mutation ontologique du régime existentiel »⁹¹. Qu'elle ait ou non abouti, elle opère un changement radical dans la vie de celui qui prend son chemin car son domaine est celui du symbole qui féconde la vie, et non pas de la seule connaissance:

« La raison pour laquelle elle [l'initiation] est symbolique est qu'elle n'est pas une connaissance mais une vie et les hommes doivent donc découvrir par eux-mêmes ce que les symboles montrent, car ainsi ils n'apprendront pas seulement les mots dans lesquels ceux-ci s'expriment, mais vivront eux-mêmes la vie des symboles »⁹².

Pour un poète, il était particulièrement aisé d'approfondir « la vie des symboles », en la recréant et la métamorphosant grâce à son art. Il est donc pour nous important de chercher les liens qu'il établissait entre son oeuvre littéraire et cette recherche des chemins menant à la découverte de la vérité qu'il pensait exister derrière tout symbole.

⁹¹ Fabienne FEDOU. Le thème du monde souterrain et de la descente chez E.T.A.Hoffmann et E.Allan Poe. Université de Bordeaux III, 1984, p.23.

⁹² « A razão para ser simbólica é não ser a iniciação um conhecimento mas uma vida e por conseguinte deverem os homens pensar pela sua cabeça o que os símbolos mostram, pois de tal modo não apenas aprenderão as palavras em que se exprimem, mas viverão por si próprios as suas vidas. » (Fernando PESSOA.O.P.P. (III), op.cit., p.445.

3- Poésie et initiation

Le langage des symboles, comme le défendaient les symbolistes français, peut donc devenir un moyen de pénétrer le monde des esprits, occulté au commun des mortels. Il obéit en cela à la loi de l'analogie universelle, si chère aux hermétistes de tout temps. Vue sous cet angle, la poésie devient un moyen d'accès à un au-delà spirituel, un élément de libération du moi, tendant à permettre l'accomplissement de l'unité de l'esprit. Baudelaire n'avait pas d'autre vision de la poésie, et, pour lui, le poète était un véritable devin qui percevait ces analogies et établissait des correspondances entre le microcosme et le macrocosme⁹³. Il s'agit évidemment ici de ce que Pessoa appelait la grande poésie, écrite par un poète qui est en même temps un véritable initié par la grâce divine, sans qu'il y ait donc eu nécessairement un cheminement personnel et conscient vers cette connaissance initiatique.

Pour Baudelaire, comme pour Pessoa, la poésie est essentiellement révélation, moyen d'accès à une autre vision du monde, le poète reprenant ainsi, d'une certaine façon, le rôle du vates antique. En effet, la poésie a été de tout temps associée au sacré. Elle est censée « parler » aux dieux, utilisant pour cela un langage fort éloigné du langage quotidien, marqué donc d'une étrangeté qui le rend

⁹³ Cf. à ce sujet l'ouvrage de Marcel RAYMOND, que nous avons déjà cité, et qui a pour titre De Baudelaire au Surréalisme.

éminemment mystérieux. Ce langage se charge ainsi d'un pouvoir magique, comme nous l'avons vu précédemment, et est supposé avoir une résonance à l'intérieur même de celui qui l'a créé, en le transformant, et ouvrir les portes de ce que l'on pourrait appeler une surréalité. La poésie peut donc être considérée comme un pont entre le profane et le sacré, grâce au mot devenu symbole et à l'enrichissement spirituel que cette métamorphose peut introduire. Porté jusqu'à son plein épanouissement, cet enrichissement peut aboutir à la réintégration dans l'état spirituel d'avant la Chute, et à l'accès à la vérité suprême et invisible pour le commun des hommes.

Cette vision de la poésie comme parcours gnostique et initiatique est souvent sous-jacente à la poésie de Pessoa⁹⁴, comme nous avons eu maintes fois l'occasion de le constater au cours de notre travail. L'expérience poétique prend là une dimension autre, elle est un véritable moyen de connaissance; Pessoa approfondit et va plus loin sur cette voie qu'avaient déjà indiquée des poètes comme Baudelaire, Mallarmé ou Rimbaud. Ainsi, le poète peut, s'il atteint le bout du chemin, participer de l'esprit divin, se faire l'instrument du Verbe. Néanmoins, il aura probablement un sentiment de frustration inévitable face à l'impossibilité de formuler parfaitement ce qu'il a éprouvé

⁹⁴ A ce propos, Christine BUCI-GLUCKSMAN fait le commentaire suivant: « L'état gnostique accompagne les poèmes sacrés et Mensagem. Comme si le parcours gnostique avec son initiation, son secret et son occultisme, était un équivalent spirituel de l'acte poétique, son supplément de croyance et son laboratoire expérimental, son corpus de symboles et d'analogies perturbantes. » (Tragique de l'Ombre. Paris, Galilée, 1990, p.204).

à certains moments privilégiés. Cette frustration peut mener à des crises graves dans la vie et dans l'oeuvre de ces poètes faustiens⁹⁵. Ils sont ainsi amenés à créer une « esthétique de l'intervalle », comme l'appelle Christine Buci-Glucksmann⁹⁶, capable de remplir l'espace, resté vide, entre leur expérience spirituelle indicible et la forme artistique qui puisse la contenir et lui donner une réalité, la transposant dans le langage limité qui est le nôtre. Pour cela, ils vont utiliser un système complexe de symboles, métaphores, allégories, qui est une recreation poétique du système des correspondances cher aux hermétistes. La poésie court alors le danger de l'ambiguïté, déguisée sous une apparente profondeur du sens, et d'une esthétisation qui finit par la rendre inaccessible. Ce fut, évidemment, le cas de la poésie symboliste, qui, comme Narcisse, ne regardait plus qu'elle-même dans le miroir de sa prétendue élévation spirituelle et ne renvoyait plus au lecteur qu'une image opaque et indéchiffrable.

Pour Fernando Pessoa, il s'agissait de quelque chose de beaucoup plus profond: la création littéraire faisait partie de la « conversation avec les symboles »⁹⁷,

⁹⁵ Parlant de Mallarmé, Françoise BONARDEL exprime le même point de vue que le nôtre: « Si l'épreuve de la nuit qui fut sienne ressemble à n'importe quelle initiation, l'homme qu'il fut en resta marqué à jamais d'avoir ainsi vu <scintiller l'éternité>, tandis que le créateur vécut l'impuissance à formuler poétiquement l'éclat du Grand Oeuvre entrevu, dont le poème n'est que paillettes, traces d'or. » (*L'Hermétisme, op.cit.*, p.109).

⁹⁶ A propos de Pessoa, Christine BUCI-GLUCKSMANN dit qu'« il semble bien que la mystique et la gnose aient porté l'esthétique de l'intervalle à son point extrême où <Dieu est un immense intervalle> ». (*op.cit.*, p.204. C'est nous soulignons).

⁹⁷ Fernando PESSOA. *Sobre Portugal, op.cit.*, p.178.

était une des manifestations du mystère initiatique⁹⁸. Elle opérait une véritable transmutation du réel, à travers l'imagination créatrice, don mystérieux, grâce divine: « Il y a un poète en moi que Dieu m'a dit ... »⁹⁹. Pour lui, écrire de la poésie équivalait à atteindre le plus haut grade initiatique. Il établit même une grille comparative entre création poétique et initiation:

« Supposons qu'écrire de la grande poésie soit le but de l'initiation. Le grade de néophyte sera l'acquisition des éléments culturels que le poète devra posséder pour écrire de la poésie et qui sont, degré par degré, et de façon analogique: 0) grammaire, 1) culture générale, 2) culture littéraire spécifique.

Le grade d'Adepté sera, selon une même analogie 5) écrire de la poésie lyrique simple, comme dans la lyrique courante, 6) écrire de la poésie lyrique complexe 7) écrire de la poésie lyrique ordonnée ou philosophique, comme l'ode.

Le grade de Maître sera, de la même façon: 8) écrire de la poésie épique, 9) écrire de la poésie dramatique, 10) la fusion de toute la poésie lyrique, épique et dramatique en quelque chose au-dessus de toutes ces formes. »¹⁰⁰.

⁹⁸ « A criação literária é, para Fernando Pessoa, uma das faces do mistério iniciático. » (Y.K.CENTENO. *O pensamento esotérico...*, op.cit., p.10).

⁹⁹ « Há um poeta em mim que Deus me disse... » (« Passos da Cruz ». *O.P.P.* (I), op.cit., p.1095). Nous retrouvons un écho de ce vers quelques années plus tard: « Deus quere, o homem sonha, a obra nasce. » (« O Infante ». *Ibid.*, p.1154). Même s'il s'agit ici des découvertes portugaises, pour Pessoa elles relevaient, comme nous l'avons vu précédemment, d'une même quête spirituelle que l'oeuvre poétique, elles étaient le résultat d'un même dessein supérieur à la volonté humaine.

¹⁰⁰ « Suponhamos que o escrever grande poesia é o fim da iniciação. O grau de Neófito será a aquisição dos elementos culturais que o poeta terá de possuir para escrever poesia e que são, grau a grau e no que julgo ser uma analogia exacta: 0) gramática, 1) cultura geral, 2) cultura literária particular [...]. O grau de Adepto será, segundo uma analogia semelhante 5) o escrever poesia lírica simples, como na lírica vulgar, 6) o escrever poesia lírica complexa, tal como, em [?] 7) o escrever poesia lírica ordenada ou filosófica como na ode. O estágio de Mestre, será, da mesma maneira: 8) escrever poesia épica, 9) o escrever poesia dramática, 10) a fusão de toda a poesia, lírica, épica e dramática em algo para além de todas. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (III), op.cit., p.448, 449).

Nous sentons, à travers ce texte inachevé, que la grande préoccupation de Fernando Pessoa reste son oeuvre littéraire, et que tous les chemins qu'il empruntait, pendant ses « promenades » philosophiques et spirituelles, l'y ramenaient inexorablement. Il faudrait ajouter qu'à chaque retour son oeuvre s'enrichissait de tous ces chemins de traverse et que son génie aura consisté, d'une certaine façon, à transformer tous ces éléments en quelque chose d'unique qui les englobait tous, mais ne se laissait enfermer en aucun. On peut considérer qu'une certaine forme de dispersion a, en fin de compte, apporté à Pessoa un enrichissement et une ouverture d'esprit qui ont manqué à d'autres poètes férus d'occultisme, qui se sont laissé enfermer dans un système dans lequel la poésie était devenue un véritable rituel figé devant leur permettre, sans autre forme de progression spirituelle, d'accéder au coeur du Mystère¹⁰¹.

Pour Pessoa, l'initiation devait donc aboutir, d'un point de vue littéraire, à la possibilité d'écrire une poésie qui serait la fusion des formes actuellement reconnues de la grande poésie. Son rêve était assurément de devenir un « Supernote » capable d'écrire une poésie que l'on peut appeler « surhumaine ». Nous avons là l'aboutissement de son vieux rêve de devenir un poète qui serait la fusion de la grande poésie.

¹⁰¹ Cf. à ce sujet l'ouvrage de ALAIN BOUILLON, que nous avons souvent cité, intitulé Les Sources Esotériques et Occultes de la Poésie Symboliste.

Super-Camões¹⁰². L'initiation devait donc constituer une libération, spirituelle, psychologique, existentielle, mais aussi (devrions-nous dire surtout?) littéraire. Elle devait lui permettre d'atteindre le génie poétique absolu, à l'instar d'un Shakespeare¹⁰³. Mensagem correspond à la tentative la plus achevée et la seule que Pessoa ait réussi à publier, de réaliser une oeuvre digne d'un Super-Camões: connaissances ésotériques, mysticisme, mythe et histoire s'y mêlent dans une structure poétique unificatrice. Cependant, si le corps de Fernando Pessoa repose maintenant à côté des plus grandes figures de la nation portugaise, peu de gens à l'époque ont dû prendre ce court recueil de poèmes pour l'oeuvre d'un nouveau Camões, encore moins d'un Super-Camões. Seule son oeuvre dans sa totalité, faite d'une diversité inouïe quant au fond et à la forme, se rapproche de son idéal nietzschéen de création littéraire.

Convaincu d'être investi d'une mission que Dieu lui aurait assignée en lui faisant la grâce de son génie, Pessoa considère que la qualité de son oeuvre doit être à la hauteur de celle de son évolution spirituelle. Il parle, dans une lettre datée du 19 janvier 1915, à son ami Armando Côrtes-Rodrigues, de sa

¹⁰² En effet, Pessoa avait annoncé, en 1912, le surgissement prochain d'un « Supra-Camões », que tout indique être Pessoa lui-même. (cf. « A nova Poesia Portuguesa » in A Águia, n°4, 5, 9, 11, 12, 2ème série, Porto, 1912; cit. in Fernando PESSOA. Textos de Crítica..., op.cit., p.22).

¹⁰³ « Iniciado Divino é, por exemplo, um Shakespeare. A este tipo de iniciação vulgarmente se chama génio. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.434). Nous citons à nouveau ces mots, également de Pessoa: « The man of genius is a left-hand initiate. Shakespeare. He is an initiate who feels, but does not know, his initiation. » (Fonds PESSOA, 54B-20).

« conscience de plus en plus claire de la terrible mission religieuse que tout homme de génie reçoit de Dieu avec son génie; [...] Peu à peu, mais sûrement, dans l'accomplissement intime et divin d'une évolution dont les objectifs me sont occultés, j'élève mes projets et mes ambitions de plus en plus à la hauteur de ces qualités que j'ai reçues. [...] Je dois à la mission que je sens être la mienne une perfection absolue dans mes réalisations, un complet sérieux dans ce que j'écris »¹⁰⁴.

Nous ne pouvons nous empêcher de penser à la lettre de rupture avec Ophélia, que nous avons déjà citée, et qui a été écrite cinq années après celle-ci, où il continue à se référer à son destin régi par une autre loi, et subordonné à l'obédience à des Maîtres inflexibles. Bien que l'exaltation, due au sentiment d'être investi de la mission supérieure d'écrire une grande oeuvre, semble glisser, en 1920, vers un sentiment d'angoisse et de soumission à des forces qui l'écrasent, il est intéressant de noter ici la constance de la conviction témoignée par Pessoa d'être le porteur d'un destin régi par des forces occultes, destin où progression spirituelle et création littéraire semblent intimement liées. Nous pouvons alors reprendre à notre compte les mots de Marcel Raymond à propos de Baudelaire:

« La connaissance de ce sens [caché] véritable, seul réel, des choses, [...] permet à quelques privilégiés - en l'espèce au poète

¹⁰⁴ « a minha consciência cada vez maior da terrível e religiosa missão que todo o homem de génio recebe de Deus com o seu génio [...]. Pouco a pouco, mas seguramente, no divino cumprimento íntimo de uma evolução cujos fins me são ocultos, tenho vindo erguendo os meus propósitos e as minhas ambições cada vez mais à altura daquelas qualidades que recebi. [...] Devo à missão que me sinto uma perfeição absoluta no realizado, uma seriedade integral no escrito. » (Fernando PESSOA. Textos de Crítica e de Intervenção, op.cit., p.107).

prédestiné - de s'introduire et de se mou-
voir à l'aise dans l'au-delà spirituel qui
baigne l'univers visible »¹⁰⁵ .

Il faut également remarquer que, non content d'être un poète de génie, investi d'une mission auprès des autres hommes, Pessoa démultiplie cette force exceptionnelle en plusieurs fragments, qui sont ses hétéronymes. Pensait-il la renforcer en la démultipliant, ou espérait-il qu'elle se concentrerait chez un de ses avatars, qui prendrait à lui seul la charge d'accomplir ce pénible chemin vers le haut, spirituel et littéraire à la fois? Dans tous les cas, il tentait assurément de parvenir à une meilleure connaissance de lui-même à travers une poésie multiple qui était, en même temps, une gnose, un moyen d'accès au mystère de soi et de l'univers. Il espérait surtout obtenir, dans un stade ultérieur, l'unité finale, son paradis perdu à lui.

L'initiation représente ainsi pour Pessoa, en même temps, l'aboutissement d'un chemin spirituel, long et ardu, et une grâce divine, à laquelle l'homme de génie est naturellement prédestiné. Il n'a donc pas, en principe, besoin d'entrer dans un ordre initiatique pour arriver au point le plus élevé de cette ascension spirituelle. Cependant, Fernando Pessoa a beaucoup écrit, bien que de manière éparse et fragmentaire, sur les ordres initiatiques, et a même pris part à un débat public fort animé, comme nous l'avons déjà vu, à propos de la franc-maçonnerie. Nous nous

¹⁰⁵ Marcel RAYMOND, *op.cit.*, p.23.

devons donc d'aborder maintenant les écrits de Pessoa qui témoignent de sa connaissance et de sa vision personnelle des principaux ordres dispensant une initiation.

II- LES ORDRES INITIATIQUES

Les écrits sur les ordres initiatiques sont nombreux dans l'ensemble de la production littéraire pessoenne. Ils témoignent d'une connaissance certaine de quelques-uns de ces ordres et d'une attirance, tant spirituelle que poétique, pour leurs textes, leurs rituels et leur système symbolique.

Nous nous pencherons, en premier lieu, sur les relations de Pessoa avec la Société Théosophique, dont le premier contact a été un véritable choc pour lui, comme nous le verrons plus loin.

La Franc-maçonnerie a joué un rôle également important, bien que de nature différente, dans la vie et la recherche spirituelle de Pessoa. Nous avons déjà abordé la prise de position publique de celui-ci en faveur de cette organisation; nous verrons maintenant son approche par rapport à l'enseignement initiatique tel qu'elle le dispensait à son époque.

Les plus hauts grades de la Maçonnerie se réclament souvent de la Rose-Croix; nous en parlerons donc quant à ses origines mythiques, sa renaissance au XIX^e siècle et son succès auprès de nombreux artistes, comme Pessoa.

Toujours en remontant dans le temps, si l'on considère les prétendues origines de ces ordres, nous parlerons de l'Ordre du Temple, dépositaire, sinon de vieux secrets ténébreux, du moins de beaucoup de légendes qui ont alimenté l'imaginaire occidental. Pessoa nous affirme même connaître l'existence d'un Ordre du Temple du Portugal - mais ceci est une autre histoire... que nous regarderons de plus près.

A la fin de notre voyage à travers les textes pessoens traitant des ordres initiatiques, nous essayerons de répondre à la question de savoir s'il appartenait à une de ces organisations, ou à plusieurs, ou si elles constituaient pour lui seulement un objet d'études et de curiosité, un terreau qui lui permettait, une fois de plus, de nourrir son imaginaire poétique.

I- La Société Théosophique

Le mois de septembre de l'année 1915 marque une étape importante dans l'histoire de la pensée de Fernando Pessoa. C'est, en effet, le moment où il entreprend la traduction du Manuel de Théosophie de C.W. Leadbeater, premier volume de la Collection Théosophique et Esotérique, publiée par la Librairie Clássica Editora de Lisbonne¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cette collection était dirigée par João Antunes, qui était à l'époque Président de la Société Théosophique portugaise. Un de ses membres fondateurs, António Chaves Cruz, dans un bulletin commémoratif du cinquantième anniversaire de la Société Théosophique au Portugal, se réfère aux traductions

Il semble avoir ressenti comme un choc la découverte de ce système de pensée. Il en parle à son ami Mário de Sá-Carneiro, dans une lettre datée du 6 décembre de cette même année 1915:

La première partie de ma crise intellectuelle, vous la connaissez déjà; celle qui s'est déclarée maintenant a son origine dans le fait que j'ai fait la connaissance des doctrines théosophiques. La façon dont je les ai connues a été, comme vous le savez, extrêmement banale. J'ai dû traduire des livres théosophiques. Je ne connaissais rien, absolument rien, sur le sujet. Maintenant, naturellement, je connais l'essence du système. Il m'a secoué à un point que je croyais aujourd'hui impossible, de quelque système religieux que ce fût. Le caractère extraordinairement vaste de cette religion-philosophie, la notion de force, de maîtrise, de connaissance supérieure et extra-humaine qui ressort de la lecture des oeuvres théosophiques m'ont beaucoup troublé. Une chose identique m'était arrivée il y a longtemps, à la suite de la lecture d'un livre anglais sur les Rites et Mystères des Rose-Croix¹⁰⁷. La possibilité que là, dans la Théosophie, se trouve la vérité vraie me « hante ». Ne croyez pas que je sois en train de devenir fou; je ne le crois pas. Il s'agit d'une crise grave d'un esprit heureusement capable d'avoir de telles crises.

effectuées par Fernando Pessoa, les qualifiant de magistrales et les considérant comme ayant contribué à la divulgation des doctrines théosophiques au Portugal: « Recordo-me muito bem de ouvir o doutor João Antunes, que sois en train de a Sociedade, referir-se elogiosamente a Fernando Pessoa como crois pas. Il s' magistralmente a grande maioria das obras que constituam o esprit heureuseme as doutrinas teosóficas no nosso país e eram editadas pela Livraria les crises. s obras que constituam a Biblioteca de Estudos Teosófica e Esotérica foram por ele traduzidas com Teosófica, a invulgar com osóficos beneficiou consideravelmente com a intervenção forma invulga as obras traduzidas uma correcção e uma beleza de Teosófica de Portugal », Boletim da Sociedade Teosófica de Fernando Pessoa, les qualifiant de m 5).

¹⁰⁷ Référence des doctrines théosophiques au Portugal, par Fernando Pessoa, in ONGS, The Rosicrucians, their Rites and Mysteries, Londres, 1887.

Et il continue ainsi à parler de la Théosophie comme d'un système contenant les principes chrétiens, mais portés à un tel degré d'élévation qu'ils se fondent dans un au-delà de Dieu (além-Deus)¹⁰⁸. D'un autre côté, le mystère inhérent aux doctrines théosophiques lui inspire une grande crainte et il refuse leur similitude avec un christianisme humanitariste qu'il n'admet pas. Il est vrai aussi que la ressemblance de la Théosophie avec son « paganisme transcendantal » l'attire beaucoup. En résumé: « C'est l'horreur et l'attrait de l'abîme réunis dans l'au-delà de l'âme. Un effroi métaphysique, mon cher Sá-Carneiro! »¹⁰⁹.

L'année suivante, le 4 septembre 1916, il écrit à son ami Armando Côrtes-Rodrigues et se réfère à des phénomènes médiumniques l'ayant beaucoup perturbé¹¹⁰. Mais c'est dans une lettre à sa tante Anica, datée du 24 juin de cette même année, qu'il parle le plus longuement de ces phénomènes-là:

¹⁰⁸ Titre d'un poème écrit en 1913.

¹⁰⁹ « A primeira parte da crise intelectual, já v. sabe o que é; a que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi, como v. sabe, banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto. Agora, como é natural, conheço a essência do sistema. Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando-se de qualquer sistema religioso. O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia; a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Causa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz. A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me hante [sic]. Não me julgue v. a caminho da loucura; creio que não estou. Isto é uma crise grave de um espírito felizmente capaz de ter crises destas [...] É o horror e a atracção do abismo realizados no além-álma. Um pavor metafísico. meu querido Sá-Carneiro! » (Lettre de Fernando Pessoa à Mário de Sá-Carneiro, datée du 6.12.1915. Publiée pour la première fois par João GASPAR SIMÕES in Vida e Obra de Fernando Pessoa, op.cit., p.545, 546).

¹¹⁰ « Fenómenos nem-bons-nem-maus, mas ao principio perturbadores, como o aparecimento em mim de fenómenos de mediunidade... » - Fernando PESSOA. Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues, op.cit., p.69.

Vers la fin du mois de mars (si je ne me trompe), j'ai commencé à être médium. Vous imaginez! Moi, qui (comme vous vous en souvenez sûrement) étais un élément retardateur au cours des séances semi-spirites que nous faisons, j'ai commencé, tout d'un coup, à écrire automatiquement (...). Pendant la première séance j'ai commencé par la signature (bien connue de moi) « Manuel Gualdino da Cunha ». Je ne pensais pas le moins du monde à l'oncle Cunha à ce moment-là. Après, j'ai écrit des choses indistinctes, sans intérêt ni importance. De temps à autre, certaines fois volontairement, d'autres fois obligé, j'écris¹¹¹.

Et qu'écrit-il? Des phrases plus ou moins compréhensibles, mais surtout des chiffres et des dessins. Des dessins de signes kabbalistiques et maçonniques, des symboles occultistes qui le troublent fort. Ce n'est donc pas l'écriture automatique telle que Tante Anica la pratique - « une série de réponses en langage cohérent »¹¹². Mais c'est tellement plus mystérieux et excitant! L'esprit d'Oncle Cunha ne se manifeste qu'une fois et les « correspondants » suivants sont anonymes. Un de ses amis, occultiste et magnétiseur, le rassure, affirmant que les esprits communiquent des chiffres pour garantir l'authenticité du phénomène médiumnique. En outre, Fernando Pessoa raconte avoir ressenti la crise mentale de Mário de Sá-

¹¹¹ « Ai por fins de Março (se não me engano) comecei a ser médium. Imagine! Eu, que (como deve recordar-se), era um elemento atrasador nas sessões semiespíritas que fazíamos, comecei, de repente, com a escrita automática [...] Nessa primeira sessão comecei por a assinatura (bem conhecida de mim) «Manuel Gualdino da Cunha». Eu nem de longe estava pensando no tio Cunha. Depois escrevi mais umas cousas, sem relevo, nem interesse nem importância. De vez em quando, umas vezes voluntariamente, outras obrigado, escrevo. » João GASPARD SIMÕES, *Vida e obra...*, *op.cit.*, p.374-376). Le premier grand biographe de Fernando Pessoa interprète cette lettre comme une manifestation de son « histrionismo diligente », donc sincère en partie seulement.

¹¹² « Não é nada que se pareça com a escrita automática da tia Anica ou da Maria - uma narrativa, uma série de respostas em linguagem coerente. » (*Ibid.*).

Carneiro comme « une soudaine dépression venue de l'extérieur »¹¹³. Plus étonnant encore, il se dit également « médium voyant », car il commence à avoir ce que les occultistes appellent « la vision astrale » et aussi ce que l'on nomme « vision éthérique ». Parfois il voit même l'« aura magnétique » des gens, et surtout la sienne, quand il se regarde dans une glace, dans la pénombre. Comble de bonheur, il réussit à voir, dans le fameux café Brasileira du Rossio, « les côtes d'un individu à travers son costume et sa peau »¹¹⁴. Sa « vision astrale » est moins au point, mais elle se manifeste tout de même: « parfois la nuit, je ferme les yeux et je vois une succession de petits tableaux, très rapides, très nets (aussi nets que n'importe quelle chose du monde extérieur). Il y a des figures étranges, des dessins, des signes symboliques, des chiffres »¹¹⁵. Autre phénomène étrange, son bras, par exemple, se lève, sans qu'il y soit pour quelque chose. Ou bien, lorsqu'il se regarde dans une glace, son visage est remplacé par celui d'un inconnu. Il n'a pas peur d'être guetté par la folie: il se sent même plus équilibré que jamais. Il sait que ses sens sont en train d'être éveillés et par la volonté d'un « Maître Inconnu » et il craint la souffrance et le dégoût de tout, qui sont le corollaire de l'acqui-

¹¹³ « caíu sobre mim uma súbita depressão vinda do exterior. » (Ibid.)

¹¹⁴ « Cheguei, num momento feliz de visão etérica, a ver, na Brasileira do Rossio, de manhã, as costas de um indivíduo através do fato e da pele. » (Ibid.)

¹¹⁵ « Às vezes, de noite, fecho os olhos e há uma sucessão de pequenos quadros, muito rápidos, muito nítidos (tão nítidos como qualquer coisa do mundo exterior). Há figuras estranhas, desenhos, sinais simbólicos, números » (Ibid.)

tion de ces hautes facultés - sans parler de la sensation d'isolement qui l'accompagne.

Il est intéressant de noter que, dans la lettre écrite le 4 septembre 1916 à Armando Côrtes-Rodrigues et déjà citée, Fernando Pessoa parle d'une dépression qui l'a terrassé au cours des derniers mois et qui a fortement ralenti sa production littéraire¹¹⁶. Souffrance psychologique et isolement semblent, en effet, avoir été deux constantes de la vie de Pessoa. Est-ce le prix qu'il a dû payer à ce « Maître Inconnu » dont il parle à tante Anica ? Dans la lettre à Ophélia, datée du 29 novembre 1920, et qui met fin à la première phase de leur relation sentimentale, Fernando Pessoa écrit : « Mon destin appartient à une autre Loi dont l'existence est ignorée de vous, petite Ophélia, et il est de plus en plus subordonné à l'obéissance à des Maîtres qui ne permettent ni ne pardonnent »¹¹⁷.

L'influence des traductions de livres de Théosophie, qu'il a effectuées en 1915 et qu'il a poursuivies jusque dans les années vingt, est bien patente dans le contenu de ces lettres que nous venons de citer. Ce n'est pas un pur hasard si les phénomènes médiumniques débutent chez Fernando Pessoa en mars 1916, c'est-à-dire quelques mois après sa traduction du Manuel de Théosophie de

¹¹⁶ « Uma longa história de depressão »; et encore « Estou agora saindo de um período de esterilidade literária quase total, período que tem durado muito ». Fernando PESSOA, Cartas a Armando Côrtes Rodrigues, op.cit., p.69.

¹¹⁷ « O meu destino pertence a outra Lei, de cuja existência a Ophelinha nem sabe, e está subordinado cada vez mais à obediência a Mestres que não permitem nem perdoam ». Carta de Amor de Fernando Pessoa, op.cit., p.133.

Leadbeater. La référence au « Maître Inconnu » dans sa lettre du mois de juin 1916 à sa tante Anica, ainsi que celle de la lettre à Ophélia en 1920, sont bien claires à cet égard. Les idées d'H.P. Blavatsky et de ses collaborateurs ont laissé une telle empreinte dans l'esprit impressionnable de Fernando Pessoa que celui-ci semble être persuadé d'avoir été élu par les instances supérieures et invisibles qui nous gouvernent (selon les Théosophes) pour suivre une voie lui permettant d'accéder à des connaissances spirituelles de haut niveau qui le coupent du commun des mortels. Les grandes figures de la Société Théosophique, créée en 1875 par Helena Petrovna Blavatsky et installée à Madras, comme Leadbeater et Annie Besant, disaient avoir été initiées par des Maîtres qu'elles désignaient seulement par des initiales.

La Société Théosophique fut présidée par Annie Besant de 1907 à 1933, et celle-ci consacra les premières années de sa présidence à des recherches de « clairvoyance ». Les notions de corps astral et d'« aura » furent longuement utilisées dans l'enseignement dispensé par la Société. Les titres des deux livres de Leadbeater, traduits par Fernando Pessoa après le Manuel de Théosophie, sont, à cet égard, parlants: La Clairvoyance et les Auxiliaires Invisibles. Il traduisit ensuite les Idéaux de la Théosophie d'Annie Besant, Lumière sur le Chemin de Mabel Collins et la Voix du Silence de Blavatsky.

Dans son Manuel de Théosophie¹¹⁸, Leadbeater nous présente la Théosophie comme étant une philosophie, une religion et une science - une science, explique-t-il, car ses connaissances sont obtenues par l'étude et la recherche. Cette préoccupation concernant le caractère scientifique des théories que l'on avance dans le domaine spirituel est typique de la fin du XIX^e siècle, comme nous l'avons vu précédemment. On fait des « expériences », que l'on présente comme preuves irréfutablement scientifiques des phénomènes surnaturels que l'on veut légitimer. Ce n'est peut-être pas l'aspect qui a le plus attiré Fernando Pessoa dans la Théosophie telle qu'elle est présentée dans cet ouvrage, mais plutôt la synthèse philosophique et religieuse qu'elle représentait et le mystère grandiose qui l'enveloppait.

Les Idéaux de la Théosophie¹¹⁹ sont un recueil de quatre conférences faites par Annie Besant à Bénarès, en décembre 1911, à l'occasion de la Convention Annuelle de la Société Théosophique. Elles portent surtout sur l'application des principes théosophiques au Gouvernement de la Cité, à l'éducation et à la criminologie. Les trois Idéaux de la Société, qui régissent donc l'attitude du Théosophe dans la communauté où il s'insère, sont: (1) la Fraternité; (2) la Tolérance; (3) la Connaissance. Il y a encore un

¹¹⁸ C.W.LEADBEATER. Compêndio de Teosofia, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (I), 1915.

¹¹⁹ Annie BESANT. Os Ideais da Teosofia, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (II), 1915.

quatrième Idéal, mais que seuls quelques uns peuvent poursuivre: la recherche des Hommes Parfaits, qui forment l'Humanité Divine.

Ce point est traité dans les cercles les plus fermés de la Société, qui n'appartiennent pas à l'organisation externe de celle-ci. La Société Théosophique est donc présentée comme étant capable d'orienter ses disciples vers « le Chemin étroit et ancien » de l'Initiation, qui mènera à l'état d'Homme Parfait, celui d'une humanité déifiée.

Le troisième volume de la collection, La Clairvoyance, de Leadbeater¹²⁰, traite du « pouvoir de voir ce qui est caché à la vision physique normale »¹²¹. Ce pouvoir « est souvent une question de vibrations »¹²². Il y a trois formes de clairvoyance: 1- Clairvoyance simple - pouvoir d'apercevoir les entités astrales ou éthériques autour de soi; 2- Clairvoyance dans l'espace - pouvoir de voir des scènes ou des événements éloignés du voyant dans l'espace; 3- Clairvoyance dans le temps - pouvoir de voir des objets ou des événements éloignés dans le temps¹²³. Fortement influencé par le Mesmérisme, cet ouvrage a dû, comme en témoignent les lettres citées précédemment, beaucoup marquer Fernando Pessoa, tout comme celui, du même auteur,

¹²⁰ C.W.LEADBEATER. A Clarividência, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (III), 1916.

¹²¹ « O poder de vêr o que está occulto á visão physica normal ». (*Ibid.*, p.5).

¹²² « a clarividência é sobretudo uma questão de vibrações ». (*Ibid.*, p.8).

¹²³ Cf. *Ibid.*, p.30, 31.

qu'il traduisit également: Les Auxiliaires Invisibles¹²⁴. L'idée de l'existence d'intermédiaires entre l'Homme et Dieu est ici développée. Ils peuvent être des habitants du plan astral, des devas¹²⁵, des esprits de la nature ou des morts, ainsi que des adeptes. Ils interviendraient souvent pour éviter des catastrophes et auraient un rôle important auprès des personnes qui viennent de mourir, pour les aider à franchir rapidement le stade de la vie astrale¹²⁶ et évoluer ainsi rapidement vers des plans supérieurs.

La Voix du Silence, d'H.P. Blavatsky¹²⁷, est une traduction en anglais de textes hindous tirés du Livre des Préceptes d'Or, une des oeuvres importantes du mysticisme oriental. L'idée que le monde des sens n'est qu'illusion (Mâyâ) est omniprésente ici, et cette idée traverse aussi toute la poésie de Fernando Pessoa.

La « vie astrale » est au centre du dernier livre de la collection « Théosophique et Esotérique » traduit par Fernando Pessoa. Son titre est Lumière sur le Chemin et le

¹²⁴ - C.W.LEADBEATER. Auxiliares Invisíveis, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (IV),1916.

¹²⁵ Les devas sont, selon les Théosophes, des entités qui habitent un plan supérieur au plan physique, en rapport ou non avec l'évolution humaine. Il en existe 33 groupes, ne comptant pas moins de 330 millions d'individus. Les devas seraient les anges de la tradition chrétienne.

¹²⁶ Pour les théosophes, le plan astral est un plan physique. Son nom vient de la nature translucide de sa matière, ou encore du fait qu'il est influencé par les influences astrologiques. Sur ce plan, la conscience est affectée par le désir, les passions, les sentiments.

¹²⁷ H.P.B. A Voz do Silêncio, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (V),1916.

Karma¹²⁸, et il s'agit d'un recueil de textes de théosophie commentés par Mabel Collins.

Parallèlement à cette collection, la même maison d'édition en publiait une autre appelée « Bibliothèque du Théosophe », constituée de livres écrits par Leadbeater, Annie Besant et Sinnet, et traduits par Mário de Alemquer. Pendant longtemps, on a pensé que Mário de Alemquer et Fernando de Castro (le traducteur des Conférences Théosophiques de Annie Besant) étaient des pseudonymes de Fernando Pessoa. Actuellement on peut dire avec une quasi-certitude que ce n'est pas le cas¹²⁹.

João Gaspar Simões, dans sa monographie sur Fernando Pessoa, donne une explication, fort contestable d'ailleurs, de l'intérêt que celui-ci a porté aux choses occultes:

Lorsqu'en 1916 il avait su, au Portugal, qu'elle, sa mère, avait été victime, à Pretoria, d'une <insulte apoplectique>, il s'était produit chez lui le premier signe de cette crise inévitable. Il s'était alors tourné vers le spiritisme, premier stade de la révolution <religieuse> qui allait s'opérer dans sa conscience. Mais la révolution n'était pas encore terminée. Le spiritisme l'avait conduit à la théosophie et de la théosophie il était passé à l'occultisme, forme ultime de l'initiation ésotérique à laquelle il s'était livré¹³⁰.

¹²⁸ M.C. Luz sobre o Caminho e O Karma, Lisbonne, Livraria Clássica Editora, Col. « Teosófica e Esotérica » (VIII), 1916.

¹²⁹ Voir l'article de Maria de Fátima de SÁ E MELO FERREIRA sur Fernando de Castro in Actas do Primeiro Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, Porto, Brasília Editora, 1979, p 509-516.

¹³⁰ « Quando em 1916 soubera, em Portugal, que ela, a sua mãe, fora vítima, em Pretoria, de um « insulto apopléctico », dera-se nele o primeiro rebate dessa crise inevitável. Então se voltara para o

Poursuivant son argumentation, Gaspar Simões avance l'hypothèse selon laquelle la crise de Pessoa s'arrêterait avec la mort de sa mère en 1925: à partir de ce moment sa « phase théosophique s'atténue, ou se termine même »¹³¹. Mais nous avons vu que Fernando Pessoa a entrepris les traductions de livres théosophiques en septembre 1915, donc avant 1916, et qu'il en a été immédiatement fort secoué. D'autre part, ce ne fut pas le spiritisme qui l'amena à s'intéresser à la Théosophie, mais la proposition de traduction adressée par la Livraria Clássica Editora, ce qu'il dit clairement dans la lettre à Sá-Carneiro citée précédemment. Et peut-on parler réellement de spiritisme à propos de « séances semi-spirites », comme Fernando Pessoa les appelle, menées avec sa tante Anica, sur un mode familial et ludique, dans l'appartement lisboète de celle-ci? Il est certain que, comme nous l'avons vu, son intérêt pour les « choses de l'occulte » a pris une nouvelle et forte impulsion lors de sa découverte de la Théosophie; mais dire que de là il est passé à l'occultisme¹³², qui représenterait la « forme ultime » d'une « initiation ésotérique à laquelle il s'était livré », présuppose un cheminement rectiligne qui

espiritismo, primeiro estágio da revolução <religiosa> que se ia operar na sua consciência. Mas a revolução não terminara ainda. O espiritismo levava-o à teosofia e da teosofia passara ao ocultismo, forma derradereira da iniciação esotérica a que se entregara. » (João GASPAS SIMÕES, *op.cit.*, p.534).

¹³¹ « a fase teosófica de Fernando Pessoa atenua-se ou acaba mesmo, com a vida da própria mãe » (*Ibid.*, p.542).

¹³² Il aurait fallu également que João Gaspar Simões nous donnât sa définition de l'occultisme, et nous dit ce qu'il englobe sous cette appellation. Il aurait été bon aussi que ce critique pessoen nous expliquât en quoi l'occultisme, dénomination vague et vaste s'il en est, pouvait représenter une « forme ultime » d'initiation.

semble loin de la route hasardeuse et pleine de chemins de traverse qui fut celle de Pessoa. Les tâtonnements qui ont accompagné sa quête spirituelle ne peuvent pas être assimilés à cette route droite vers une apothéose initiatique. Son esprit est toujours resté sensible à l'appel du mystère, qu'il a tenté de percer à travers une recherche multiforme qui a été le fruit du hasard, de la curiosité intellectuelle, des rencontres humaines et livresques qui nourrissaient une âme affamée d'Absolu. La Théosophie a été une de ces rencontres importantes et elle a produit, comme nous l'avons vu plus haut, un choc déterminant pour l'évolution spirituelle pessoenne. La synthèse philosophique qu'elle contenait, alliée à l'apparente logique irréfutable des principes qu'elle présentait, ne pouvaient qu'exercer un attrait indéniable sur un esprit comme celui de Pessoa, qui cherchait une vérité au delà de la Raison dont les chemins d'accès se devaient de satisfaire aux exigences de l'Intelligence. Et ces exigences restent toujours en arrière-plan, même lorsqu'il y a chez lui une adhésion spontanée à un courant d'idées qui provoque une apparente « montée d'irrationnel ».

Nous en avons un exemple dans un texte non daté et publié pour la première fois par Teresa Rita Lopes dans sa thèse Fernando Pessoa et le Drame Symboliste, texte intitulé Um Caso de Mediumnidade, où il parle de son « autosuggestion progressive par l'établissement d'une

(...) croyance en la réalité spirite (...) amenée par la lecture d'ouvrages d'occultisme et de théosophie ». Il y parle également de sa « capacité présumée à voir ce qu'on appelle <l'aura éthérique > et de l'apparition d'une écriture automatique « imparfaite et incohérente à la suite d'une légère hypnose »¹³³. En conclusion de ce texte, il analyse les raisons de l'essor occultiste, dont il est lui-même, en quelque sorte, victime: désagrégation du christianisme, cosmopolitisme perméable aux éléments des civilisations orientales (et ici nous voyons une allusion à la présence de ces mêmes éléments dans la Théosophie d'H.P. Blavatsky) et incapacité de toute une génération, rendue neurasthénique par la rapidité du progrès, à s'adapter à une mentalité qui correspond à ce même progrès.

Nous voyons donc que Fernando Pessoa, au départ très fortement attiré par le mouvement théosophique, mais en même temps effrayé par certains de ses aspects occultistes, prend du recul et essaie d'analyser rationnellement ses propres expériences. D'un autre point de vue, ce texte nous confirme dans l'hypothèse que nous avons avancée, selon laquelle ses expériences médiumniques seraient étroitement liées à sa découverte de la Théosophie.

¹³³ « Auto-sugestão progressiva pelo estabelecimento de uma [...] crença na realidade espirita destes fenómenos pela leitura de obras de ocultismo e de teosofia [...] uma presumida capacidade de ver a chamada «aura etérica». [...] escrita automática, imperfeita e desconexa a seguir a uma leve hipnose. » Maria Teresa RITA LOPES. Fernando Pessoa et le drame symboliste, op.cit., p.505-509. A propos d'hypnose, il faut signaler que dans sa bibliothèque se trouve un livre de Charles Godfrey LELAND intitulé Have you a Strong Will ? Or, How to Develop and Strengthen Will-Power, Memory, or Any other Faculty or Attribute of the Mind by the Easy Process of Self-Hypnotism, London, Rider, 1912.

Dans un autre texte, non daté et attribué par Fernando Pessoa à un semi-hétéronyme, Rafael Baldaya, astrologue de son état, il attaque violemment la Théosophie. Ce texte s'intitule Princípios de Metafísica Esotérica¹³⁴ et met en cause, de manière confuse et fragmentaire, la filiation traditionnelle de la Théosophie. Elle est considérée comme une « démocratisation de l'hermétisme »¹³⁵ ou sa forme christianisée. Elle est aussi, comble d'horreur, un « système générateur de femmes »¹³⁶ - êtres qualifiés d'inférieurs - par sa défense du dévouement et de la solidarité. En un mot, la Théosophie est écartée comme étant un système de philosophie indienne, que son caractère vague rend parfaitement « adapté » à n'importe quel « modèle scientifique ». Dans un texte manuscrit et non daté, Fernando Pessoa parle de la « confusion mentale, l'indiscipline caractéristique des théosophes... ». Et un peu plus loin il s'exclame: « Quelle différence, ne serait-ce que tout simplement de ton, entre la pauvreté d'esprit des théosophes et la magnifique [?] des écrits des Rose-Croix! Chez ceux-ci, même si nous ne comprenons rien, nous sentons la force et la science des Maîtres de la Sagesse »¹³⁷.

¹³⁴ Fernando PESSOA. O.P.P. (vol III), op.cit., p.401-404.

¹³⁵ « A teosofia, como é próprio e de esperar da nossa época, é apenas uma democratização do hermetismo. » (Ibid., p.402).

¹³⁶ « A Teosofia é um sistema criador de mulheres. » (Ibid., p.404).

¹³⁷ « a confusão mental, a indisciplina característica dos teosofistas... [...] que diferença, mesmo de mero tom, entre a pobreza de espírito dos teosofistas e a magnífica [?] dos escritos dos Rosa-Cruz! Nestes, mesmo quando nada compreendemos, sentimos a força e a ciência dos Mestres da Sabedoria » (Fonds PESSOA. 54-1. 12B/24).

Dans un autre écrit, supposé être de 1917, Fernando Pessoa attaque, sans la nommer, la Société Théosophique :

L'actuelle renaissance des systèmes occultistes, remarquable surtout pour avoir importé, dans les pays de langue anglaise, ce qu'on appelle le bouddhisme ésotérique, affreux mélange de superstition de sauvages¹³⁸, d'humanitarisme décadent et de gnosticisme confus, amena encore une fois à la surface ce qu'il y avait, à travers l'Europe, comme vestiges de la tradition occulte de la Gnose.¹³⁹

Malgré une réaction a posteriori, qui a sûrement été négative, concernant certains aspects de la Théosophie que son intelligence refusait, nous pensons néanmoins qu'elle l'a profondément marqué, et qu'elle a joué un rôle de catalyseur à une époque de sa vie où Pessoa n'avait encore qu'un intérêt diffus et désordonné pour des sujets touchant à l'ésotérisme. Dalila Pereira da Costa, qui a été une des premières personnes à traiter cet aspect de son oeuvre, va même jusqu'à affirmer : « Pour celui qui se disait <opposé à toutes les églises organisées>, et <chrétien gnostique>, la Théosophie, en tant qu'église invisible, et les formes de l'ésotérisme chrétien, seront

¹³⁸ Notons au passage que Fernando Pessoa ne semble pas avoir été très attiré par les formes de spiritualité orientale, qu'il a plutôt tendance à attaquer de façon sommaire dans ses écrits. Peut-être ne les connaissait-il pas bien et n'avait-il pas envie de mieux les connaître. Il est, en effet, étonnant que, dans sa vaste bibliothèque, nous n'ayons pu dénombrer qu'une dizaine de livres sur les civilisations orientales et leurs religions - surtout si l'on songe que les livres en langue anglaise sur la question étaient nombreux et que Pessoa pouvait y avoir accès très facilement.

¹³⁹ « A moderna revivescência dos sistemas ocultistas, notável sobretudo pela importação, nos países de língua inglesa, do chamado budismo esotérico, atroz amálgama de superstições de selvagens, de humanitarismo decadente e de gnosticismo atrapalhado, trouxe outra vez à superfície o que pela Europa havia de restos da tradição oculta da Gnose. » (Ibid., p.431).

les courants spirituels qui imprégneront son oeuvre d'une façon prédominante »¹⁴⁰ .

Acteur de génie, Fernando Pessoa nous surprendra toujours par ses brusques changements de rôle: attirance et répugnance envers des idées comme celles défendues par la Société Théosophique furent deux pôles entre lesquels il balançait toujours. Répugnance teintée d'une peur certaine, d'une « terreur métaphysique », comme il le dit lui-même, mais aussi conscience d'un fragile équilibre psychique qui pourrait s'en trouver menacé. Attirance illuminée par l'espoir de trouver la vérité, ou de l'entrevoir, et de rencontrer ainsi le Saint Graal tant recherché. Une chose est sûre: Fernando Pessoa n'a jamais été membre de la Société Théosophique, d'après ce que nous ont affirmé d'anciens membres dirigeants. Encore une fois, sa quête ne pouvait être que solitaire, son tempérament ne le prédisposant guère à participer à des célébrations collectives.

2- La Franc-maçonnerie

Le nom de Pessoa reste également lié à un autre ordre initiatique, la franc-maçonnerie. En effet, ce n'est pas la première fois que nous nous penchons sur les liens

¹⁴⁰ « Para aquele que se dizia «oposto a todas as Igrejas organizadas», e «cristão gnóstico», a Teosofia, como Igreja invisível, e as formas do esoterismo cristão serão as correntes espirituais que preferentemente impregnarão a sua obra. » (Dalila PEREIRA DA COSTA, *op.cit.*, p.50).

de Fernando Pessoa avec cet ordre: nous avons déjà été amené à nous intéresser à la position publique prise, au début de l'année 1935, par le poète de Mensagem, lors de la présentation à l'Assemblée Nationale d'un projet de loi dont l'auteur était le député José Cabral. Ce projet visait à interdire les sociétés secrètes comme la franc-maçonnerie et il a effectivement été approuvé quelques mois plus tard. Entre-temps, une polémique était née autour d'un article de Pessoa, dans le journal Diário de Lisboa du 4 février, défendant la cause de la Maçonnerie. Nous ne reviendrons pas sur ces débats, dont nous avons longuement parlé déjà. Nous essayerons, par contre, de nous interroger sur la connaissance que Pessoa avait de cet ordre initiatique, et sur son adhésion aux principes spirituels sur lesquels celui-ci repose.

Il est intéressant de noter, d'ailleurs, que Pessoa, dans l'article mentionné ci-dessus, tient à expliquer à José Cabral que la Maçonnerie n'est pas une société secrète mais un ordre initiatique¹⁴¹. Il insiste bien sur cette différence qui, pour lui, est capitale, mais qui ne semble pas être claire aux yeux des profanes.

En effet, l'origine mythique de l'Ordre maçonnique nous renvoie très loin dans le temps: traditionnellement, elle plonge ses racines au temps de Salomon et de la

¹⁴¹ « Creio não errar ao presumir que o Sr. José Cabral supõe que a Maçonaria é uma associação secreta. Não é. A Maçonaria é uma Ordem secreta, ou, com plena propriedade, uma Ordem iniciática. » (Fernando PESSOA. Da República, op.cit., p.394).

construction de son temple. Selon une légende, Hiram, appelé « le fils de la veuve », le grand architecte qui dirigeait les travaux, est assassiné par trois compagnons, jaloux de sa connaissance des paroles sacrées ouvrant la voie des mystères; son corps est enterré sous un acacia, où il est retrouvé plus tard par les envoyés de Salomon. Nous sommes ici en face d'une légende riche de symboles, un mythe comme ceux qui fondent les différentes religions ou les courants initiatiques. Hiram est le symbole du soleil, la Lumière de l'initiation, la veuve, sa mère, est la Terre, ou la Loge maçonnique. L'initié est donc le fils de la Lumière et également de la veuve¹⁴². Il meurt, comme Hiram, pour renaître par l'initiation. L'acacia est son symbole, celui de sa résurrection après une phase de purification, et représente en même temps la perfection morale vers laquelle il doit tendre. La parole qui accompagne les gestes rituels tient un rôle central dans le passage des différents grades, et elle doit être maintenue secrète pour les profanes, comme celle qu'Hiram possédait et a refusé de dévoiler. Nous sommes ici devant un vestige des paroles et des gestes accompagnant la transmission du savoir-faire dans les confréries de bâtisseurs du moyen

¹⁴² Cf. à ce propos un livre que Fernando Pessoa connaissait sûrement, et qui est caractéristique de la littérature occultiste et pseudo-scientifique de l'époque: João ANTUNES. *A Maçonaria Iniciática*, Lisbonne, Clássica Editora, coll. « Psicologia experimental », 1918, p.105-110. Ce livre est une « curiosité » qui nous permet de mieux comprendre l'atmosphère occultiste où baignait Pessoa. Il témoigne également des accusations constantes que subit la Maçonnerie concernant ses supposées origines kabbalistiques et ses liens avec le judaïsme (Cf. le chapitre intitulé « A hipótese judeo-kabalística » p.129-136). Comme nous l'avons vu précédemment, Pessoa s'est plusieurs fois référé à cette question lors de la polémique autour du projet de loi de José Cabral, et dans sa préface au livre de Kamenezki *Alma Errante*, que nous avons déjà citée et analysée.

âge. La Maçonnerie spéculative s'est, en effet, appuyée sur les traditions de la Maçonnerie opérative, tout en transformant celle-ci en une société mêlant des objectifs initiatiques à un esprit humanitaire et égalitaire hérité du rationalisme du XVIII^e siècle. La proportion de chacun de ces éléments varie selon les Obédiences qui constituent l'ensemble, peu uniforme au demeurant, des formations se réclamant de la Maçonnerie. Ce qui nous intéresse ici, c'est évidemment la franc-maçonnerie spirituelle et initiatique, laquelle reste, actuellement comme du temps de Pessoa, tout à fait minoritaire dans l'ensemble des Loges d'obédience maçonnique. Elle maintient cette recherche de la « parole perdue », seule capable d'ouvrir la porte du temple, qui est le but de ceux qui veulent garder à la Maçonnerie ses ambitions de départ, c'est-à-dire, percer l'ignorance où nous sommes plongés car

« le principe même de la science est de savoir que nous ignorons. Le monde, qui est là où nous sommes; la chair, qui est ce que nous sommes; le Diable, qui est ce que nous désirons - à eux trois, à la douzième heure, ils ont tué le Maître que nous aurions dû devenir. Et le secret qu'il possédait, pour que nous devenions ce qu'il était, a été perdu. »¹⁴³.

Ces aspirations à dispenser une initiation, symbolisées ici par la réactivation du mythe de Maître Hiram,

¹⁴³ « O princípio da sciencia é sabermos que ignoramos. O mundo, que é onde estamos; a carne, que é o que somos; o Diabo, que é o que desejamos - esses trez, na Hora Alta, nos mataram o Mestre que estivemos para ser. E aquelle segredo que elle tinha, para que nos convertessemos nele, esse segredo foi perdido. » (Fernando PESSOA. *L'heure du diable*, op.cit., p 40).

sont absentes de beaucoup d'Obédiences, plus tournées vers l'action sociale et politique, et foncièrement différentes les unes des autres:

« Ainsi, la Maçonnerie prend nécessairement des aspects différents - politiques, sociaux et même rituels - selon les pays, et même, à l'intérieur d'un pays, d'une Obédience à l'autre, s'il y en a plus d'une. Je donne un exemple. Il y a en France trois Obédiences indépendantes - le Grand Orient de France, la Grande Loge de France (prolongée par un Chapitre, celui du Conseil Suprême du 33ème degré) et la Grande Loge Régulière, Nationale et Indépendante pour la France et ses Colonies. Le Grand Orient est fortement radical et antireligieux; la Grande Loge se borne à être libérale et anticléricale; la Grande Loge Nationale ne fait pas du tout de politique. Je donne un autre exemple. Le Grand Orient de France a une grande influence politique, mais, à part celle qu'il exerce à travers celle-ci, il a peu d'influence sociale. La Grande Loge d'Angleterre ne s'occupe pas de politique, mais son influence sociale est énorme »¹⁴⁴.

Quoi qu'il en soit, et malgré les divergences de points de vue philosophiques et religieux, tout Maçon se doit de construire dans son cœur un temple, à l'image de celui de Salomon, quel que soit le contenu qu'il place à l'intérieur de celui-ci.

¹⁴⁴ « Assim a Maçonaria necessariamente toma aspectos diferentes - políticos, sociais e até rituais - de país a país, e até, adentro do mesmo país, de Obediência, para Obediência, se houver mais que uma. Dou um exemplo. Há em França três Obediências independentes - o Grande Oriente de França, a Grande Loja de França (prolongada capitularmente pelo Supremo Conselho do Grau 33) e a Grande Loja Regular, Nacional e Independente para França e suas Colônias. O Grande Oriente é acentuadamente radical e anti-religioso; a Grande Loja limita-se a ser liberal e anticlerical; a Grande Loja Nacional não tem política nenhuma. Dou outro exemplo. O Grande Oriente de França tem uma grande influência política, mas, excepto através dessa, pouca influência social. A Grande Loja de Inglaterra não se preocupa com política, mas a sua influência social é enorme. » (Fernando PESSOA. Da República (1910-1935). op.cit., p.398).

D'un point de vue ésotérique, le temple de Salomon est l'image de la perfection, celle de l'homme et de l'univers avant sa chute. La Loge maçonnique correspond, au niveau humain et historique, à l'archétype que constitue ce Temple. C'est en son sein que l'action tendant au perfectionnement des Maçons doit se dérouler. C'est pour cela que le temple maçonnique est inachevé, ouvert sur une voûte étoilée, chaque Maçon devant « apporter sa pierre à l'édifice », selon l'expression consacrée.

Cette symbolique du Temple de Salomon est enrichie par une autre, celle fondée sur les liens mythiques entre la Maçonnerie et l'Ordre du Temple. En effet, les Maçons se sont souvent considérés comme les héritiers des Chevaliers du Temple. Les grades supérieurs d'un certain nombre de Rites, constituant ce que l'on appelle la Maçonnerie « écossaise », portent trace de cet imaginaire chevaleresque¹⁴⁵.

Dans sa préface à l'ouvrage de Kamenezky Alma Errante, Pessoa se réfère à ce symbolisme :

« La signification symbolique du Premier Temple, peut être, dans la Maçonnerie, d'origine templière, et donc chrétienne, car l'Ordre du Temple était l'Ordre <du Temple de Salomon>, et on ne connaît pas de

¹⁴⁵ Cf. sur ce sujet Antoine FAIVRE. « Miles Redivivus (Aspects de l'Imaginaire chevaleresque au XVIII^e siècle: Alchimie, Franc-Maçonnerie, Littérature) » in Accès..., op.cit., p.208-234.

façon certaine les détails de l'initiation
secrète dans cet Ordre. »¹⁴⁶ .

La construction du Temple de Salomon, que chaque
Maçon doit reprendre à son compte, ainsi que l'architecte
de ce temple, Hiram, modèle de la perfection morale à
atteindre, sont au coeur de deux strophes, tirées d'un
poème inachevé de Pessoa:

« Le premier fut un Architecte
Il mourut sous le toit imparfait
Pour ne pas dire notre secret.
Trois assassins le tuèrent
Aux trois portes où ils le trouvèrent.

Son nom, vierge de trahison,
Je le garde au fond de moi comme un remède
Contre ce qui est faible dans le coeur,
Contre le [?] et contre l'ennui.
À son image d'exhumé
Quand serai-je élevé? »¹⁴⁷ .

Nous trouvons donc, dans ces strophes imparfaites
et parfois quelque peu obscures, des références très
explicites à l'assassinat d'Hiram de Tyr, mythe fondateur
de la Maçonnerie, et au caractère inachevé (« le toit
imparfait ») du Temple maçonnique. Hiram semble constituer
pour le poète un exemple à suivre, un modèle à atteindre,

¹⁴⁶ « O sentido simbólico do Primeiro Templo, pode ser, na Maçonaria, de origem templária, e portanto cristã, pois a Ordem do Templo era-o <do Templo de Salomão>, e não se sabem ao certo os pormenores da iniciação secreta nessa ordem. » (Fernando PESSOA. Preface au livre de poèmes Alma Errante de Eliezer KAMENEZKY O.P.P. (III), p.468).

¹⁴⁷ « Foi o primeiro um Architecto / Morreu sob o imperfeito tecto / Por não dizer nosso segredo. / Tres assassinos o mataram / Nas trez portas em que o acharam. // Seu nome, virgem de traição / Está em meu ser como um remedio / Contra o que é fraco em coração. / Contra o dessidio [?] et contra o tedio. / À sua imagem de exhumado / Quando é que serei levantado? » (Fernando PESSOA. Poesia Mágica..., op.cit., p.61).

dans un contexte où il est question de secret à garder à tout prix.

Ce temple maçonnique s'appelle donc également Loge; pour certains auteurs, une Loge peut faire référence, tout simplement, à un groupe de Maçons et n'existe que lorsque ceux-ci se trouvent réunis¹⁴⁸. Cependant, dans un sens plus profondément ésotérique, la Loge peut se trouver au centre d'une symbolique plus riche, comme celle exposée par Pessoa dans un fragment faisant partie de l'ensemble de textes intitulé Atrio:

« En un sens suprême et dernier, la Loge est l'arcane ou l'arche de la Vérité. Le Maître et les Deux qui partagent avec lui le gouvernement de la Loge sont le symbole des Trois Vérités fondamentales ou kabbalistiques. Les deux qui constituent, avec ces trois-là, les Cinq qui complètent la Loge, sont le symbole des Deux principes externes ou de Relation, grâce auxquels la Vérité n'est pas Erreur. Et les deux autres, avec lesquels la loge devient parfaite, sont les symboles des deux derniers principes, à travers lesquels la Vérité peut descendre jusqu'à notre connaissance, si nous parvenons à nous élever jusqu'à elle. Les trois principes qui constituent la Loge sont: (1) Jéhovah n'est pas Dieu, (2) Adam n'est pas l'Homme, (3) Eve n'a jamais existé. Les deux principes qui complètent la Loge sont: (4) Au commencement fut (ou était) le Verbe, (5) Et le verbe se fit chair. Les deux derniers principes, grâce auxquels la Loge devient parfaite, sont: (6) Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, et (7) Quand le disciple est prêt, le Maître est prêt lui aussi:[...]. Ainsi, en son sens intime et vrai, exposé derrière un voile de brume afin que s'égaré celui

¹⁴⁸ Cf. à ce sujet l'ouvrage de Jules BOUCHER, La Symbolique Maçonnique, Paris, Dervy, 1980, chap.III (« L'Atelier »).

qui ne sent pas quel est le chemin, la vérité de la F.M. apparaît comme un grand Mystère Chrétien »¹⁴⁹.

Nous ignorons si Pessoa donne ici une version du sens de la Loge maçonnique tirée d'un auteur connaissant le sujet de l'intérieur, c'est-à-dire, Maçon lui-même, s'il s'agit du fruit d'une expérience personnelle, ou s'il s'agit d'une « création littéraire », où des connaissances livresques sont remodelées par l'imagination pessoenne. Nous penchons vers cette dernière hypothèse, le texte en question nous semblant trop sciemment obscur pour être véridique, sans même parler du syncrétisme qui le caractérise: les éléments chrétiens y côtoient ceux issus de l'hermétisme et du bouddhisme.

Dans un autre ensemble de textes, appelé Subsolo, Pessoa revient sur le côté secret de la Maçonnerie et de ses Hauts Grades:

« Le Pape est au niveau des Hauts Grades de la Maçonnerie, et il peut être considéré, par analogie, comme le Suprême Commandeur du Dernier Grade avant les Grades Cryptiques. Au-dessus de lui se tiennent les

¹⁴⁹ « No ultimo e excelso sentido, a Loja é o arcano ou arca da Verdade. O Mestre e os Dois que estão com elle no governo da Loja são o symbolo das Trez Verdades fundamentaes ou cabalisticas. Os dois que, com estes trez, formam os Cinco que completam a Loja, são symbolo dos Dois principios externos ou de Relação, por meio dos quaes a Loja fica perfeita. são os symbolos dos Dois ultimos principios, por meio dos quaes a Verdade pode descer ao nosso conhecimento, se nós soubermos subir a ella. Os trez principios que formam a Loja são: (1) Jehovah não é Deus, (2) Adam não é Homem, (3) Eva nunca existiu. Os dois principios que completam a Loja são: (4) No principio foi (ou era) o Verbo, (5) E o Verbo se tornou Carne. Os dois ultimos principios, pelos quaes a Loja se torna perfeita, são: (6) O que está em cima é como o que está em baixo, e (7) Quando o discipulo está prompto, o Mestre está prompto tambem [...]. Assim, em seu intimo e verdadeiro sentido, exposto entre nevoas para que se perca quem não sente o caminho, se descobre a verdade da F.M., como um Magno Mysterio Christão. » (Fernando PESSOA. « Atrio » in Y.K.CENTENO. Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética, op.cit., p.53, 54).

Chefs Secrets de l'Eglise Catholique, sous l'Obédience du Grand Concile Romain, qui est déjà en dehors de l'Atrium. Il est bon que l'on sache bien que par Grades Cryptiques de la Maçonnerie, on n'entend nullement les grades où se trouve déjà développé, dans son sens ultérieur, l'enseignement contenu dans les symboles et les rites de l'Ordre. Cela n'arrive que dans les Ordres Majeurs. Les Grades Cryptiques sont de simples Grades de Passage, mais en eux - ou, plutôt, chez ceux qui les ont, se trouve le Gouvernement Suprême et Secret de la Maçonnerie. Les Grades Cryptiques, entendons-nous bien, ne sont pas des Grades des Ordres Majeurs, mais seulement des Grades de Passage vers ceux-ci, que ces Ordres s'atteignent à travers ces Grades ou non. D'ailleurs, on peut atteindre un Ordre majeur, même ceux qui exigent, pour y rentrer, la préparation maçonnique, en n'étant que Maître Maçon. Il n'est point nécessaire de passer par les Hauts Grades, ni même par les Grades Cryptiques. Le Grade de Maître est déjà un Grade de Passage, s'il est complété, ou enrichi, par certains attributs personnels de l'Aspirant au Seuil »¹⁵⁰.

A peine moins invraisemblable que le texte précédent, et aussi obscur, celui-ci insiste sur l'existence d'une Maçonnerie secrète, ésotérique, correspondant probablement à ce que Pessoa appelait l'Ordre Interne de la Maçonnerie. Cependant, il ne faut pas oublier la conception

¹⁵⁰ « O Papa está ao nível dos Altos Graus da Maçonaria, e pode ser descripto, analogicamente, como o Supremo Commendador do Ultimo Grau abaixo dos Crypticos. Acima d'elle estão os Chefes Secretos da Egreja Catholica, sob a Obediencia do Grande Concilio Romano, que está já fóra do Atrio. Convém que rigorosamente se saiba que por Graus Crypticos da Maçonaria se não entendem os graus onde está já descobrado no seu ulterior sentido o ensinamento que se contém nos symbolos e ritos da Ordem. Isso acontece só nas Altas Ordens. Os Graus Crypticos são simples Graus de Passagem, mas nelles - ou, antes, nos que os teem, está o Governo Supremo e Secreto da Maçonaria. Os Graus Crypticos, entenda-se, não são Graus das Altas Ordens, mas tansomente Graus de Passagem para ellas, quer ellas se atinjam por elles quer não. De resto, pode attingir-se uma alta Ordem, ainda das que exigem, para a entrada n'ellas, a preparação maçonica, sem ser mais que Mestre Maçon. Não é necessário passar pelos Altos Graus, nem até pelos Graus Crypticos. O Grau de Mestre é já Grau de Passagem, se fôr completado, ou complementado, por determinados attributos pessoais do Aspirante ao Limiar. » (Fernando PESSOA. « Subsolo », Ibid., p.40).

personne des grades, selon laquelle ceux-ci sont « essentiellement des états de connaissance qui sont simultanément des états de vie »¹⁵¹. Ils dépassent donc la stricte progression au sein d'une Loge et correspondent, selon Pessoa, à quelque chose de plus vague et de plus vaste :

« Les premiers grades sont des grades de probation, les deuxièmes sont des grades d'interprétation, les troisièmes de compréhension, les quatrièmes et derniers, des grades de réintégration (intégration). Dans la voie maçonnique, ces quatre types de grades sont parfaitement divisés, sauf les derniers qui, comme jusqu'à un certain point les troisièmes, sont déjà en dehors de cette voie, bien qu'elle mène à ces grades »¹⁵².

En effet, il est bien connu que la Maçonnerie possède fondamentalement trois grades (Apprenti, Compagnon, Maître); certains Rites ont, néanmoins, des grades supérieurs (Maçonnerie « écossaise »)¹⁵³. C'est au niveau de ces Hauts Grades que l'on peut parler véritablement d'une Maçonnerie ésotérique. Toujours selon notre auteur, les Hauts Grades se sont formés par l'évolution des grades fondamentaux, ce qui permet de parler d'un continuel retour

¹⁵¹ « Os graus são essencialmente estados; se o não são, nada são. Os graus de iniciação representam estados de conhecimento que são simultaneamente estados de vida. » (Fernando PESSOA, Q.P.P. (III), op.cit., p.505).

¹⁵² « Os primeiros graus são graus de provação, os segundos graus de interpretação, os terceiros graus de compreensão, os quartos, e últimos, graus de reintegração (integração). Na via maçônica estes quatro tipos de graus estão perfeitamente divididos, salvo que os últimos, como até certo ponto os terceiros, estão já fora dela, sendo ela todavia o caminho para eles. » (Ibid.)

¹⁵³ Cf. à ce sujet Antoine FAIVRE, Accés..., op.cit., p.218-226.

aux sources, ou « Réintégration »¹⁵⁴. Cependant, selon lui, la Maçonnerie ne comprend que les Ordres Mineurs:

« La Maçonnerie est composée par tous les Ordres Mineurs, ou, si l'on préfère, les Ordres Mineurs constituent la Maçonnerie. Qu'il s'agisse de Grades Inférieurs ou de Hauts Grades, ils font tous partie des Ordres Mineurs, et, pour en être membre, il faut être Maçon »¹⁵⁵.

Même si elle est un Ordre Mineur, la Maçonnerie participe, en dernier ressort, de forces supérieures qui la protègent:

« La Maçonnerie, tout en étant un Ordre Mineur, est cependant un Ordre magiquement scellé par ses Supérieurs Inconnus; et toute attaque qui, sous prétexte de viser ses activités inférieures, est menée contre l'Ordre lui-même, bute contre des forces magiques, car, au lieu de s'en prendre aux chefs secondaires, elle va être dirigée contre les chefs suprêmes »¹⁵⁶.

Fernando Pessoa considère donc toujours la Maçonnerie sous un double aspect: une Maçonnerie exotérique, faisant partie des Ordres Mineurs, et une Maçonnerie

¹⁵⁴ « ... assim permitiu que os altos graus se formassem por evolução íntima, emblemática, ou especulativa, dos graus das bases do fundamento. De modo que, quando, depois ainda, de alguns altos graus, e em virtude do ensinamento contido neles, algumas altas ordens se fizeram ou foi permitido que se fizessem, não houve nisso, no fundo e no íntimo, mais que uma Devolução, o regresso à origem, a Reintegração, como também se diz. » (Fernando PESSOA, *O.P.P.*, (III), p. 508).

¹⁵⁵ « A Maçonaria é formada pelas Baixas Ordens todas, ou, se se preferir, as Baixas Ordens são formadas pela Maçonaria. Baixos ou Altos Graus que seja, todos são das Baixas Ordens, e para todos é preciso ser maçom. » (*Ibid.*, p. 527).

¹⁵⁶ « A Maçonaria, sendo uma Baixa Ordem, é contudo uma Ordem magicamente selada pelos seus Superiores Secretos; e todo o ataque que, com o pretexto de ser às suas actividades inferiores, se faz à própria Ordem incide contra forças mágicas, pois que, em vez de ser dirigido contra os chefes secundários, passa a sê-lo contra os chefes supremos. » (*Ibid.*, p. 531).

ésotérique, fonctionnant de façon beaucoup plus secrète et maniant des forces autrement plus dangereuses. Une fois de plus, nous trouvons dans un texte pessoen une idée-clé de l'Occultisme, celle de l'existence de Supérieurs Inconnus qui dirigent, à travers des sociétés secrètes, les destins de l'humanité.

L'enseignement ésotérique, menant à une véritable initiation, est donc dispensé à l'intérieur des Hauts Grades, qui datent du XVIII^e siècle et proviennent du système dit Ecosais. A l'époque de Fernando Pessoa, ce système comprenait trente-trois degrés. Le grade de Maître est considéré par certains auteurs comme étant le premier échelon du système des Hauts Grades. En effet, son symbolisme l'éloigne de la Maçonnerie opérative et le rapproche des Grands Mystères¹⁵⁷. Le parcours menant au grade de Maître est donc difficile et demande des sacrifices:

« Pour tous ceux qui veulent plus de la vie que le rien qu'elle est en elle-même, la règle est celle que, par un de leurs côtés, les trois grades maçonniques symbolisent. Nous sommes apprentis par la souffrance, nous devenons compagnons par la détermination, nous sommes élevés au grade de Maître par le sacrifice »¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cf. sur les grades l'oeuvre de Jean PALOU que nous avons citée précédemment, spécialement le chapitre intitulé « Les degrés du Sanctuaire » (p.115-171).

¹⁵⁸ « Para todos, quantos queiram mais da vida que o nada que ela é em si mesmo, a regra é aquela que, em um dos seus modos, os três graus maçónicos simbolizam. Entramos aprendizes pelo sofrimento, passamos companheiros pelo propósito, somos erguidos Mestres pelo sacrificio. » (Fernando PESSOA. *in* Moral. Regras de vida..., op cit., p.143).

Dans un autre fragment, appartenant comme ce dernier à l'ensemble de textes qu'il a appelé Chemin du serpent, Pessoa insiste sur cette souffrance, nécessaire à la réalisation spirituelle du candidat à l'initiation.

« Le Néophyte sait que la nouvelle âme ne sera acquise qu'au prix de la souffrance et de la nostalgie: le savant connaît ce que le néophyte sait. Le Maître applique ce que le savant connaît. Le reste n'est rien. Le Maître est le savant qui est mort à lui-même. Le savant est le néophyte qui naît à lui-même »¹⁵⁹.

La connaissance véritable est, d'après ce texte, celle qui découle du savoir initiatique, et qui mène aussi bien à la connaissance de soi qu'à celle des mystères. Nous remarquons également l'importance accordée au grade de Maître, dont Pessoa a dit ailleurs qu'il contenait la Maçonnerie toute entière¹⁶⁰. Il considère que ce grade a une origine obscure, que personne n'a expliquée de façon satisfaisante:

« Le problème des origines de la Maçonnerie, et surtout de l'origine du Grade de Maître, qui en est la pierre angulaire, est confus et obscur au plus haut point: personne d'extérieur ou d'intérieur à l'Ordre ne peut se vanter d'avoir trouvé une solu-

¹⁵⁹ « O Neophito sabe que só se adquire a nova alma com sofrimento e saudade. O sábio conhece o que o neophito sabe. O mestre aplica o que o sábio conhece. O resto não é mais que nada. O Mestre é o sábio que se morreu. O sábio é o neophito que se nasce. » (Ibid.).

¹⁶⁰ « no Grau de Mestre, está já, para quem saiba ver ou sentir a Maçonaria inteira » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op. cit., p. 38).

tion satisfaisante, simple ou complexe, sinon pour lui-même »¹⁶¹.

Symboliquement très riche, le Grade de Maître reste l'échelon vital du système maçonnique:

« Les deux premiers grades maçonniques, moins symboliques qu'emblématiques, ne conduisent, en définitive, à rien du tout; et le grand mystère du Grade de Maître - qui est, pour ainsi dire, la Rose de toute la Croix maçonnique - est un symbole vital mais abstrait, que chacun peut interpréter comme il lui plaira. Et c'est ainsi, en effet, qu'on l'a interprété - lui et la partie symbolique des deux autres - à travers les méandres du vaste schéma des Hauts Grades et des Grades Cachés - ceux-ci, d'ailleurs, se trouvant déjà en-dehors et au-delà de la Maçonnerie »¹⁶².

Un des grands objectifs du Maçon est, en effet, de parvenir à une forme de transmutation de son être en s'imprégnant de la richesse des symboles maçonniques. Ceci est surtout vrai des Hauts Grades, où il est possible d'atteindre une plus grande profondeur dans une approche spirituellement vivante des symboles. Ceux-ci ont souvent été créés à partir d'éléments originaires d'autres horizons

¹⁶¹ « O problema das origens da Maçonaria, e sobretudo do Grau de Mestre, que é o seu fulcro, é confuso e obscuro ao último ponto: ninguém, fora ou dentro da Ordem, se pode orgulhar de ter achado para ele uma solução, simples ou composta, que satisfaça senão a quem a deu. » (Fernando PESSOA, O.P.P. (III), *op.cit.*, p.467).

¹⁶² « Os dois primeiros graus maçónicos, menos simbólicos que emblemáticos, não conduzem definitivamente a coisa nenhuma; e o grande mistério do Grau de Mestre - que é, por assim dizer, a Rosa de toda a Cruz maçónica - é um símbolo vital mas abstracto, que cada qual pode interpretar no sentido que entender. E assim de facto se tem interpretado - a ele e à parte simbólica dos outros dois - através do vasto esquema divagativo dos Altos Graus e dos Graus Velados - estes, aliás, já fora e além da Maçonaria » (*Ibid.*, p.467, 468).

ésotériques, comme la Rose-Croix, l'Alchimie ou la tradition templière.

Selon Pessoa, la progression dans les grades maçonniques donne justement aux Maçons une aptitude à comprendre les symboles:

« Les grades maçonniques communiquent à ceux qui les reçoivent, en sachant comment les recevoir, un certain esprit, une certaine action vivifiante (*quickenning*) sur la vie, la compréhension et l'intuition, qui agit comme une sorte de clé magique des symboles eux-mêmes, des symboles et rituels non-maçonniques, et de la vie elle-même. Il s'agit d'un esprit, un souffle donné à l'âme, et donc, de par sa nature même, incommunicable »¹⁶³.

L'importance des symboles dans le processus initiatique a été en effet maintes fois soulignée. Ils sont les supports qui permettent le développement d'une forme de clairvoyance qui aide le « voyageur » à trouver des repères sur le chemin de la révélation. La Maçonnerie apporte donc, en dernier ressort, « la transmutation de l'homme lui-même par le contact avec les symboles magiquement chargés »¹⁶⁴.

Ces symboles sont mis en scène au cours des rituels, différents selon les Grades et les Obédiences

¹⁶³ « Os graus maçónicos comunicam àqueles que os recebem, sabendo como recebê-los, um certo espírito, uma certa vivificação (*quickenning*) da vida, do entendimento, e da intuição, que actua como uma espécie de chave mágica dos próprios símbolos, e dos símbolos e rituais não maçónicos, e da própria vida. É um espírito, um sopro posto na alma, e por conseguinte, pela sua própria natureza, incomunicável. » (Fonds Pessoa, 53/10; cit. in Y.K. CENTENO, *Fernando Pessoa: Os Trezentos...*, op.cit., p.58, 59).

¹⁶⁴ « sendo esta [a Franco-Maçonaria] a transmutação do próprio homem pelo contacto com os símbolos magicamente carregados. » (Fonds PESSOA, 53/13).

maçonniques. En 1932, Pessoa écrit un poème qui semble précisément recréer l'ambiance d'un rituel maçonnique, vu ou imaginé par le poète:

« Oscille l'encensoir antique
Ornement fait d'or ciselé.
Distrain, perdu dans mes pensées, je suis
Les pas lents du rituel.

Mais ce sont les bras invisibles
Et ce sont les chants qui ne sont pas
Et les encensoirs d'autres niveaux
Que le coeur voit et entend.

Ah, chaque fois que le rituel
Règle bien les pas avec les rythmes,
Le rituel qui n'existe pas s'éveille
Et l'âme est ce qu'elle est, non ce qu'elle
[a.

Oscille l'encensoir que je vois,
Les chants que j'entends sont dans l'air,
Mais le rituel auquel j'assiste
Est le souvenir d'un autre rituel.

Dans le grand Temple d'avant la naissance,
La vie, l'âme ou Dieu...
Et l'échiquier rituel de son dallage
Est devenu aujourd'hui la terre et les
[cieux... 165 .

Par delà le déroulement du rituel, le poète sent que s'ouvrent les portes d'une autre réalité, dont celle-ci n'est que le reflet. Fernando Pessoa associe donc ici l'évocation d'un rituel maçonnique à une vision platonicienne de la réalité, vision qui est une constante de sa

165 « Oscila o incensório antigo / Em lenta e ouro ornamental / Sem atenção, absorto sigo / Os passos lentos do ritual // Mas são os braços invisíveis / E são os cantos que não são / E os incensórios de outros níveis / Que vê e ouve o coração // Ah, sempre que o ritual acerta / Seus passos e seus ritmos bem / O ritual que não há desperta / E a alma é o que é, não o que tem // Oscila o incensório visto / Ouvindo cantos são no ar / Mas o ritual a que eu assisto / É um ritual de lembrar // No grande Templo antenatal / Antes de vida e alma e Deus... / E o saibés do chão ritual / É o que é hoje a terra e os céus... » (Fernando PESSOA, *Poesias Inéditas (1930-1935)*, op.cit., p.98, 99)

pensée et de son œuvre. Cette association est légitime si nous considérons que le Grand Architecte de l'Univers, le symbole le plus important de la Maçonnerie, peut être vu comme un équivalent du Démonstrateur platonicien¹⁶⁶. Il est, en fait, un principe unificateur et structurant de l'Univers, plutôt qu'un principe religieux. En 1934, Pessoa écrit un poème, resté incomplet, où il fait une allusion fort claire à ce principe:

« Le deuxième fut un thaumaturge
 Qui, en Judée,
 Fut le fils irréel du Démonstrateur
 Qui est l'Architecte de l'Univers;
 Au Dieu juif il se substitua
 Et la nouvelle Loi il institua »¹⁶⁷.

L'année d'après nous retrouvons, à deux reprises, des références semblables dans la célèbre lettre, datée du 1er janvier 1935, adressée à Adolfo Casais Monteiro. Parlant de la publication de son recueil Mensagem à un « moment critique [...] de renouveau du subconscient national », il dit: « ce que j'ai fait par hasard et qui a abouti à la suite d'une conversation, avait été exactement dessiné, à l'Équerre et au Compas, par le Grand Architecte »; presque à la fin de la lettre, il explique:

« l'Ordre Externe de l'Occultisme, c'est-à-dire la Maçonnerie, évite (exception faite

¹⁶⁶ Cf. Jules BOUCHER, *op.cit.*, p. 198-202.

¹⁶⁷ « Foi o segundo um Thaumaturgo / Que na Judea, / Foi filho irreal do Démonstrador / Que é o Architecto do Universo; / Ao Deus judeu se substituiu / E a nova Lei instituiu » (Fernando PESSOA in Poesia Mágica, *op.cit.*, p.61).

de la Maçonnerie anglo-saxonne)
l'expression <Dieu>, étant donné ses implications théologiques et populaires, et préfère dire <Grand Architecte de l'Univers>, expression qui laisse en blanc la question de savoir s'il est le Créateur, ou simple Gouverneur du monde »¹⁶⁸.

Dans un des fragments du discours d'initiation au grade de Maître de l'Atrium (au sein de ce que Pessoa appelait l'Ordre du Christ du Portugal), nous trouvons cette formule finale: « Que le Suprême Architecte de l'Univers te donne la lumière... »¹⁶⁹. Toutes ces références montrent bien, s'il en était encore besoin, l'influence de la franc-maçonnerie dans la pensée de Pessoa et l'importance qu'il lui accordait parmi ce que l'on appelle les sociétés secrètes. Le parcours initiatique qu'elle offre, où l'architecte Hiram doit revivre en chaque initié, comme symbole de l'union finale de celui-ci avec Dieu, (le Grand Architecte), ne pouvait qu'intéresser le poète, avide de symboles susceptibles de nourrir son oeuvre, et fasciner le philosophe, désireux de percer les secrets cachés derrière la réalité perçue par les sens¹⁷⁰. Cependant, pour lui seule la vraie initiation comptait réellement:

¹⁶⁸ « O que fiz por acaso e se completou por conversa, fora exactamente talhado, com Esquadria e Compasso, pelo Grande Arquitecto [...] a Ordem Externa do Ocultismo, ou seja, a Maçonaria, evita (excepto a Maçonaria anglo-saxónica) a expressão <Deus>, dadas as suas implicações teológicas e populares, e prefere dizer <Grande Arquitecto do Universo>, expressão que deixa em branco o problema de se Ele é Criador, ou simples Governador do mundo. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (II), op.cit., p.336-345).

¹⁶⁹ « Que o Supremo Arquitecto do Universo te dê a luz... » (Fernando Pessoa. O.P.P. (III), op.cit., p.537).

¹⁷⁰ Pessoa écrit, à propos de la franc-maçonnerie, « qu'elle est la seule religion moderne de type initiatique pur. » (« é a única religião moderna de tipo iniciatório puro ». Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.504).

« L'initiation dans les sociétés secrètes est une mimique détériorée, une représentation, sur un plan inférieur, de la vraie initiation. Le cérémonial maçonnique, par exemple, tout comme le travail alchimique, est symbolique; il ne signifie même pas ce que les « initiés » à ce niveau supposent qu'il signifie »¹⁷¹.

En fait, l'initié se trouve confronté à un mythe, mis en scène grâce à une « activation » des symboles, à laquelle il se doit de participer en les faisant vivre intérieurement. Ainsi, il parviendra peut-être à trouver la vraie parole, celle qui a été perdue, et se retrouvera du même coup lui-même:

« Tout ceci vous le savez, mes Frères, tout comme moi, et nous savons aussi comment nous résisterons, si nous le pouvons, aux trois assassins et comment nous garderons pour nous, bien que nous soyons morts pour les autres, la Parole Divine, pour que d'autres, même brièvement, et à notre obscure image, soient relevés de là où nous le fûmes, et atteignent en cherchant, ce qu'en cherchant nous atteignîmes. Et comme vous savez tout cela, je laisserai de côté ce que c'est et ce que cela signifie; je passerai à nouveau, revenant sur les anciens pas, l'atrium et la porte du Temple, et, regardant dehors, je vous dirai ce que je vois. Si je le vois bien ou mal, vous le mesurerez; si je dis bien ou mal ce que je vois, vous avez en vous de quoi le mesurer »¹⁷².

¹⁷¹ « A iniciação nas sociedades secretas é uma mimica deteriorada, uma figuração em plano inferior da iniciação verdadeira. O ceremonial maçónico, por exemplo, como o trabalho alchimico, é symbolico; não significa nem mesmo o que os « iniciados » neste nível supõem que elle significa. » (Fernando PESSOA. « A Destruição do Templo » in *Mensagem. Poemas esotéricos*, op.cit., p.436).

¹⁷² « Tudo isto sabeis vós, meus Irmãos, e eu convosco, e sabemos também como haveremos, se pudermos, resistir aos três assassinos e guardar connosco, ainda que mortos para os outros, a Palavra Divina, para que outros, em seu modo breve e em nossa obscura semelhança, sejam levantados de onde nós o fomos, e atinjam, buscando, o que nós com buscar atingimos. E como sabeis tudo isto, deixarei o

Il est clair, dans ce texte, que l'initié s'identifie à Hiram, et, comme lui, meurt aux yeux du monde, tout en gardant cette parole sacrée qui sert de viatique sur la voie du salut. Une fois parcourue cette voie, l'initié ne perçoit plus la réalité de la même manière, car lui-même et son regard sont transformés. Avant de parvenir à ce stade, le candidat à l'initiation a dû réaliser ce que les alchimistes appellent « l'oeuvre au noir », pour pouvoir se débarrasser de la face obscure de son moi et parvenir au centre du Temple, au Sanctuaire, lieu de la transmutation finale:

« Il n'y a plus de foi, de science ou de
[certitude
En moi. Des vers me rongent
Qui sont d'une autre nature, pire et plus
[noire,
Que ceux qui détruisent le Maître dans son
[noir tombeau.

Tout est obscur pour moi, bien que,
[habilement,
Les chemins de l'ombre soient illuminés
Par les dix lumières divines de la Kabbale.

Mes pieds foulent la Chambre du Milieu.
Mes mains touchent ce que sont les Anges.
De là où je suis je vois la blancheur
[éclatante du Seuil
De l'intime Sanctuaire. Je sens l'air
Du silence altérieur toucher ma poitrine,
Et des yeux s'ouvrent dans mon coeur »¹⁷³.

que isto é e significa; passarei de novo, voltando sobre os antigos passos, o átrio e a porta do Templo, e, olhando para fora, dir-vos-ei o que vejo. Se o vejo bem ou mal, vós o medireis; se digo bem ou mal o que vejo, está em vós o com que medi-lo.» (Fernando PESSOA. « Fragmentos do discurso do Iniciador no Grau de Mestre do Átrio ». *Q.P.P.* (III), *op.cit.*, p.537).

¹⁷³ « Não ha já fé, nem sciencia, nem certeza / No que eu sou para mim. Vermes me minam / De outra, peor, mais negra natureza / Que os que ao Mestre destruem, na atra valla. / Tudo me é escuro, inda que com destreza / Os caminhos da sombra me illuminam / As dez luzes divinas da Kabbalah. // Meus pés

Une fois arrivé au coeur du Sanctuaire, il reste une étape finale à franchir, celle du sacrifice suprême et du moment de vérité:

« Avec le ciseau et le maillet
J'ai brisé la Pierre Cubique de l'Autel
Et la Pierre Cubique s'est ouverte en
[Croix.

J'avais brisé l'autel, alors je me suis
[brisé, alors j'ai répandu mon sang
Sur le centre de la Croix.

Là, sacrifié, ou sacrifice,
Epuisé, anéanti, j'ai enfin senti
Que ce coeur fictif était à moi

J'ai réussi. Profonde paix, mes
[frères! »¹⁷⁴ .

Au coeur du sanctuaire, l'initié va revivre le sacrifice du Christ, et s'unir à Lui, se remettant complètement entre ses mains: son long chemin vers la Lumière est terminé et il en sera à tout jamais transformé.

Le haut degré de connaissance et spiritualité atteint lors de la véritable initiation maçonnique, telle que Pessoa nous la fait imaginer, explique évidemment la nécessité de l'envelopper dans les voiles du secret. Cependant l'image mystérieuse que la franc-maçonnerie possède auprès du grand public découle plutôt des tradi-

pisam a Camara do Meio. / Minhas mãos tocam o que os Anjos são. / Já de onde estou branqueja o Limiar / Do intimo Sacratio. Sinto o ar / Do silencio ulterior tocar meu seio. / E rasgam-se olhos no meu ceração. » (Fernando PESSOA. *Poesia Mágica...*, op.cit., p.47).

¹⁷⁴ « Com o escopro e o marteo do alcançar / Quebrei a Pedra Cubica do Altar / E a Pedra Cubica se abriu em Cruz. // Quebrara o altar, então a mim quebrei / então em sangue / Sobre o centro da Cruz me derramei. // Alli sacrificado, ou sacrificio. / Exausto, nullo, senti meu enfim / Aquele coração que era ficticio. // Consequi. Paz profunda, meus irmãos! » (*Ibid.*, p.48).

tionnels mots de passe, signes et attouchements qui caractérisent les rapports entre Maçons, mais qui ne constituent que des aspects extérieurs et peu significatifs du « secret maçonnique ». Celui-ci ne peut être, en fait, que le fruit d'une expérience personnelle vécue par le Maçon au cours d'un travail réalisé en Loge. L'importance de cette communication avec l'Ineffable, en dehors des cadres établis par les religions, fait penser à un héritage gnostique. C'est, en tout cas, le point de vue de Pessoa en 1917:

« A côté du christisme [sic] officiel, avec ses divers mysticismes, ascétismes et magies, nous remarquons, revenant à la surface épisodiquement, un courant qui date, sans nul doute, de la Gnose (c'est-à-dire, de la jonction de la Kabbale juive avec le néo-platonisme) et qui apparaît, soit sous la forme des chevaliers de Malte, ou des Templiers, soit, après avoir disparu, sous couvert de la Rose-Croix pour, enfin, venir à la surface avec la Maçonnerie. Les Maçons sont les descendants lointains, mais selon une tradition jamais interrompue, des esprits ésotériques qui composaient la Gnose. Les formules et les rites maçonniques sont nettement juifs; le substrat occulte de ces rites est nettement gnostique »¹⁷⁵.

Cette voie gnostique est celle que prétend suivre également l'Ordre martiniste, fondé à Lyon, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, par le Dr. Gérard Encausse, alias

¹⁷⁵ « A par do cristismo oficial, com os seus vários misticismos e ascetismos e as suas magias várias, nós notamos, episódicamente vindo à superfície, uma corrente que data sem dúvida da Gnose (isto é da junção da Cabala judaica com o neoplatonismo) e que ora nos aparece com o aspecto dos cavaleiros de Malta, ou dos Templários, ora, desaparecendo, nos torna a surgir nos Rosa-Cruz para, finalmente, surgir à plena superfície na Maçonaria. Os maçons são os descendentes remotos, mas segundo uma tradição nunca quebrada, dos esotéricos spiritos que compunham a Gnose. As fórmulas e os ritos maçônicos são nitidamente judaicos; o substrato oculto desse ritos é nitidamente gnóstico. » (Fernando PESSOA. *Páginas Íntimas...* op.cit. p.252).

Papus (1865-1916)¹⁷⁶. Cet Ordre s'inspire des principes prônés par Martinès de Pasqually (1727-1774), qui a joué un rôle essentiel dans la franc-maçonnerie mystique de son époque. Il a influencé Willermoz (1730-1824), Maçon de tout premier plan, et Saint-Martin (1743-1803), dit le Philosophe inconnu. L'Ordre martiniste est essentiellement préoccupé par des questions spirituelles et se présente comme une chevalerie chrétienne. Il a fondé à Paris, en 1897, une Faculté des Sciences Hermétiques, qui dispensait des cours et délivrait des diplômes, ceci dans un esprit de légitimation des sciences occultes caractéristique de l'époque, comme nous avons pu le constater à maintes reprises. Pessoa parle de Martinès de Pasqually, d'origine portugaise et juive, comme d'un des initiateurs de ce qu'il appelait l'Ordre du Temple du Portugal¹⁷⁷ ; par contre, il qualifie l'ordre fondé par Papus de « pseudo-martiniste »¹⁷⁸. Quoi qu'il en soit, Maçonnerie, Martinisme, Gnosticisme, font partie d'une même tradition ésotérique, comme le faisait remarquer João Antunes dans son livre sur la Maçonnerie initiatique, livre que Pessoa a dû lire, car il faisait partie de la collection « Psicologia experimental », éditée

¹⁷⁶ « Notons que dès 1911 avait été signé un traité d'alliance entre Papus, représentant le Suprême Conseil de l'Ordre Martiniste et Bricaud, représentant le Haut Synode de Lyon de l'Eglise Gnostique. Ce traité consacrait une union étroite entre les deux organisations. Il avait été signé, non pas pour consacrer le Gnosticisme en tant que culte officiel ou officieux du Martinisme, ce qu'il était depuis le début, mais pour que fût officiellement reconnue l'Eglise de Bricaud [...]. Non seulement Bricaud avait allié le Martinisme à l'Eglise Catholique Gnostique par le traité de 1911, et l'avait rattaché à la Maçonnerie en réservant son entrée aux Maçons du grade de Maître, mais il entreprit encore d'unir l'Eglise Gnostique à la Maçonnerie pour parachever cette trinité. » (Gérard GALTIER. Maçonnerie Egyptienne, Rose-Croix et Néo-chevalerie, Monaco, éd. du Rocher, 1989, p.331. C'est nous qui soulignons.)

¹⁷⁷ Cf. Fonds PESSOA, 53A-75 et l'article d'Y.K.CENTENO in Les cahiers de Saint-Martin, Nice, 1984, vol.V, p.91-94.

¹⁷⁸ Cf. Y.K.CENTENO. O amor..., op.cit., p.77.

par Clássica Editora, pour laquelle il travaillait lui-même. Lisons donc João Antunes :

« N'oublions pas que les frères-maçons, les adeptes de l'Alchimie, les Hermétistes, et les Gnostiques en général, ont le devoir de se considérer comme membres d'une seule famille de penseurs et d'ouvriers, qui servent la cause du progrès, de la justice et de la liberté et s'efforcent de libérer l'intelligence humaine du lourd héritage d'erreurs et de superstitions, que les siècles lui ont transmis grâce à la loi de l'atavisme et à l'enseignement des églises, et des écoles rattachées à la tradition fideïste et dogmatique »¹⁷⁹.

Remarquons, une fois de plus, l'insistance sur le caractère soi-disant progressiste et rationnel des « sciences occultes » : occultes oui, mais des sciences tout de même ! D'autre part, la perspective syncrétiste qui est celle de João Antunes était très en cours à l'époque, et des occultistes connus comme Rudolf Steiner et Papus ont essayé de se faire initier dans plusieurs Ordres pour former (et diriger) une sorte d'union occultiste internationale qui engloberait les principaux courants ésotériques¹⁸⁰. Dans le même ordre d'idées, c'est-à-dire en défendant l'interpénétration des grands courants ésotériques, Pessoa écrit :

¹⁷⁹ « Não esqueçamos que os irmãos-maçons, os adeptos da Alquimia, os Hermetistas e os Gnosticos em geral, tem o dever de se considerarem membros de uma só familia de pensadores e obreiros, que servem a causa do progresso, da justiça e da liberdade e se esforçam por liberar a inteligencia humana da pesada herança de erros e de superstições, que os seculos lhe outorgaram pela lei do atavismo e pelo ensinamento das igrejas, e das escolas vinculadas à tradição fideista e dogmatica. » (João ANTUNES, *op.cit.*, p.V).

¹⁸⁰ Cf. Gérard GALTIER, *op.cit.*, p.303-305.

« Il est impossible d'arriver à une compréhension intime de la Maçonnerie sans connaître ce que l'on appelle la Science Hermétique, qui englobe depuis les spéculations hypermétaphysiques de la Kabbale jusqu'à celles, semi-mathématiques, de l'astrologie. Si un Maçon, même en connaissant la pensée maçonnique, et en ayant médité sur la symbolique de son Ordre, n'a pas poussé ses études jusqu'aux différentes branches de la Science Hermétique - quelques unes sans aucune relation apparente avec la Maçonnerie - il restera pour toujours un profane de l'intérieur, irrémédiablement exclu du Transept, ou Second Seuil »¹⁸¹.

Seule la connaissance de la Science Hermétique dans son ensemble permet de progresser à l'intérieur de l'Ordre maçonnique, comme si le mystère était un et indivisible, en quelque sorte. En tout cas, Pessoa met en pratique ces principes, car il s'est toujours intéressé aux multiples visages que la quête du mystère peut revêtir, comme nous l'avons vu tout au long de cette étude. Cependant, il semble être resté libre de toute attache à un Ordre quelconque; le contraire aurait sûrement été étonnant si l'on considère son esprit versatile¹⁸² et sa curiosité, jamais satisfaite, concernant une vérité qui est toujours ailleurs. Dans sa lettre au député José Cabral, maintes

¹⁸¹ « É impossível chegar a qualquer entendimento íntimo da Maçonaria sem ter conhecimento da chamada Sciencia Hermetica, que vai desde as especulações hypermetaphysicas da Kabbalah, até às semi-mathematicas da astrologia. Se um maçõn, por intruído que seja no que é pensamento maçõnico, e meditador, que tenha sido, da symbolica da sua Ordem, não tiver levado seus estudos até aos varios ramos da Sciencia Hermetica - alguns dos quaes sem relação alguma aparente com a Maçonaria - ficará perennemente um profano de dentro, excluído irremediavelmente do Transeptto, ou Segundo Limiar. » (Fonds PESSOA. 53-82/85. Cit. par Y.K.CENTENO in *Q. amor...*, op.cit., p.76).

¹⁸² Il avoue lui-même sa « plasticité » mentale lorsqu'il écrit: « Se leio um livro católico, identifico-me, desde a primeira linha com a crença e a mentalidade católica. Se leio um livro maçõnico, identifico-me, desde a primeira linha, com os principios da Ordem, desde os profundos e iniciáticos até aos superficiais e fraternários. » (Fonds PESSOA. 53A).

fois citée, il affirme encore une fois: « Je ne suis pas Maçon et je n'appartiens à aucun autre Ordre, semblable ou différent »¹⁸³. Plus loin, il explique les raisons de son intérêt pour la Maçonnerie:

« En raison de certaines études que j'ai menées, dont la nature touche à la partie occulte de la Maçonnerie [...], j'ai été naturellement poussé à étudier également celle-ci [...]. Etant donné que je possédais une certaine préparation, dont je n'ai pas l'intention d'indiquer la nature, j'ai pu comprendre, bien que lentement, ce que je lisais, et j'ai su méditer sur ce que je comprenais. Je peux dire aujourd'hui, sans trop me vanter, qu'il y a peu de gens, en dehors de la Maçonnerie, ici ou ailleurs, qui aient réussi à s'imprégner autant de l'âme de cette vie maçonnique et, par conséquent, de ses aspects pour ainsi dire externes »¹⁸⁴.

Il finit sa lettre en exhortant José Cabral à laisser « la Maçonnerie aux Maçons et à ceux qui, bien qu'ils ne le soient pas, ont vu, dans un autre Temple, la même Lumière »¹⁸⁵. Se référant à cette même lettre, Pessoa revient sur ses rapports avec la Maçonnerie dans un texte manuscrit:

¹⁸³ « Não sou maçom, nem pertença a qualquer outra Ordem semelhante ou diferente. » (Fernando PESSOA. *Da República*, op.cit., p.393).

¹⁸⁴ « Por virtude de certos estudos meus, cuja natureza confina com a parte oculta da Maçonaria [...], fui necessariamente levado a estudar também esse assunto [...]. Tendo eu certa preparação, cuja natureza me não proponho indicar, pude ir, embora lentamente, compreendendo o que lia e sabendo meditar o que compreendia. Posso hoje dizer, sem que use de excesso de vaidade, que pouca gente haverá, fora da Maçonaria, aqui ou em qualquer outra parte, que tanto tenha conseguido entranhar-se na alma daquela vida, e portanto, e derivadamente, nos seus aspectos por assim dizer externos. » (*Ibid.*, p.394).

¹⁸⁵ « Deixe o Sr. José Cabral a Maçonaria aos maçons e aos que, embora o não sejam, viram, ainda que noutra Temple, a mesma Luz. » (*Ibid.*, p.404).

« a) Je ne suis pas Maçon, et je n'appartiens à aucun Ordre; b) Je connais suffisamment les sujets qui touchent à la Maçonnerie pour pouvoir m'en occuper avec assurance; c) Mes connaissances maçonniques proviennent, non pas de la simple lecture des livres, mais d'une certaine <préparation spéciale>, dont je n'avais pas, et je n'ai toujours pas, l'intention d'indiquer la nature; »¹⁸⁶.

Oliveira Marques, historien de la Maçonnerie portugaise, confirme, dans son Dicionário de Maçonaria Portuguesa, la non-appartenance de Pessoa à un ordre maçonnique¹⁸⁷. Il s'intéressait cependant suffisamment à la Maçonnerie pour prendre sa défense publiquement et pour nourrir le projet d'écrire, sous l'hétéronyme Thomas Crosse, un ouvrage sur la franc-maçonnerie au Portugal. Il devait s'intituler: Diogo Pires, otherwise Salomon Malcho; Freemasonry in Portugal¹⁸⁸.

A propos de son recueil de poèmes Mensagem, qui venait d'être publié, Pessoa écrit:

« Un lecteur [...] instruit dans la compréhension, ou au moins, dans l'intuition des choses hermétiques, ne trouverait pas étrange la défense de la Maçonnerie par

¹⁸⁶ « a) Não sou maçom, nem pertença a qualquer Ordem; b) Sou suficientemente conhecedor de assuntos maçônicos para deles poder confiadamente ocupar-me; c) Os meus conhecimentos maçônicos derivam-se, não da simples leitura de livros mas de certa «preparação especial», cuja natureza me não propunha, nem agora me proponho, indicar. » (Ibid., p.47).

¹⁸⁷ A.H. de OLIVEIRA MARQUES. Dicionário de Maçonaria Portuguesa (II), Lisbonne, Delta, 1986, p.1116.

¹⁸⁸ Cf. Maria Teresa Rita LOPES. Fernando Pessoa et le drame symboliste, op. cit., p.271.

l'auteur d'un livre si abondamment imprégné de symbolisme templier et rosicrucien »¹⁸⁹.

Sa défense d'un ordre comme la Maçonnerie n'est donc pas étrange car il y retrouvait, particulièrement dans sa dimension initiatique, une richesse symbolique commune à d'autres courants ésotériques, qu'il avait approfondis et utilisés dans son oeuvre, comme la Rose-Croix et l'Ordre du Temple.

3- La Rose-Croix

« A dupla essência, masculina e feminina, de Deus - a Cruz. O mundo gerado, a Rosa, crucificado em Deus ».

Fernando PESSOA

D'après Pessoa, « la Maçonnerie est issue d'une branche des Rose-Croix »¹⁹⁰. Cette filiation hautement fantaisiste nous amène à nous demander qui sont ces Rose-Croix que Pessoa semble placer au-dessus des Maçons, ne serait-ce que chronologiquement.

¹⁸⁹ « Um leitor [...] instruído no entendimento ou ao menos, na intuição das coisas herméticas, não estranharia a defesa da Maçonaria em o autor de um livro tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosicruciano. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.434).

¹⁹⁰ « A Maçonaria derivou de um ramo dos Rosa-Cruz. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.252). Il n'est pas impossible que Pessoa ait subi, sur ce point, l'influence de Fr. WITTEMANS, auteur d'une Histoire des Rose-Croix (Paris, Adyar, 1925) que Pessoa possédait dans sa bibliothèque. L'avocat belge y affirme (p.5). « L'ordre des Rose-Croix me paraît être le seul qui ait pu transmettre à la Franc-Maçonnerie la tradition sacrée, qui la rattache aux Mystères du passé ». Etant membre de la Société Théosophique, Wittemans trouve également que celle-ci est « la continuatrice de l'antique Ordre des Rose-Croix » (p.3). Actuellement il est généralement établi que l'hypothèse selon laquelle la franc-maçonnerie serait une émanation de la Rose-Croix est pure fabulation (Cf. à ce sujet Paul ARNOLD. Histoire des Rose-Croix et les origines de la franc-maçonnerie, Paris, Mercure de France, 1955). Elle a, cependant, puisé dans le creuset rosicrucien, comme le prouve l'existence d'un Grade de Rose-Croix dans le Rite Ecossais (18ème degré: Souverain Prince Rose-Croix).

Le nom Rose-Croix vient de celui d'un personnage mythique, Christian Rose-Croix, héros du livre Les « Noces chimiques » de Christian Rose-Croix en l'an 1459, paru en 1616 à Strasbourg. L'auteur en est Johann Valentin Andreae (1586-1654), jeune luthérien de Tübingen¹⁹¹. Il nous raconte le voyage initiatique du héros aux Indes mystiques, dans un récit empreint de symboles alchimiques. D'un point de vue chrétien, il décrit l'histoire de l'union du Christ avec l'Eglise¹⁹². En fait, nous nous trouvons, avec cet ouvrage, devant une synthèse des thèmes récurrents de la spiritualité de l'époque. Cette abondance de références très diverses a fait dire à certains exégètes qu'il s'agissait d'une plaisanterie, d'un ludibrium, tout à fait dans l'esprit de l'époque¹⁹³; d'autres, comme Roland Edighoffer, diront que « le mythe rosicrucien est une tentative d'homogénéisation des acquis de la culture scientifique, de la philosophie naturelle et de la spiritualité par le moyen de l'hermétisme »¹⁹⁴. Ce mythe est, en tout cas, apparu

¹⁹¹ Le premier des trois manifestes rosicruciens, tous attribués à Andreae, est le Fama fraternitatis deff Löblichen Ordens des R.C. (Echos de la fraternité du très-louable ordre de la R.-C.), paru à Cassel en 1614. Il est suivi par un autre, paru également à Cassel l'année suivante, et intitulé Confession. Le dernier est celui qui est paru à Strasbourg et dont nous venons de parler dans notre texte. Le succès de ces trois manifestes anonymes a été considérable et immédiat. (Cf. l'ouvrage de Bernard GORCEIX: la Bible des Rose-Croix, Paris, PUF, 1970).

¹⁹² Cf. Antoine FAIVRE. Accès..., op.cit., p.193-207.

¹⁹³ A ce propos, Umberto ECO fait le commentaire suivant dans son ouvrage intitulé La Recherche de la Langue Parfaite (Paris, Seuil, 1994, p.223): « Puisqu'il y avait tout - comme cela arrive souvent dans les milieux fascinés par le mystère -, ces manifestes rosicruciens ont fait l'objet de lectures passionnelles et paranoïaques, dans lesquelles chacun trouvait ce qu'il savait déjà, ou cherchait ou voulait trouver ».

¹⁹⁴ Roland EDIGHOFFER. « La Rose-Croix du XVII^e Siècle comme Vecteur de Culture et Spiritualité » in Transmission Culturelle, Transmission Spirituelle. « Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées », Milan, Arché, 1993, p.97-116.

« en un temps de crise de la conscience européenne [...]. Il se développe à un moment où la réforme luthérienne, à la troisième génération, révèle ses faiblesses, où le besoin se fait sentir d'une forme nouvelle de piété qui s'enracine sans complexes dans la tradition de l'Eglise, où les conquêtes de la civilisation risquent d'ébranler l'édifice des croyances et des certitudes traditionnelles »¹⁹⁵.

Les Rose-Croix sont, par ailleurs,

« typiques de la tendance de l'hermétisme, et des autres occultismes de la Renaissance, à rentrer sous terre au XVII^e siècle, transformant une perspective jadis associée aux philosophies dominantes en une préoccupation de sociétés secrètes et de groupes minoritaires »¹⁹⁶.

Cela explique que leurs manifestes soient écrits dans un langage fort mystérieux et que l'on ne sache rien de leur « fraternité », ni même si celle-ci a réellement existé. Elle se veut, en tout cas, réformatrice, dans un esprit mystique et magique, et possède une forte coloration luthérienne, visible dans ces manifestes et probablement dans son appellation même (l'emblème de Luther était, en effet, une croix dans une rose). Aux XVII^e et XVIII^e siècles, de nombreuses sociétés se sont posées en héritières des Rose-Croix, comme l'Ordre des Chevaliers de la Croix-d'Or et de la Rose-Croix, créé en Silésie par Samuel Richter, dit Sincerus Renatus, en 1710, et réformé par Hermann Fictuld, en 1747, auteur de l'ouvrage Aureum Vellus.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.116.

¹⁹⁶ Frances A. YATES, *op.cit.*, p.475.

(1749), où se mêlent hermétisme alchimique et ésotérisme chrétien¹⁹⁷.

Nous retrouvons ces deux éléments, alchimie spirituelle et ésotérisme chrétien, dans la définition que Pessoa donne de la Rose-Croix:

« La grande Fraternité est chrétienne par son nom, chrétienne par ses deux Grands Symboles, chrétienne et catholique (bien que non romaine) dans sa dévotion. Les Rosicruciens étaient, il est vrai, Kabbalistes, comme ils étaient, en deux sens différents, alchimistes; mais ils étaient des Kabbalistes chrétiens, et, surtout, adeptes de l'alchimie spirituelle.[...] Il faut ajouter, en ce qui concerne la Rose-Croix, que ses grands propagateurs, depuis les temps précédant son avènement jusqu'à nos jours, ont été des mystiques chrétiens notoires »¹⁹⁸.

Fernando Pessoa va jusqu'à prêter aux Rose-Croix un objectif profondément chrétien, celui de préparer la fondation de la véritable Eglise Catholique:

« Les deux branches (apparemment) les plus remarquables de la propagande occulte, le

¹⁹⁷ Cf. pour l'histoire de la Rose-Croix d'Or l'ouvrage de Paul ARNOLD, *La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970; cf. aussi Antoine FAIVRE, « Hermann Fictuld et l'Ordre de la Toison d'Or », *Accès...*, *op.cit.*, p.209-218.

¹⁹⁸ « A grande Fraternidade é cristã no seu nome, cristã nos seus dois Magnos Símbolos, cristã e católica (embora não-romana) nas suas dedicações. Os Rosicrucianos eram, é certo, cabalistas, como eram, em dois sentidos, alquimistas; mas eram cabalistas cristãos, como eram (sobretudo) alquimistas espirituais.[...] Acresce, quanto à Rósea Cruz, que os grandes expositores dela, desde antes do seu aparecimento até nossos dias, têm sido declaradamente místicos cristãos » (Fernando PESSOA *O.P.P.* (III), *op.cit.*, p.469).
Etablissons, encore une fois, un parallèle entre ce qu'écrit Pessoa et les analyses de WITTEMANS (*op.cit.*, p.175-176): celui-ci voit dans la création de nombreux groupements rosicruciens au début du XX^e siècle « la preuve de la vitalité de l'idée mystico-chrétienne et alchimique-initiatique, qui leur est propre. [...] Le Rosicrucianisme veut rester sur la voie sacrée où se mêle la lumière donnée aux Anciens par HERMES TRISMEGISTE à celle que répand le CHRIST MYSTIQUE »...

Bouddhisme Esotérique et les Rose-Croix, étaient destinées à préparer le monde, chacune dans sa sphère d'influence, à la formation de la Nouvelle Jérusalem, ou vraie Eglise Catholique. [...] Les Rose-Croix [...] n'ont pas fait référence, sinon d'une façon tellement voilée que seuls comprenaient ceux qui pouvaient comprendre, à Jésus, à l'Adepté; ils ont seulement fait allusion au Christ, le Fils de Dieu. Ainsi rien, dans ce qu'ils disaient, ne heurtait la foi catholique ou chrétienne de leurs lecteurs »¹⁹⁹.

La permanence de l'immortalité (la Divinité, symbolisée par la Croix) se trouve ainsi racheter l'éphémère de la condition humaine (la Rose), l'Homme pouvant enfin retrouver la félicité de l'état primordial dans la Jérusalem Céleste tant attendue. C'est le second Avènement du Christ que les Rose-Croix annoncent donc: « leur doctrine fondamentale, comme celle de toutes les branches de l'occultisme, est le Second Avènement du Christ et la fondation, avec lui, de la vraie Eglise Catholique »²⁰⁰.

Ces hermétistes chrétiens s'entouraient d'un halo de secret qui a été à la base des plus folles légendes les concernant. Pessoa semble être attiré par leur dimension légendaire et admirer leur anonymat:

¹⁹⁹ « Os dois ramos (aparentemente) mais notáveis da propaganda oculta, o Budismo Esotérico e os Rosa-Cruz, destinaram-se a preparar o mundo, cada um em sua esfera de acção, para a formação da Nova Jerusalém, ou verdadeira Igreja Católica. [...] Os Rosa-Cruz [...] não se referiram, senão de modo tão velado que só o compreendesse quem pudesse compreendê-lo, a Jesus, ao Adepto; apenas aludiram ao Cristo, ao Filho de Deus. Assim nada, no que diziam, feria a fé católica ou cristã dos seus leitores. » (Fernando PESSOA. Sobre Portugal, op.cit., p.188, 190). Il semble intéressant de noter qu'Andreae, l'auteur supposé des manifestes rosicruciens, a écrit, en 1619, une utopie intitulée Reipublicae Christianopolitanae Descriptio, ce qui permet d'étayer l'affirmation de Pessoa selon laquelle un des objectifs des Rose-Croix était d'œuvrer pour l'avènement d'une Jérusalem Nouvelle.

²⁰⁰ « Assim sendo, sua doutrina essencial, como de todos os ramos do ocultismo, o Segundo Advénio de Cristo e a fundação, com ele, da vera Igreja Católica [...] » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.459).

« On dit que les hermétistes de la Rose-Croix, secte ésotérique et magique, ont découvert, depuis l'aube des temps, le secret de la vie éternelle, l'élixir de la vie; on dit également qu'étant donné qu'ils ne meurent jamais, ils traversent les époques, les cycles et les civilisations, inaperçus, inexistantes et, cependant, plus grands que tous les génies se manifestant dans l'humanité. Il est un principe dans leur secte, principe qu'ils respectent, qui est de ne jamais se dévoiler. Leur présence éternelle, qui existe en marge de notre condition transitoire, existe également en dehors de notre petitesse. Mon âme est fascinée par ces prétendus personnages - et qui sait jusqu'à quel point réels? - qui réalisent véritablement la suprême destinée de l'homme: le maximum de pouvoir avec le minimum d'exhibition; certainement le minimum d'exhibition car ils avaient le maximum de pouvoir. Le sens de leurs vies est divin et lointain. Il me plaît de croire qu'ils existent pour pouvoir garder une haute idée de l'humanité »²⁰¹.

Ces hommes cachés (Encobertos, comme il les appelle) sont les véritables héritiers de ceux qui ont fondé cet ordre de la Rose-Croix dont il raconte l'origine et l'évolution dans des notes qui sont probablement des notes de lecture:

« L'Ordre Rosicrucien, « l'Ordre-Mère », est apparu (à ce qu'il paraît) au XVII^e siècle, on ne sait pas exactement où ni comment, il s'est développé, quantitative-

²⁰¹ « Diz-se que os herméticos da Rosa-Cruz, seita esotérica e magista, descobriram, desde o início dos tempos, o segredo da vida-eterna, o elixir da vida; que, nunca morrendo, passam de época em época, através dos ciclos e das civilizações, despercebidos, nenhuns e, contudo, pela grandeza da causa transcendental que criaram, maiores do que os gênios todos da evidência humana. Da sua seita é o preceito, que cumprem, de se não darem nunca a conhecer. A sua presença eterna, que vive à margem da nossa transiência, vive também fora da nossa pequenez. Vão-se-me os olhos da alma nessas figuras supostas - quem sabe a que ponto reais? - que, verdadeiramente, realizam o supremo destino do homem: o máximo do poder no mínimo da exibição; o mínimo da exibição por certo, por terem o máximo do poder. O sentido das suas vidas é divino e longínquo. Apraz-me crer que eles existam para que possa pensar nobremente da humanidade. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.67. 68).

ment et rituellement, au XVIII^e siècle, où il est devenu maçonnique - c'est-à-dire qu'il a posé comme condition d'admission que l'on soit Maître Maçon dans n'importe quelle Obédience - et l'Ordre survit encore aujourd'hui, avec certaines modifications, et à nouveau sans l'obligation d'être Maçon. Dans sa première phase, il a créé ou transformé la Maçonnerie - « l'Ordre Externe », comme ces Rosicruciens l'appellent [...]. Dans sa phase actuelle, l'Ordre Rosicrucien n'a rien à voir, je crois, avec la Maçonnerie, mais il continue, cependant, à tendre la main à ceux des Maçons, comme (maintenant) à ceux des non-Maçons, qu'il juge dignes d'être appelés à ses temples »²⁰².

Quant à la doctrine, la Rose-Croix

« affirme une dualité active de Dieu - son émission ou émanation, qui est la Force, et son retrait ou immanence, qui est la Matière. La première partie de l'acte divin, l'action, est, dans notre monde, représentée par l'Homme; la seconde partie, ou inaction, par la Femme »²⁰³.

La croix symbolise probablement cette force divine qui détermine la matière, associée à la Rose, l'élément féminin, passif, qui meurt et renaît comme l'âme immortelle et qui s'ouvre lentement laissant découvrir sa vérité. Elle

²⁰² « A Ordem Rosicruciana, a Ordem-Mãe, apareceu (ao que parece) no século dezassete, não se sabe bem onde nem como, desenvolveu-se quantitativa e ritualmente, no século dezoito, em que se tornou maçónica - isto é, fez como condição de admissão o ser-se Mestre Maçon sob qualquer obediência seguida - e subsiste hoje, com certas rectificações, e de novo sem a condição maçónica. Na sua primeira phase creou ou transformou a Maçonaria - a « Ordem Externa », como estes Rosicrucianos lhe chamam [...]. Na sua phase presente, a Ordem Rosicruciana nada tem que ver, creio, com a Maçonaria, continuando, porém, a estender a mão àquelles maçons, como (agora) àquelles não-maçons, que julga dignos de serem chamados aos seus templos. » (Fonds PESSOA, 53B-37,39).

²⁰³ « A doutrina rosicruciana afirma uma dualidade activa de Deus - a sua emissão ou emanação, que é a Força, e a sua retirada (retrait) ou imanação, que é a Matéria. A primeira parte do acto divino, a acção, está neste nosso mundo final representada pelo Homem; a segunda, ou desacção, pela Mulher. » (Fonds PESSOA, 53B-44).

est la vraie vie se superposant à la souffrance et à la mort, et les transfigurant. La Rose-Croix pointe vers cette restauration de l'état primordial qui est le but de toute initiation et que résume la formule rosicrucienne per crucem ad rosam. Elle est supposée réaliser ainsi un opus alchimique, qui ne sera connu que de celui qui vit cette véritable expérience initiatique, et restera voilé aux yeux du monde: de toute façon, « le monde des symboles, des initiations et des chemins mystiques est un monde d'ombres et de rêves »²⁰⁴.

Dans un document manuscrit, Ferrando Pessoa parle de trois ordres à l'intérieur de la Rose-Croix:

« (1) l'ordre interne, occulte, ...; il possède les grands secrets; personne ne le connaît; il connaît les symboles suprêmes. (2) les ésotériques, qui écrivent (R. Fludd), qui connaissent les symboles secondaires, mais tout en comprenant, d'une certaine façon, leur portée; et qui connaissent aussi les actes suprêmes - l'alchimie, le prolongement (non-éternel) de la vie, etc. Ils savent les symboles métaphysiques, bien qu'ils n'en aient pas une connaissance supérieure. (3) les exotériques (Fr. Bacon) - (ceux de la main gauche), qui ne savent employer que les symboles communs, qui doivent leur sens à une croyance superficielle... (ils communiquent par imitation, etc.) - Ils ne connaissent pas les grandes découvertes, parfois ils leur sont même opposés (Bacon c. Fludd, ou ...), Jonson contre l'alchimie?)²⁰⁵.

²⁰⁴ « O mundo dos symbolos, das iniciações e dos caminhos mysticos é um mundo de sombras e de sonhos. » (Fonds PESSOA. 53B-29).

²⁰⁵ « 3 ordens da R. Cruz: (1) a interior, occulta. ...: que tem os segredos grandes; que ninguém conhece; que sabe os symbolos supremos. (2) as esotericas, que escrevem (R. Fludd), que sabem os symbolos

Bien qu'il ne s'agisse que de notes manuscrites, parfois obscures, nous y retrouvons cette tendance ternaire de Pessoa, ce penchant à organiser sa pensée et à l'exprimer par groupes de trois idées; nous pouvons également noter l'accent mis sur l'existence de plusieurs ordres à l'intérieur d'un même ordre initiatique, et de plusieurs niveaux de connaissance correspondant à chacun d'eux. Nous retrouvons cette idée dans deux brèves notes que nous transcrivons:

« Les 3 ordres des Rose-Croix: les surhumains, les ésotériques et les exotériques; ces derniers sont dérivés des précédents. »; « la Rose-Croix: ses 3 ordres - les vrais, les internes (qui sont les plus hauts de ceux que l'on connaît) et les exotériques (à l'intérieur de l'ésotérisme essentiel) où l'initiation se fait ou bien par l'apprentissage, ou par l'intuition »²⁰⁶.

Dans une note en anglais, Pessoa lie la naissance de la Maçonnerie à ces ordres exotériques:

« Il est possible, et même probable, que, des trois cercles de la Fraternité, le troisième ou le plus externe, ait été divisé en deux parties, ou demi-cercles -

secundarios, mas ainda assim compreendendo-lhe de certo modo o alcance; e aqueles actos supremos - alchimia, prolongamento (não-eterno) da vida, etc... Sabem os symbolos metaphysicos, conquanto não os conheçam supremamente. (3) os exotéricos (Fr Bacon) - (Os da mão esquerda), que sabem apenas empregar os symbolos como que usuaes, onde uma crença superficial põe a significação... (comunicam por copia, etc...) - Não sabem as grandes descobertas, as vezes estão mesmo em antagonismo com elas (Bacon c. Fludd, ou ...), Jonson contra alchimia?) » (Fonds PESSOA. 53B-33).

²⁰⁶ « As 3 ordens dos Rosa Cruz: as sobrehumanas, as ésotéricas e as exotéricas, estas 3^{as} derivadas das 2^{as}. » (Fonds PESSOA. 53A-1); « A Rosa Cruz: as suas 3 ordens - os verdadeiros, os internos (que são os mais altos conhecidos) e os exotéricos (dentro do esoterismo essencial) que são ou iniciados por educação, ou por intuição. » (Fonds PESSOA. 54-31)

celui de la main droite, dont est issu le Rosicrucisme externe, et celui de la main gauche à partir duquel la franc-maçonnerie a été créée »²⁰⁷ .

A propos de ces cercles Rose-Croix, Pessoa écrit encore :

« Les Rosicruciens n'avaient ni rites ni rituels, si l'on considère non pas l'Ordre plus récent, mais la Fraternité elle-même. Ils n'avaient pas non plus de degrés. En vérité, ils avaient trois <cercles>, mais ceux-ci ne sont point analogues à ce que nous appelons véritablement des degrés. Le mot degré - qui signifie une marche - implique la possibilité de passer de l'un à l'autre, et ainsi de suite. Les cercles Rosicruciens étaient bien autre chose. Ils étaient trois - un interne, un externe (du milieu) et un cercle extérieur. Le candidat, d'après sa préparation naturelle et ses <possibilités> en cette vie, était admis dans un des trois, même dans le plus haut s'il en était digne, et n'en sortait jamais (au cours de cette incarnation). Du cercle interne - les vrais Rosicruciens - on ne sait rien, ou, du moins, rien n'a réellement filtré. Du cercle du milieu, nous connaissons des membres, comme Flood, et de ce même cercle sont issus, plus tardivement, l'Ordre du dix-huitième siècle, rituel et maçonnique à un certain moment. Mais du cercle extérieur est née la franc-maçonnerie proprement dite »²⁰⁸ .

²⁰⁷ « It is possible, even probable, that in the three circles of the Fraternity, the third or outmost one was divided into two parts or half-circles - the right hand one from which outward Rosicrucianism issued, the left hand one from which Freemasonry arose. » (Fonds PESSOA. 53B-40).

²⁰⁸ « The Rosicrucians had no rites or rituals, meaning, not the later Order, but the Fraternity itself. They had likewise no degrees. They had indeed three <circles>, but these have no analogy with what we properly call degrees. The word degree - which means a step - implies the possibility of passing from one to the next, and so on. The Rosicrucian circles were a different thing. They were three - an inner, an outer (middle) and an external circle. The candidate, according to his natural preparation and <possibilities> in this life, was admitted to one of the three, even to the highest if worthy, and never moved out of it -in that incarnation). Of the inner circle - the true Rosicrucians - nothing is known, or, otherwise, has really transpired. Of the middle circle we know of such as Flood, and from that circle came, later on, the eighteenth century Order, ritual and, one time, Masonic. But of the external circle came Freemasonry.

Les « possibilités » du candidat rosicrucien nous sont rendues plus explicites par une autre note manuscrite, cette fois-ci écrite en portugais :

Le secret primaire de la Frat. R.C. est que l'on naît Rosicrucien. Si initiation il y a eu, c'est que l'individu l'a apportée d'un autre plan que le plan physique. Il y a des RC de 3 cercles: ceux qui ne se réincarnent pas, ou s'incarnent volontairement en tant qu'adeptes; ceux qui naissent rosicruciens (e.g. Fludd) et ceux de l'ordre externe qui sont faits RC dans cette vie physique. (en tant que préparation pour naître Rose-Croix dans la prochaine réincarnation). »²⁰⁹.

Fondamentalement « élitiste », cette image de l'adepte rosicrucien nous semble très imprégnée de doctrines orientales qui s'éloignent beaucoup des racines chrétiennes du mouvement Rose-Croix, tel que les Manifestes d'Andreae l'annoncent²¹⁰. Cet esprit chrétien qui imprègne l'Ordre rosicrucien est, d'ailleurs, affirmé par Pessoa

properly such. » (Fonds PESSOA. 53B-41). Il nous faut préciser que Pessoa écrit tantôt Fludd, tantôt Flood, le nom de l'auteur rosicrucien qu'il cite ici.

²⁰⁹ « O segredo primario da Frat. R.C. é que se nasce Rosicruciano. Se houve iniciação, trouxe-a o individuo de um plano outro que o physico. Há Res de 3 círculos: os que não reencarnam, ou incarnam voluntariamente e adeptamente; os que nascem rosicrucianos (e.g. Fludd) e os da ordem externa que são feitos Res em esta vida physica (como preparação para o nascerem na reencarnação seguinte). » (Fonds PESSOA. 53B85). Dans une note manuscrite, Pessoa affirme encore: « O passo do Evangelho sobre os que são eunucos (=iniciados) desde o ventre materno, etc..., confirma que pode haver iniciação do Destino, que se pode nascer iniciado, e cumprir inconsciente, ou quasi, um destino oculto. O genio - ou certo genio - como iniciação. Shakespeare (a preparação em uma vida para outra) » (Fonds PESSOA. 133). Il prétend également que les Maîtres de la Doctrine Secrète commandent la formation des génies, comme Shakespeare et Goethe et leurs pareils: « O comando da formação dos genios, a acção intima e interna que incidiu sobre Shakespeare, sobre Goethe, e incidirá sobre quem se possa alçar, por nascimento e influxo dos astros, á altura on Je a Grande Luz se atinja. » (Fonds PESSOA. 53B-68).

²¹⁰ Fernando Pessoa s'en « justifie », en quelque sorte, dans un autre texte, où il affirme que, si les Rose-Croix ne parlaient pas dans leurs livres de la doctrine de la réincarnation, c'était pour ne pas heurter la sensibilité chrétienne des gens à qui ils s'adressaient. (« Os RC astinham-se de afirmar claramente em seus livros a doutrina da reencarnação, porque é das trez doutrinas da physica oculta, aquella que é aparentemente inaceitavel pelo cristianismo exoterico ou popular. » Fonds PESSOA. 54-38).

lui-même dans un texte écrit en anglais et que nous traduisons :

« Il n'y a guère de doute sur le caractère symbolique du nom C.R.C., et, étant donné qu'il s'agit du nom du fondateur présumé d'un Ordre, il est donc probable qu'il définisse par lui-même la nature de l'Ordre. Maintenant, il peut signifier soit que le Rosicrucisme est chrétien, soit que le Christianisme est rosicrucien. Considérant, cependant, que le symbole de la croix - et spécialement celui de la Croix Rose (ou Rouge) - est par nature chrétien, il est plus probable que la signification véritable du nom symbolique soit la seconde. Un Christianisme Rosicrucien, signifierait un Christianisme différent de la norme acceptée. Que le Rosicrucisme soit non-Romain, et peut-être même anti-Romain, est clair d'après les textes reconnus, comme le Confessio, qui est ouvertement anti-papal. Que le Rosicrucisme ne soit pas à proprement parler <Protestant> est moins évident, mais ce n'est pas difficile d'arriver à cette conclusion d'après le ton non-protestant de tous les textes et leur symbolisme complexe »²¹¹ .

En effet, Pessoa semble relier ce symbolisme aux racines gnostiques de la Rose-Croix :

« Il ne peut y avoir de doute sur l'identité de l'ésotérisme rose-croix avec la Gnose. Dans les livres des Rose-Croix,

²¹¹ « There can be little doubt that the name C.R.C. is a symbolic name, and, being the name of the presumed founder of an Order, it is likely, things being so, to define in itself the nature of the Order. Now it can mean either of two things - Rosicrucianism which is Christian, or Christianity which is Rosicrucian. As, however, the symbol of the Cross - and particularly so of the Rosy (or Red) Cross - is by nature Christian, it is more probable that the real meaning of the symbolic name is the second. A Christianity which is Rosicrucian would mean a Christianity that is different from the normal, & a accepted types. That Rosicrucianism is non-Roman, if not anti-Roman, is clear from the explicit texts, such as that of the Confessio, which is declaredly anti-papal. That Rosicrucianism is not properly <Protestant> is less evident, but not difficult to conclude from the non-protestant tone of the whole texts and their unplain symbolism. » (Fonds PESSOA. 54A-72).

nous pouvons trouver toutes les affirmations que le néo-platonisme chrétien contenait, tant les mystiques que les politiques. Les livres représentatifs de l'ésotérisme rose-croix, à côté de leur mysticisme symbolique, fusion de la théorie de l'émanation néo-platonicienne et de la Kabbale juive, présentent les plus évidents symboles de l'utopisme politique »²¹².

Il est vrai qu'Andreae était un utopiste, comme le prouve son ouvrage Christianopolis (1619), qui décrit la cité idéale. Il est également certain que les manifestes rosicruciens témoignent de l'influence de la pensée gnostique chrétienne, ainsi que de la gnose ismaélienne, particulièrement celle des Frères de Basra (X^e siècle), auteurs d'une monumentale encyclopédie, où ils se définissaient comme des « Frères au cœur pur » et des « Fidèles à toute épreuve »²¹³. Leurs écrits ont en effet pu influencer Andreae, et lui inspirer l'idée d'une Fraternité d'« esprits hautement éclairés »²¹⁴. Ils se nomment aussi « Invisibles » lorsque, en 1623, ils apposent, à Paris, des affiches annonçant qu'ils sont disposés à enseigner les secrets qu'ils possèdent²¹⁵. Ces Supérieurs Inconnus entendent régénérer les corps et les âmes de ceux qui savent les écouter. Ils représentent, selon Pessoa, le niveau le plus élevé de la Fraternité, resté occulte et formant un vérita-

²¹² « Da identidade do esoterismo Rosa-Cruz com a Gnose não pode haver dúvida. Nos livros dos Rosa-Cruz nos encontramos todas as afirmações que o neo-platonismo cristão continha, tanto as místicas, como as políticas. Os livros representativos do esoterismo rosa-cruz, a par do seu mysticismo symbolista, fusão do emanacionismo neo-platonico e da Kabbala judaica, apresentam os mais evidentes symptomas do utopismo politico. » (Fonds PESSOA. 129A.).

²¹³ Cf. l'article de Roland EDIGHOFFER « Le Liber M. » in Aries n°15, Paris, Table d'Emeraude, 1993, p.76, 77.

²¹⁴ Bernard GORCEIX, op.cit., p.3. L'auteur traduit ici en français le texte de la Lama Fraternitatis.

²¹⁵ Paul ARNOLD. Histoire des Rose-Croix, op.cit., p.7.

ble « Cercle Interne »²¹⁶. Ils sont les seuls à transmettre la véritable initiation rosicrucienne²¹⁷, ce que Pessoa exprime dans un poème de 1934 que nous avons déjà partiellement cité. Il est justement intitulé Sup. Incognytos :

« Je ne les ai jamais vus, je ne leur ai
[jamais parlé
Et ils m'ont guidé
Selon la forme et la loi
De ce qui, bien que connu,
Doit rester ignoré.

Je n'ai jamais lu le livre clos
Ni vu le tombeau ouvert,
Mais, reclus dans mon cloître,
Ne voyant le ciel que d'après la lumière
J'ai senti que la vérité était proche.

Ce ne fut pas le Maître au corps intact
Ni celui dont le corps fut exhumé
Qui m'a fait renier le fruit
Qui garde, dans ses quartiers,
Le secret du péché »²¹⁸.

Le livre clos et le tombeau ouvert font référence à la description, dans la Fama Fraternitatis, de la découverte du tombeau du père fondateur, Christian Rosencreutz, le Maître au corps intact du poème. Il tient dans la main un livre de parchemin, « après la Bible, notre trésor le plus précieux, qu'il convient de ne pas soumettre imprudem-

²¹⁶ « above, in the hiddenness, and communicating with the middle part by a method perhaps not visible or tangible, the Secret Chiefs or Unknown Superiors, the Inner Circle in more senses than one; » (Fonds PESSOA. 54A-66).

²¹⁷ « o único contacto é aquela, angelico, com os Superiores Incognitos. É esta [...] a iniciação pela chamada fórmula da RC. » (Fonds PESSOA. 54-40).

²¹⁸ « Nunca os vi nem lhes falei / E elles me tem guiado / Segundo a forma e a lei / Do que, inda que conhecido, / Tem que ficar ignorado. // Nunca li o livro oculto / Nem vi o tumulo aberto, / Mas, em meu claustro recluso, / Vendo o céu só pela luz / Senti a verdade perto. // Não foi o Mestre incorrupto / Nem o que foi exhumado / Quem me fez negar o fructo / Que guarda em seus quatro gemos / O segredo do peccado » (Fernando PESSOA. Poesia Mágica..., op.cit., p.68).

ment à la censure du monde », dit le texte de la Fama²¹⁹. Le Maître au corps exhumé est Hiram qui avait été enterrié sous une branche d'acacia par ses assassins, et qui eut plus tard une sépulture plus digne de lui au centre du Temple de Salomon. Quant aux Supérieurs Inconnus, ils sont, dans ce poème, assimilés à des Anges Gardiens, comme le montre la strophe suivante:

« Mains de mon Ange Gardien,
Que vous guidez bien, vous qui êtes deux,
Mon être qui craint et tarde,
Posées fermement sur mes épaules
Sans que je voie à qui vous
[appartenez! »²²⁰.

Plus que celle des différents Ordres initiatiques, qu'il s'agisse de la Rose-Croix ou de la Maçonnerie, le poète semble reconnaître l'influence spirituelle de ces Supérieurs Inconnus-Anges Gardiens, qui le guident vers la lumière:

« Je traverse la nuit infidèle
Sentant l'aurore poindre
Derrière celui qui me pousse;
Mais, devant moi, je vois déjà
La lumière qui apparaît. »²²¹.

²¹⁹ Bernard GORCEIX, *op.cit.*, p. 15 (traduction de l'auteur).

²²⁰ « Mãos do meu Anjo da Guarda, / Que bem guias, como dois, / O meu ser que teme e tarda, / Postas firmes nos meus ombros / Sem que eu veja de quem sois! » (Fernando PESSOA, Poesia Mágica..., *op.cit.*, p. 68).

²²¹ « Vou pela noite infiel / Sentindo a aurora raiar / Per detrás do alguém que me impelle, / Mas já adiante de mim / Vejo a luz a começar. » (*Ibid.*)

C'est à ce moment-là que ces Maîtres spirituels lui
montreront le secret de la Rose-Croix:

« Car, libéré de l'univers,
En Christ, notre Seigneur,
Par sa vérité et son amour,
Tu réuniras ce qui est dispersé
Et la Croix montrera la Fleur
(Et la Croix s'ouvrira en Fleur) »²²².

Ayant maintenant une vision unifiée de l'univers,
débarrassé de la multiplicité trompeuse, le poète-initié
aura la révélation suprême, celle qui fera de lui un
véritable Adepté. Il aura réalisé le mariage spirituel de
la Croix et de la Rose, du ciel et de la terre, en devenant
lui-même Rose, et en s'immolant au centre de la Croix:
« alors je me suis brisé / Alors j'ai répandu mon sang /
Sur le centre de la Croix »²²³. Plus loin, l'initié
s'exclame: « J'ai réussi. Paix profonde, mes frères! »²²⁴.
Il s'agit d'un salut rosicrucien, comme nous l'explique le
poète lui-même: « Pax profunda, frater! est le salut
rosicrucien utilisé pour les Frères comme pour les profa-
nes »²²⁵... Le poème se termine par les vers fortement

²²² « Porque, limpo de universo, / Em Christo nosso Senhor, / Por sua verdade e amor, / Reunirás o disperso / E a Cruz mostrara a Flor / (E a Cruz abriá em Flor) » (Ibid., p.65).

²²³ « então a mim quebrei / então em sangue / Sobre o centro da Cruz me derramei » (Ibid., p.48). Edighoffer nous rappelle que, dans l'*Aurore des Philosophes*, ouvrage écrit en latin par Gerhard Dom, alchimiste allemand du XVI^e siècle, « l'Homme parfaitement pur répand son sang rédempteur pour réaliser l'hiérogamie du ciel et de la terre, et ce sang est dit « couleur de rose » pour bien indiquer qu'il s'agit d'un sang symbolique, d'une substance vitalisante et unifiante capable de produire le *mysterium conjunctionis*, la restauration de l'unité primitive dans la Créa^on, la *restitutio in integrum*, à laquelle Andreae se réfère dans plusieurs de ses œuvres. » (Roland EDIGHOFFER, « La Rose-Croix au XVII^e siècle... », *op.cit.*, p.106, 107).

²²⁴ « Consegui. Paz profunda, meus irmãos! » (Fernando PESSOA, *Poesia Mágica*, *op.cit.*, p.48).

²²⁵ « Pax profunda, frater! é a saudação Rosicruciana, tanto para Irmãos como para profanos » (Fernando PESSOA, *Páginas Intimas...*, *op.cit.*, p.435).

symboliques que voici: « J'ai converti / Les cinq points par lesquels j'ai été élevé / En cinq plaies par lesquelles je suis tombé. / Sous la forme de cinq pétales rouges j'ai fleuri »²²⁶. Pour essayer de mieux comprendre le sens de ces vers, reportons-nous à leur auteur lui-même:

« On a conçu ce symbole de cinq éléments, ou pétales, qui est la Rose, car cette fleur est le signe externe de la Beauté, et aussi celui du Silence qui est au centre de la Beauté, et parce qu'elle est la fleur qui contient en elle-même les éléments du martyre ou souffrance que sont les épines - élément qui n'existe en aucune autre fleur de celles qui pourraient être un symbole de la Beauté. C'est pour cela que Celui qui a été la Rose Crucifiée, et en Lui-même crucifia la Rose, s'est vu imposer, dans son martyre, une couronne d'épines. Et ainsi on comprend que cet élément en cinq parties, qui est crucifié et brisé, soit une Rose; et le symbole chrétien complet et final est le symbole de la Rose-Croix »²²⁷.

L'amour du Christ et la mise en parallèle avec Lui, sont communs aux vers de Pessoa et à son explication du symbole qui les sous-tend. Il y a une véritable transmutation de l'initié qui « devient » le Christ, lumière finale au bout de la longue et difficile voie initiatique. De tout ceci se dégage un sentiment profondément chrétien et

²²⁶ « Converti / Os cinco pontos pelos quais me ergueram / Nas cinco chagas pelas quais caí. / Em cinco rubras pétalas fleti. » (Fernando PESSOA, *Poesia Mágica...*, pp.cit., p.48).

²²⁷ « E se veio a conceber esse simbolo de cinco elementos, ou pétalas, como sendo a Rosa, por ser esta flor o signal externo da Belleza, e ainda o do Silencio que está no centro da Belleza, e por ser a flor que contém em si os elementos do martyrio ou sofrimento, que são os espinhos - elemento que não há em nenhuma outra flor das que possam simbolizar a Belleza. E por isso Aquele que foi a Rosa Crucificada, e em Si crucificou a Rosa, se impoz, em seu martyrio, uma Coroa de Espinhos. E por isso se entende que esse elemento de cinco partes, que está crucificado e quebrado, é uma Rosa; e o simbolo christão completo e final é o simbolo da Rosa-Cruz. » (Fernando PESSOA, 53B-44).

mystique, que vient confirmer cet autre texte sur le symbole de la Rose:

« Cette Rose, ou bien elle se répand sur la Croix et l'inonde de sa vie, qui, dans ce cas, est sa couleur, et la Croix devient Rosée - d'où la Rose-Croix, qui représente la vie divine remplissant la matière et le mouvement, ou le sang médiateur du Ch., teignant l'absence de couleur du monde; ou bien elle se crucifie sur la Croix, restant elle-même, et alors elle représente la vie humaine, sujette aux maux de la matière et de sa décomposition - Rose qui peut être rouge, si elle signifie la vie, ou bien noire, si elle signifie la Mort. La Rose crucifiée a cinq pétales, qui représentent les cinq sens non pas les cinq sens comme on l'entend communément, mais les véritables cinq sens [...]. Ce sont les Cinq Points de la Compréhension Occulte. »²²⁸.

C'est toujours le mystère chrétien que Pessoa veut voir derrière, ou au bout, des différents chemins vers l'occulte:

« Moi-même j'ai tendance à croire que, derrière les nombreux symboles de l'Œuvre il se cache un grand Mystère Chrétien. L'achèvement maçonnique, quelle que soit la façon de le comprendre, est la parfaite Ashlar ou la Pierre Cubique, et la Pierre Cubique, si on la déplie ou si on la ré-

²²⁸ « Esta Rosa é a vida divina enchendo a matéria e o movimento, ou o sangue mediador do Ch., teintando a ausência de cor do mundo; ou se crucifica na Cruz, ficando própria, e a Cruz torna-se Rosa - d'où a Rosa-Cruz, que representa a vida divina preenchendo a matéria e o movimento, ou o sangue mediador do Ch., teintando a ausência de cor do mundo; ou se crucifica na Cruz, ficando própria, e a Cruz torna-se Rosa - d'où a Rosa-Cruz, que representa a vida humana, sujeita aos males da matéria e da sua decomposição - Rosa que pode ser rubra, se significa a vida, ou negra, se significa a Morte. A Rosa crucificada tem cinco pétalas, que representam os cinco sentidos não os cinco sentidos como se entende comumente, mas os verdadeiros cinco sentidos [...]. São os Cinco Pontos do Entendimento Oculto. » (Fonds PESSOA. 53B-30).

« Moi-même j'ai tendance à croire que, derrière les nombreux symboles de l'Œuvre il se cache un grand Mystère Chrétien. L'achèvement maçonnique, quelle que soit la façon de le comprendre, est la parfaite Ashlar ou la Pierre Cubique, et la Pierre Cubique, si on la déplie ou si on la ré-

se cache un grand da sua vida, que, neste caso, é a sua cor, e a Cruz torna-se Rosa - d'où a Rosa-Cruz, que representa a vida divina enchendo a matéria e o movimento, ou o sangue mediador do Ch., teintando a ausência de cor do mundo; ou se crucifica na Cruz, ficando própria, e a Cruz torna-se Rosa - d'où a Rosa-Cruz, que representa a vida humana, sujeita aos males da matéria e da sua decomposição - Rosa que pode ser rubra, se significa a vida, ou negra, se significa a Morte. A Rosa crucificada é de cinco pétalas, que representam os cinco sentidos não os cinco sentidos como se entende comumente, mas os verdadeiros cinco sentidos [...]. São os Cinco Pontos do Entendimento Oculto. » (Fonds PESSOA. 53B-30).

vèle, se déroule en faisant apparaître une Croix du Calvaire »²²⁹.

Cette Pierre Cubique, nous l'avons déjà rencontrée dans un poème de 1933, probablement inspiré par le rituel de Grand Maître de la Stella Matutina, branche de la Golden Dawn, dont nous parlerons plus loin: « Avec le ciseau et le maillet / J'ai brisé la Pierre Cubique de l'Autel / Et la Pierre Cubique s'ouvrit en Croix »²³⁰. La Pierre Cubique, ou hexaèdre, est le chef-d'oeuvre que doit réaliser l'Apprenti. Il est intéressant de rappeler que Platon fait correspondre au Cube l'élément Terre; d'autre part le mot Cube vient du grec Kubos, dé à jouer. La surface d'un dé développé forme une croix latine, ce qui pourrait expliquer en partie la transformation de la Pierre Cubique en Croix²³¹. La référence à l'Oeuvre peut donc se comprendre en tant que chef-d'oeuvre, mais aussi, dans un sens alchimique, en tant que Grand Oeuvre, ou Pierre Philosophale, ce qui rejoindrait l'idée de perfection du Cube, modèle de la Jérusalem Céleste promise par l'Apocalypse. Il s'agit, en tout cas, de symboles éternels, qui relient entre elles des formes différentes de spiritualité et constituent un faisceau de significations qui produisent un vrai sens lorsqu'elles sont considérées dans leur richesse multiple.

²²⁹ « Eu próprio inclino-me a acreditar que por detrás dos símbolos e ainda mais símbolos da Obra jaz um grande Mistério Cristão. A consumação da Maçonaria, de qualquer modo que seja compreendida, é a perfeita Ashlar ou a Pedra Cúbica, e a Pedra Cúbica se desdobrada ou revelada, desenrola-se numa Cruz do Calvário. » (Fonds PESSOA. 53-6).

²³⁰ « Com o escope e o malhete do alcançar / Quebrei a Pedra Cubica do Altar / E a Pedra Cubica se abriu em Cruz. » (Fernando PESSOA. Poesia Mágica..., op.cit., p.48).

²³¹ Cf. Jules BOUCHER, op.cit., p.159-164. Par ailleurs, dans une petite note, Pessoa fait correspondre la pierre cubique au Christ. (« pedra cubica = Christo ». Fonds PESSOA. 53B-78).

Le poème de Fernando Pessoa No túmulo de Christian Rosencreutz²³², est, justement, particulièrement riche en symboles, fruit des nombreuses lectures que Pessoa a faites des textes ésotériques, et Rose-Croix en particulier, et de sa propre capacité à relier ces symboles divers et à les transformer par l'alchimie de la poésie. Ce poème est précédé d'une citation de la Fama Fraternitatis qui raconte la découverte de la tombe de Christian Rosencreutz, le « Père prudent et sage » (nosso Pai prudente e sábio). Sous une plaque de métal jaune (chapa forte de metal amarelo), les Frères découvrent son corps intact (um belo corpo célebre, inteiro e incorrupto...). Il tient dans sa main un petit livre en parchemin, avec des lettres d'or, intitulé T (tinha na mão um pequeno livro em pergaminho, escrito a ouro, intitulado T), qui est, après la Bible, le plus grand trésor des Rose-Croix, et qui doit rester caché aux yeux du monde (que é, depois da Bíblia, o nosso mais alto tesouro nem deve ser facilmente submetido à censura do mundo). Nous retrouvons dans ce passage la symbolique alchimique, chère aux rosicruciens, avec le métal jaune de la plaque recouvrant le corps intact de Christian Rosencreutz, et l'or avec lequel le livre T a été écrit. L'or, métal incorruptible, est le symbole même de l'immortalité, et, partant, celui de l'œuvre alchimique. Le livre T, que le Père Rosencreutz tient dans sa main, est enveloppé de mystère et

²³² Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.251-254 (voir en annexe la transcription de ce poème sans date).

a été à l'origine des interprétations les plus diverses²³³. Le T est en effet le Taw, dernière lettre de l'alphabet juif, le signe de la mort et de l'Apocalypse: ici il marque le front de ceux qui seront sauvés, car il est le sceau de Dieu. Saint Antoine, et les antonins, portent ce signe, comme nous pouvons le voir dans le triptyque La tentation de Saint Antoine, de Jérôme Bosch (1450-1516), qui se trouve au Museu Nacional de Arte Antiga, à Lisbonne. Il est intéressant de noter que les antonins se considéraient comme les Enfants de Saturne. En effet, dans leurs hôpitaux, ces moines soignaient les malades victimes de l'ergotisme, maladie fort répandue à l'époque, et provoquée par le seigle contaminé par un ergot, champignon toxique. Ces malades devaient fréquemment être amputés de leurs membres, et selon la tradition astrologique, Saturne régit le destin des ermites, des mendiants et des estropiés. Il existe même des images du XV^e siècle montrant Saturne habillé en moine antonin. En alchimie, on appelle Frères estropiés les métaux imparfaits, et Saturne préside à la phase sombre de l'oeuvre, la nigredo. Le dieu boiteux est également lié au tempérament mélancolique, qui était traditionnellement provoqué par la bile noire, couleur du dieu. Pour l'alchimiste, le Christ mort symbolisait la putréfaction, la nigredo, et la résurrection était l'aboutissement de l'oeuvre, l'or spirituel. Il est inté-

²³³ Cf. l'article de Roland EDIGHOFFER « Le Liber M » in Aries n°15, p.74-84, et particulièrement p.81, 82. L'auteur associe le Liber T, au Liber M, le Liber Mundi que Christian Rosencreutz traduit de l'arabe en latin et rapporte en Europe (p.74).

ressant de revenir ici à La Tentation, où Bosch a peint le Christ dans une tour (l'athanor des alchimistes), cloué sur un Tau. Or saint Antoine était égyptien, et dans ce pays le Tau était le symbole de la vie future, peut-être à relier à la croix ansée, légendairement créée par Hermès, créateur tout aussi légendaire de l'alchimie. Pour les antonins, le Tau était associé à la Croix du Christ, qui assura la rédemption, donc la vie, des hommes²³⁴. Selon Gorceix²³⁵, la lettre T pourrait peut-être cacher le mot Thesaurus, ou bien Testamentum, ou encore Totum. Pessoa semble, quant à lui, considérer que la croix des Rose-Croix est celle des Templiers et non pas le Tau, ce qui ferait de la Fraternité une émanation des théories de la Kabbale²³⁶. Bien qu'il ne parle pas ici du Livre T., Pessoa semble donc pencher pour une symbolique templière de la croix rosicrucienne, qui pourrait s'appliquer également au mystérieux T. D'ailleurs, il le dit fort explicitement dans un autre texte écrit en français, où il parle de Christian Rosencreutz en l'appelant « le Maître Parfait, qui porte la parole contre son sein - ce livre T (Templi) qui en même temps complète et s'oppose au livre M (Mundi) »²³⁷.

²³⁴ Cf. l'ouvrage de Jacques van LENNEP intitulé Alchimie, (Bruxelles, Dervy-Livres, 1985, p.331-340).

²³⁵ Bernard GORCEIX, op.cit., p.XXIV.

²³⁶ « It is further to be considered that the Rosy (or Red) cross was the Templar Cross, and in the Chemical Nuptials C.R.C. wears this cross on his left shoulder, in the exact manner of the Templars (of the priestly Templars) [...]. There is, it is true, the thesis, put by Castells, that the Rosicrucian Cross was the Tau and not the Calvary, or even the Cosmic Cross [...]. The Castells theory is that Rosicrucianism is a derivation from the Kaabalah. » (Fernando PESSOA, Rosea Cruz, op.cit., p.88) Ajoutons que les antonins portaient justement le Tau sur leur épaule gauche.

²³⁷ Ibid., p.214.

En tentant une synthèse de ces différentes interprétations (mais sont-elles si différentes?), nous pourrions donner une solution triple, dans le style pessoen: le T comme Thot (Hermès-Thot, le père mythique de l'alchimie), le T comme (der) Tod (la mort, en langue allemande) ou Thanatos (la mort, en grec), le T comme le Tau porté par les antonins, celui de la nigredo saturnienne qui attend la résurrection, ou l'or de l'immortalité (le T comme transmutationis?). Nous tenons ici un exemple frappant de la façon dont la richesse des symboles abat les barrières entre les différentes cultures et les nombreux courants spirituels qui les fécondent, nous obligeant à naviguer vers des horizons fort éloignés les uns des autres à la recherche d'un sens qui toujours nous échappe.

Quant au corps du poème No tùmulo de Christian Rosencreutz, il est formé de trois sonnets. Nous y retrouvons des thèmes que nous avons déjà rencontrés tout au long de notre étude: la vie en tant que sommeil (este sono, a vida), la mort comme éveil et connaissance, la vision platonicienne de la chute dans le corps (queda até corpo) et de l'opacité des sens, l'existence d'un demiurge responsable de la Création, l'Adam Suprême, Adam spirituel qui est l'archétype de l'humanité, selon la perspective gnostique. Celui-ci n'a plus accès à la Vérité ultime (a verdade lhe morreu), il ne connaît plus la Parole, elle est perdue à tout jamais (O Verbo ausente escurecido). L'Âme sent qu'elle n'appartient pas à ce monde (a Alma sente a sua

forma errada) et cherche la lumière du Verbe incarné, le Christ (O Verbo deste Mundo, humano e unguido), « la Rose Parfaite crucifiée en Dieu » (Rosa Perfeita, em Deus crucificada). Ayant vu la Lumière, apportée en ce monde par le sacrifice du Fils de Dieu, l'initié peut aller chercher au delà de Dieu (além de Deus) le secret emporté dans le royaume des ombres par Christian Rosencreutz (O Segredo do Mestre). L'initié est donc enfin éveillé, libéré par le sang du Christ (despertos./ No sangue actual de Cristo enfim libertos) de ce demiurge créateur du monde, que tout initié est amené à dépasser sur la voie vers Dieu. Cette rédemption de l'homme déchu se trouve dans le deuxième sonnet, au coeur même du poème. Le troisième sonnet nous ramène à ce réel qui nous empêche de reconnaître comme vraie la Vérité que nous avons aperçue en rêve²³⁸. Le désespoir s'installe à nouveau devant cette condition humaine de prisonnier (Quem desta Alma fechada nos liberta?) qui sait qu'il existe un autre monde, au-dehors, qui lui est interdit (sem ser, ouvimos para além da sala / De ser).

Les trois derniers vers du poème nous ramènent au cadavre de « Notre Père Rose-Croix » (Nosso Pai Roseacruz) qui, dans sa fausse mort (falsa morte), garde le Livre (le Liber T) fermé sur sa poitrine (O Livro ocluso contra o

²³⁸ « e a verdade./ Inda que enfim em sonhos a vejamos./ Vemo-la, porque em sonho, em falsidade. » (Fernando PESSOA. « No Túmulo de Christian Rosencreutz » Poesias, op.cit., p.253)

peito posto) et ne dévoile pas (conhece e cala) la vérité mystérieuse que ses disciples continueront de chercher²³⁹.

Les idées d'un de ces disciples, Robert Fludd, hermétiste du XVII^e siècle (1574-1637), étaient d'ailleurs bien connues de Pessoa, qui y fait souvent référence, surtout pour les critiquer. En effet, Fludd, qui se disait Rose-Croix, essaya en son temps de faire revivre l'hermétisme de la Renaissance, avec sa forte connotation magique et kabbalistique²⁴⁰. Il publia plusieurs ouvrages sur les doctrines rosicruciennes, dont Apologia (1616), le Tractatus apologeticus et le Tractatus Theologo-philosophicus (1617). Il fut le principal agent de l'implantation du Rosicrucisme en Angleterre et ses oeuvres témoignent d'une tendance à donner une interprétation alchimique des textes fondateurs du christianisme. Pessoa critique Fludd pour plusieurs raisons. D'abord, il lui reproche son style « indigeste » : « Robert Flood n'a pas réussi à être autre chose qu'un commentateur confus et indigeste. [...] Dans la <Tempête> sont transmis des mystères plus profonds que dans tout Flood, et ils sont transmis en beauté, car ils ont le signe de Dieu dans la Matière, qui est cette beauté

²³⁹ Cf. aussi sur ce poème l'étude qu'en a faite Georg Rudolf LIND in Estudos sobre Fernando Pessoa, op.cit., p.291-298. Bien que nous ne soyons pas toujours d'accord avec son interprétation du poème en question, nous tenons à signaler cette approche de la part d'un auteur qui a su, très tôt, déceler l'importance de l'ésotérisme dans l'oeuvre pessoenne.

²⁴⁰ Cf. au sujet de Fludd, considéré dans le contexte culturel de son temps, Frances A. YATES op.cit., p.503-529 (« Hermès Trismégiste et les controverses autour de Fludd »); pour ce qui est d'une vision plus complète de la vie et l'oeuvre de Fludd, cf. la monographie de Serge HUTIN, Robert Fludd (1574-1637) - Alchimiste et Philosophe Rosicrucien (op.cit.).

même²⁴¹ ». Ensuite, il est d'avis que Fludd n'avait pas le droit de révéler ce qu'il savait sur la Rose-Croix, et il va jusqu'à l'appeler « Transmetteur corrompu du système occulte »²⁴² . Il critique surtout son retour à la Kabbale²⁴³ . Il considère tout de même que Fludd a atteint le grade de Philosophe dans le mouvement rosicrucien, et que, plus tard, il a eu des contacts avec les Supérieurs Inconnus devenant ainsi un Adepté²⁴⁴ .

Un autre penseur anglais du XVII^e siècle, Henry More (1614-1687), quasi contemporain de Fludd donc, apparaît fugacement, mais de façon fort curieuse, dans les écrits de Pessoa. En effet, dans une dictée automatique, datée de 1916 et citée par Georg Rudolf Lind²⁴⁵ , Pessoa fait remonter la paternité du message à « l'esprit » de Henry More précisément, dont la signature est suivie de la mention « Frat.[ernitatis] RC.[Rosae Crucis] ». Or Henry More faisait partie du groupe des Platoniciens de Cambridge, qui perpétua les thèmes et les traditions du

²⁴¹ « Não conseguiu Robert Flood ser senão um expositor confuso e indigest [...] Na <Tormenta> estão dados mais íntimos mysterios que em todo Flood, e estão dados em beleza, porque tem o signal de Deus na Materia, que é essa mesma belleza. » (Fernando PESSOA. « The Way of the Serpent » in Y.K.CENTENO. *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, op.cit., p.34, 35). Pessoa se réfère ici à l'oeuvre de Shakespeare *The Tempest*. N'oublions pas que Fernando Pessoa considèrerait Shakespeare comme un grand initié, ayant reçu l'initiation directement de Dieu, en même temps que son génie.

²⁴² « Robert Fludd, transmissor corrupto do systema occulto » (Fernando PESSOA. *Rosa Cruz*, op.cit., p.51).

²⁴³ « A corrupção do systema consistiu, como está patente em Fludd,[...] na reversão à simples Kabbala,[...] e áquelles principios orientaes em que a Kabbala se funda. » (*Ibid.*, p.52). Dans un texte en anglais, il réitère cette affirmation: « That Fludd is a Kabbalist cannot be doubted, but that the Fama or the Confessio express or imply Kabbalism can certainly be doubted. » (*Ibid.*, p.104).

²⁴⁴ « The Philosophus rises [...] to contact with the Unknown Superiors and it is then that, like [...] Flood in his later period,[...] he becomes an Adept. » (*Ibid.*, p.109).

²⁴⁵ Georg Rudolf LIND, op.cit., p.264. L'année 1916 est celle où Pessoa expérimente les phénomènes de médiumnité dont il parle dans des lettres à Armando Côrtes-Rodrigues et à sa tante Anica, lettres que nous avons citées plusieurs fois au cours de notre étude

platonisme de la Renaissance. Le titre de son principal ouvrage est Conjectura Cabbalistica et dit clairement quelle était l'orientation de la pensée de More; par contre, nous n'avons pas trouvé de mention signalant une quelconque appartenance de More à un mouvement Rose-Croix²⁴⁶. Il est intéressant de noter également dans le « message » en question un « conseil » qui nous ramène à la création littéraire proprement dite de Pessoa. En effet, l'esprit d'Henry More lui dit: « Mais vous devez travailler ... à travers le chaos de beaucoup de vies, jusqu'à la Présence Divine qui règne dans votre âme »²⁴⁷. Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser à l'essor hétéronymique de 1914, évidemment, et de noter que cette création littéraire, à travers les tourments de la multiplicité, aspire donc à atteindre une dimension autre, celle d'une rencontre avec l'Unité que le poète porte dans son âme. L'oeuvre littéraire se rapproche ici de l'oeuvre alchimique, tendant vers une purification et un accomplissement à la fois du sujet et de sa création qui sont aussi des objectifs de la Fraternité Rose-Croix, sous la tutelle de laquelle ce « message » se trouve placé. L'initiation du poète semble donc intimement liée à son oeuvre, ce qui est normal chez les créateurs de génie, selon ce que Pessoa a souvent affirmé. D'ailleurs, son interlocuteur du monde des esprits lui annonce que sa

²⁴⁶ Cf. au sujet de Henry More et des différences entre sa pensée et celle de Robert Fludd l'ouvrage de Frances YATES sur Giordano Bruno et la Tradition Hermétique. (op.cit., p.492-497).

²⁴⁷ « But you must work.... through the chaos of many lives, up to the Divine Presence royal in your soul. » (Georg Rudolf LIND, op.cit., p.264).

destinée se situe à un tel niveau qu'il ne peut en parler (your destiny is too high for me to say it.)²⁴⁸ .

Cet intérêt, ou du moins la connaissance que Pessoa semble très tôt posséder de la Rose-Croix, peut probablement s'expliquer de par sa culture anglo-saxonne. En effet, l'influence rosicrucienne a été très importante en Angleterre, et a touché de nombreux auteurs de langue anglaise, et non des moindres.

En 1865 ou 1867, Robert Wentworth Little fonde la Societas Rosicruciana in Anglia, ou S.R.I.A. . Ses grades sont calqués sur ceux de la Rose-Croix d'Or du XVIII^e siècle. Parmi ses membres nous trouvons de nombreux écrivains comme Hargrave Jennings et Bulwer Lytton. Ce dernier est connu à travers deux de ses ouvrages: Zanoni et The Last Days of Pompei. A l'intérieur de la S.R.I.A., est fondé l'Ordre Hermétique de la Golden Dawn in the Outer. Ses grades se rattachent analogiquement aux dix Sephiroth de la Kabbale, c'est-à-dire les attributs, les étapes de l'émanation du Divin. Or nous retrouvons cette même organisation rituelle dans une note écrite par Pessoa à propos de l'Ordre du Christ du Portugal:

« <u>Clavis</u>	<u>Clavis</u>
1. Neophytus	Malkuth
2. Adeptus Minor	Jesod
3. Magister Atrii	Hod

²⁴⁸ Ibid.

4. Adeptus Major	Netzach
5. Magister Claustri	Tiphereth
6. Adeptus Maximus	Geburah
7. Magister Templi	Chesed » ²⁴⁹

De cet Ordre de la Golden Dawn faisaient partie des auteurs comme William Butler Yeats (1865-1939), le grand poète irlandais, et Aleister Crowley, grand prêtre de l'occultisme de son époque, dont les oeuvres étaient bien connues de Pessoa. Aleister Crowley prend d'ailleurs la direction de la Golden Dawn, contesté en cela par Yeats. Celui-ci fonde alors un nouvel ordre, la Stella Matutina, dont le nom précède un poème (daté de 1933) de Pessoa, comme nous l'avons déjà signalé précédemment. En 1907, Aleister Crowley fonde son ordre, l'Astrum Argentinum, et continue de diriger l'O.T.O., l'Ordre du Temple d'Orient²⁵⁰. Là encore il est intéressant de noter que, dans le rituel de l'Astrum Argentinum il est question, au grade d'Adepte Mineur, d'atteindre à la « Connaissance et conversation du Saint Ange Gardien »²⁵¹. Nous retrouvons presque les mêmes mots dans une note de Pessoa, où il est dit que « l'initiation est l'admission à la conversation des Anges »²⁵², la même idée se retrouvant dans le poème écrit sous « l'égide » de la Stella Matutina: « Même si le

²⁴⁹ Fonds PESSOA. 54-43.

²⁵⁰ Cf. sur la Golden Dawn l'ouvrage d'Ellic HOWE, The Magicians of the Golden Dawn. A Documentary History of a Magical Order 1887-1923, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.

²⁵¹ « The Knowledge and Conversation of the Holy Guardian Angel » (Richard CAVENDISH, op.cit., p.102).

²⁵² « Initiation is admission to the conversation of the Angels. » (Fonds PESSOA. 54B-20).

Mage s'élève et atteint le stade de / La communication avec les anges qui sont dans l'Au-delà [...] »²⁵³. La même image se trouve chez Yeats, dans ses Supernatural Songs: « Car la communication avec les anges est une lumière »²⁵⁴. Dans un poème intitulé The Mountain Tomb, Yeats nous parle aussi de « Notre Père Rose-Croix »: « Toute sa sagesse enfermée dans ses yeux d'onyx, / Notre Père Rose-Croix dort dans sa tombe »²⁵⁵. La montagne où se trouve la tombe de Christian Rosencreutz est ce Mont Abiegnus du poème de Pessoa Na sombra do Monte Abiegnus (1932), que nous avons commenté précédemment en soulignant son contenu initiatique. Le Mont Abiegnus est en effet la montagne mystique des Rose-Croix, celle où se trouve le centre du monde²⁵⁶. Pour Yeats, poète très imprégné de symbolisme, la coloration magique de la Golden Dawn était certainement une grande source d'inspiration, et une incitation à utiliser le pouvoir du mot ou du symbole pour atteindre une réalité inaccessible autrement. Nous retrouvons ici la notion du poète initié de par la nature même de son art, notion chère aux symbolistes français. Comme Pessoa, Yeats était très désireux de se

²⁵³ « Por mais alto que o Mago suba e atinja / O commercio dos anjos que há no Além [...] » (Fernando PESSOA. Poesia Mágica..., op.cit., p.46. C'est nous qui soulignons).

²⁵⁴ « For the intercourse of angels is a light » (W.B.YEATS. Selected Poetry, Londres, Pan Books, 1974, p.176).

²⁵⁵ « All wisdom shut into his onyx eyes, / Our Father Rosicross sleeps in his tomb. » (*Ibid.*, p.60).

²⁵⁶ Cf. Sol BIDERMAN. « Mount Abiegnus and the Masks - A study of Occult Imagery in William Butler Yeats and Fernando Pessoa. » in Alfa, op.cit., p.37-56. Dans cet article, Biderman affirme que pour la Golden Dawn le Mont Abiegnus était devenu la montagne initiatique par excellence, celle qui se trouvait au centre du monde et qui culminait par une cime plate où se situait le jardin de l'Eden (« to the Golden Dawn and other secret mystic lodges, Mount Abiegnus became the mount of mystic ascencion through purification of the soul, the mountain of infinite knowledge.[...] This mountain, the central mountain of the world, is represented in old prints as having a flat top on which is Eden, a great walled garden »).

libérer d'un moi qui ne le satisfaisait pas, et la Golden Dawn promettait une renaissance à travers un processus initiatique qui était présenté comme une véritable transmutation alchimique. La vie des deux poètes témoigne d'ailleurs d'une même quête d'unité, que Yeats a menée, il est vrai, de façon plus dynamique que Pessoa, en associant occultisme et politique dans le mouvement connu sous le nom de Renaissance Celtique (Celtic Revival), qui lui permettait de faire la synthèse de son oeuvre d'écrivain et de ses aspirations spirituelles et politiques. En effet, Yeats se sentait divisé intérieurement, mais essayait de combattre cette tendance en agissant, ce qui le différencie évidemment de Pessoa sur ce point. Il voulait agir de deux façons: lutter pour réaliser une réhabilitation spirituelle, une véritable transmutation, et trouver une théorie qui opérerait une réconciliation des contraires qui le divisaient en profondeur²⁵⁷. Nous sommes ici proches de Fernando Pessoa cherchant une voie, ou des voies, vers l'illumination, l'Unité absolue, et créant en même temps une galaxie d'hétéronymes capables de, tous ensemble, exprimer et représenter la totalité de son être. Il était normal que les deux poètes trouvent dans la conjonction de la Rose et de la Croix un symbole de l'union réussie des opposés. Ils se sont donc penchés sur la doctrine dont ce symbole était le centre et qui alliait l'alchimie, le christianisme mystique, la kabbale, la gnose, en une

²⁵⁷ Cf. Richard ELLMANN, Yeats - The Man and The Masks, Londres, Penguin Books, 1979.

synthèse qui possédait une richesse symbolique d'une beauté esthétique qui nourrissait, non seulement leur esprit, mais leur plume.

Navigateurs de l'esprit, Yeats et Pessoa ont aussi en commun d'être les enfants de pays, l'Irlande et le Portugal, où la mer a une dimension mythique qui emplit l'imaginaire national. C'est ainsi que, dans son livre de poèmes Mensagem, qui glorifie les personnages-clés de l'histoire du Portugal (la mer étant au centre de leur évocation), Pessoa se sert des symboles rosicruciens pour souligner le destin spirituellement exceptionnel de son pays. Ces symboles sont au coeur même d'un de ces poèmes, intitulé O Encoberto, allusion au Roi Voilé, Dom Sebastião, qui, selon la légende, doit revenir de son île perdue dans les brumes et restaurer la gloire du Portugal :

« Quel symbole fécond
Arrive avec l'Aurore anxieuse?
Sur la Croix Morte du Monde
La Vie, qui est la Rose.

Quel symbole divin
Apporte le jour que l'on voit déjà?
Sur la Croix, qui est le Destin,
La Rose, qui est le Christ.

Quel symbole final
Découvre le soleil déjà éveillé?
Sur la Croix morte et fatale
La Rose du Roi Voilé »²⁵⁸.

²⁵⁸ « Que símbolo fecundo / Vem na Aurora ansiosa? / Na Cruz Morta do Mundo / A Vida, que é a Rosa. // Que símbolo divino / Traz o dia já visto? / Na Cruz, que é o Destino, / A Rosa, que é o Cristo. // Que símbolo final / Mostra o sol já desperto? / Na Cruz morta e fatal / A Rosa do Encoberto. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.87).

Le poète établit ici un parallèle entre la Rose, qui vivifie et fait revivre le monde crucifié, et Dom Sebastião, qui doit redonner vie à son pays plongé dans une « vile tristesse », selon les mots de Camões. Tel un nouveau Christ, Dom Sebastião est le sauveur du Portugal, pays dont la fondation est mythiquement liée à l'intervention et protection du Christ à la bataille d'Ourique. Il s'agit donc ici de faire renaître un pays qui « dort / Alors qu'il fut autrefois Seigneur de la Mer »²⁵⁹ en faisant jouer un symbole qui est à la fois politique et spirituel, comme l'a fait Yeats à sa façon et dans le contexte politico-culturel de son pays.

Il est également très significatif que Pessoa ait placé en épigraphe à son recueil de poèmes un salut rosi-crucien: « Béni soit Dieu Notre Seigneur qui nous donna le signal. » (Benedictus Dominus Deus Noster Qui Dedit Nobis Signum.). L'écho à cette épigraphe se trouve dans le poème O Infante, où la volonté de Dieu comme étant à la base de toute grande entreprise humaine, maritime ou littéraire, est affirmée: « Dieu veut, l'homme rêve, l'oeuvre naît./ [...] Celui qui t'a sacré a voulu que tu sois portugais./ De la mer et de nous, à travers toi il nous donna le

²⁵⁹ « Chamar Aquele que está dormindo / E foi outrora Senhor do Mar. » (*Ibid.*, p.103). Dans une brève note en anglais, Pessoa dit que ce que l'on désire chez le roi Sébastien, ce n'est pas lui-même, mais le Christ: « What is desired [...] in K.S. [King Sebastian] not he but the Christ ». Juste après, Pessoa fait référence aux 5 pétales de rose, qui correspondent à 5 points: « 5 petals of Rose: (also 5 points) ». Il les présente ensuite ainsi: « (1) K. Sebastian, the man. (2) K. Sebastian, the hope. (3) K. Sebastian, the symbol. (4) K. Sebastian, the Master. (5) K. Sebastian, the Christ ». Il est clair que Pessoa investissait le personnage, devenu mythique, du roi Sébastien, d'une haute charge symbolique. (Fernando PESSOA. Rosa Cruz, op.cit., p.149, 150).

signal »²⁶⁰. La conquête des mers par le peuple portugais est ici considérée comme un parcours initiatique inachevé, car il n'a pas abouti à la transmutation finale de l'âme portugaise, symbolisée par le retour de D. Sebastião²⁶¹, le « nouveau Christ » du poème Quinto Império²⁶².

Cette symbolique hermétiste et chrétienne qui caractérise la doctrine Rose-Croix ne pouvait qu'intéresser et inspirer Fernando Pessoa, qui lui doit donc un certain nombre de moments forts de son oeuvre. Rien d'étonnant à ce que la tradition d'un ésotérisme chrétien lié à l'Ordre du Temple l'ait également attiré et amené à chercher une possible survie de cet Ordre au Portugal, à travers les vicissitudes historiques et spirituelles du pays.

4- Le Temple

La fin du XIX^e siècle voit resurgir divers ordres se réclamant de la tradition rosicrucienne, comme nous avons pu le constater. Certains de ces ordres ont, en plus,

²⁶⁰ « Deus quer, o homem sonha, a obra nasce. / [...] Quem te sagrou criou-te português. / Do mar e nós em ti nos deu sinal. » (Ibid., p.57).

²⁶¹ Bernard GORCEIX dans son ouvrage sur la Bible des Rose-Croix nous parle d'une image du Viatorum, ouvrage de l'alchimiste Michel MAIER (1568-1622) où l'on peut voir « une noble caravelle aux voiles gonflées par le vent, montée par un homme en armes, et par une sphère armillaire, qui voyage sur une mer agitée, cependant qu'un roi couronné s'impatiente sur une île ». Gorceix met également en parallèle les monstres marins des Noces Chimiques d'Andreae avec une gravure du Mutus Liber du même Michel MAIER, où l'on peut voir « un étrange Neptune ailé » (op.cit., p.XLVI). Ces monstres marins nous font évidemment penser au Mostrengo de Mensagem, qui est en effet un monstre ailé, alors que le Gigante Adamastor des Lusíadas de Camões, dont il s'est inspiré, ne l'est point. Il n'est pas impossible que l'image du géant classique ait été retouchée d'après l'image alchimique.

²⁶² Fernando PESSOA. « Quinto Império ». O.P.P. (I). op.cit., p.1184.

affirmé une appartenance à la tradition templière, soulignant par là le caractère catholique qu'ils entendaient conserver ou développer. C'est le cas de l'ordre fondé, en 1890, par Joséphin Péladan (1858-1918), et appelé Ordre de la Rose-Croix du Temple et du Graal. Religion chrétienne et occultisme s'unissent sous la direction de Péladan, qui, pour l'occasion, s'est intitulé Sâr (mot persan qui veut dire chef, seigneur). Ce mouvement s'est signalé, entre autres, par l'organisation des fameuses expositions de peinture des Salons de la Rose-Croix, entre 1892 et 1897, à Bruxelles, avenue de la Toison d'Or (!)²⁶³.

L'histoire de la Maçonnerie a été elle aussi, comme nous l'avons indiqué, très vite marquée par des tentatives de faire remonter ses origines à l'Ordre du Temple, ou du moins, de la considérer comme héritière des secrets initiatiques templiers. Le Rite fondé, en 1764, en Allemagne, par le baron de Hund en est un exemple caractéristique. Le baron de Hund déclara clairement, au moment de la fondation de ce Rite, appelé Stricte Observance Templière, qu'il allait ainsi réveiller l'Ordre du Temple, en sommeil depuis sa suppression, en 1314, par le pape Clément V, à la demande du Roi de France Philippe Le Bel. En fait, la S.O.T. n'était qu'un « mélange assez bizarre de symbolisme maçonnique, de pratiques alchimiques et de traditions rosicruciennes »²⁶⁴. Il est vrai aussi que dans le Rite

²⁶³ Cf. Gérard GALTIER, *op.cit.*, p.288,289.

²⁶⁴ Jean PALOU, *op.cit.*, p.174. A propos de la Maçonnerie française, cet auteur dit croire à l'existence d'un courant templier au sein de la Maçonnerie, unissant des éléments de la Maçonnerie opérative, de la

Ecossais, le 30ème grade, celui de Grand Elu Chevalier Kadosch, a souvent été considéré, aux XIX^e et XX^e siècles, comme un grade de « vengeance templière ». En effet, toute une légende s'était créée autour de la mort du Grand Maître de l'Ordre, Jacques de Molay, et les Maçons ont beaucoup utilisé les éléments romantiques de cette légende²⁶⁵. Il est vrai que Ramsay, fameux maçon du XVIII^e siècle, dans son célèbre discours de 1738, consacré aux origines de la Maçonnerie, avait affirmé que les Croisés étaient les ancêtres des Maçons. Au XIX^e siècle apparaît une loge dite Chevaliers de la Croix qui comporte un Ordre Intérieur appelé Ordre du Temple, recrutant dans les hauts grades maçonniques²⁶⁶.

D'après une courte note, écrite en français, Fernando Pessoa semble adhérer, ou du moins s'intéresser, à la thèse selon laquelle il existe un lien entre l'Ordre du Temple et la Maçonnerie. Dans cette note, il écrit que « l'Ordre Templier survécut dans la Franc-Maçonnerie »²⁶⁷. Dans un fragment de Subsola, il va jusqu'à présenter Robert de Heredom, qu'il dit avoir été Maître du Temple, comme le fondateur de la Maçonnerie :

« Au moment de l'extinction violente des
Templiers, leur Chef Externe (Grand Maître)

Chevalerie et de l'Hermétisme (p.21). Il semblerait cependant que l'idée d'un lien entre l'Ordre du Temple et la Maçonnerie ait été vulgarisée par l'académicien berlinois Nicolai dans son Essai sur le Secret des Templiers (1782) (*Ibid.*, p.147).

²⁶⁵ *Ibid.*, p.146-149.

²⁶⁶ Antoine FAIVRE. Accès..., *op.cit.*, p.218-226.

²⁶⁷ Fonds PESSOA, 53-11.

était le chevalier français Jacques de Molay, et leur Maître Interne (Maître du Temple) le chevalier écossais Robert de Heredom. La Stricte Observance²⁶⁸, en recevant l'âme de sa mission de l'Ordre du Christ, a gardé une partie des connaissances sur l'âme du Temple des Templiers. Ceci explique pourquoi le poète allemand Werner²⁶⁹, lorsqu'il a écrit un drame à demi ésotérique, y a inclus, peut-être sans savoir comment ou pourquoi, le chevalier écossais Robert de Heredom, qui est, en fin de compte, le fondateur de la M. »²⁷⁰

En effet, Werner, allemand et franc-maçon, avait probablement subi l'influence du Rite Templier (S.O.T.) fondé par le baron de Hund, qui a si profondément marqué la Maçonnerie allemande.

Pessoa reprend, dans un autre texte, cette idée de filiation templière de la Maçonnerie:

« Dans les doctrines secrètes des Templiers se trouvent les quatre secrets, qui devaient appartenir plus tard à la Maçonnerie, et à tous les Ordres. Le premier, contenu dans les couleurs blanche et noire de

²⁶⁸ Il s'agit de la Stricte Observance Templière (S.O.T.) du baron de Hund, dont nous venons de parler.

²⁶⁹ Zacharias WERNER (1768-1823), écrivain et franc-maçon, est l'auteur de plusieurs oeuvres dramatiques dont Les Fils de la « Vallée » (1803), La Croix sur la Baltique (1806), Attila, Roi des Huns (1808). Très influencé par Novalis et Jakob Böhme, il finit par se convertir au catholicisme et devenir prêtre. En 1810, il monte à Weimar sa pièce Le Vingt-quatre février, fort admirée par Goethe. Le thème de cette pièce, la tragédie de la destinée, devait connaître un important développement dans la littérature allemande du XIX^e siècle. Pessoa se réfère ici probablement au poème dramatique Les Fils de la « Vallée », qui présente la vie des Templiers et la décadence progressive de l'Ordre. La seconde partie du drame se déroule au moment du procès contre les Templiers. Cette oeuvre, imprégnée de symbolisme maçonnique, est intéressante pour ce qui est des rapports entre la franc-maçonnerie mystique allemande et la pensée romantique.

²⁷⁰ « Assim nos Templários, na data da sua extinção violenta, era Chefe Externo (Grão-Mestre) o cavaleiro francês Jacques de Molay, e era Mestre Interno (Mestre do Templo) o cavaleiro escocês Robert de Heredom. A Estrita Observância, recebendo a alma da sua missão da Ordem de Cristo, ficou com certa parte da informação sobre a alma do Templo dos Templários. Isto explica porque é que o poeta alemão Werner, escrevendo um drama meio-esotérico, nele incluiu, sem talvez bem saber como ou porquê, o cavaleiro escocês Robert de Heredom, afinal, o fundador da M. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.524).

l'étendard des Templiers, et dans les signes Vierge et Scorpion du Zodiaque, est ce que l'on appelle le Secret du Grade de Maître (il faut comprendre Maître du Temple). Le deuxième, contenu dans la croix rouge, est celui de l'Incarnation du Christ, et il est la clé, non seulement de toute la religion chrétienne, mais aussi de sa vraie origine historique, derrière les allégories évangéliques. Le troisième, contenu dans le placement de la Croix, à gauche, sur l'épaule, est la clé de l'Ordre, et, par-tant, de tous les Ordres. Le quatrième, contenu dans les trois grades, qui consti-tuent l'Ordre, est la clé du Gouvernement Secret du Monde; Il est aussi connu sous le nom de Secret de la Chevalerie »²⁷¹.

Dans ce texte, l'Ordre du Temple est présenté comme étant, non seulement à l'origine de la Maçonnerie, mais de tous les ordres initiatiques; d'autre part, il semble présider aux destinées de l'Humanité, à travers un « Gouvernement Secret du Monde », fantasme souvent présent dans les élucubrations occultistes des auteurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, et dont la Synarchie de Saint-Yves d'Alveydre est un exemple caractéristique dont nous avons parlé précédemment. Le lien lointain qui justi-

²⁷¹ « Nas doutrinas secretas dos Templários estão os quatro segredos, que o haviam de ser depois da Maçonaria, assim como de todas as Ordens. O primeiro, contido nas cores branca e preta da bandeira dos Templários, e nos signos Virgem e Scorpio do Zodíaco, é o chamado Segredo do Grau de Mestre (entendendo-se Mestre do Templo). O segundo, contido na cruz vermelha, é o da Incarnação de Cristo, e é a chave não só de toda a religião cristã, senão também da sua verdadeira origem histórica, por trás das alegorias evangélicas. O terceiro, contido na colocação da Cruz, à esquerda, sobre o ombro, é a chave da Ordem, e portanto de todas as Ordens. O quarto, contido nos três graus, com que a Ordem é formada, é a chave do Governo Secreto do Mundo; também é conhecido por o Segredo da Cavalaria. » (*Ibid.*, p.529,530). Ailleurs, Pessoa développe le sens de ces éléments symboliques attachés aux Templiers: « As cores preta e braca figuram, de uma maneira differente, as duas columnas do Atrio do Templo de Salomão, por onde ha que passar para o Claustro dos Mystérios. São (como em diversa figuração são as columnas) o signal da Tradição gnostica e da posse dos segredos. A Cruz Rubra, figurando, por ser Cruz a divindade triumphante, por ser rubra a humanidade martyrizada, de Christo, é usada como symbolo geral da Ordem, por ser ella christã no mais largo e alto dos sentidos. É usada, porém, numa intenção especial, sacerdotalmente sobre o hombro esquerdo: o Lado Esquerdo é o da manifestação e da mentira, e a Cruz Rubra, assim usada, diz que o Christianismo que a Ordem mostra não é, deveras, o Christianismo que tem. » (Fernando PESSOA, Rosea Cruz, op.cit., p 76).

fie donc la filiation en question est expliqué par Pessoa un peu plus loin:

« Pour devenir opérationnels, les Templiers d'Écosse se sont servis de l'Association ou Assemblée Secrète de Maçons ou Constructeurs de Cathédrales, qui, tout en possédant des principes occultes qui dataient des temps reculés, avaient cependant perdu la Parole (c'est-à-dire, le Sens, le Logos) du rituel qu'ils conservaient et des structures qu'ils érigeaient. Dans ce rite mort, les Templiers d'Écosse ont introduit, en le restaurant, la Parole qu'ils gardaient, et ils l'ont fait car les analogies étaient parfaites »²⁷².

L'Ordre du Temple avait de grands pouvoirs et il était dangereux de s'y attaquer. Selon Pessoa, l'Église en a fait l'amère expérience, ayant utilisé des procédés matériels contre l'Ordre, ce qu'il ne fallait surtout pas faire: « les forces magiques que les Templiers avaient accumulées étaient si puissantes que cette erreur de méthode produisit le retournement spécifique appelé la Réforme »²⁷³. Mais la « vengeance » de Jacques de Molay ne s'est pas arrêtée là:

« Toute la civilisation moderne, depuis la Réforme jusqu'à nos jours, est marquée par l'opposition à l'Église, dont les principes sont scoullés - ceci est la vengeance in-

²⁷² « Para operar, os Templários da Escócia serviram-se da Associação ou Grémio Secreto de Pedreiros ou Construtores de Catedrais, que, tendo em si principios ocultos que datam de tempos remotos, tinham todavia perdido a Palavra (isto é, o Sentido, Logos) do ritual que conservavam e das estruturas que erguiam. Nesse rito morto introduziram os Templários da Escócia a Palavra que traziam, erguendo-o; e, se o fizeram, é porque as analogias eram perfeitas. » (*Ibid.*, p. 530).

²⁷³ « Tão poderosas eram as forças mágicas armazenadas nos Templários que o erro de processo produziu o retorno individuado chamado a Reforma » (*Ibid.*, p. 531).

carnée de Jacques de Molay. Le bûcher où a brûlé le Grand Maître des Templiers a été le feu qui provoqua l'incendie où nous brûlons tous aujourd'hui »²⁷⁴ .

Cependant le Portugal est resté en partie protégé de cette vengeance, car il a continué d'accueillir l'Ordre du Temple, sous le nom d'Ordre du Christ²⁷⁵ :

« Détruit en tant qu'Ordre Externe dans toute la chrétienté, l'Ordre du Temple ne fut cependant pas détruit en tant qu'Ordre Interne. [...] Il s'est maintenu, sous une forme déguisée, en Ecosse, ainsi qu'au Portugal grâce à Dom Diniz. Il a converti l'Ordre Externe en Ordre du Christ; et, derrière l'Ordre du Christ, s'est conservé intact, comme il l'est encore aujourd'hui, l'Ordre Interne du Temple. [...] Au centre de la croix rouge de l'Ordre du Christ s'est ouvert un espace blanc, en forme de croix également, pour signifier, en tant qu'espace, qu'au-delà il y avait autre chose; pour témoigner, de par sa couleur blanche, de l'innocence crucifiée des Templiers. [...] Parmi les autres pays d'Europe, c'est en Allemagne que la réorganisation s'effectua, mais un peu plus tard, et elle prit la forme, en même temps interne et externe, de la Fraternité de la Rose-Croix. [...] Il faut noter que dans ses noces chimiques, Christian Rosencreutz porte sur son épaule gauche la Rose-Croix »²⁷⁶ .

²⁷⁴ « Toda a civilização moderna, desde a Reforma aos nossos tempos, no que é oposição à Igreja e conspiração dela e dos seus princípios, é a vingança incarnada de Jacques de Molay. A fogueira em que foi queimado o Grão-Mestre dos Templários foi o lume que ateou o incêndio em que hoje todos ardemos. » (Ibid., p.532).

²⁷⁵ Dom Diniz obtint du pape Jean XXII, en 1319, que les biens des Templiers fussent remis à un ordre nouveau, exclusivement portugais, l'Ordre du Christ, qui s'installa à Tomar.

²⁷⁶ « Destruída como Ordem Externa em toda a chamada cristandade, não foi contudo a Ordem do Templo internamente destruída. [...] Disparçou-se na Escocia, disfarçou-a D. Diniz em Portugal. Converteu a Ordem Externa em Ordem de Christo, e, por traz da Ordem de Christo, continuou intacta, como ainda hoje está, a Ordem Interna do Templo. [...] Ao centro da cruz rubra da Ordem de Christo abriu-se um espaço branco, em cruz também, para signal, com espaço, de que para além avia outra cousa, para signal, como branco, da innocencia crucificada dos Templários. [...] No resto da Europa, a

Nous retrouvons ici, par-delà le fait historique qui est la transformation, au Portugal, de l'Ordre du Temple en Ordre du Christ, une interprétation personnelle, « pessoenne », de ces faits, influencée peut-être par les lectures d'un certain nombre d'auteurs occultistes de son époque: selon Pessoa il y aurait donc deux ordres dans le Temple, un externe et un autre, plus important d'un point de vue initiatique, interne²⁷⁷, ainsi qu'une survivance de l'Ordre du Temple dans la Fraternité de la Rose-Croix d'Andreae. Tout comme les Frères Rose-croix, les « chevaliers-moines » (appelés ainsi dans le poème Do vale à montanha) n'ont pas de temple, comme ils n'ont pas besoin de se réunir pour se connaître:

« L'Ordre du Christ n'a ni grades, ni temple, rite, insigne ou mot de passe. Il n'a guère besoin de se réunir, et ses chevaliers, pour les appeler ainsi, se connaissent sans savoir quoi que ce soit les uns

reorganização effectuou-se na Alemanha, um pouco mais tarde, e tomou a forma, a um tempo interna e externa, da Fraternidade da Rosea Cruz [...] Nas suas nupcias chymicas, ha que reparar, Christian Rosencreutz traz no hombro esquerdo a Rosea Cruz. » (Fernando PESSOA. Rosea Cruz, op.cit., p.77, 78). A propos de la Croix de l'Ordre du Christ, Pessoa écrit dans une brève note: « A cruz dos Templários era toda vermelha; a da Ordem de Christo, não podendo reproduzi-la, limita-se a abrir a divergencia de inserir uma cruz branca delgada no meio da Cruz dos Templários. » (Fernando PESSOA. Rosea Cruz, op.cit., p.141).

²⁷⁷ « Junctas, no principio, em sua acção, não tardou [...] que as duas partes tivessem que dividir-se e esquecer-se. E assim, uma, a externa, de degeneração em degeneração, veio a ser uma simples Ordem Militar, externa até no externo que dá condecorações; e a outra, a interna, de sublimação em sublimação, uma Alta Ordem iniciática, que nada tem a dar, senão tudo » (Fernando PESSOA in Y.K. CENTENO. Fernando Pessoa: Os Trezentos..., op.cit., p.114). Ce côté double, à la fois militaire et initiatique, de l'Ordre, est symbolisé, selon Pessoa, par l'emblème de l'Ordre, qui montre deux chevaliers sur un même cheval: « Os dois cavalleiros montados no mesmo cavallo não designam, como ingenuamente se julgou (euifou), a pobreza da ordem, que não tinha cavallos bastantes para os seus cavalleiros. Significa outra coisa muito differente: a dupla constituição da Ordem, o facto de que tinha um lado Militar e um lado Sacerdotal, ou, em outras palavras, um lado exoterico e outro esoterico, um lado externo e outro interno. O primeiro estava em contacto com a Igreja de Roma e a ella se subordinava e obedecia; o segundo a ninguém humano devia, ou poderia dever obediência. » (Fernando PESSOA. Rosea Cruz op.cit., p.76, 77).

des autres, se parlent sans un véritable langage. Quand on y est écuyer, on n'y appartient pas encore; quand on y est maître, on n'y appartient plus. En ces mots obscurs, nous avons assez dit pour celui qui veut, ou qui sait, comprendre ce qu'est l'Ordre du Christ - le plus sublime parmi tous les Ordres du monde. On n'entre pas dans l'Ordre du Christ par une initiation, ou, du moins, par une initiation que l'on puisse décrire par des mots. On n'y entre pas parce qu'on le veut ou parce qu'on est appelé; cela il est conforme à la formule des maîtres: <quand le disciple est prêt, le maître est prêt aussi>. [...] Fidèle à son obéissance [...] à la Fraternité dont il est, en même temps, le fils et le créateur, il respecte parfaitement la règle de la Liberté, Egalité, Fraternité. Ses chevaliers - continuons à les appeler ainsi - ne dépendent de personne, n'obéissent à personne, n'ont besoin de personne, ni même de la Fraternité dont ils dépendent, à laquelle ils obéissent et dont ils ont besoin. [...] Ils sont frères, d'une certaine façon, car ils sont nés frères. Dans l'ordre du Christ il n'existe ni serment ni obligation. Etant si semblable à la Fraternité dont il est partie intégrante car, selon la Règle, <ce qui est en bas est comme ce qui est en haut>, il n'est pas cette Fraternité: il est toujours un ordre, bien qu'un Ordre Fraternel, alors que la Fraternité n'est pas un ordre »²⁷⁸.

²⁷⁸ « A Ordem de Christo não tem graus, templo, rito, insignia ou passe. Não precisa reunir, e os seus cavalleiros, para assim lhes chamar, conhecem-se sem saber uns dos outros, fallam-se sem o que propriamente se chama linguagem. Quando se é escudeiro d'ella não se está ainda nella; quando se é mestre d'ella já se lhe não pertence. Nestas palavras obscuras se conta quanto basta para quem, que o queira ou saiba, entenda o que é a Ordem de Christo - a mais sublime de todas do mundo. Não se entra para a Ordem de Christo por nenhuma iniciação, ou, pelo menos, por nenhuma iniciação que possa ser descripta em palavras. Não se entra para ella por querer ou por ser chamado; nisto ella se conforma com a formula dos mestres: <Quando o discipulo está prompto, o mestre está prompto tambem>. [...] Fiel à sua obediencia [...] á Fraternidade de quem é filha e mãe, ha nella a perfeita regra de Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Os seus cavalleiros - chamemos-lhes sempre assim - não dependem de ninguem, não obedecem a ninguem, não precisam de ninguem, nem da Fraternidade de que dependem, a quem obedecem e de que precisam. [...] São irmãos, digamos assim, porque nasceram taes. Na ordem de Christo não ha juramento nem obrigação. Ella, sendo assim tam similhante á Fraternidade em que respira, porque, segundo a Regra, <o que está em baixo é como o que está em cima>, não é contudo aquella Fraternidade: é ainda uma ordem, embora uma Ordem Fraternal, ao passo que a Fraternidade não é uma ordem. » (Fernando PESSOA, cité par Y.K. CENTENO in *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, op.cit., p.47). Dans une courte note, Pessoa affirme qu'Antero de Quental n'a jamais dépassé le stade d'écuyer de l'Ordre du Christ: « As provas da O.C. Sob elas ficou esmagado Antero de Quental, que nunca passou de

Le lien entre le Temple et la Rose-Croix est encore une fois affirmé dans ce texte (l'Ordre du Temple ou du Christ, est à l'origine de la Fraternité de la Rose-Croix et survit à travers elle), texte où le goût de Pessoa pour le secret et le paradoxe sont bien patents, et tout à fait conformes à l'esprit général de la plupart des écrits ésotériques. Dans ce même esprit, où le secret et sa « révélation » vont de pair, nous trouvons une déclaration assez étonnante concernant l'appartenance de la célèbre Compagnie de Jésus à l'Ordre du Christ:

« Il faut remarquer que, bien que la S.J. soit à l'intérieur de l'O.C. et en fasse partie, les Chefs Secrets de l'une comme de l'autre sont cependant différents [...].
- Le nom même de S.J. n'est autre chose que le nom O.C. transformé de façon à désigner un Ordre de l'Atrium (Parvis): là où l'Ordre est en haut, la Société est en bas; là où le Christ est en haut, Jésus est en bas, car il est l'incarnation du Christ. »²⁷⁹

Selon Pessoa, l'Ordre n'a pas seulement une influence religieuse certaine, et ceci au plus haut niveau,

escudeiro. (A sua associação com elementos maçónicos e semelhantes em parte contribuiu para a sua derrota astral.) » (Fonds PESSOA, 54-87). Nous n'avons guère d'informations concernant l'appartenance de Antero de Quental à un Ordre du Christ; par contre, A. H. de OLIVEIRA MARQUES, dans son Dicionário da Maçonaria Portuguesa (II), *op.cit.*, p.1180, 1181), considère comme probable son appartenance à la Maçonnerie coimbrã dans les années 1863-1864. La note que nous venons de citer était accompagnée d'une autre, donnant un autre exemple de l'incompatibilité entre l'Ordre du Christ et la Maçonnerie: « Nunes quis fundar uma O.C. dentro da M. Isso estava de antemão condenado... ». S'agit-il de Jorge de Vasconcelos Nunes (1880-1936), ministre du Travail, de l'Agriculture, des Colonies (1919), ainsi que du Commerce (1920)? (*Ibid.*, p.103, 1037).

²⁷⁹ « E é de notar que, estando a S.J. dentro da O.C. e fazendo dela parte, os Chefes Secretos de uma e da outra são todavia diferentes [...] - O próprio nome S.J. não é senão o nome O.C., traduzido para a designação de uma Ordem do Atrio (Pátio): onde está Ordem em cima está Sociedade em baixo; onde está Cristo em cima está em baixo Jesus, que é a encarnação de Cristo. » (Fernando PESSOA O.P.E. (III), *op.cit.*, p.553)

celui de la mystique²⁸⁰ et de l'initiation, mais sa chute (apparente) permet de comprendre notre société elle-même:

« Bien que nous vivions aujourd'hui dans cet empire, le quatrième, dont l'Angleterre est le principal acteur, mais dont Jacques de Molay est le symbole incarné et exemplaire, c'est dans l'histoire de l'Ordre du Temple, et surtout dans celle de sa chute externe, que nous devons chercher les éléments nous permettant de comprendre cette société où nous vivons »²⁸¹.

Nous sommes censés la comprendre d'autant plus « facilement », d'ailleurs, que « les ordres templiers, bien que n'exerçant pas une activité politique, ont des concepts sociaux identiques, dans ce qu'ils ont de positif et de négatif, à ceux de la Maçonnerie »²⁸². Pessoa ne nous dit cependant pas quels sont ces concepts sociaux, comme il n'a pas spécifié, dans le texte précédent, quels étaient les éléments, dans l'histoire de l'Ordre du Temple, qui lui permettent d'analyser la société de son temps.

En tout cas, ce qui est indéniable, c'est que l'Ordre du Christ a eu un rôle important dans l'histoire du Portugal, particulièrement à travers les Découvertes. Il est généralement reconnu de nos jours que les biens et les

²⁸⁰ « A esta Ordem Mystica foram confiados os segredos e a tradição da Igreja Gnostica » (Fernando PESSOA. Rosa Cruz *op.cit.*, p.76).

²⁸¹ « Vivendo nós hoje naquele imperio, que é o quarto, de que, sendo a Inglaterra o actor maximo, é todavia Jacques de Molay o symbolo incarnado e o exemplar, é na historia da Ordem do Templo, e sobretudo na da sua queda externa, que temos que buscar o com que comprehender este mundo social onde vivemos (em que vivemos). » (*Ibid.*, p.75).

²⁸² « as ordens templárias, embora não exerçam actividade politica, têm conceitos sociais idénticos, no que positivos e no que negativos, aos da Maçonaria » (Fernando PESSOA. Páginas Intimas, *op.cit.*, p.434, 435).

informations recueillies en Orient par l'Ordre du Temple (et hérités par l'Ordre du Christ) ont puissamment aidé Henri le Navigateur, Grand Maître de ce dernier Ordre, à organiser cette gigantesque entreprise, qui dépassait de beaucoup les possibilités d'un petit pays comme le Portugal.

Continuant à développer le thème du Portugal pays élu par Dieu depuis sa fondation, Pessoa en fait le réceptacle d'un Ordre du Temple resté vivant, sous le nom d'Ordre du Christ ou d'Ordre du Temple du Portugal, qui continue, à travers les différents moments de l'histoire du pays, à déterminer son destin. D'où la symbolique templière, avouée par l'auteur de Mensagem²⁸³, de cet ensemble de poèmes qui glorifie les moments forts de l'existence de ce pays à vocation maritime. La chevalerie est en effet présente dans l'histoire du Portugal, depuis Afonso Henriques, son premier roi, (Pai, foste cavaleiro)²⁸⁴, en passant par Jean le Premier, le fondateur de ce que l'on a appelé « l'illustre génération » (a inclita geração), Grand Maître de l'Ordre militaire d'Avis, « Maître, sans le savoir, du Temple / Que le Portugal est devenu »²⁸⁵. Sa femme, Filipa de Lancastre, est présentée comme une « Princesse du Saint Graal » (Princesa do Santo Graal)²⁸⁶, et le malheureux Dom Fernando, un de ses fils, laissé en

²⁸³ « O autor de um livro [Mensagem] tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosienciano. » (Ibid.).

²⁸⁴ Fernando PESSOA, Mensagem, op.cit., p.30.

²⁸⁵ « Mestre, sem o saber, do Templo / Que Portugal foi feito ser. » (Ibid., p.32).

²⁸⁶ Ibid., p.33.

Afrique du Nord comme otage, et mort en captivité, apparaît comme un chevalier habité par une foi mystique: « Dieu me donna son glaive, afin que je fasse / Sa Sainte guerre »²⁸⁷. A côté de Jean le Premier, Nuno Álvares Pereira, connétable de l'armée portugaise, qui abandonne gloire et richesse pour rentrer au Couvent des Carmes, alliant le courage du militaire à la dévotion du moine: « Quelle est cette épée, que tu brandis / Et qui dessine ce halo dans le ciel? / C'est Excalibur, la très sainte / Que le Roi Arthur te donna »²⁸⁸. Un autre chevalier se profile à l'horizon et rêve d'une « mer qui unisse, et ne sépare plus. » (Que o mar unisse, já não separasse.); sa mission, voulue par Dieu, a été de faire éclore et s'accomplir le vrai destin du Portugal²⁸⁹. Dernier de ces chevaliers, Dom Sébastien, « Galaaz ayant une patrie », qui brandit son glaive consacré (ergue o teu gládio ungido), véritable « Excalibur de la Fin » (Excalibur do Fim), révélant le Saint Graal au monde divisé (Que sua Luz ao mundo dividido / Revele o Santo Graal)²⁹⁰.

L'histoire du Portugal apparaît ici comme un véritable cycle chevaleresque, dont le fil conducteur est

²⁸⁷ « Deu-me Deus o seu gládio, porque eu foço / A sua santa guerra. » (*Ibid.*, p.38). Ce poème, écrit avant les autres poèmes de *Mensagem*, avait été composé au départ à propos du poète lui-même. Il devait s'appeler « Glaive », tout comme le livre de poèmes où il était censé s'insérer.

²⁸⁸ « Mas que espada é que, erguida, / Faz esse halo no céu? É Excalibur, a ungida, / Que o Rei Artur te deu. » (*Ibid.*, p.45).

²⁸⁹ « Quem te sagrou criou-te português. Do mar e nós em ti nos deu sinal. » (*Ibid.*, p.57). Le verbe *sagrar*, employé deux fois dans ce poème, nous renvoie à l'expression *sagrar cavaleiro* et en même temps, à la volonté du poète d'affirmer la qualité de chevalier de Dom Henrique, Grand Maître de l'Ordre du Christ.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.84.

l'action de l'Ordre du Christ (ou du Temple), et un de ses principaux héros son Grand Maître, Henri le Navigateur, le révélateur du destin portugais. Cet Ordre du Temple du Portugal (O.T.P.), comme Pessoa appelait aussi l'Ordre du Christ, revêt une importance certaine pour le poète, qui s'en inspire pour l'épigraphe au poème Eros e Psique, qu'il dit avoir tirée du Rituel du Grade de Maître de l'Atrium de cet Ordre:

« ... Et ainsi vous voyez, mon Frère, que les vérités qui vous furent données avec le Grade de Néophyte, et celles qui vous furent données avec le Grade d'Adepte Mineur, sont, bien qu'opposées, la même vérité. »²⁹¹ .

Dans une lettre à son ami Adolfo Casais Monteiro, datée du 13 janvier 1935, il mentionne cette citation comme étant une traduction du latin d'un passage du rituel en question. Selon lui,

« elle indique simplement - ce qui est un fait - qu'il m'a été permis de feuilleter les Rituels des trois premiers grades de cet Ordre, qui a cessé d'exister, ou qui est en sommeil, depuis 1888. S'il n'avait pas été en sommeil, je ne citerais pas le passage du Rituel, car on ne doit pas citer (en indiquant l'origine) des passages de Rituels qui sont toujours en fonction »²⁹² .

²⁹¹ « ... E assim vedes, meu Irmão, que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade. » (Fernando PESSOA O.P.P. (III), op.cit., p.538).

²⁹² « 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

Il n'est pas besoin d'insister sur le peu de vraisemblance de « l'explication » donnée par Pessoa, qui fait coïncider la disparition de l'O.T.P. et l'anné de sa naissance à lui, sans parler de la permission qu'il aurait eue de feuilleter des rituels d'un ordre dont personne n'a entendu parler depuis fort longtemps! Au delà d'un goût du mystère et du ludibrium qui ne l'a jamais quitté, cette invraisemblance jette un voile de suspicion sur la totalité du contenu de la lettre, qui a toujours été considérée comme un témoignage de première importance pour la connaissance des projets de publication de ses oeuvres, ainsi que pour la genèse des hétéronymes et la position occultiste du poète. Il est évident aussi que Pessoa donnait là une version « officielle » de ces trois points, celle qu'il voulait voir éventuellement rendue publique. D'où son souci d'en faire plusieurs copies, qu'il tient à la disposition de Casais Monteiro, au cas où celui-ci en aurait besoin, et d'émettre une réserve concernant le paragraphe sur l'occultisme, qu'il ne veut pas voir publié, car, dit-il, « il a dépassé les limites d'usage en la matière »²⁹³. Ludibrium là aussi? Volonté d'accentuer le caractère mystérieux du sujet et, partant, de son propre personnage? Il est toujours très difficile de faire la part, chez Pessoa, de la vérité et de la mystification, du reflet sincère de soi et du trompe-l'oeil.

não citaria o trecho do Ritual, pois se não devem citar (indicando a origem) trechos de Rituais que estão em trabalho.» (Fernando PESSOA O.P.P. (II), op.cit., p.345).

²⁹³ « sei propositadamente um pouco fora dos limites que são naturais nesta materia. » (Ibid., p.346).

En fait, il nous semble que Pessoa avait probablement eu le projet de « réveiller » l'ancien Ordre du Christ, de façon surtout littéraire s'entend, sous une appellation plus parlante à l'échelle européenne, et surtout anglo-saxonne: l'Ordre du Temple du Portugal, qui apparaît si souvent mentionné dans ses écrits, aurait parlé davantage aux imaginations que l'Ordre du Christ, le mot Temple faisant tout de suite référence à une histoire pleine de mystère et connue de tous. Ce projet explique certainement l'abondance de notes sur l'organisation des grades et rituels des ordres initiatiques. Une de ces notes est fort explicite à cet égard:

« O.T.P.

Conditions:

- (1) plus de 35 ans
- (2) entrer de sa propre volonté
- (3) spiritualité ou religiosité
- (4) croyance (non définie) en la Divinité du Christ et le la Sainte Trinité
- (5) ne pas appartenir à une église institutionnelle ou à un autre ordre secret »²⁹⁴.

Une autre note spécifie les épreuves qu'il faut subir pour entrer dans l'Ordre, qui est appelé ici « O.C.P. » (Ordre du Christ du Portugal):

« Les 3 colonnes du Porche ou du Seuil.	F. Chasteté épreuve, pas de vœu
piliers ou degrés du seuil.	N. Pauvreté

²⁹⁴ « O.T.P. condições: (1) over 35 y. of age (2) enter of free will (3) spirituality or religiosity (4) belief (undefined) in the Divinity of Christ and the Holy Trinity (5) belong to no instituted church or to any other secret order. » (Fernando PESSOA, Moral, Regras de vida..., op.cit., p.145, 146).

D. Obéissance
(soumission)

[...] Celles-ci sont des épreuves imposées; lorsqu'elles se transforment en voeux que l'on s'impose à soi-même, le N. [Néophyte] atteint le stade d'Adepte Mineur [...].

Epreuves de l'Adepte (épreuves pour devenir un Adepte):

amour de la vie

crainte de la mort

{ piliers du
{ Porche »²⁹⁵ .

Il n'y a, au fond, rien d'étonnant à ce que Pessoa ait songé à créer un ordre initiatique, plus littéraire que réel certainement, si l'on considère la facilité avec laquelle, à la fin du XIX^e siècle, et au début du XX^e, on faisait et défaisait des ordres « initiatiques », qui tenaient plus du salon mondain que d'une religiosité quelconque. Un de ces « éveilleurs » d'anciens rites fut Aleister Crowley, donc Pessoa connaissait les œuvres et qu'il avait même rencontré à Lisbonne, en 1930²⁹⁶, lors d'un passage, fort remarqué, du Mage au Portugal, passage que nous avons relaté précédemment. Or Crowley était un membre influent de l'Ordo Templi Orientis (O.T.O.), fondé en Allemagne, au début du XX^e siècle, par Karl Kellner, franc-maçon qui était entré en rapport avec des sociétés se disant héritières de l'Ordre du Temple. L'O.T.O. s'inspirait donc de cette survivance d'ésotérisme templier, de l'Ordre des Illuminés de Bavière, fondé au XVIII^e siècle par Adam Weishaupt, et du tantrisme que Kellner avait connu

²⁹⁵ « As 3 colunas do Pórtico ou do Limiar. pillars or steps of the threshold. / F. Chastity, test not vow N. Poverty D. Obedience (submission) [...] These are imposed tests, when they become self-imposed vows, the N. reaches the stage of Adeptus Minor [...]. Adept tests (tests to become an Adept): love of life, fear of death; pillars of the Porch. » (Ibid., p.146, 147).

²⁹⁶ Les notes sur les épreuves et les conditions d'accès à l'O.T.P. (ou O.C.P.) que nous venons de citer datent probablement de 1933.

en Inde²⁹⁷. Il se trouve qu'il existe, dans le fonds Pessoa, un texte suivant celui concernant les cinq conditions d'admission dans l'O.T.P., que nous avons cité, qui parle de chasteté masculine (présentée, nous venons de le voir, comme une épreuve d'accès à O.C.P.) en des termes qui relèvent très clairement du tantrisme:

« Il faut ajouter, parlant du monde physique, que la chasteté masculine, lorsqu'elle est complète, ce qu'elle doit être, a comme conséquence que le liquide séminal formé rentre, est réintégré par le corps, pénétrant ainsi dans le sang. De cette façon l'individu se féconde pour ainsi dire lui-même, devenant intérieurement sa propre femme »²⁹⁸.

D'autres considérations, sur le pendant spirituel de ces phénomènes physiques, sont annoncées, mais nous ne les possédons malheureusement pas. D'autre part, nous avons déjà signalé la correspondance établie, par Pessoa, pour l'O.C.P. (et par Crowley, pour l'Ordre créé par lui, l'Astrum Argentinum), entre les grades initiatiques et les sephirot²⁹⁹. Ceci tendrait à prouver, s'il en était encore

²⁹⁷ Cf. Serge HUTIN. Aleister Crowley. op.cit., p.106.

²⁹⁸ « Acresce, vindo ao mundo físico, que a castidade masculina, sendo completa, como deve ser, compele o semen formado a recolher, a ser reintegrado pelo corpo, entrando para o sangue. E deste modo o individuo, por assim dizer, se fecunda a si mesmo, sendo, interiormente, a sua própria mulher. » (Fonds PESSOA, 53B).

²⁹⁹ António CHAVES CRUZ, dans le Bulletin du Cinquantenaire de la Société Théosophique du Portugal (Lisbonne, n°156, novembre 1972, p.9), se référant aux liens supposés de Pessoa avec l'O.T.P., émet également l'hypothèse d'une influence de l'O.T.O. et de Crowley sur l'O.T.P.: « É difícil dizer o que era essa Ordem [l'O.T.P.]. Talvez se tratasse de uma ramificação de uma Sociedade ocultista e mágica alemã, a O.T.O. ou Ordem dos Templários do Oriente, visto que Crowley era um alto graduado dessa Sociedade e Fernando Pessoa privou, como sabemos, com esse ocultista inglês durante a sua permanência em Portugal. Isto é claro, é apenas uma hipótese ». Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une « ramification », mais d'une « invention » personnelle, inspirée en partie par l'O.T.O. et par Crowley.

besoin, que l'O.C.P. (ou l'O.T.P.) est une création littéraire de Pessoa et qu'il n'a d'autre existence que celle que son auteur a imaginée sur le papier.

Dans l'ensemble de textes appelé Way of the Serpent, nous trouvons une référence à un autre ordre, l'Ordo Sebastica, « occulte et sans extérieur »³⁰⁰, où « la formule consacrée de l'élévation de Hiram ou de la vengeance de Molay est remplacée par celle du Retour sacré et symbolique du roi Dom Sébastien »³⁰¹. Apparemment héritier du rituel maçonnique, l'Ordre du Roi Voilé (Encoberito) doit préparer le retour de celui-ci et la consécutive régénération du Portugal³⁰² : « Il faut modeler le corps spirituel du Roi pour que, une fois formé, il s'y produise, charnellement, le Second Avènement »³⁰³. Ce Second Avènement est celui d'un roi Sébastien qui représente également le Christ, régénérateur du monde.

³⁰⁰ Fonds PESSOA. 53-80, publié par Y.K. CENTENO in Fernando Pessoa e a Filosofia Hermetica, op.cit., p.28.

³⁰¹ « A formula sacramental pela qual se substitue ao erguer de Hiram ou à vingança de Molay o sagrado e symbolico Regresso d'El-Rei D. Sebastião. » (Fernando PESSOA Rosa Cruz, op.cit., p.50).

³⁰² « Quando é a tua Hora e o teu Exemplo? Quando é que vens, do fundo do que é dado, / Cumprir teu rito, reabrir teu Templo / Vendando os olhos lúcidos do Fado? » (Fernando PESSOA. Novas Poesias Inéditas, op.cit., p.129). Dans cette strophe du poème « Elegia na Sombra » (1935), il est clairement question d'un rite et d'un temple qui seraient ceux de Dom Sébastien (auquel il est fait allusion dans la strophe précédente, en tant que « roi mort vivant » devant revenir un « matin de brouillard »). Le ton de ces vers nous rappelle celui de certains poèmes de Mensagem, où l'espoir de voir arriver l'heure (a Hora) d'une renaissance du Portugal est crié comme un appel auquel il est urgent de répondre. Son idée d'un Ordre de Dom Sébastien va dans ce sens, celui d'une tentative pour régénérer spirituellement son pays, en cherchant les valeurs à la base de cette régénération dans une tradition mythico-prophétique et religieuse profondément portugaise. C'est ce qu'il exprime dans sa Note Biographique, datée de 1935 également, dans la rubrique « Position patriotique » : « Partidário de um nacionalismo místico, de onde seja abolida toda infiltração católica-romana, criando-se, se possível for, um sebastianismo novo, que a substitua espiritualmente. » (Fernando PESSOA. O.P.P. (III), op.cit., p.1429).

³⁰³ « Talhando o corpo espiritual do Rei para que nelle, uma vez formado, o Segundo A.vento carnalmente se faça. » (Ibid., p.149).

Succédant à l'Ordre de Dom Sébastien, nous trouvons un autre ordre, celui que Pessoa appelait le Troisième Ordre :

« Le Troisième Ordre, sur lequel les renseignements sont plus que rares, existe principalement, ou entièrement, au Portugal. Ce qui suit constitue le peu que l'on peut affirmer à son sujet. (1) Il est appelé Troisième Ordre car la direction de la vie au Portugal, dans la mesure où celle-ci a eu une influence sur la civilisation, a été contrôlée par deux ordres - (a) les Templiers, qui ont fondé le Portugal et l'ont séparé des Sarrasins, qui ont conservé une partie de l'Espagne bien longtemps encore; (b) l'Ordre du Christ, en lequel le roi Denis du Portugal a transformé les Templiers, après qu'ils aient été dissous par le Pape; le roi a ainsi fait semblant d'obéir aux ordres du Pape, et l'Ordre du Christ a pu organiser les Découvertes, et l'Empire, fondant ainsi la Civilisation Moderne. (2) Le Troisième Ordre est composé d'éléments venus de l'Ordre du Christ [...], d'éléments d'un ordre obscur appelé Ordem Sebastianista, qui cachait certaines théories et prophéties sous la théorie mystique et symbolique du Retour du Roi Sébastien, et, s'il y a des éléments plus récents, ce sont tous des juifs portugais. (3) Le Troisième Ordre a une double orientation, tout au moins dans le peu d'action qui a été révélé jusqu'ici. Il travaille pour (a) la reconstruction du paganisme gréco-romain [...], (b) la reconstruction du Catholicisme sur une base différente, (c) la reconstruction syncrétique de la religion en général, sous l'égide du Christianisme »³⁰⁴.

³⁰⁴ « The Third Order, concerning which information is somewhat less than scarce, either exists chiefly, or exists wholly, in Portugal. What follows is the little that can be ascertained about it. (1) It is called the Third Order because the direction of Portuguese life, in so far as it has affected civilization, has been controlled by two orders - (a) the Templars, who founded Portugal and separated it from the Saracens, who held part of Spain for such a long time after; (b) the Order of Christ, which King Denis of Portugal converted the Templars into when the Pope abolished those, thus affecting to obey the Papal Order, and it is the Order of Christ that directed the Discoveries and the Empire and thus founded Modern Civilization.

C'est un programme fantaisiste et éclectique par excellence que celui de ce Troisième Ordre, création d'un poète qui, dans la rubrique « Position initiatique » de sa Note Biographique de 1935, se dit « initié, par communication directe de Maître à Disciple, dans les trois grades mineurs de l'Ordre du Temple du Portugal (en apparence dissous) »³⁰⁵. Ceci nous ramène encore une fois à ce goût de la mystification comme jeu intellectuel, qui a toujours caractérisé Pessoa. Par contre, la dernière rubrique de sa Note Biographique semble plus proche de ses vraies convictions: « Avoir toujours en mémoire le martyr Jacques de Molay, Grand Maître des Templiers, et combattre, toujours et partout, ses trois assassins - l'Ignorance, le Fanatisme et la Tyrannie »³⁰⁶. Pessoa a aussi écrit, dans la fameuse lettre à Adolfo Casais Monteiro, datée de cette même année 1935, qu'il n'appartenait à aucun ordre initiatique³⁰⁷, ce qui nous semble le plus vraisemblable. Au risque de décevoir certains, nous pensons en effet que Pessoa n'est pas un Templier des temps modernes, mais qu'il a placé un monde

(2) The Third Order is composed of elements left over from the Order of Christ [...], of elements of an obscure order called Ordem Sebastianista, which covered certain theories and prophecies with the mystic and symbolic theory of the Return of King Sebastian, and if more recent elements, all Portuguese Jews. (3) The Third Order takes a double line in the title of its action which has hitherto been revealed. It works towards (a) the reconstruction of Graeco-Roman paganism [...], (b) the reconstruction of Catholicism on a different basis, (c) the syncretic reconstruction of religion in general, under the aegis of Christianity. » (Fernando PESSOA in Y.K. CENTENO. *Fernando Pessoa: Os Trezentos*, op.cit., p.128, 129).

³⁰⁵ « Posição iniciática: Iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discipulo, no três graus menores da (aparentemente extinta) Ordem Templária de Portugal. » (Fernando PESSOA *O.P.P.*, (III), op.cit., p.1429).

³⁰⁶ « Ter sempre na memória o mártir Jacques de Molay, Grão-Mestre dos Templários, e combater, sempre e em toda a parte, os seus três assassinos - a Ignorancia, o Fanatismo e a Tirania. » (*Ibid.*).

³⁰⁷ « não pertença a Ordem Iniciática nenhuma. » (Fernando PESSOA *O.P.P.*, (II), op.cit., p.345). En fait, il se considérait un initié de naissance, son génie en tant que poète le dispensant d'une initiation dans les règles.

imaginaire entre lui et le réel, et que c'est là que son Temple a sa place. Il apporte une continuité mythique qui abolit le temps historique, et c'est précisément ce temps mythique qui intéresse le poète et nourrit son imagination.

III- FERNANDO PESSOA DANS LE CONCERT DE LA TRADITION

Nous venons de voir l'importance que la voie initiatique revêt dans l'oeuvre de Pessoa, d'après les nombreux écrits qu'il nous a laissés à ce sujet et le nombre de poèmes qui en sont le reflet.

Les références aux ordres initiatiques sont également très nombreuses, et même s'il est peu probable qu'il ait appartenu à l'un d'entre eux, leurs rituels et leurs doctrines ont nourri l'imagination du poète et les ouvrages les concernant ont mérité une lecture attentive de sa part.

La question que nous nous poserons maintenant sera celle de savoir si Pessoa est effectivement allé jusqu'au bout du chemin initiatique qu'il semble avoir désiré prendre. Ou bien s'il a, comme cette figure majeure de son oeuvre qu'a été Faust, payé cher une incursion manquée dans un domaine interdit. N'aurait-il pas été victime de son

intelligence luciférienne et brûlé ses ailes au contact d'une lumière trop intense pour lui?

Héritier d'une longue lignée de penseurs et de créateurs se réclamant d'une tradition ésotérique immémoriale et immuable, Pessoa a finalement un parcours semblable à celui de bien des artistes et intellectuels de son époque. Son originalité serait plutôt à chercher du côté de sa personnalité complexe et de son génie créateur exceptionnel.

1- Une initiation manquée?

Nous avons vu qu'il était peu probable que Pessoa ait appartenu à un ordre initiatique quelconque, malgré une connaissance certaine des rituels et principes spirituels régissant ces ordres. Nous avons également constaté que ses lectures et sa réflexion personnelle concernant ces ordres ont nourri son oeuvre de façon indéniable. Reste à savoir dans quelle mesure Fernando Pessoa a réellement désiré devenir un initié et, si c'était le cas, s'il a pu transformer ce désir en une véritable initiation. En un mot, y a-t-il eu projet, et si oui, ce projet a-t-il réussi, ou avorté comme tant d'autres? Les Maîtres invisibles, auxquels il a plusieurs fois fait référence, l'auraient-ils laissé choir sur la route de l'accomplissement spirituel? Peut-être que Pessoa lui-même, éternellement inquiet

(desassossegado), n'a pas su poursuivre jusqu'à la fin cette vérité au delà des apparences qu'il avait l'espoir de trouver au bout du chemin:

« Tout ce que, au cours de ma vie, j'ai cherché, je l'ai moi-même laissé tomber. Je suis comme quelqu'un qui cherche distraitemment ce dont, en rêvant pendant qu'il cherche, il a déjà oublié ce que c'était.[...] Tout ce que j'ai eu jusqu'ici ressemble à ce ciel, toujours lointain et toujours le même sous des aspects différents, des lambeaux de rien touchés par une lumière distante, fragments d'une vie fausse que la mort dore de loin, avec son sourire triste de vérité totale. Tout ce que j'ai eu jusqu'ici, oui, c'est mon incapacité à chercher. Je suis un seigneur féodal des marais, l'après-midi, un prince désert d'une ville de tombes vides »³⁰⁸.

Tout s'achève donc par le vide, le rien, par cette ombre qui vient de l'âme du poète et gagne sur la lumière qu'il ne peut plus atteindre. Cette situation est bien la même que celle exprimée dans le poème Na sombra do Monte Abiegno, daté de 1932: le poète rêve de parvenir au Château, mais il finit par abandonner temporairement son projet et se repose à l'ombre du Mont Abiegnus, symbole même de la voie initiatique et de ses difficultés. Il ne désespère pas cependant de reprendre la route un jour:

³⁰⁸ « Tudo quanto tenho buscado na vida, eu mesmo o deixei por buscar. Sou como alguém que procure distrahidamente o que, no sonho entre a busca, esqueceu já o que era.[...] Tudo quanto tenho tido é como este céu alto e diversamente o mesmo, farrapos de nada tocados de uma luz distante, fragmentos de falsa vida que a morte doura de longe, com seu sorriso triste de verdade inteira. Tudo quanto tenho tido, sim, tem sido o não ter sabido buscar, senhor feudal de pantanos à tarde, príncipe deserto de uma cidade de tumulos vazios. » (Fernando PESSOA. Livro do Desassossego (I) por Bernardo Soares, op.cit., p.202, 203).

passivité a souvent été un obstacle difficile à franchir pour Pessoa, et sa vie et son oeuvre en ont été très marqués. Ou, pour parler un langage plus « ésotérique », le chemin vers le Château était en lui, et il n'a pas su le prendre.

Un an après avoir écrit le poème que nous venons de citer, Pessoa revient, dans un contexte fort analogue, à cette même idée de renoncement :

« Je me résigne. Ce grand rocher escarpé
Sera peut-être atteint
Par ceux qui jettent toutes leurs forces
[dans l'entreprise »³¹⁰ .

Il semble que le fait de devoir finir, achever quelque projet que ce soit, même spirituel, est générateur d'angoisse pour ce poète qui a construit sa vie, comme son oeuvre, in aperto, ouverte, ou, comme dirait son contemporain James Joyce, in progress, toujours en marche sur une route qui n'aboutit nulle part. Pessoa a toute sa vie voyagé vers les îles que son imagination créait, et aucun « roi caché » n'est jamais venu dissiper le brouillard qui lui cachait la réalité. « Je ne sais quelles îles du Sud impossible m'attendent, moi le naufragé »³¹¹, écrivait-il déjà en 1926. Ce « Sud céleste », qui avait un jour illu-

³¹⁰ « Eu me resigno. Esse penhasco agudo / Talvez alcançarão / Os que na força de irem põem tudo. » Fernando PESSOA. *Poesias Inéditas*, (1930-1935), *op.cit.*, p.126).

³¹¹ « Não sei que ilhas do Sul impossível aguardam-me naufrago (Fernando PESSOA. *Poesias de Álvaro de Campos*, *op.cit.*, p.248).

miné « les neufs de l'initiation »³¹², est devenu « impossible », et le poète n'est plus qu'un « naufragé » d'un voyage avorté. Il demande alors à se fondre dans l'immensité de la mer pour oublier son échec, son impossibilité à construire le temple qu'il aurait dû devenir:

« Vagues du passé, emportez-moi
 Dans l'oubli de la mer!
 Vouez-moi à ce que je ne serai pas,
 Car j'ai entouré d'un échafaudage
 La maison restée inachevée »³¹³.

Que représente cet échafaudage entourant une maison inachevée? Probablement cet ensemble d'éléments de sa personnalité que nous avons mentionnés plus haut (manque de volonté, dispersion), qui auront empêché la construction de son temple intérieur.

Nous sommes loin ici, en 1931, de l'orgueil hautain qui sous-tendait le contenu qu'il prêtait au mot abdiquer dans un texte de 1913: « Seul vainc celui qui n'arrive jamais.[...] Le mieux et le plus digne est d'abdiquer »³¹⁴. Cette « esthétique de l'abdication », comme il la nommait, s'est effilochée le long de toutes ses années pleines de désenchantement et de désespérance, pendant lesquelles il a compris que l'on reste toujours prisonnier des murs que

³¹² « e o sul sidério / Splendia sobre as naus da iniciação. » (Fernando PESSOA. Mensagem, op.cit., p.58).

³¹³ « Ondas passadas, levai-me / Para o olvido do mar! / Ao que não serei legai-me, / Que cerquei com um andaime / A casa por fabricar. » (Fernando PESSOA. Poesias, op.cit., p.234).

³¹⁴ « Vence só quem nunca consegue.[...] O melhor e o mais púrpura é abdicar. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.63).

l'on élève soi-même, et qu'il faut savoir se donner des ailes pour s'échapper vers la Lumière.

Resté ainsi en-deçà d'une illumination spirituelle qu'il a désirée, sans essayer véritablement de l'atteindre, voulant en même temps dépasser une réalité qui ne le satisfaisait pas entièrement, Pessoa a toujours été confronté à une force d'inertie qui faisait fondre ses ailes d'Icare plus sûrement que la chaleur du soleil. Eduardo Lourenço a caractérisé cette attitude comme étant celle

« d'un esprit qui ne peut pas se résigner à la pure acceptation de la positivité du mystère qui transforme l'existence en un théâtre d'ombres, ni à la pure positivité sans mystère de l'univers, qui laisse dans l'ombre la réalité de notre inquiétude sans fin. Caeiro et Rose-Croix sont les deux formes mythiques d'existence que Pessoa a conçues »³¹⁵.

Ceci revient à dire que Pessoa a transposé, dans son œuvre littéraire, ce qu'il n'a pas pu réaliser dans sa vie, ce qui est sans doute le moteur même de la création artistique en général. Mais, chez Pessoa, cette tendance plus ou moins inconsciente à ne pas mener à terme les projets réels était aggravée par deux traits dominants de son caractère, le paradoxe et la dispersion. Comment respecter un objectif fixé lorsqu'on se sent sans cesse

³¹⁵ « uma única atitude: a de um espírito que não pode resignar-se à pura aceitação da positividade do mistério que torna a existência um teatro de sombras, nem à pura positividade sem mistério do universo que deixa na sombra a realidade da nossa inquietação sem fim. Caeiro e Rosacruz são as duas formas míticas de existência que Pessoa concebeu. » (Eduardo LOURENÇO. Pessoa Revisitado, *op.cit.*, p.207, 208).

tirailé dans des directions opposées? Comment persévérer sur une voie, lorsqu'elle vous apparaît semée d'innombrables chemins de traverse, entre lesquels il est si difficile de choisir? Mieux vaut alors se perdre dans le labyrinthe du Moi, d'où l'on ne sortira jamais, et appeler mystère tout ce que l'on ne veut plus, ou l'on ne peut plus, tenter de s'approprier.

D'autre part, cet homme qui se considérait dans sa jeunesse (et même un peu plus tard) un initié de facto, grâce à son génie, commençait peut-être vers la fin de sa vie, à douter de son talent, ne voyant pas venir une reconnaissance de son oeuvre à la hauteur de ses espérances. En effet, Mensagem, publié en 1934, n'a reçu qu'un « prix de consolation » et reste la seule oeuvre achevée de Pessoa. De la célèbre « malle » où ses écrits ont été rangés après sa mort, les « archéologues » de son oeuvre ont surtout exhumé des projets, sans cesse remaniés avant d'être mis de côté.

Dans le domaine ésotérique, nous retrouvons également cette impression d'inachevé: il s'agit d'un sujet qui l'a toujours intéressé indubitablement, qui a profondément marqué son oeuvre, mais là non plus il n'a pas mené une recherche systématique. Nous ne trouvons guère d'unité dans sa démarche, et la dispersion caractérise les écrits qui s'y rapportent; mais nous pensons qu'il a sincèrement essayé de trouver quelque chose « au delà du Réel » qui lui

aurait fourni une explication globale du monde, et de sa propre place dans ce monde - quelque chose qui l'aurait, d'une certaine façon, sauvé de lui-même. Cette quête, même inachevée, a donc laissé des traces dans l'oeuvre, qui en a tiré un surplus de beauté et de mystère. Elle a aussi ébranlé l'homme à plusieurs moments de sa vie, lui faisant tantôt entrevoir la lumière, tantôt descendre un peu plus bas vers les ténèbres.

Incapable donc de poursuivre une seule idée-force, aux prises avec cette tendance à la dispersion qui le caractérisait fondamentalement, il n'a pas été à même d'arriver au bout du chemin spirituel qu'il avait pourtant parcouru en partie³¹⁶. N'oublions pas cependant que ce non-aboutissement de sa quête ne remet nullement en cause sa vision ésotérique du monde, qui a été une des constantes de sa vie. Cet intérêt indéniable est allé de pair avec un besoin jamais satisfait de s'interroger, de douter, de remettre en question des positions philosophiques et spirituelles qui ont été une des grandes affaires de sa vie. Sa poésie a maintes fois réfléchi ces doutes: « Qui me dit / Que, à force d'approfondir l'inconnu, / Je ne m'inonde pas d'encore plus d'illusion et d'erreur? »³¹⁷.

³¹⁶ Y.K. CENTENO arrive à la même conclusion dans son ouvrage intitulé *Fernando Pessoa: Os Trezentos...* (op.cit., p.61): « Ele nunca conseguiu chegar à fase da União mística final. E isto porque nunca conseguiu atingir a totalidade de si mesmo ».

³¹⁷ « Quem me diz / Que, quanto mais o incognito aprofundo, / Mais de ilusão e erro não me inundo? » (Fernando PESSOA. *Poesia Mágica...*, op.cit., p.47).

La prise de conscience, de plus en plus aiguë au fil des années, de l'existence de cette barrière « d'illusion et d'erreur » qu'il ne parvient pas à franchir, alors qu'au delà brille peut-être la lumière d'une révélation à jamais hors de portée, le plonge un peu plus profondément dans la désespérance et la souffrance. En effet, une véritable réalisation spirituelle aurait provoqué une explosion de joie intense que nous ne trouvons guère exprimée dans les écrits des dernières années de sa vie. Seule reste la résignation de ceux qui ont vu leur rêve, littéraire, politique, spirituel, s'effondrer au fil des ans, et qui ont fui la réalité, se réfugiant dans des rêves impossibles. Ce calme sans joie donne le titre à un poème de Mensagem, daté de 1934, et qui est, à cet égard, fort significatif:

« Quelle côte racontent les vagues
 Que l'on ne peut trouver
 Malgré les nombreuses nef s sillonnant la
 [mer?

Que trouvent les vagues
 Que nous ne voyons jamais surgir?
 Ce son de la mer sur la plage,
 Où existe-t-il?

Ile proche et lointaine
 Dont nos oreilles gardent le souvenir,
 Elle n'existe pas à nos yeux.
 Quelle nef, quelle escadre, quelle flotte
 Peut trouver le chemin
 Vers la plage où la mer revient,
 Si, à perte de vue, la mer est seule? »³¹⁸

³¹⁸ « Que costa é que as ondas contam / E se não pode encontrar / Por mais naus que haja no mar? / O que é que as ondas encontram / E nunca se vê surgindo? / Este som de o mar praiar / Onde é que está existindo? / Ilha próxima e remota, / Que nos ouvidos persiste, / Para a vista não existe. / Que nau, que

Au delà de la réalité sensible, le poète a l'intuition d'une autre réalité qu'il n'arrive pas à trouver, malgré tous ses efforts. Il sait donc que le « calme éternel » ne viendra qu'avec la mort, là où les sens ne ferment plus les portes de la délivrance: « ce qu'il y a dans mon âme / Et provoque chez moi cette fièvre de naviguer / Devra attendre le calme éternel de Dieu / Pour aborder au port jamais trouvé. »³¹⁹. Ici, dans la vallée de ce monde, il n'a pu que regarder la montagne, sans jamais arriver là-haut: « Et je voulais ce que je n'ai pas réussi à avoir - / La montagne là-haut et son repos cruel »³²⁰.

Trop occupé par une quête d'identité qui était très certainement pour lui sa vraie quête initiatique, Pessoa n'était pas en mesure de poursuivre jusqu'au bout son chemin vers la Lumière. On pourrait, à son propos, reprendre les mots du grand poète soufi Faridoddin Attar (né en Perse au XIII^e siècle):

« Ce que tu as cherché est en toi. Tu es
toi-même l'obstacle qui t'en sépare.
L'homme d'abord se hâte vers les signes,

armada, que frota / Pode encontrar o caminho / À praia onde o mar insiste, / Se à vista o mar é sozinho? » (Fernando PESSOA. « Calma », *Mensagem*, *op.cit.*, p.101).

³¹⁹ « o que me há na alma / E faz a febre em mim de navegar / Só encontrará de Deus na eterna calma / O porto sempre por achar. » (*Ibid.*, p.61).

³²⁰ « E eu queria aquilo que não consegui - / O monte no alto e o seu cruel repouso. » (Fernando PESSOA. *Poesia Mágica...*, *op.cit.*, p.32. Il s'agit d'un poème que nous avons déjà cité, intitulé « Monte Abiegnio » et daté de 1932).

mais tant qu'il ne s'est pas trouvé lui-même, il ne trouve pas la Voie »³²¹.

En-dehors de soi il n'y a rien à chercher, et il faut savoir renoncer à l'objet même de la quête. Écoutons à ce sujet Ettore Finazzi-Agrò:

« Il faut aussi se rappeler que la quête personnelle - comme toute vraie quête d'ailleurs - si elle se propose d'atteindre quelque chose, doit exclure, d'un autre côté, la possibilité d'obtenir l'«objet» désiré (Ça), lequel, de par le simple fait qu'il est recherché, devient impossible à trouver: <le secret de la Quête est que l'on ne trouve pas>. Et si Pessoa, en tout cas, comme il arrive avec Perceval, trouve son Graal, l'«entrevoit», il est obligé d'y renoncer »³²².

Quoi qu'il en soit, s'il y a eu une forme de révélation, elle a probablement eu lieu dans l'écriture, au cœur de son œuvre donc, là où il se considérait un initié par la grâce divine. Tout comme les surréalistes, c'était par l'art comme forme d'initiation qu'il pouvait compter ouvrir les portes du mystère³²³. En dehors du champ littéraire, il reste, de son propre aveu, un « profane respectueux »³²⁴, comme il l'explique un peu plus loin: « Je ne

³²¹ Faridoddin ATTAR. *Le Livre de l'Épreuve*, Paris, Fayard, 1991, p.328.

³²² « Deve-se também recordar que a quête pessoal - à semelhança de toda a autêntica quête, de resto - se se propõe atingir qualquer coisa, deve excluir, por outro lado, a possibilidade de obter o «objecto» desejado (*Ista*), que, pelo simples facto de ser procurado, se torna impossível de achar: «o segredo da Busca é que não se acha». E se Pessoa, em todo o caso, como acontece com Perceval, encontra o seu Graal, o «entreve», é obrigado a renunciar a ele. » (Ettore FINAZZI-AGRÒ, *op.cit.*, p.260).

³²³ Citant André Breton, le philosophe André COMTE-SPONVILLE parle de « l'ambition prométhéenne... de forcer les portes du mystère » qui animait les surréalistes et de leur conception de l'art comme une initiation (*Le mythe d'Icare - Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 1984, p.285).

³²⁴ « Sou, de minha índole, um profano respeitador. » (Fernando PESSOA. *Rosa Cruz*, *op.cit.*, p.81).

suis ni néophyte, ni hiérophante d'un quelconque rite, ni même gardien ou veilleur d'un quelconque rituel. Je suis quelqu'un qui étudie lentement des choses écrites et dites, toujours attentif aux interlignes et aux sous-entendus »³²⁵. Dans ce même texte, il ne nie pas qu'il y ait une vérité à trouver, mais il ne semble pas engagé dans cette quête, la laissant aux gens plus qualifiés dans la matière:

« Nous serons tous finalement élevés, selon un autre rite et à d'autres fins, et alors notre lumière sera autre chose que ces ténèbres visibles qui sont à présent l'apanage obscur des maîtres, ou que ce qu'un grand Initiateur [...] dit un jour à un de ses disciples, à savoir que c'était ce dont nous devons nous contenter »³²⁶.

Dans sa poésie cependant transparait un élan très profond vers la Lumière, élan qui fait de Pessoa un homme de désir, un être habité par une soif d'ailleurs, qui, tel Eros dans le poème Eros e Psique, cherche l'Autre pour se trouver lui-même. C'est là une quête éternelle, qui se nourrit de sa propre substance et se renouvelle sans cesse, telle le mythique phénix:

« Mais la flamme, que la vie créa en nous,
Tant qu'il y aura de la vie, ne sera pas
[éteinte].
Le froid mortel l'occulta sous les cendres:

³²⁵ « Não sou, neophito, hierophante de qualquer rito, ou guarda ou vigilante de qualquer ritual. Sou um estudioso lento de coisas escritas e ditas, um atento a entrelinhas e subentendidos. » (*Ibid.*, p.82).

³²⁶ « Seremos todos finalmente levantados, segundo outro rito e para outro fim, e não será então nossa luz aquela treva visível que é presentemente o apanagio obscuro dos mestres, ou que um grande Iniciador [...] disse um dia a um seu discípulo, que era o com que temos que contentar-nos. » (*Ibid.*).

La main du vent peut encore la
[ranimer »³²⁷ .

Le poète a toujours l'espoir d'une renaissance, ici ou ailleurs, qui arrête la souffrance de vivre et ouvre une « nouvelle terre » et de « nouveaux ciels » :

« Mais quand voudras-tu [Seigneur]
[revenir?
A quand le Roi? A quand l'Heure?

Quand deviendras-tu le Christ
De celui pour lequel est mort le faux Dieu,
Et me réveilleras-tu de ce mal de vivre
A une Nouvelle Terre et à de Nouveaux
[Cieux? »³²⁸ .

Le poète exprime ici un désir très profond de régénération, pour lui et pour le monde autour de lui, qui rejoint le vieux rêve de la Jérusalem Céleste. C'est un des visages de cette « quête de qui nous sommes, dans la distance / De nous-mêmes » dont Pessoa parle dans *Mensagem*; cependant, cette quête ne reçoit pas toujours la bénédiction divine: « dans une anxiété fébrile, / Nous levons les mains vers Dieu. // Mais Dieu ne permet pas que nous partions »³²⁹ . Tel Prométhée Enchaîné, le poète doit suspendre son envol imaginaire vers d'autres ciels pour retomber dans la réalité de la condition humaine dont il ne

³²⁷ « Mas a chama, que a vida em nós criou, / Se ainda há vida ainda não é finda / O frio morto em cinzas a ocultou: / A mão do vento pode erguê-la ainda. » (Fernando PESSOA. « Prece ». *Mensagem*, op.cit., p.73).

³²⁸ « Mas quando queres voltar? / Quando é o Rei? / Quando é a Hora? / Quando virás a ser o Cristo / De a quem morreu o falso deus, / E a despertar do mal q' e existo / A Nova Terra e os Novos Céus? » (*Ibid.*, p.93).

³²⁹ « É a busca de quem somos, na distância / De nós; e, em febre de ânsia, / A Deus as mãos alçamos... / Mas Deus não dá licença que partamos. » (*Ibid.*, p.99).

s'échappe que dans de rares moments d'extase poétique. La vérité reste donc « infiniment inaccessible »³³⁰, et il est inutile d'essayer de trouver des réponses dans la philosophie ou la religion:

« Pourquoi donc chercher
Des systèmes vains de vaines philosophies
Religions, sectes, élucubrations de
[penseurs
Si l'erreur est la condition de notre
[vie »³³¹.

Ceux qui n'ont pas compris ceci, sont voués à l'errance spirituelle, à l'illusion permanente:

« Le philtre magique de la Parole Perdue les a rendus amoureux, et ils la suivent tels des chevaliers errants, sans une dame attirée, par des routes et des bois de rêve et d'erreur, dans l'éternelle forêt obscure de l'imparfaite réussite »³³².

Au bout de son voyage à travers ces « routes et ces bois de rêve et d'erreur », Pessoa n'a apparemment pas trouvé une réponse définitive et satisfaisante à ses interrogations. La condition humaine nous condamne à cette insatisfaction (ser homem é ser descontente), mais chez Fernando Pessoa elle a pris la forme d'une souffrance qu'il calmait, dans les dernières années de sa vie, au moyen de

³³⁰ « a só verdade / Infinitamente inatingível. » (Fernando PESSOA. *Fausto*, op.cit., p.163).

³³¹ « Porque pois buscar / Sistemas vãos de vãs filosofias / Religiões, seitas, pensadorias [sic] / Se o erro é a condição da nossa vida. » (Ibid., p.164).

³³² « O filtro da Palavra Perdida tornou-os seus amantes, e seguem atrás dela cavaleiros errantes sem dama certa, por vias e florestas de sonho e erro, na eterna selva escura do conseguimento imperfeito. » (Fernando PESSOA. *O.P.P.* (III), op.cit., p.443).

nombreux verres d'alcool qui le détruisaient inexorablement, et qui étaient le signe extérieur, matériel de sa descente aux enfers. Personnage véritablement faustien, Pessoa aurait pu avoir comme épitaphe ce vers d'un de ses poèmes, daté de 1933: « Ai-je vaincu? Me suis-je perdu? Je ne saurais le dire »³³³.

Le jeune poète de génie, initié par la grâce divine, finit donc crucifié par sa trop grande souffrance intérieure. Tout comme le Christ, auquel il s'est souvent comparé, il aurait pu crier au moment de sa mort, seul et presque inconnu: « Père, pourquoi m'as-tu abandonné? ».

2 - Sous le signe de Saturne: Lucifer ou Faust?

« Toute métaphysique commence par une angoisse du corps »

E.M. CIGRAN

L'artiste de génie est-il condamné à sombrer ainsi dans une mélancolie destructrice? De nombreux auteurs ont tenté de répondre à cette question depuis l'Antiquité et, surtout, depuis la fameuse question XXX des Problèmes d'Aristote. Selon celui-ci, l'homme mélancolique peut s'élever jusqu'aux plus hauts sommets, mais risque également la chute dans l'abîme, ou ce que nous appellerions

³³³ « Venci? Perdi-me? Não o sei dizer. » (Fernando PESSOA. Poesia Mágica... op.cit., p.47).

aujourd'hui la dépression. Chez l'individu mélancolique donc, des phases d'intense activité alternent généralement avec des périodes d'une léthargie plus ou moins profonde, que l'Eglise du moyen âge appelait *acedia*. Placée sous le signe de Saturne, la mélancolie est associée, à la Renaissance, à un don divin, celui du génie créateur. Immortalisée par Dürer dans la gravure du même nom, elle est devenue la justification, revendiquée fièrement, d'un comportement que l'on affiche comme un signe de talent artistique. La mélancolie continue de présenter une connotation satanique pour l'Eglise, qui reste donc fort critique à l'égard de ses manifestations. L'Eglise n'est d'ailleurs pas la seule, à partir du XVI^e siècle en particulier, à considérer surtout le côté négatif de la mélancolie. Les grands artistes du XVII^e siècle n'ont pas revendiqué cette maladie de l'âme, qui est seulement revenue à la mode avec les romantiques³³⁴. Associée donc au génie créateur, la mélancolie peut aussi, dans ses formes les plus extrêmes, provoquer une chute dans l'abîme qui brête toute possibilité de créer.

L'abîme est justement très présent dans l'œuvre poétique de Pessoa, comme nous avons eu l'occasion de le voir. Il y est synonyme de vide, d'absence de la Lumière de l'Absolu, mais synonyme aussi de reflet de ce vide intérieur du poète, qui pourrait le faire sombrer définitivement. Cet abîme est aussi celui de la mort, celui où le

³³⁴ Cf. Rudolf et Margot WITKOWER. *Les enfants de Saturne*, Paris, Macula, 1991, p. 127-134.

temps s'arrête pour le sujet. Les phases de léthargie que subit le sujet mélancolique prennent alors la forme d'un refus de lutter contre cette mort qui, quoi qu'il fasse, sera là au bout du chemin. Alors à quoi bon agir, créer, vivre? Ces moments d'aboulie ont rythmé la vie et l'oeuvre de Pessoa: les projets abandonnés en sont la trace palpable et parfois tragique.

Mais la mélancolie est également, comme nous l'avons déjà dit, un élan vers le haut, dont jouit celui qui possède un don d'inspiration créatrice exceptionnel, élan qui peut le mener à la vision d'une réalité extra-sensorielle. Ceci correspond justement à la définition que Pessoa donnait du poète de génie, donc de lui-même, et il considérait ce don comme une forme d'initiation a priori. Il est vrai que la mélancolie inspirée a souvent été associée à une perception ésotérique du monde, particulièrement à la Renaissance³³⁵. Shakespeare, qui incarne pour Pessoa le poète de génie par excellence, initié à son insu, crée un personnage, Hamlet, qui symbolise justement la mélancolie, visionnaire mais destructrice. Or, selon Pessoa, Hamlet est Shakespeare:

« Car Hamlet est, bien que différemment de ce que l'on croyait autrefois, la représentation essentielle de son créateur. Il est un homme trop grand pour lui-même. Tel était Shakespeare ou Leonardo da Vinci.

³³⁵ Cf. Frances A. YATES. La Philosophie Occulte à l'Époque Elisabéthaine, Paris, Dervy Livres, 1987. (En particulier la chapitre intitulé « La Philosophie Occulte et la Mélancolie: Dürer et Agrippa », p.77-91).

[...] Ils sont des préfigurations de quelque chose de plus grand que l'homme, quelque chose dont ils sont frustrés à la frontière »³³⁶.

Cette frustration, liée à la connaissance de l'existence de quelque chose d'autre que l'on ne peut atteindre, cette conscience d'un destin exceptionnel inachevé, inaccompli, était également celle de Pessoa. Elle explique, d'une certaine façon, sa capacité à imaginer sa vie, en la peuplant de doubles de lui-même, manifestations avouées de sa neurasthénie:

« A l'origine de mes hétéronymes se trouve le profond trait d'hystérie qui existe en moi. Je ne sais si je suis simplement hystérique, ou, plus exactement, hystéro-neurasthénique. Je penche vers cette seconde hypothèse, car il y a chez moi des phénomènes d'aboulie que l'hystérie proprement dite n'englobe pas dans le registre de ses symptômes »³³⁷.

Cette aboulie, cette absence de désir, se rattache, chez Pessoa comme chez Hamlet³³⁸, à la présence de la mort, à

³³⁶ « For Hamlet is, in a different way than was once thought, the essential figurement of his creator. He is a man too great for himself. Such was Shakespeare, such was Leonardo da Vinci. [...] They are prefigurements of some greater thing than man and are frustrate on the frontier. » (Fernando PESSOA, *O.P.P. (III)*, *op.cit.*, p.52). Dans un brouillon d'une lettre devant être adressée à Adolfo Casais Monteiro, Pessoa dit être atteint de la même forme de folie que Shakespeare: « Não me custa admitir que eu seja louco, mas exijo que se compreenda que não sou louco diferentemente de Shakespeare. » (Fernando PESSOA, *Páginas Íntimas...*, *op.cit.*, p.102).

³³⁷ « A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurasténico. Tendo para e ta segunda hipótese, porque há em mim fenómenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registo dos seus sintomas. » (Fernando PESSOA, *O.P.P. (II)*, *op.cit.*, p.339).

³³⁸ A propos de Pessoa et Shakespeare, cf. également Christine BUCI-GLUKSMANN, *op.cit.*, particulièrement le chapitre intitulé « Le Sublime des Choses de Rien - Pessoa et Shakespeare » (p.147-209), en particulier, les pages consacrées à « La Place d'Hamlet » (p.147-157).

cette ombre maléfique qui va transformer l'envie d'être au monde en une attitude de retrait du monde.

Il est vrai que ce plus que le génie possède par rapport au commun des mortels devient un handicap lorsqu'il est plongé dans un quotidien qui le désespère, comme celui de cet alter ego de Pessoa qu'est Bernardo Soares. « L'ange de la mélancolie » arrête alors le temps³³⁹, et un état de rêverie s'installe où la réalité est complètement intériorisée. Cet éloignement du réel est accentué par une aptitude à la mystification qui est une défense, un jeu de miroirs, derrière lesquels se cache le personnage mélancolique. Un autre grand mélancolique, Søren Kierkegaard (1813-1855), parlant de sa souffrance cachée, dit qu'il y a chez lui une « grandeur égale de la mélancolie et de l'art de feindre »³³⁹. Etres souvent paradoxaux, contradictoires, multiples, les mélancoliques cherchent le plus souvent une part de l'absolu auquel ils croient... et qu'ils ne trouvent point. Tout comme Pessoa, ils s'enferment donc dans la solitude et le silence, particulièrement lorsqu'ils traversent une période de crise. Par contre, quand le poids de leur mélancolie se fait moins lourd, ils bénéficient de phases de création intense et de projets de vie nombreux. C'est justement pendant ces phases que Pessoa donne l'impression de progresser spirituellement, de s'approcher de cette porte vers le Mystère qu'il a tellement recherchée. Comme nous avons eu souvent l'occasion de le remar-

³³⁹ Cité par Romano GUARDINI in *De la mélancolie*, Paris, Seuil, 1953, p.24.

quer, sa poésie porte la trace de ces instants privilégiés, ainsi que de sa nostalgie d'un paradis perdu qui doit plus à Platon et aux néo-platoniciens qu'à la tradition chrétienne. Seule vraie réalité, parfaite et absolue, ce monde archétypal contraste avec le nôtre, marqué par la fugacité et la finitude.

Cet élan vers l'absolu, qui caractérise Pessoa, a de tout temps été associé à la mélancolie; il est souvent accompagné, ou suivi, du sentiment de sa propre vanité. L'inquiétude, O desassossego, s'installe alors, de manière permanente, dans l'âme du sujet. Ces êtres mélancoliques

« éprouvent profondément le mystère de la proximité, [ce sont] des êtres «à la frontière». Leur nature tout entière veut qu'ils ne soient exclusivement ni ici-bas ni de l'autre côté. Ils vivent sur les confins. Ils font l'expérience de l'inquiétude qu'une sphère fait éprouver à l'autre - de même, ce sont eux qui portent en eux les pôles, la totalité de l'humain, mais, par là même aussi, la possibilité de la scission intérieure »³⁴⁰.

Il s'agit donc d'êtres d'exception, comme les grands créateurs, qui se haussent, d'une certaine manière, au-dessus de leur condition humaine, mais risquent en même temps d'être détruits par cet appel d'un « au delà du réel » qu'ils ne parviennent pas à atteindre. Au mieux, ils plongent dans un état mélancolique, d'une mélancolie

³⁴⁰ *Ibid.*, p.68, 69. Il est intéressant de noter que cette notion de « frontière » a été également utilisée par Pessoa, à propos de Shakespeare, comme nous venons de le voir.

songeuse qui fait penser à l'acedia des moines contemplatifs.

Nous savons que Pessoa craignait de tomber dans la folie, et que cette crainte l'a accompagné toute sa vie; elle coexistait avec la certitude d'être investi d'une mission d'éveil spirituel et culturel de son pays, de par son génie créateur et visionnaire³⁴¹. Cette condition particulière par rapport au commun des mortels a comme corollaire la solitude, l'inadaptation au monde réel, la profonde tristesse, toutes choses dont il parle dans une lettre adressée à son ami Armando Côrtes-Rodrigues et datée du 4 septembre 1916:

« J'ai passé ces derniers mois à passer ces derniers mois. Rien d'autre qu'une muraille d'ennui avec des morceaux de rage dessus. [...] Une longue histoire de Dépression [...] Je n'ai pas le temps de vous raconter par quelle succession d'éléments, intérieurs et extérieurs à moi, ce mal de vivre s'est infiltré en moi. [...] Je suis en train de sortir actuellement d'une période de stérilité littéraire quasi totale, période qui a été fort longue. Je suis en train de me reconstruire »³⁴².

³⁴¹ A propos des mélancoliques, et de leur peur de la folie, M.A. SCREECH, dans son ouvrage intitulé Montaigne et la Mélancolie (Paris, P.U.F., 1992) dit la chose suivante: « La crainte de la folie s'accompagnait pourtant de l'espoir d'être doué de génie et d'une forme de génie qui donne à l'âme une connaissance privilégiée de la vérité ». Tout comme Pessoa, « Montaigne, en tant que sujet à la mélancolie, pouvait donc espérer le génie et craindre la folie. » (p.48).

³⁴² « Tenho passado estes últimos meses a passar estes últimos meses. Mais nada, e uma muralha de tédio com cacos de raiva em cima. [...] Uma longa história de Depressão [...] Não me sobra o tempo para lhe relatar porque gradações de min-e-as-coisas se me infiltrou este mal-de-viver. [...] Estou agora saindo de um período de esterilidade literária quase total, período que tem durado muito. Estou-me reconstruindo » (Fernando PESSOA, Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues, op.cit., p.68, 69).

Déjà en 1908, nous trouvons des écrits faisant état de ce grand sentiment de solitude et de cette grande tristesse mélancolique qui pénètre et pervertit toute chose :

« Un élément [...] est entré dans mon caractère, un élément de tristesse, d'égoïsme, donc d'égoïsme, avec un double effet : il déforme et empêche le développement et l'élan interne des autres qualités, et il empêche, en affectant la volonté par la dépression, leur véritable action externe, leur manifestation »³⁴⁶ .

Selon António Pina Coelho, Pessoa traversait des phases de grande excitation dans les périodes de création artistique (le furor platonicien), pour retomber ensuite dans des états dépressifs. Pina Coelho souligne également le nombre élevé d'écrits de Pessoa sur les liens entre génie et folie, tout comme celui de textes où il s'auto-analyse, se définissant comme un « neurasthénique-né », incapable d'agir. Il va jusqu'à écrire une lettre, en 1925, demandant son admission dans un hôpital psychiatrique pour cause de « folie psychasthénique »³⁴⁷ .

num chão irreal, um sonho num transe. » (Fernando PESSOA. Poesias de Álvaro de Campos, op.cit., p.18, 19).

³⁴⁶ « an element [...] entered into my character, an element of sadness, of self-centredness, of selfishness therefore, whose effect is two-fold: to warp and hinder the development and full internal play of those other qualities, and to hinder, by affecting the will depressingly, their full external play, their manifestation. » (Fernando PESSOA. Páginas Íntimas..., op.cit., p.3, 4)

³⁴⁷ António PINA COELHO. Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa (I), op.cit., p.27, 28. Dans un poème d'Álvaro de Campos, il est aussi question d'hôpital psychiatrique: « Um internado num manicómio é, ao menos, alguém, Eu sou um internado num manicómio sem manicómio. » (Fernando PESSOA. Poesias de Álvaro de Campos, op.cit., p.53) Le poète semble en effet considérer qu'il vaut mieux se faire interner que de vivre le tourment de la folie sans assistance extérieure.

Pessoa a un fort sentiment de vacuité, en lui et autour de lui, qui ressort d'un certain nombre d'écrits, particulièrement des poèmes d'Álvaro de Campos: « J'ai du mal à me lever de la chaise où je ne me suis pas aperçu que je m'étais assis, / Et l'univers est totalement vide autour de moi »³⁴⁸. Dans cet univers vide et absurde il n'y a donc pas de place pour l'espoir:

« Ai-je de l'espoir? Non, je n'en ai pas.
 Ai-je envie d'en avoir?
 Je ne sais pas. J'ignore pourquoi je suis
 [là,
 Je veux dormir et oublier.
 S'il y avait un baume pour l'âme,
 Capable de lui apporter la paix. [...] »³⁴⁹.

La vie ne lui semble pas valoir la peine d'être vécue dans ce contexte désespéré: « Nausée. Envie de rien. / Exister pour ne pas mourir. »³⁵⁰; ou bien: « Ne dis rien! Que veux-tu me dire? / Que la vie est inutile, que le plaisir est faux? / [...] Mieux vaut ne pas vouloir // [...] Qu'importe la vie, et que fait-on dans la vie? »³⁵¹. Il se sent donc abandonné des autres, de la vie, de lui-même: « Je ressens un abandon lointain / Sans sentir mon être ni penser »³⁵². Il attend d'être libéré de ce Moi qui lui fait

³⁴⁸ « Custa-me levantar-me da cadeira onde não dei por me ter sentado. / E o universo é absolutamente vazio em torno de mim. » (Fernando PESSOA. Poesias de Álvaro de Campos, op.cit., p.27).

³⁴⁹ « Tenho esperança? Não tenho. / Tenho vontade de a ter? Não sei. Ignoro a que venho. / Quero dormir e esquecer. // Se houvesse um bálsamo da alma, / Que a fizesse sossegar [...] » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1930-1935), op.cit., p.130).

³⁵⁰ « Náusea. Vontade de nada. / Existir por não morrer. » (Ibid., p.131).

³⁵¹ « Não digas nada / Que há-me de dizer? / Que a vida é inútil, que o prazer é falso? / [...] Mais vale não querer. // [...] Que importa a vida, e o que se faz na vida? » (Ibid., p.151).

³⁵² « Stou num longinquo abandono / Sem me sentir nem pensar. » (Fernando PESSOA. Poesias Inéditas (1919-1930), op.cit., p.87).

Il subit de très fortes crises d'angoisse qui le font tout renier en bloc :

« Soudain, une angoisse...
 Ah, quelle angoisse, quelle nausée de
 [l'estomac jusqu'à l'âme!
 [...]
 Une angoisse,
 Une tristesse de l'épiderme de l'âme,
 Un laisser tomber les bras au coucher du
 [soleil de l'effort...
 Je renie.
 Je renie tout.
 Je renie plus que tout »³⁵⁸ .

Personnalité instable, dévorée par la multiplicité, Pessoa, comme les mélancoliques en général, n'a pas une vérité, mais des vérités, qu'il n'est pas aisé de saisir car c'est un être en représentation, prenant à son compte le rôle de plusieurs personnages. La mélancolie n'est que la face apparente de sa blessure interne, véritable maelström aspirant son énergie. Il reste toujours au fond de lui une forme d'inquiétude, vestige de sa recherche jamais aboutie d'un Paradis Perdu, celui de l'enfance, mais aussi celui d'un autre monde dont celui-ci n'est qu'un pâle reflet. Ainsi, le bonheur ne peut exister qu'au delà de la mort, ou bien au bout d'une quête initiatique que l'on espère libératrice. En attendant ce moment, craint et désiré à la fois, Pessoa dissimule sa détresse derrière des masques, des doubles, qui tentent de remplir l'irréparable

³⁵⁸ « Súbito, uma angústia... / Ah, que angústia, que náusea do estômago à alma! [...] Uma angústia, / Uma desconsolação da epiderme da alma. / Um deixar cair os braços ao sol-pôr do esforço... / Renego. / Renego tudo. / Renego mais do que tudo. » (*Ibid.*, p 285).

béance du Moi. Il se sert aussi de sa force de création et de ses qualités de visionnaire pour tenter de quitter les ténèbres qui le maintiennent prisonnier et monter vers cette lumière, à laquelle il ne cesse d'aspirer.

Cette soif, dont Pessoa a toujours témoigné, d'une connaissance qui dépasse les limites auxquelles l'esprit humain est normalement condamné, est la marque d'un esprit luciférien. C'est l'esprit de celui qui nie sa condition, comme l'ange rebelle, Lucifer, le porteur de lumière. C'est une tentative prométhéenne, dont la vie et l'oeuvre de Pessoa portent la trace, pour participer de la vraie connaissance, pour percer les mystères de la vie et de l'univers. Mais il n'a jamais pu se libérer des forces narcissiques qui l'empêchaient de voler vers les hauteurs de lumière et le tiraient vers les ténèbres. Il est resté enfermé dans un jeu de miroirs où seule son image se réfléchissait à l'infini, freinant ainsi sa progression spirituelle. Ses hétéronymes, en effet, restent des reflets de lui-même, tout en étant le résultat d'une tentative de création démiurgique, une forme de péché d'orgueil.

Il est vrai que le créateur, le poète de génie, visionnaire, a une forme de similitude métaphorique avec Lucifer, comme le disait Rimbaud³⁵⁹. Il court cependant le danger, comme dans le cas de Pessoa, d'être éloigné de

³⁵⁹ « Le voyant, selon Rimbaud, est pareil à un ange luciférien. » (Marcel RAYMOND, op.cit., p 177).
Lorsqu'il parle de voyant, Rimbaud se réfère au poète visionnaire.

cette quête de la Lumière par ses penchants saturniens, mélancoliques³⁶⁰, sa face sombre³⁶¹.

Selon Pessoa, l'imagination est une réminiscence de la révolte des anges car elle crée une autre réalité: « Nos actes d'imagination, par lesquels nous tentons de construire du rêve - des mondes et des réalités de rêve, pour remplacer la réalité de ce monde, sont la survivance en nous de la révolte des anges. Le génie est luciférien. »³⁶².

Etablissant un parallèle entre l'intelligence de Pessoa et celle de Goethe, João Gaspar Simões les considère toutes deux comme une « étincelle démoniaque qui déchire le champ de la réalité, de façon abrupte et intermittente »; les deux poètes « arrivent à croire à la seule chose qui s'impose à eux réellement - l'intelligence, don satanique, instrument luciférien »³⁶³. Plus loin, le critique pessoen insiste encore sur le côté démoniaque de cette intelligence, véritable péché originel: « son âme subjuguée, la plupart du temps, par le côté démoniaque de l'intelligence - ce péché mortel de la condition humaine »³⁶⁴. Pessoa

³⁶⁰ Pessoa associait Saturne au Diable: « O Diabo (Saturno) é a Limitação » (O.P.P. (III), *op.cit.*, p.427).

³⁶¹ « Eu sou o inferno. Sou o Cristo negro. Pregado na Cruz ignea de mim mesmo. » (Fernando PESSOA. « Primeiro Fausto ». O.P.P. (I), *op.cit.*, p.616). (« Je suis l'enfer. Je suis le Christ noir, / Cloué sur la Croix en feu de moi-même. »).

³⁶² « The acts of imagination in us, whereby we strive to construct dream - worlds and dream realities, to substitute the world reality, are the survival in us of the rebellion of the angels. Genius is luciferine. » (Fernando PESSOA. *Rosa Cruz*, *op.cit.*, p.126).

³⁶³ « Centelha demoniaca que rasga o campo da realidade, de forma abrupta e intermitente [...] esses homens chegam a acreditar na única coisa que realmente se lhes impõe - a inteligência, dom satânico, instrumento luciférico. » (João GASPASIMÕES. *Vida e Obra de Fernando Pessoa*, *op.cit.*, p.583).

³⁶⁴ « a sua alma subjugada, a maior parte do tempo, ao demonismo da inteligência - esse pecado mortal da condição humana. » (*Ibid.*, p.591).

semble aller lui-même dans ce sens lorsqu'il dit, par la bouche de Bernardo Soares :

« Satan, sans qu'on le veuille, possède pour nous une attirance comme celle du mâle pour la femelle. Le serpent de l'Intelligence Matérielle s'est enroulé autour de notre coeur, comme sur le Caducée symbolique du Dieu qui communique - Mercure, seigneur de la Compréhension »³⁶⁵ .

Considérée comme un moyen de monter vers les sphères les plus hautes, l'intelligence est l'instrument par lequel l'homme en général, et le génie en particulier, tente de jouer dans la cour des dieux³⁶⁶ . Cette croyance au pouvoir de l'Intelligence d'accéder aux plus hauts mystères de l'univers, est proprement luciférienne.

Cependant la tentative pessoenne de s'approprier une parcelle de Lumière s'est probablement terminée par une « catastrophe », comme celle de Lucifer, l'ange déchu. Quoiqu'il en soit, à ce drame cosmique Pessoa va faire correspondre, dans sa vie et dans son oeuvre, celui de Faust, drame à la dimension humaine et qui le touchait particulièrement.

Le lien entre Lucifer et Faust était d'ailleurs établi très intimement lors de la conception du poème

³⁶⁵ « Satan, sem que o queiramos, possui para nós uma sugestão como que de macho para a fêmea. A serpente da *Intelligencia Material* enroscou-se-nos no coração, como no Caduceu symbolico do Deus que comunica - Mercurio, senhor da *Compreensão*. » (Fernando PESSOA. *Livro do Desassossego* (II) de Bernardo Soares, *op.cit.*, p.223).

³⁶⁶ « Toda a assunção é através da intelligencia - eterno « meio » (Fonds PESSOA. 53B-35).

Faust. En effet, dans le fonds Pessoa (30A1-19) se trouve une série de poèmes, fort incomplets, sous la référence Lucifer, avec parfois une hésitation de l'auteur entre Lucifer et Faust et, finalement, une note indiquant qu'il faut intégrer ces strophes dans le Faust³⁶⁷. Cela montre bien que Pessoa entend le thème faustien comme essentiellement luciférien, c'est-à-dire mettant en scène le désir coupable d'enfreindre le tabou de la connaissance suprême. Pour Pessoa, ce tabou est peut-être représenté par l'ascension du « Mont Abiegnus », celle menant à une connaissance supérieure des mystères de l'univers. Comme Faust, le poète a, d'une certaine manière, voulu dépasser sa condition humaine limitée, pour tenter, tel Lucifer, de défier les dieux.

Faust en effet porte en lui cette lumière de l'Intelligence qui monte irrésistiblement vers la connaissance, et, en même temps, la noirceur d'une mélancolie qui le ronge. En cela, il est un alter ego de Pessoa, et c'est certainement pour cette raison que celui-ci a entrepris d'écrire « son » Faust. Tout comme son créateur, celui-ci s'éloigne peu à peu de la vie, pour s'enfermer dans un monde complètement conceptualisé, où la pensée est le seul sang qui nourrit son corps:

« J'ai bu la coupe [...] de la pensée
 Jusqu'à la lie; [...]]
 J'ai raisonné jusqu'à ce que je trouve la

³⁶⁷ « integrar no Fausto com folhas de Lucifer » (Fonds PESSOA. 30A-19).

[vérité,
 Je l'ai trouvée et je ne la comprends pas.
 [Déjà s'en va
 Dans ce désir de compréhension,
 Inaltérablement,
 Dans ce contact avec des êtres et des
 [absolus,
 Ce qui, en moi, parce que je sens, me lie à
 [la vie,
 Et par la pensée me fait homme.

Et dans cet orgueil certain,
 Encore plus renfermé et étranger,
 Je m'en vais du monde limité et relatif
 Où je traîne la croix de ma pensée »³⁶⁸ .

Dans un poème de 1932, Pessoa insiste, une fois de plus, sur cette idée d'exil provoqué par la recherche faustienne de la vérité:

« Aujourd'hui que je suis l'esclave de la
 [vérité
 Seul, mon être doit en garder le goût amer;
 Je suis exilé ici et ne suis qu'un mort-
 [vivant.

Maudit le jour où j'ai demandé la science!
 Plus maudit encore celui qui me l'a donnée,
 [car tu me l'as donnée!
 Qu'est devenue mon inconscience
 Que la conscience, comme un habit,
 [recouvre?
 Aujourd'hui je sais presque tout et suis
 [devenu triste...
 Pourquoi m'as-tu donné ce que je demandais,
 [toi le Très Saint?
 Je sais la vérité, enfin, de l'Être qui
 [existe.

³⁶⁸ « Bebi a taça [...] do pensamento / Até ao fim; [...] / [...] Raciocinei até achar verdade, / Achei-a e não a entendo. Já se esvai / Neste desejo de compreensão, / Inalteravelmente, / Neste lidar com seres e absolutos, / O que em mim, por sentir, me liga à vida / E pelo pensamento me faz homem // E neste orgulho certo / Fechado mais ainda e alheado / Me vou, do limitado e relativo / Mundo em que arrasto a cruz do meu pensar. » (Fernando PESSOA. « Primeiro Fausto » O.P.P. (I), op.cit., p.609).

S'il avait plu à Dieu que je ne sache pas
[autant! »³⁶⁹ .

Connaissant enfin la vérité de « l'Être qui existe », le poète ne sait que « presque tout », et, en tout cas, ne peut plus vivre comme les autres mortels. Trop grand pour ses semblables, trop insignifiant pour l'Être Suprême, il ne trouve jamais sa place sociale et spirituelle, nulle part. De là ce cri désespéré:

« Le pouvoir! Le pouvoir! Ah, toujours la
[malédiction
De la substance du monde! J'aimerais tant
Avoir plutôt vu naître dans mon cœur
[solitaire
Le désir d'être seulement
[insignifiant »³⁷⁰ .

Il s'agit ici et comme toujours de pouvoir intellectuel, le pouvoir matériel sur les autres étant tout à fait en-dehors des préoccupations et de la psychologie personnelles. Ce qui l'intéresse, c'est de pénétrer, par la force de sa pensée, « la substance du monde », l'autre côté des choses, cet au-delà du réel qu'il a toujours voulu connaître. Cette soif de connaissance peut cependant s'avérer dangereuse, comme a pu l'expérimenter Faust et comme le craignait Álvaro de Campos en 1928:

³⁶⁹ « Hoje que da verdade sou o escravo / Só no meu ser tenho [.], de a ter [.] o travo. / Estou exilado aqui e morto vivo. // Maldito o dia em que pedi a ciência! / Mais maldito o que a deu porque me a deste! / Que é feito dessa minha inconsciência / Que a consciência, como um traje, veste? / Hoje sei quase tudo e fiquei triste... / Por que me deste o que pedi, ó Santo? / Sei a verdade, enfim, do Ser que existe. / Prouvera a Deus que eu não soubesse tanto! » (Ibid., p.1116).

³⁷⁰ « Poder! Poder! Ah, sempre a maldição / da substancia do mundo! Quem me dera / Que me nascera no ermo coração / Antes a ansia de ser só mesquinho. » (Fernando PESSOA. *Poesia Mágica*... op.cit., p.47).

« Laissez-moi vivre en ne sachant rien, et
 [mourir en n'allant rien savoir!
 La raison pour laquelle l'être existe, la
 [raison pour laquelle les êtres existent,
 [pour laquelle tout existe
 Doit entraîner une folie plus grande que
 [les espaces
 Entre les âmes et entre les étoiles »³⁷¹ .

La peur d'une connaissance trop grande pour soi, celle d'être confronté à l'horreur sacrée provoquée par la découverte du mystère, voilà ce que disent ces vers où le poète s'arrête au bord de l'abîme, dans lequel il choisira plus tard de se laisser glisser inexorablement.

Cette « horreur métaphysique », qui le porte à vouloir ignorer la vérité, et qu'il exprime souvent, est l'envers de l'excès de pensée de Faust-Pessoa. Cet excès de pensée rapproche Faust de Hamlet qui vit dans ses pensées, coupé du monde. La pensée s'oppose ainsi à la vraie vie, qu'elle finit par faire oublier; la vie devient alors un rêve, symbole d'une autre réalité, lointaine et inaccessible. La pensée garde le sujet prisonnier au milieu de son propre labyrinthe, lui faisant vivre un véritable enfer. La solitude de Faust-Pessoa vient de là et d'une forme de démesure conceptuelle qui les caractérise, et qui est le propre du génie incompris car en avance sur son temps³⁷² .

³⁷¹ « Deixai-me viver sem saber nada, e morrer sem ir saber nada / A razão de haver ser, a razão de haver seres, de haver tudo, / Deve trazer uma loucura maior que os espaços / Entre as almas e entre as estrelas. » (Fernando PESSOA, « Demogorgon », *Poesias de Álvaro de Campos*, *op.cit.*, p.262).

³⁷² Dans son article « Le Ciel et l'Enfer dans la Tradition de Faust », Günther MAHAL définit Faust comme étant « l'homme de la démesure conceptuelle, en avance sur son temps, une sorte de génie venu trop tôt » (Faust, « Cahiers de l'Hermétisme », Paris, Albin Michel, 1977, p.107).

En face de son Faust, Pessoa place un diable-Méphistophélès qui n'apparaît pas dans ce poème, mais qui se trouve au centre du petit récit intitulé A hora do Diabo³⁷³. Nous y trouvons donc un diable très luciférien, comme celui du Faust de Goethe, tel que nous le dépeint Günther Mahal :

« Il est doté d'une brillante intelligence, d'une perspicacité toujours en éveil, de toute une palette d'esprit qui va de l'humour, de l'ironie, de la parodie jusqu'au plus grand sérieux et à la plus profonde réflexion intellectuelle; il a la faculté de s'adapter avec souplesse à toutes les situations, d'être partout chez lui et d'éviter tout ce qui pourrait le faire reconnaître comme envoyé de l'enfer »³⁷⁴.

Le diable est donc totalement absent en tant qu'interlocuteur de Faust dans le poème de Pessoa: le Faust pessoen est en effet terriblement nietzschéen dans sa terrible solitude et dans ses éternelles interrogations et cris de désespoir face à un ciel et à un enfer sans représentation dramatique. En fait, « le drame de Faust [...] est celui d'un moi en butte au non-moi dans sa recherche d'un moi absolu »³⁷⁵. Ceci est particulièrement vrai du Faust pessoen: son drame est en effet celui de l'intranquillité, d'une insatisfaction constante par rapport à soi et à sa place dans le monde³⁷⁶. De là cet

³⁷³ Cf. Fernando PESSOA, L'Heure du Diable, op.cit.

³⁷⁴ Günther MAHAL, op.cit., p.115.

³⁷⁵ Charles DEDEYAN, « Le thème de Faust », ibid., p.198.

³⁷⁶ N'oublions pas que le sous-titre de Fausto de Pessoa est Tragédie subjective.

élan irrépressible qui est celui de Faust-Pessoa, vers l'Ailleurs, l'Absolu, vers l'absolu Non-Moi nous devrions même dire. De là aussi cette quête spirituelle et initiatique, par laquelle il a tenté de se dépasser et d'atteindre une forme de salut. Ce n'est pas un hasard si le Fausto débute par le vers « Ah! Tout est symbole et analogie! » (Ah! tudo é símbolo e analogia!), qui met immédiatement en relief ce qu'Eduardo Lourenço appelle « la dimension occultiste de toute la tragédie faustienne selon Pessoa »³⁷⁷. Cependant, ce poème, fragmentaire et inachevé, est en même temps le « miroir amplifié de son aventure poétique et spirituelle, conçue et réalisée, à la fois, comme élégie et épopée de l'Échec »³⁷⁸.

Cet échec est certainement pour lui une terrible source d'angoisse, qu'il cache de moins en moins bien dans les dernières années de sa vie. Seul reste intact, lointain et mythique, le paradis perdu de son enfance, le temps de l'unité harmonieuse qui contraste avec la multiplicité présente et la souffrance qu'elle engendre. Les incursions que Pessoa a faites dans le domaine de l'ésotérisme ne lui ont pas apporté cette unité, cette cohérence entre lui, le monde et le mystère, qu'il avait espéré réaliser. Fausto porte témoignage de ce long cheminement, les fragments le constituant couvrant une période allant de 1908 à 1932. Nous y lisons la souffrance de son créateur, la conscience

³⁷⁷ Eduardo LOURENÇO. « Faust ou le Vertige Ontologique » in Fernando PESSOA. Faust, Paris, Bourgois, 1990, p.7-23.

³⁷⁸ Ibid., p.6.

de sa différence, sa quête inassouvie d'absolu, ce qu'il ressent comme l'enfer de penser, l'angoisse qui le submerge. Ce Faust grand mélancolique est pour ainsi dire un hétéronyme pessoen, celui qui répond au besoin qu'a son auteur de braver les limites de la condition humaine, en tentant de s'appropriier la connaissance interdite, pour finir par reconnaître son incapacité à y parvenir. C'est l'autre face, « le Christ noir », du Super-Camões et du nouveau roi Sébastien annonçant aux Portugais un Cinquième Empire de l'esprit. Ce Faust hétéronyme nous montre le roi nu, dépouillé de ses rêves, confronté au grand vide qu'il sent en lui, et à l'abîme que, en dernier ressort, il perçoit comme étant la seule vérité à sa portée³⁷⁹. L'Absolu devient alors le reflet de ce vide que le poète a au fond de lui et qu'il a tenté de remplir de personnages toute sa vie durant. Néanmoins, Faust-Pessoa demeure seul et désespéré, figure tragique d'un moderne Prométhée enchaîné :

« Je demeurerai l'Enfer d'être Moi, la Limitation Absolue, Expulsion-Etre de l'Univers lointain! Je demeurerai ainsi, ni Dieu, ni homme, ni monde, simple vide-personne, infini de Rien conscient, terreur sans nom, exilé du mystère et de la Vie même »³⁸⁰.

³⁷⁹ Eduardo LOURENÇO parle, à ce propos, du texte de *Fausto* comme étant un texte « à la fois ouvert et fermé, comme le Mystère dont il est la lecture désespérée et la clé improbable. » (*Ibid.*, p.23).

³⁸⁰ « Ficarei o Inferno de ser Eu, a Limitação Absoluta, Expulsão-Ser do Universo longínquo! Ficarei nem Deus, nem homem, nem mundo, mero vácuo-pessoa, infinito de Nada consciente, pavor sem nome, exilado do próprio mistério, da própria Vida. » (Fernando PESSOA. *Páginas íntimas...*, op.cit., p.60). Ainsi demeure également la sorcière du poème « O Último Sortilégio » (1930) (*O.P.P.* (I), op.cit., p.1109,

la grande affaire de la vie spirituelle de Pessoa. N'ayant jamais voulu prendre à son compte les certitudes que les grandes religions institutionnelles lui offraient, il a navigué sur son propre navire par les voies les plus diverses, qu'il pensait susceptibles de l'aider à atteindre une révélation personnelle. Il a fait un voyage solitaire, plein de tempêtes et de déceptions, mais illuminé de quelques moments forts dont ses écrits portent le témoignage, et tout particulièrement sa poésie. Celle-ci constituait d'ailleurs, comme nous l'avons souvent constaté, un véritable moyen de connaissance initiatique, peut-être même le point culminant de son ascension vers cette vérité unique et unifiante qu'il n'a cessé d'espérer.

Pessoa avait donc la certitude de posséder une forme de clairvoyance innée, due à son statut de poète; il a cependant beaucoup nourri son esprit et son oeuvre des apports des grands courants ésotériques, ceux qui se rattachent à ce que l'on appelle la Tradition: un courant continu qui est censé charrier, depuis la nuit des temps, les vraies connaissances ésotériques. Celles-ci se seraient exprimées à travers l'action et la parole de grandes figures d'initiés comme Moïse, Hermès Trismégiste, Orphée, Pythagore, Platon et alii. Les principales sociétés initiatiques se réclament donc de cette tradition, même si elles prennent des chemins parfois fort différents entre elles.

Antoine Faivre distingue trois voies de rattachement à la Tradition: la voie « sévère », ou « puriste », la voie « historique », et la voie « humaniste » ou « alchimique »³⁸². Le grand représentant de la première voie est René Guénon, pour qui il existe une tradition primordiale, d'origine non-humaine, que l'homme doit essayer de retrouver, par-delà les religions, dans les sociétés initiatiques qui en sont les héritières, ou chez un vrai maître spirituel. Les tenants de cette voie ont une vision extrêmement pessimiste de notre monde actuel, qu'ils considèrent comme se trouvant au-delà de toute possibilité de salut.

La « voie historique » est celle qui nous semble correspondre le mieux à l'itinéraire personnel. En effet, Antoine Faivre range dans ce courant tous ceux qui cherchent des éléments de la Tradition dans chaque mouvement ésotérique où ils sont susceptibles de les trouver, dans un esprit éminemment syncrétiste. Le danger qui guette ceux qui suivent cette voie est de beaucoup s'éparpiller et de ne pas réussir à aller jusqu'au bout d'un chemin spirituel unique, choisi parmi d'autres. La Société Théosophique d'H.P. Blavatsky est un exemple typique de ce courant « historique » et de l'esprit qui anime ses tenants.

Antoine Faivre voit l'éclosion d'une troisième voie, « humaniste » ou « alchimiste », ouverte aux apports

³⁸² Cf. Antoine FAIVRE, Accès, op.cit., p.33-39.

de la modernité, tournée vers la transmutation de l'homme et du monde autour de lui. La notion de tradition prend donc ici un sens plus dynamique car porteur d'énergies propres à renouveler la spiritualité contemporaine.

Il est également intéressant de noter que les auteurs se réclamant de la Tradition ont tendance à utiliser un langage archaïsant, voulant probablement par là rendre plus claire leur appartenance à une lignée qui est censée remonter loin dans le temps. Peut-être s'agit-il aussi pour eux de souligner une forme d'immobilité et de permanence, dans un monde où règnent le changement et l'instabilité, garant de leur légitimité pour ceux à qui ils s'adressent. Fernando Pessoa a très souvent écrit dans une langue très archaïsante, non seulement dans ses poèmes, comme dans le cas bien connu de *Mensagem*, mais également dans ses écrits en prose, même fragmentaires, concernant le domaine ésotérique.

Nous pouvons donc considérer que l'intérêt que Pessoa a porté au domaine des connaissances occultes, en puisant à différentes sources traditionnelles, sans véritablement les approfondir jusqu'à atteindre une véritable initiation, est somme toute typique d'un état d'esprit, assez courant à une époque comme la sienne, où l'on cherche désespérément des refuges pour se protéger de l'avancée victorieuse et dérangeante de la Science. Ainsi, on veut continuer à croire à une réalité transcendante, à laquelle

on tente d'accéder par la recherche de ses manifestations dans différents courants spirituels. en dehors, ou au delà, des sentiers battus des églises officielles. On garde donc une forme d'indépendance spirituelle qui va de pair avec le désir de tout expérimenter, sans s'attacher nulle part. Cette attitude pêche par un manque de véritable profondeur et est caractéristique de nombreux poètes, souvent plus soucieux de nourrir leur oeuvre d'un imaginaire ésotérique et mystique, esthétiquement fécond, que de vivre un engagement spirituel profond. Il est vrai que leur vie est souvent leur oeuvre, et nous croyons que celle de Pessoa témoigne d'une quête spirituelle sincère, même si celle-ci a été inachevée et a pris des formes diverses et parfois contradictoires; ou même si elle s'est manifestée sous des déguisements ludiques et mystificateurs pour mieux brouiller les pistes qui mènent au véritable Pessoa derrière le masque.

CONCLUSION

Né à la fin d'un siècle qui avait vu une avancée considérable de la science, que le siècle suivant allait confirmer de façon éclatante, Pessoa, comme bon nombre de ses contemporains, a tenté de garder, face à la montée de la Raison, une ouverture vers un monde obéissant à d'autres lois, et offrant une plus grande place au rêve et à l'espérance. Il faut dire que la science se trouve alors souvent associée à la transcendance, car ceux qui veulent prouver l'existence de celle-ci le font en se réclamant d'une démarche intellectuelle propre à celle-là. Il est vrai que l'on fait ainsi l'économie de ruptures déchirantes; par contre, une tendance syncrétiste se développe, où l'on mélange des éléments provenant de différentes religions, avec des concepts issus de traditions ésotériques les plus diverses, tout ceci sous le sceau d'une « scientificité » unanimement revendiquée. Les pratiques à proprement parler occultistes vont donc être progressivement abandonnées, car trop teintées d'une réputation d'irrationalité considérée comme « primitive »; elles sont donc remplacées par des approches plus conformes à l'esprit de l'homme du début de ce siècle. Les différents courants ésotériques connaissent alors un essor considérable, et attirent beaucoup d'intellectuels et d'artistes. Ainsi, l'élan vers une vision occulte du monde demeure intact, malgré les progrès de l'esprit scientifique.

Au Portugal, ces mouvements ésotériques arrivent difficilement à percer: ils ont contre eux la censure, l'Eglise, ainsi que l'illettrisme et le faible niveau de vie d'une partie importante de la population. La plupart du temps écrits en anglais ou en français, les livres sur l'ésotérisme n'étaient susceptibles de toucher qu'un nombre infime de Portugais, ceux qui, comme Pessoa, avaient un niveau d'instruction très au-dessus de la moyenne. L'histoire de la Société Théosophique portugaise est un exemple de ce que nous venons de dire: nombre insuffisant de membres, et donc manque de fonds, attaques des groupes catholiques et pressions de la police, elle n'a survécu qu'au prix d'un combat acharné contre ces forces contraires.

La franc-maçonnerie a été particulièrement soumise aux attaques de ces mêmes éléments. Suspectée, à tort ou à raison, ce n'est pas notre propos ici, d'avoir une influence politique et morale redoutable, elle a été la cible d'un combat sans merci, auquel Fernando Pessoa a tenté d'opposer son cri d'écrivain défenseur de la libre circulation des idées. Il est vrai que son intérêt pour le rituel et pour les symboles qui s'y rattachent, en tant que signes d'une réalité autre qui nous dépasse, le rendait frère des Maçons, sans être un Frère Maçon.

Bien qu'habitant le plus clair de son temps un royaume imaginaire, souvent coupé d'une réalité pour laquelle il se sentait inapte, Fernando Pessoa a témoigné

d'un intérêt pour la vie et le destin de son pays qui ne s'est jamais démenti. C'est dans cette perspective qu'il faut considérer sa version du sébastianisme, utopie permettant d'escamoter le présent, le sien et celui de sa patrie, et de se projeter dans un futur qui n'est qu'une image, embellie et expurgée, du passé. Une façon pour Pessoa, en somme, de rendre le Portugal où il vivait digne de ce Portugal rêvé lors de son adolescence en Afrique du Sud. Le sébastianisme reste, en tout cas, un élément des plus féconds de sa mythologie poétique, à un point tel qu'il s'est même identifié à ce jeune roi fou de grandeur et d'idéal, qui a sacrifié sa vie à un rêve impossible. Avec Mensagem, Pessoa crie donc haut et fort son amour d'une patrie qu'il voudrait à la hauteur de son mythe. Ce mythe, il l'enrichit des éléments que ses multiples recherches dans le domaine ésotérique lui ont permis d'assimiler.

En effet, dès sa jeunesse, Pessoa témoigne d'une forte attirance pour le domaine de l'occulte, et d'une conviction selon laquelle il a une mission à remplir. Une grande partie de son œuvre nous le prouve, qui porte la marque de cet itinéraire spirituel qui va du spiritisme « en famille » à la Théosophie, véritable choc selon ses propres déclarations, de l'occultisme, sous l'influence d'auteurs comme le fameux Aleister Crowley, à la quête d'une voie initiatique parmi les courants offrant un tel parcours spirituel.

La langue anglaise a souvent servi de véhicule à l'expression de cet intérêt pour le domaine ésotérique; elle semble avoir été la langue choisie pour traiter les sujets les plus intimes, comme la sexualité, les plus confidentiels, ceux qu'il ne tenait pas à divulguer.

Ce domaine du Mystère, auquel Pessoa se montre profondément attaché, prend une telle ampleur dans sa vision du monde que tout le reste se trouve relégué au rang de pure illusion, de tromperie des sens. L'individu lui-même perd toute consistance et n'est autre qu'une ombre sans réalité. L'oeuvre du poète devient plus réelle que le poète lui-même. Elle se démultiplie, répondant ainsi au foisonnement de personnages que Pessoa abrite au fond de lui et grâce auxquels il donne libre cours à son goût du jeu et de la mystification. Le problème du Mystère est directement lié, chez Pessoa, à celui de l'impossibilité de connaître la vérité suprême, qui demeure cachée derrière ses manifestations. Pessoa se trouve ainsi proche des positions de la théologie négative ou apophatique, qui a attiré nombre de mystiques de divers horizons religieux.

Si l'on ne peut connaître directement l'Être, il est donc nécessaire de faire appel à des entités intermédiaires, comme les anges, susceptibles d'établir un lien entre l'homme et Dieu. Ils sont très présents, comme nous l'avons vu, dans les écrits de Pessoa, qui témoignent de l'influence de la pensée gnostique, entre autres de son concept d'un Christos Angeles. Nous avons pu constater

d'ailleurs que, pour Pessoa, le Christ possède une dimension essentiellement symbolique, qui le place au coeur de la quête initiatique et loin des célébrations liturgiques. Il est le Logos des gnostiques, esprit et lumière à la fois.

Cette conception plurielle de la réalité spirituelle, héritée des gnostiques et des néo-platoniciens, est une constante de la pensée de Pessoa. Elle a comme corollaire l'impossibilité pour l'homme d'accéder à la vérité ultime, à l'Un au delà de ses manifestations multiples.

Dans cette même perspective d'une multiplicité spirituellement féconde, Pessoa a songé à fonder un mouvement néo-païen, plus tard appelé « paganisme transcendantal », qui aurait réhabilité les racines antiques du christianisme, ainsi que sa dimension ésotérique.

Une autre constante de la pensée de Pessoa, le platonisme, imprègne très profondément sa vision du monde et sous-tend son approche des différents courants ésotériques. Nous pensons qu'il s'agit là d'un des éléments fondamentaux de l'oeuvre et de la pensée pessoennes, qu'il ne faudrait jamais oublier ou négliger. Il est à la base de sa conception de la condition de poète et au coeur de sa poésie, vue comme un lieu où l'anamnèse peut se produire et permettre un regard, même fugace, sur la vie avant la vie.

Autre versant de la philosophie pessoenne, le panthéisme jette un pont entre littérature et métaphysique et,

sous la forme du transcendantalisme panthéiste, prend une dimension particulière qui le rapproche des spéculations théosophiques sur la Nature.

Le sens du mystère se retrouve toujours derrière toute réflexion personnelle à caractère ontologique et spirituel. En effet, pour Pessoa, il est au cœur de toute chose, dans le microcosme comme dans le macrocosme. Il provoque chez lui une véritable réaction de terreur qui parcourt bon nombre de ses poèmes. Seule la Lumière salvatrice d'un « au-delà de Dieu » brille au milieu des ténèbres qui enveloppent l'homme et l'univers. C'est elle que Pessoa cherchera, en tentant de dépasser le stade de la nigredo, travail nécessaire sur les éléments les plus sombres de sa personnalité. L'alchimie est en effet un des chemins que Pessoa a explorés pour tenter de lire dans le grand livre de la nature et dans celui de son âme. Il a ainsi pris le bâton d'Hermès pour poursuivre une quête de la transcendance qui se reflète dans son œuvre et lui apporte une dimension de profondeur et de sincérité. L'esprit d'Hermès, plus que la lettre, est présent dans son œuvre, et met en relation les symboles et les concepts des différents le bâton d'Hermès inspirent. En acceptant le paradoxe de la transcendance qui se révèle s'est avérée particulièrement ad une dimension de fonctionnement de la pensée de Pessoa, d'Hermès, plus que contradiction. Il n'a cependant pas révéler et met en relation l'un des contraires que l'art d'Hermès préconisé et qui lui aurait permis d'atteindre une

sérénité et une paix intérieure que nous n'avons pas cru déceler, ni dans son oeuvre ni dans sa vie.

Il avait cependant cru trouver les réponses aux questions fondamentales qu'il se posait sur le sens de la vie et sur le mystère caché derrière la réalité apparente lorsqu'il a commencé à traduire les textes fondateurs de la Société Théosophique: leur syncrétisme l'a néanmoins rebuté, bien que la pseudo-scientificité de leurs méthodes l'ait d'abord séduit. Nous ne répéterons jamais assez cependant combien la découverte de la Société Théosophique, et le choc qu'elle provoqua chez lui, fut importante comme point de départ vers l'exploration d'autres voies, moins liées à des courants occultistes, et plus profondément ésotériques. Le vieux rêve de voir unis Science et Tradition s'est estompé au profit d'une recherche plus profondément spirituelle. Il n'a cependant jamais abandonné l'astrologie qu'il a pratiquée toute sa vie. Elle était pour lui l'expression de ces liens indissolubles qu'il croyait fermement exister entre macrocosme et microcosme. Elle représentait également un vivier d'images et de symboles où le poète pouvait puiser un matériel poétique considérable.

La magie constitue aussi un réservoir d'images poétiques susceptibles de transformer le poème en un lieu où le poète peut expérimenter le pouvoir de la parole. Magie donc essentiellement « poétique » que celle qui intéresse Pessoa, qui considère le mage comme un grade sur la voie de

l'initiation. Poésie et initiation se retrouvent donc dans la conception pessoenne de la magie.

En effet, Pessoa considérait que l'initiation était un moyen d'accéder à la « conversation des anges », de mener à son point extrême le potentiel de spiritualité que l'homme porte au fond de son être. Par l'approfondissement des symboles, le poète espérait accomplir un changement dans sa vie et dans son être. Convaincu d'être chargé en tant que poète de génie, d'une mission auprès des autres hommes, sa poésie elle-même contient une forme de gnose, une tentative d'accéder au mystère, caché dans l'homme et dans l'univers. Elle est donc partie intégrante de ce cheminement initiatique qu'il a tenté de suivre de la façon chaotique qui était la sienne.

Nous sommes convaincue que Pessoa, bien que connaissant de façon approfondie les principaux ordres initiatiques, n'appartenait à aucun d'entre eux. La Société Théosophique a été le premier de ces ordres à avoir attiré son attention et à avoir été l'objet d'une étude attentive de sa part. Elle a déclenché chez lui un fort désir de chercher plus loin des chemins spirituels possibles, comme nous l'avons souligné.

La Maçonnerie, ordre très présent dans les écrits de Pessoa, ne l'a pas compté non plus parmi ses membres. Elle l'a cependant compté parmi ses plus ardents défen-

seurs, acte fort courageux au demeurant dans un pays comme le Portugal, très conservateur en la matière.

La symbolique Rose-Croix est une autre constante de l'oeuvre de Fernando Pessoa: présente dans ses écrits en prose, comme dans ses poèmes, elle enrichit ces derniers d'une imagerie qui leur confère une beauté étrange. Elle sous-tend aussi l'épopée maritime portugaise qui est au centre du recueil Mensagem, lui conférant une dimension initiatique au delà de la dimension historique.

L'Ordre du Temple a également beaucoup intéressé Pessoa, qui lui trouve même un successeur portugais, l'Ordre du Temple du Portugal, dont il prétend connaître le rituel, et au sein duquel il aurait reçu une initiation. Nous sommes ici encore une fois confrontés à son goût du jeu et de la mystification, car cet ordre n'a évidemment aucune existence avérée.

Au bout de notre voyage au coeur de la quête spirituelle menée par Pessoa tout au long de sa vie, nous pensons être en mesure d'affirmer (bien que dans le domaine de l'esprit il soit difficile d'affirmer quoi que ce soit) que Fernando Pessoa n'a pas bénéficié d'un accès à une connaissance suprême, illuminatrice, comme celle qu'il pouvait peut-être espérer atteindre au bout d'un parcours initiatique mené à son terme. Ses multiples interrogations sont restées sans réponse, sa souffrance devenant de plus en plus désespérée avec les années, face à cette double

désespérance: l'échec de son destin exceptionnel, en tant que « Supra-Camões », et celui qu'il a subi en tant que nouvel avatar du roi Sébastien, jamais revenu des brumes du mythe pour parachever la quête initiatique que le Portugal avait, tout comme Pessoa, entrepris, en lançant ses caravelles à travers les mers inconnues.

Pessoa n'a pas réussi à saisir une parcelle de cette vérité qu'il avait cherchée toute sa vie, et qui est restée hors d'atteinte. Pourtant, moderne Faust, il a payé sous forme d'angoisse et de souffrance cet élan vers l'Absolu, cette insatisfaction face à une condition humaine dont il refuse les limites et dont il ne guérit pas. Derrière les divers masques et le goût de la mystification propre du poète, il reste un homme profondément convaincu du tragique attaché à cette condition, tentant désespérément de trouver un sens pour sa vie, ou mieux, pour sa non-vie. Ainsi, nous pouvons dire avec Octávio Paz (O Desconhecido de Si Mesmo. [s.l.], Iniciativas Editoriais, 1980, p.38) que « s'il est vrai que tout ce que Pessoa a écrit n'a pas le même niveau, tout, ou presque tout, porte la marque de sa quête. L'oeuvre de Pessoa est un pas vers l'inconnu. Une passion. » (« Se é verdade que nem tudo o que escreveu tem o mesmo nível, tudo, ou quase tudo, tem a marca da sua procura. A obra de Pessoa é um passo para o desconhecido. Uma paixão. »).

S'il ne l'a pas « sauvé », l'ésotérisme a certainement été constamment présent dans la réflexion que Pessoa a

toujours menée sur la vérité derrière ce qu'il considérerait comme le monde des apparences et de l'illusion, et il a structuré sa vision du monde et de la vie. Il a également représenté un élément de cohésion de la pensée et de l'oeuvre, un fil d'Ariane que l'on peut suivre à travers le labyrinthe que constitue son univers mental et poétique, et sans lequel nous risquons de nous perdre et de le perdre. Cela semble être également l'avis d'Eduardo Lourenço (Pessoa Revisitado, op.cit., p.207, 210) lorsqu'il affirme: « il n'y a aucun doute: la seule constante de l'activité imaginaire de Pessoa est celle qui a en son centre la vision occultiste de la réalité. [...] Dans toute la poésie de Fernando Pessoa il n'y a rien de plus affirmatif que sa pulsion occultiste » (« não há dúvida alguma: a única constante da actividade imaginária de Pessoa é a que tem como centro a visão ocultista da realidade. [...] Não há em toda a poesia de Fernando Pessoa nada mais afirmativo que a pulsão ocultista »).

A la suite de notre travail, il nous semblerait intéressant de considérer l'oeuvre de Fernando Pessoa dans son déroulement chronologique, indépendamment de sa division en orthonyme et hétéronymes, en poésie et en prose, et regarder, en le mettant sur un même plan, tout ce qu'il a écrit au même moment de sa vie. Ce travail est devenu possible maintenant que toute son oeuvre est à peu près publiée, et que les nouvelles techniques (je pense à l'informatique) le rendraient plus facilement réalisable.

Pour ce qui est de l'ésotérisme, qui est le point de vue qui nous intéresse ici, les liens entre ses préoccupations dans ce domaine et son oeuvre littéraire seraient encore plus évidents, nous en sommes convaincue; d'autre part, il serait naturellement plus aisé de suivre les différentes phases que sa quête spirituelle a traversées au fil des années.

Il serait également utile de mener une étude systématique des aspects ésotériques à l'intérieur de la production de chaque hétéronyme, pour tenter d'y déceler de façon plus pointue les spécificités de chacun.

Ces travaux contribueront peut-être ainsi à réaliser, pour ce qui est de Pessoa et de la connaissance de son oeuvre, ce qu'il prédisait, en 1914, pour les écrivains modernistes: « Nous sommes des Portugais qui écrivent pour l'Europe, pour la civilisation toute entière; pour le moment, nous ne sommes rien, mais ce que nous sommes en train de faire maintenant sera un jour universellement connu et reconnu. » (« We are Portuguese writing for Europe, for all civilisation; we are nothing as yet, but even what we are now doing will one day be universally known and recognised. » Páginas Íntimas..., op.cit., p.119).

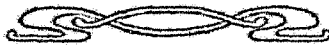
ANNEXES

- Annexe I - Charte de la fondation de la Société Théosophique au Portugal.
- Annexe II - En-tête d'Osiris, bulletin de la Société Théosophique du Portugal.
- Annexe III - Article écrit par Fernando Pessoa dans le Diario de Lisboa du 4 février 1935.
- Annexe IV - Fonds ésotérique de la bibliothèque de Fernando Pessoa.
- Annexe V - Horoscope de Fernando Pessoa réalisé par António Chaves Cruz.
- Annexe VI - Dictée automatique.
- Annexe VII - Lettre à Mário de Sá-Carneiro (6-12-1915).
- Annexe VIII - Lettre à Tia Anica (24-06-1916).
- Annexe IX - Lettre à Adolfo Casais Monteiro (13-01-1935).
- Annexe X - O Último Sortilégio.
- Annexe XI - Hino a Pã: traduction de Fernando Pessoa et original anglais d'Aleister Crowley.
- Annexe XII - No túmulo de Christian Rosencreutz.
- Annexe XIII - Reproduction du tableau de Lima de Freitas inspiré du poème No túmulo de Christian Rosencreutz.

I

THE THEOSOPHICAL SOCIETY
AND
UNIVERSAL BROTHERHOOD.

(FOUNDED AT NEW YORK, NOVEMBER 17th, 1875.)



By virtue of the authority vested in me, under No. 35 of the Revised Rules of the Society, I do hereby grant to the undermentioned Presidents of Lodges the authority to organise a NATIONAL SOCIETY in the Theosophical Society, to be known as The Theosophical Society in Portugal with its administrative centre at Lisbon in the country of Portugal, subject to the provisions as to autonomy and responsibility defined in the Rules aforesaid. To wit:

<u>Dr. Joao Antunes</u>	Prest.	<u>Isis</u>	Lodge, T. S.
<u>Julio dos Santos Triunfadao</u>	"	<u>Oiris</u>	"
<u>Manoel Maria Gomes d'Albrar</u>	"	<u>Annie Besant</u>	"
<u>J. Santos</u>	"	<u>Yashua</u>	"
<u>Antonio Chaves Cruz</u>	"	<u>Visconde de Figuerre</u>	"
<u>Maria O'Neill</u>	"	<u>Horus</u>	"
<u>Carreira de Moura</u>	"	<u>Krishnamurti</u>	"

In Testimony whereof I have signed this CHARTER, and affixed the Society's Seal at Adyar, Madras, India, this fifth day of September 1921.

By the President.

J. N. Aris

RECORDING SECRETARY.

Annie Besant

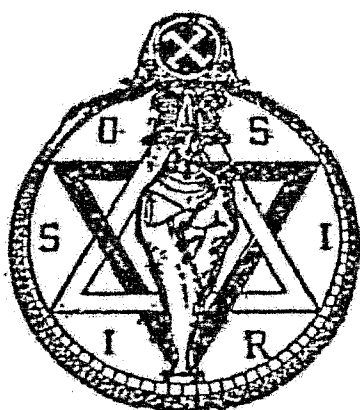
PRESIDENT, THEOSOPHICAL SOCIETY.

647

II

N.º 91

Julho, Agosto e Setembro de 1955



OSIRIS

Boletim da Sociedade Teosófica de Portugal

DIRECTOR: JEANNE SYLVIE LEFÈVRE

EDITOR: DR. DÉLIO NOBRE SANTOS

PROPRIETÁRIO: SOCIEDADE TEOSÓFICA
DE PORTUGAL

Redacção e Administração: Rua Passos Manuel, 20 — LISBOA
Comp. e imp. na Imp. LUCAS & C., Ld.ª — R. Diário de Notícias, 61

Visado pela Comissão de Censura

III

Article écrit par Fernando Pessoa dans le Diario de Lisboa du 4 février 1935, à propos du projet de loi du député José Cabral visant les « associations secrètes ».

Estreou-se a Assembleia Nacional, do ponto de vista legislativo, com a apresentação, por um deputado, de um projecto de lei sobre «associações secretas». De tal ordem é o projecto, tanto em natureza como em conteúdo, que não há que felicitar o actual Parlamento por lhe ter sido dada essa estreia. Antes que dizer-lhe *Absit omen!*, ou seja, em português, *Longe vá o agouro!*

Apresentou o projecto o Sr. José Cabral, que, se não é dominicano, deveria sê-lo, de tal modo o seu trabalho se integra, em natureza, como em conteúdo, nas melhores tradições dos Inquisidores. O projecto, que todos terão lido nos jornais, estabelece várias e fortes sanções (com excepção da pena de morte) para todos quantos pertençam ao que o seu autor chama «associações secretas, sejam quais forem os seus fins e organização».

Dada a latitude desta definição, e considerando que por «associação» se entende um agrupamento de homens, ligados por um fim comum, e que por «secreto» se entende o que, pelo menos parcialmente, se não faz à vista do público, ou, feito, se não torna inteiramente público, posso, desde já, denunciar ao Sr. José Cabral uma associação secreta — o Conselho de ministros. De resto, tudo quanto de sério ou de importante se faz em reunião neste mundo, faz-se

secretamente. Se não reúnem em público os Conselhos de ministros, também o não fazem as direcções dos partidos políticos, as tenebrosas figuras que orientam os clubes desportivos, ou os sinistros comunistas que formam os conselhos de administração das companhias comerciais e industriais.

Embora uma interpretação desta ordem legitimamente se extraia do frasear pouco nacionalista do sr. José Cabral, creio, tanto porque assim deve ser, como pelos encómios com que o projecto foi afagado pela imprensa pseudo-cristã, que as «associações secretas», que ele verdadeiramente visa, são aquelas que envolvem o que se chama «iniciação», e portanto o segredo especial a esta inerente.

Ora no nosso país, caída há muito em dormência a Ordem Templária de Portugal, desaparecida a Carbonária — formada para fins transitórios, que se realizaram —, não existem, supponho, à parte uma outra possível loja martinista ou semelhante, mais do que duas «associações secretas» dessa espécie. Uma é a Maçonaria, a outra essa curiosa organização que, em um dos seus ramos, usa o nome profano de Companhia de Jesus, exactamente como, na Maçonaria, a Ordem de Heredom e Kilwinning usa o nome profano de Real Ordem da Escócia. Dos chamados jesuítas não tratarei, e por três motivos dos quais calarei o primeiro. Os outros dois são: que não creio, por mais razões do que uma, que eles corram risco de, aprovado que fosse o projecto, lhes serem applicadas as suas sanções; e que não creio por uma razão só, que o Sr. José Cabral tenha pretendido que tal applicação se fizesse. Presumo pois que o projecto de lei do urgente deputado se dirija, total ou principalmente, contra a Ordem Maçónica. Como tal o examinarei.

Não faço, creio, ofensa ao Sr. José Cabral em supor que, como a maioria dos anti-maçons, o autor deste projecto é totalmente desconhecedor do assunto Maçonaria. O que sabe dele é até, porventura, pior

que nada, pois, naturalmente, terá nutrido o seu anti-maçonismo da leitura da Imprensa chamada católica, onde, até nas coisas mais elementares na matéria, erros se acumulam sobre erros, e aos erros se junta, com a má-vontade, a mentira e a calúnia, senhoras suas filhas. Não creio que o Sr. José Cabral conviva habitualmente com os livros de Findel, Kiuss ou Gould, ou que passe as suas horas de ócio na leitura atenta da *Ars Quatuor Coronatorum* ou das publicações da Grande Loja de Iowa. Duvido, até, que o Sr. José Cabral tenha grande conhecimento da literatura anti-maçónica — Barruel ou Robison, ou Eckert — tão admirável, aliás, do ponto de vista humorístico. Nem terá tido porventura noção, sequer de ouvido, do artigo célebre do Padre Hermann Grüber na *Catholic Encyclopædia*, artigo citado com elogio em livros maçónicos, e em que o douto jesuíta por pouco não defende a Maçonaria.

Ora se o sr. José Cabral está nesse estado de trevas com respeito à natureza, fins e organização da Ordem Maçónica, suponho que em igual condição estejam muitos dos outros membros da Assembleia Nacional, com a diferença de que se não propuseram legislar sobre matéria que ignoram. Sendo assim, nem o deputado apresentante, nem os seus colegas de assembleia, estarão, talvez, em estado de medir claramente as consequências nacionais, internas e sobretudo externas, que adviriam da aprovação do projecto. Como conheço o assunto suficientemente para saber de antemão, e com certeza, quais seriam essas consequências, vou fazer patrioticamente presente da minha ciência ao Sr. José Cabral e à Assembleia Legislativa de que é ornamento.

Começo por uma referência pessoal, que cuido, por necessária, não dever evitar. Não sou maçom, nem pertencço a qualquer outra Ordem semelhante ou diferente. Não sou porém anti-maçom, pois o que sei do assunto me leva a ter uma ideia absolutamente

favorável da Ordem Maçónica. A estas duas circunstâncias, que em certo modo me habilitam a poder ser imparcial na matéria, acresce a de que, por virtude de certos estudos meus, cuja natureza confina com a parte oculta da Maçonaria — parte que nada tem de político ou social —, fui necessariamente levado a estudar também esse assunto — assunto muito belo, mas muito difícil, sobretudo para quem o estuda de fora. Tendo eu, porém, certa preparação, cuja natureza me não proponho indicar, pude ir, embora lentamente, compreendendo o que lia e sabendo meditar o que compreendia. Posso hoje dizer, sem que use de excesso de vaidade, que pouca gente haverá, fora da Maçonaria, aqui ou em qualquer outra parte, que tanto tenha conseguido entranhar-se na alma daquela vida, e portanto, e derivadamente, nos seus aspectos por assim dizer externos.

Se falo de mim, e deste modo, é para que o Sr. José Cabral e os seus colegas legisladores saibam perfeitamente quem lhes está falando, e que o que vão ler, se quiserem, é escrito por quem sabe o que está escrevendo. Não que o que vou dizer exija profundos conhecimentos maçónicos: é matéria puramente de superfície, da vida externa da Ordem. Exige porém conhecimentos, e não ignorâncias, fantasias ou mentiras.

Começo a valer. Creio não errar ao presumir que o Sr. José Cabral supõe que a Maçonaria é uma associação secreta. Não é. A Maçonaria é uma *Ordem* secreta, ou, com plena propriedade, uma *Ordem iniciática*. O Sr. José Cabral não sabe, provavelmente, em que consiste a diferença. Pois o mal é esse — não sabe. Nesse ponto, se não sabe, terá que continuar a não saber. De mim, pelo menos, não receberá a luz. Forneço-lhe, em todo o caso, uma espécie de meia luz, qualquer coisa como a «treva visível» de certo grande ritual. Vou insinuar-lhe o que é essa diferença por

o que em linguagem maçónica se chama «termos de substituição».

A Ordem Maçónica é secreta por uma razão indirecta e derivada — a mesma razão por que eram secretos os Mistérios antigos, incluindo os dos cristãos, que se reuniam em segredo, para louvar a Deus, em o que hoje se chamariam Lojas ou Capítulos, e que, para se distinguir dos profanos, tinham fórmulas de reconhecimento — toques, ou palavras de passe, ou o que quer que fosse. Por esse motivo os romanos lhes chamavam ateus, inimigos da sociedade e inimigos do Império — precisamente os mesmos termos com que hoje os maçons são brindados pelos sequazes da Igreja Romana, filha, talvez ilegítima, daquela maçonaria remota.

Feito assim o meu pequeno presente de meia-luz, entro directamente no que verdadeiramente interessa — as consequências que adviriam, para o país, da aprovação do projecto de lei do sr. José Cabral. Tratarei primeiro das consequências internas.

A primeira consequência seria esta — coisa nenhuma. Se o sr. José Cabral cuida que ele, ou a Assembleia Nacional, ou o Governo, ou quem quer que seja, pode extinguir o Grande Oriente Lusitano, fique desde já desenganado. As Ordens Iniciáticas estão defendidas, *ab origine symboli*, por condições e forças muito especiais que as tornam indestrutíveis *de fora*. Não me proponho explicar o que sejam essas forças e condições: basta que indique a sua existência.

De resto, têm os srs. deputados a prova prática em o que tem sucedido noutros países onde se tem pretendido suprimir as Obediências maçónicas. Ponho de parte o caso da Rússia, porque não sei concretamente o que ali se passou: sei apenas que os Sovietes, como todo o comunismo, são violentamente anti-maçónicos e que perseguiram a Maçonaria; e também sei que pouco teriam que perseguir pois na Rússia

quase não havia Maçonaria. Considerarei os casos da Itália, da Espanha e da Alemanha.

Mussolini procedeu contra a Maçonaria, isto é, contra o Grande Oriente de Itália mais ou menos nos termos pagãos do projecto do Sr. José Cabral. Não sei se perseguiu muita gente, nem me importa saber. O que sei, de ciência certa, é que o Grande Oriente de Itália é um daqueles mortos que continuam de perfeita saúde. Mantém-se, concentra-se, tem-se depurado, e lá está à espera; se tem em que esperar é outro assunto. O camartelo do Duce pode destruir o edifício do comunismo italiano; não tem força para abater colunas simbólicas, vasadas num metal que procede da Alquimia.

Primo de Rivera procedeu mais brandamente, conforme a sua índole fidalga, contra a Maçonaria Espanhola. Também sei ao certo qual foi o resultado — o grande desenvolvimento, numérico como político, da Maçonaria em Espanha. Não sei se alguns fenómenos secundários, como, por exemplo, a queda da Monarquia, teriam qualquer relação com esse facto.

Hitler, depois de se ter apoiado nas três Grandes Lojas cristãs da Prússia, procedeu segundo o seu admirável costume ariano de morder a mão que lhe dera de comer. Deixou em paz as outras Grandes Lojas — as que o não tinham apoiado nem eram cristãs — e, por intermédio de um tal Goering, intimou aquelas três a dissolverem-se. Elas disseram que sim — aos Goerings diz-se sempre que sim — e continuaram a existir. Por coincidência, foi depois de se tomar essa medida que começaram a surgir cisões e outras dificuldades adentro do partido nazi. A história, como o Sr. José Cabral deve saber, tem muitas destas coincidências.

Como tenho estado a apresentar razões e factos até certo ponto desanimadores para o Sr. José Cabral, vou desde já animá-lo com a indicação de um resul-

tado certo, positivo, que adviria da aprovação do seu projecto. Resultaria dele — alegre-se o dominicano! — um grande número de perseguições a oficiais do exército e da armada e a funcionários públicos. Perderiam os seus lugares os que não quisessem ter a indignidade de repudiar a sua Ordem. Resultaria, portanto, a miséria para as suas famílias, onde é possível — e isto é que é grave — que se encontrassem pessoas devotas de Santa Teresinha do Menino Jesus, personagem que ocupa, na actual mitologia portuguesa, um lugar um pouco acima de Deus. Resolver-se-ia, é certo, no estilo inesperado do *roulement* que não rola, o problema do desemprego — para aqueles actuais desempregados, bem entendido, que têm por Grão-Mestre Adjunto o Sr. Conselheiro João de Azevedo Coutinho.

Seriam essas as consequências internas da aprovação do projecto: dois zeros — um para o efeito anti-maçónico da lei, outro para a barriga de muita gente. Seriam essas as consequências internas. Vou tratar agora das consequências externas, isto é, das consequências que adviriam da aprovação do projecto para a vida e o crédito de Portugal no estrangeiro. Esse aspecto da questão, esse resultado, não só possível, mas até certo, creio bem que não ocorreu ao Sr. José Cabral. Presto homenagem — e a sério — ao seu patriotismo, embora lamente que seja um patriotismo tão analfabeto.

Existem hoje em actividade, em todo o mundo, cerca de seis milhões de maçons, dos quais cerca de quatro milhões nos Estados Unidos e cerca de um milhão sob as diversas Obediências independentes britânicas. Assim, cinco sextos dos maçons hoje em actividade são maçons de fala inglesa. O milhão restante, ou conta parecida, acha-se repartido pelas várias Grandes Obediências dos outros países do mundo, das quais a mais importante e influente é talvez o Grande Oriente de França.

As Obediências maçônicas são potências autônomas e independentes, pois não há governo central da Maçonaria, que é por isso menos «internacional» que a Igreja Romana.

Há Obediências maçônicas que poucas relações têm entre si; há até Obediências que estão de relações suspensas ou cortadas. Dou dois exemplos. A Grande Loja de Inglaterra cortou em 1877, por um motivo técnico, as relações, que ainda não reatou, com o Grande Oriente de França. A mesma Grande Loja cortou, em 1933, as relações com a Grande Loja das Filipinas, em virtude de divergências — cuja natureza não sei mas presumo — quanto à maneira de desenvolver a Maçonaria na China.

Assim a Maçonaria necessariamente toma aspectos diferentes — políticos, sociais e até rituais — de país para país, e até, adentro do mesmo país, de Obediência, para Obediência, se houver mais que uma. Dou um exemplo. Há em França três Obediências independentes — o Grande Oriente de França, a Grande Loja de França (prolongada capitularmente pelo Supremo Conselho do Grau 33) e a Grande Loja Regular, Nacional e Independente para França e suas Colônias. O Grande Oriente é acentuadamente radical e anti-religioso; a Grande Loja limita-se a ser liberal e anticlerical; a Grande Loja Nacional não tem política nenhuma. Dou outro exemplo. O Grande Oriente de França tem uma grande influência política, mas, excepto através dessa, pouca influência social. A Grande Loja de Inglaterra não se preocupa com política, mas a sua influência social é enorme.

Conquanto, porém, a Maçonaria esteja assim materialmente dividida, pode considerar-se como unida espiritualmente. O espírito dos rituais, e sobretudo o dos Graus Simbólicos (nos quais, e sobretudo no Grau de Mestre, está já, para quem saiba ver ou sentir, a Maçonaria inteira), é o mesmo em toda a parte, por muitas que sejam as divergências verbais

e rituais entre graus idênticos, trabalhados por Obediências diferentes. Em palavras mais perspícuas, mas necessariamente menos claras: quem tiver as chaves herméticas, em qualquer forma de um ritual encontrará, sob mais ou menos véus, as mesmas fechaduras.

Resulta desta comunidade de espírito profundo, deste íntimo e secreto laço fraternal, que ninguém quebrou nem pode quebrar, que uma Obediência, ainda que tenha poucas ou nenhuma relações com outra, não vê todavia com indiferença o ser esta atacada por profanos. Os maçons da Grande Loja de Inglaterra não têm, como se disse, relações com os do Grande Oriente de França. Quando, porém, recentemente, surgiu em França, a propósito dos casos Stavisky e Prince, uma campanha anti-maçónica, de origem aliás ultra-suspeita, a vaga simpatia, que potencialmente se estava formando em Inglaterra pelos conservadores que atacavam o Governo Francês, desapareceu imediatamente. O *Times*, conservador mas acentuatadamente maçónico, relatou as manifestações contra o Governo Francês com uma antipatia que roçou pela deturpação de factos. E há muitos casos semelhantes, como o de certo escritor maçónico inglês, que em seus livros constantemente ataca o Grande Oriente de França, mudar completamente de atitude ao responder a uma escritora inglesa anti-maçónica, que afinal dissera pouco mais ou menos o mesmo que ele havia sempre dito.

Nisto tudo, que serviu de exemplo, trata-se de coisas de pouca monta, simples campanhas de jornal, e por certo de atitudes espontâneas e individuais da parte dos maçons que as tomaram. Quando porém se trate de factos maçonicamente graves, como seja a tentativa por um governo, de suprimir ou perseguir uma Obediência maçónica, já a acção dos maçons não é tão individual e isolada, nem se resume a uma maior ou menor antipatia jornalística. Provam-no

diversas complicações, de origem aparentemente desconhecida, que encontrou em países estrangeiros o Governo de Primo de Rivera, e que encontraram, e ainda encontram, os Governos da Itália e da Alemanha.

Esses, porém, são países grandes e fortes, com recursos, de vária ordem, que em certo modo podem contrabalançar aquelas oposições. Vem mais a propósito citar o caso de um país que não é grande nem influente na política europeia em geral. Refiro-me à Hungria e ao que se passou com o célebre empréstimo americano.

Aqui há anos, pouco depois da guerra, o Governo Húngaro decretou a supressão da Maçonaria no seu território. Pouco depois negociava um empréstimo nos Estados Unidos. Estava o empréstimo praticamente feito quando veio da América a indicação final de que ele não seria concedido se não se restabelessem «certas instituições legítimas». O Governo Húngaro percebeu e viu-se obrigado a entrar em transacções com o Grão-Mestre; disse-lhe que autorizava a reabertura das Lojas com a condição (que parece do Sr. José Cabral) de que nelas pudessem assistir profanos. É escusado dizer que o Grão-Mestre recusou. O Governo manteve portanto a «suspensão» das Lojas... e o empréstimo não se fez. Ora isto sucedeu com a Maçonaria Americana, que não faz propriamente política nem mantém relações muito intensas com as Obediências europeias, à excepção das britânicas. Tratava-se, porém, de uma grave injúria à Maçonaria, e o resultado foi o que se vê.

Não venha o Sr. José Cabral dizer-me que não precisamos de empréstimos do estrangeiro. Nem só de empréstimos vive o país. Precisa, por exemplo, de colónias, sobretudo das que ainda tem. E precisa de muitas outras coisas, incluindo o não incorrer na hostilidade activa dos cinco e tal milhões de maçons que, por apolíticos, ainda nos não têm hostilizado.

Creio que disse o suficiente para que o sr. José Cabral e os outros srs. deputados compreendam perfeitamente qual pode e deve ser o alcance da aprovação deste projecto na vida e no crédito de Portugal. Antes de acabar, porém, quero dar-lhes uma pequena amostra da espécie de gente em cuja antipatia activa incorreríamos.

Tomarei para exemplo a Grande Loja Unida de Inglaterra, não só pela importância que para nós têm as nossas relações com aquele país, mas também porque qualquer acção dessa Grande Loja — a Loja-Mãe do Universo, com cerca de 450 000 maçons em actividade — arrasta consigo todos os maçons de fala inglesa e todas as Obediências dos países protestantes. Do resto da Maçonaria não é preciso falar.

São maçons, sob a obediência da Grande Loja de Inglaterra, três filhos do Rei — o Príncipe de Gales, Grão-Mestre Provincial de Surrey, o Duque de York, Grão-Mestre Provincial de Middlesex, e o Duque de Kent, antigo Primeiro Grande Vigilante. É maçom o genro do rei, Conde de Harwood, Grão-Mestre Provincial de West Yorkshire. São maçons o tio do rei, duque de Connaught, Grão-Mestre da Maçonaria Inglesa, e seu filho, o príncipe Artur de Connaught, Grão-Mestre Provincial de Berkshire. São maçons, em sua maioria, os fidalgos ingleses, sobretudo os de antiga linhagem. São maçons, em grande número, os prelados e sacerdotes da Igreja de Inglaterra, o clero mais profundamente culto de todo o mundo, a Igreja protestante que mais perto está, em dogma e ritual, da Igreja de Roma. Não prossigo, porque já basta... Lembro todavia que os três grandes jornais conservadores ingleses — o *Times*, o *Sunday Times* e o *Daily Telegraph* — são ao mesmo tempo maçônicos...

Acabei. Convém, porém, não acabar ainda. Provei neste artigo que o projecto de lei do sr. José Cabral, além do produto da mais completa ignorân-

cia do assunto, seria, se fosse aprovado: primeiro, inútil e improficuo; segundo, injusto e cruel; terceiro, um malefício para o país na sua vida internacional. Não considerarei, porque não tinha que considerar, se a Maçonaria merece o mau conceito em que evidentemente a tem o Sr. José Cabral e outros que nada sabem da matéria. Esse ponto estava fora da linha do meu argumento. Como, porém, a maioria da gente não sabe raciocinar, pode alguém supor que me esquivei a esse ponto. Vou por isso tratar dele embora protestando contra mim mesmo. Quem sofre com isso é o leitor.

A Maçonaria compõe-se de três elementos: o elemento iniciático, pelo qual é secreta; o elemento fraternal; e o elemento a que chamarei humano — isto é, o que resulta de ela ser composta por diversas espécies de homens, de diferentes graus de inteligência e cultura, e o que resulta de ela existir em muitos países, sujeita portanto a diversas circunstâncias de meio e de momento histórico, perante as quais, de país para país e de época para época, reage, quanto a atitude social, diferentemente.

Nos primeiros dois elementos, onde reside essencialmente o espírito maçónico, a Ordem é a mesma sempre e em todo o mundo. No terceiro, a Maçonaria — como aliás qualquer instituição humana, secreta ou não — apresenta diferentes aspectos, conforme a mentalidade de maçons individuais, e conforme circunstâncias de meio e momento histórico, de que ela não tem culpa.

Neste terceiro ponto de vista, toda a Maçonaria gira, porém, em torno de uma só ideia — a tolerância; isto é, o não impor a alguém dogma nenhum, deixando-o pensar como entender. Por isso a Maçonaria não tem uma doutrina. Tudo quanto se chama «doutrina maçónica» são opiniões individuais de maçons, quer sobre a Ordem em si mesma, quer sobre as suas relações com o mundo profano. São diverti-

díssimas: vão desde o panteísmo naturalista de Oswald Wirth até ao misticismo cristão de Arthur Edward Waite, ambos eles tentando converter em doutrina o espírito da Ordem. As suas afirmações, porém, são simplesmente suas; a Maçonaria nada tem com elas. Ora o primeiro erro dos anti-maçons consiste em tentar definir o espírito maçónico em geral pelas afirmações de maçons particulares, escolhidas ordinariamente com grande má fé.

O segundo erro dos anti-maçons consiste em não querer ver que a Maçonaria, unida espiritualmente, está materialmente dividida, como já expliquei. A sua acção social varia de país para país, de momento histórico para momento histórico, em função das circunstâncias do meio e da época, que affectam a Maçonaria como affectam toda a gente. A sua acção social varia, dentro do mesmo país, de Obediência para Obediência, onde houver mais que uma, em virtude de divergências doutrinárias — as que provocaram a formação dessas Obediências distintas, pois, a haver entre elas acordo em tudo, estariam unidas. Segue de aqui que nenhum acto político ocasional de nenhuma Obediência pode ser levado à conta da Maçonaria em geral, ou até dessa Obediência particular, pois pode provir, como em geral provém, de circunstâncias políticas de momento, que a Maçonaria não criou.

Resulta de tudo isto que todas as campanhas anti-maçónicas — baseadas nesta dupla confusão do particular com o geral e do ocasional com o permanente — estão absolutamente erradas, e que nada até hoje se provou em desabono da Maçonaria. Por esse critério — o de avaliar uma instituição pelos seus actos ocasionais porventura infelizes, ou um homem por seus lapsos ou erros ocasionais — que haveria neste mundo senão abominação? Quer o Sr. José Cabral que se avaliem os papas por Rodrigo Bórgia, assassino e incestuoso? Quer que se considere a Igreja

de Roma perfeitamente definida em seu íntimo espírito pelas torturas dos Inquisidores (provenientes de um uso profano do tempo) ou pelos massacres dos albigenses e dos piemonteses? E contudo com muito mais razão se o poderia fazer, pois essas crueldades foram feitas com ordem ou com consentimento dos papas, obrigando assim, espiritualmente, a Igreja inteira.

Sejamos, ao menos, justos. Se debitamos à Maçonaria em geral todos aqueles casos particulares, ponhamos-lhe a crédito, em contrapartida, os benefícios que dela temos recebido em iguais condições. Beijem-lhe os jesuítas as mãos, por lhes ter sido dado acolhimento e liberdade na Prússia, no século dezoito — quando expulsos de toda a parte, os repudiava o próprio Papa — pelo maçom Frederico II. Agradecemos-lhe a vitória de Waterloo, pois que Wellington e Blucher eram ambos maçons. Sejamos-lhe gratos por ter sido ela quem criou a base onde veio a assentar a futura vitória dos Aliados — a *Entente Cordiale*, obra do maçom Eduardo VII. Nem esqueçamos, finalmente, que devemos à Maçonaria a maior obra da literatura moderna — o *Fausto*, do maçom Goethe.

Acabei de vez. Deixe o Sr. José Cabral a Maçonaria aos maçons e aos que, embora o não sejam, viram, ainda que noutra Templo, a mesma Luz. Deixe a anti-maçonaria àqueles anti-maçons que são os legítimos descendentes intelectuais do célebre pregador que descobriu que Herodes e Pilatos eram Vigilantes de um Loja de Jerusalém.

Deixe isso tudo, e no próximo dia 13, se quiser, vamos juntos a Fátima. E calha bem porque será 13 de Fevereiro — o aniversário daquela lei de João Franco que estabelecia a pena de morte para os crimes políticos.

IV

Nous présentons ci-dessous l'ensemble des livres concernant l'ésotérisme et appartenant à la bibliothèque de Fernando Pessoa. Nous y avons ajouté quelques ouvrages, toujours de sa bibliothèque, qui sont plutôt consacrés à des questions religieuses, philosophiques ou psychologiques, mais qui ont un rapport avec le sujet de notre travail.

ANTUNES (João), Oedipus: A História e a Filosofia do Hermetismo, Lisbonne, A.M. Teixeira, 1917.

APOLLONIUS RHODIUS, The Argonautica, Londres, Heinemann, 1912.

APULEIUS MADAURENSIS, The Golden Ass, Londres, Heinemann, 1915.

BACON (Francis), The Philosophical Works, Londres, Routledge, 1905.

BARING-GOULD (Sabine), The Lost and Hostile Gospels: An Essay on the Toledoth Jeschu, and the Petrine and Pauline Gospels of the First Three Centuries of Which Fragments Remain, Londres, Williams and Norgate, 1874.

BARLEY (Alfred H.), A Thousand and One Notable Nativities: « The Astrologer's Who's Who' ». Vol. XI of Astrological Manuals, Londres, L.N. Fowler, 1911.

BATTEN (Loring W.), The Hebrew Prophet, Londres, Methuen, 1905.

BEGLEY (Walter), Bacon's Nova Resuscitatio; or, The Unveiling of His Concealed Works and Travels, 3 vol., Londres, Gay and Bild, 1905.

BINET-SANGLÉ (Charles), La Foie de Jésus, 3 vol., Paris, A. Maloine, 1909-1912.

BLAVATSKY (Helena Petrovna), Les Origines du rituel dans l'église et dans la maçonnerie, Paris, Adyar, [s.d.].

The Voice of the Silence, Londres, Theosophical Society, 1913.

BOURNAND (François), Histoire de la Franc-maçonnerie des origines à la fin de la révolution française, Paris, Daragon, 1905.

BROWNE (Robert.), The Mystery of Space: A Study of the Hyperspace Movement in the Light of the Evolution of New Psychic Faculties and An Inquiry into the Genesis and Essential Nature of Space, Londres, Kegan Paul, [s.d.].

CABRAL (José), Sociedades Secretas, Lisbonne, Império, 1935.

CAETANO (Anselmo), Ennoea, Ou Applicação do Entendimento sobre a Pedra Philosophal..., Lisbonne, Almeida, 1732.

CAHILL (E.), Freemasonry and the Anti-Christian Movement, Dublin, Gill, 1930.

CARTER (Charles Ernest Owen), Symbolic Directions in Modern Astrology, Londres, Foulsham, [s.d.].

- CASSELS (Walter Richard), Supernatural Religion: An Inquiry into the Reality of Divine Revelation, Londres, Watts, 1905.
- CASTELLS (Francis de Paula), Our Ancient Brethren, the Originators of Freemasonry: An introduction to the History of Rosicrucianism, dealing with the Period A. D. 1300-1600, Londres, Lewis, 1932.
- CHARUBEL, The Degrees of the Zodiac Symbolized to Which Is Added a Translation by « Sapharial » of a Similar Series Found in « La Volasfera » (of Anton. Borelli), vol. VIII of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1907.
- CHURCHILL (Lida Abbie), The Magic Seven, Londres, Fowler, 1911.
The Magnet, Wimbledon, Anglo-American, [s.d.]
- CLODD (Edward), Occultism, Londres, Watts, 1922.
- COLVILLE (William Juvenal), Creative Thought, Being Essays in the Art of Self-Unfoldment, Londres, Rider, 1912.
- CONYBEARE (Frederick Cornwallis), Myth, Magic, and Morals: A Study of Christian Origins, Londres, Watts, 1909.
- COOK (Mabel Collins), Light on the Path and Karma, Londres, Theosophical Society, 1912.
- CORBIN (Raymond), Symboles initiatiques et mystères chrétiens, Paris, Gloton, 1929.
- COUCHOUD (Paul Louis), The Book of Revelation: A Key to Christian Origins, Londres, Watts, 1932.
- CROWLEY (Aleister), Magick in Theory and Practice, Paris, Lecram, [s.d.]
Prolegomena symbolica ad systemam sceptico-mysticæ viæ explicandæ, fundamentum hieroglyphicum sanctissimorum scientiæ summæ, Londres, Walter Scott, 1909.
Confessions, 2 vol., Londres, Mandrake, 1929
- CROYSDALE (Agnes et George Wilde), Your Destiny and the Stars: The Inequalities of Man's Lot and the Only Logical Conception of It, Londres, Foulsham, 1913.
- DAATH (Heinrich), Medical Astrology, vol. IX of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1914.
- DAVIDSON (David) et ALDERSMITH (H.), The Great Pyramid: Its Divine Message, vol. I, Londres, Williams and Norgate, 1927.
- DELANNE (Gabriel), Le Phénomène spiritiste: Témoignages des savants, Paris, Leymarie, 1909.
- DOTTIN (Georges), La Religion des Celtes, Paris, Bloud, 1908.
- DRUMMOND (Henry), Natural Law in the Spiritual World, Londres, Hodder, 1903.
- DUNBAR (Helen), Symbolism in Medieval Thought and Its Consummation in the Divine Comedy, New Haven, Yale, 1929.
- DUPUIS (Charles François), Abrégé de l'origine de tous les cultes, vol. II et III, Paris, Bibliothèque Nationale, 1905.

- DU VIGNOIS (Élisée), Notre Histoire racontée à l'avance par Nostradamus, interprétation de la lettre à Henri II, des Centuries et des Présages pour les faits accomplis depuis l'année 1555 jusqu'à nos jours, Paris, Leclerc, 1910.
- EDWARDS (Chilperic), The Messianic Idea, Londres, Watts, [s.d.].
- ESSEX (Master), An Introduction to Royal Arch Masonry, Londres, Rider, 1931.
- FERRIERE (Emile), Les Apôtres: essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles, Paris, Baillière, 1879.
- FIELD (Claud.), Shadows Cast Before: An Anthology of Prophecies and Presentiments, Londres, Rider, [s.d.].
- FLUDD (Robert), Traité d'astrologie générale, Paris, Daragon, 1907.
- FONTENELLE (Bernard Le Bovier de), Histoire des oracles, Paris, Bibliothèque Nationale, 1892.
- FOUILLEE (Alfred), La Philosophie de Platon, Paris, Hachette, 1904.
- Fratres Rosae Crucis, Secret Shakespearean Seals: Revelations of Rosicrucian Arcana, Discoveries in the Shakespeare Plays, Sonnets, and Works, printed circa 1586-1740, of « Secreti sigilli », Concealed Author's Marks and Signs, Nottingham, Jenkins, 1916.
- GELEY (Gustave), Reincarnation, Londres, Rider, [s.d.].
- GIBSON (John George), Builders of Man: The Doctrine and History of Masonry or The Romance of the Craft, Newcastle-upon-Tyne, Northumberland, 1924.
- GODWIN (William), Lives of the Necromantics Or, an Account of the Most Eminent Persons in Successive Ages Who Have Claimed for Themselves, or to Whom Has Been Imputed by Others, the Exercise of Magical Power, Londres, Chatto, 1876.
- GRANTHAM (J. A.), An Introduction to Mark Masonry. A Survey of Masonic Evolution in the British Isles, Buxton, Clare, 1934.
- GRASSET (Joseph), L'Occultisme hier et aujourd'hui, Montpellier, Coust. 1908.
- GREEN (H. S.), Directions and Directing, vol. V of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1910.
- The « Reason Why » in Astrology or Philosophy and First Principles, vol. VI of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1910.
- Mundane or National Astrology, vol. XIII of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1911.
- HAECKEL (Ernst), Les Enigmes de l'univers, Paris, Schleicher, [s.d.].
- HALL (Manly Palmer), The Lost Keys of Freemasonry. Or, The Secret of Hiram Abiff, Londres, Rider, 1931.
- HARTMANN (Franz), Magic White and Black, Or, The Science of Finite and Infinite Life Containing Practical Hints for Students of Occultism, Londres, Kegan Paul, 1904.
- HAYNES (Edmund Sidney Pollock), The Belief in Personal Immortality, Londres, Richards, 1925.
- HENDERSON (Alexander), The Wheel of Life. A Study of Palingenesis in Its Relation to Christian Truth, Londres, Rider, 1931.

- HIRSCH (William), Genius and Degeneration: A Psychological Study, Londres, Heinemann, 1897.
- HUBERT (Henri), Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie, Paris, Imprimerie Nationale, 1905.
- JENNINGS (Hargrave), One of the Thirty: A Strange History. Now for the First Time Told, Londres, Hotten, [s.d.]
- The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries, Londres, Routledge, [s.d.]
- KNIGHT (George Wilson), Myth and Miracle: An Essay on the Mystic Symbolism of Shakespeare, Londres, Burrow, 1929.
- LACERDA (José Caetano de Sousa Pereira de), Os Neurasthenicos: Esboço d'um Estudo Medico e Philosophico, Lisbonne, Gomes, 1895.
- LEADBEATER (Charles Webster), Clairvoyance, Londres, Theosophical Society, 1908.
- Invisible Helpers, Londres, Theosophical Society, 1912.
- LEFFMANN (Henry), The Mental Condition and Career of Jesus of Nazareth Examined in the Light of Modern Knowledge, Philadelphia, 119 South Fourth St., 1904.
- LELAND (Charles Godfrey), Have You a Strong Will? Or, How To Develop and Strengthen Will-Power, Memory, or Any Other Faculty or Attribute of the Mind, by the Easy Process of Self-Hypnotism, Londres, Rider, 1912.
- LEO (Alan), Horary Astrology, vol. VII of Astrological Manuals, Londres, Fowler, 1909.
- Astrology for All, Londres, Modern Astrology, 1910.
- The Key to Your Own Nativity, Londres, Modern Astrology, 1910.
- Casting the Horoscope, Londres, Modern Astrology, 1912.
- How To Judge a Nativity, Londres, Modern Astrology, 1912.
- The Progressed Horoscope, Londres, Modern Astrology, 1913.
- Mars: The War Lord, Londres, Fowler, 1915.
- LOISY (Alfred), Les Mystères païens et le mystère chrétien, Paris, Nourry, 1930.
- Manual do Franc-Maçom: Do Rit. Francez ou Moderno, Lisbonne, Maçonica Lusitana, 1905.
- MARTIN (Eva), The Ring of Return: An Anthology of References to Reincarnation and Spiritual Evolution, from Prose and Poetry of All Ages, Londres, Allan, [s.d.]
- MARTIN (Gaston), Manuel d'histoire de la franc-maçonnerie française, Paris, Presses Universitaires, 1932.
- MATTER (Jacques), Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes, d'après des documents inédits, Paris, Didier, 1862.
- MEAD (George Robert Stow), Quests Old and New, Londres, Bell, 1913.

- SHORTT (Alexander Graham), Adam's Calendar and Other Chronological Prophecies of the Old Testament, Londres, Rider, [s.d.].
- SMEDLEY (William Thomas), The Mystery of Francis Bacon, Londres, Banks, 1912.
- STEINER (Rudolf), L'Esprit de Goethe d'après Faust et le Conte du Serpent Vert, Paris, P.U.F., 1926.
- SYNESIUS, A Astrologia: A Astromancia Kabalística, A Astrologia Científica, Judiciária e Esférica, Lisbonne, A.M. Teixeira, 1917.
- TAYLOR (H. M.), Reincarnation Refuted, Londres, Power-Book, [s.d.].
- Thuileur des trent-trois degrés de l'écoçsisme du rit ancien, dit accepté, Paris, Delaunay, 1821.
- TURMEL (Joseph), Le Prince de monde et le péche originel, Paris, Symbolisme, 1925.
- VILLARET (Fernand), La Notion du Messie, Montauban, Coopérative, 1908.
- WADDINGTON (Eric F.), The Fifth Monarchy: Two Papers on the Second Chapter of Daniel, Supporting the Contention That the British Empire Is This Fifth Monarchy or Stone kingdom, Londres, Banks, 1913.
- WAITE (Arthur Edward), The Brotherhood of the Rosy Cross, Being Records of the House of the Holy Spirit in its Inward and Outward History, Londres, Rider, 1924.
- Emblematic Freemasonry and the Evolution of Its Deeper Issues, Londres, Rider, 1925.
- The Holy Grail: Its Legends and Symbolism, Londres, Rider, 1933.
- WEMYSS (Maurice), The Wheel of Life Or Scientific Astrology, 3 vol., Londres, Fowler, [s.d.]
- WHITTAKER (Thomas), Priests, Philosophers and Prophets: A Dissertation on Revealed Religion, Londres, Watts, 1925.
- WILDE (George), Chaldean Astrology: How To Cast and Read the Horoscope and Calculate Star Courses, Londres, Foulsham, 1909.
- A Primer of Natal Astrology for Beginners, Halifax, Rexo, 1911.
- WITTEMANS (Franz), Histoire des Rose-Croix, Paris, Adyar, 1925.
- WOLFRAM (Elise), The Occult Causes of Disease, Being a Compendium of the Teachings Laid Down in His « Volumen Paramirum » by Bombastus von Hohenheim, Better Known as Paracelsus, Londres, Rider, [s.d.]
- ZOHAR, The Kabbalah Unveiled, Londres, Paul, 1926.

VI

Dictée automatique (9 juillet 1916)

My words are meant to carry conviction. They are the words of a friend - they are always this. You are the centre of an astral conspiracy, the meeting place of elementals of very malefic type. No man can imagine what your soul is. So many are the disincarnated presences round it that it seems, from Here, a nucleus of your fate. No defence is possible unless you obey the dictates of your higher self and develope to manifest your being in goodness and beauty. My child, this world we live in - for we all live in the same divine place - is a meshwork of inconsequences and of voracities. More men are lost than found. Your destiny is too high for me to say it. You must find it out. But you must work... through the chaos of many lives, up to the Divine Presence royal in your soul. Man is but feeble and the Gods feeble also. Over them fate - the Gods unnamed - veales from his seatless [?] throne. My name is wrong and your name is also wrong. Nothing is what it appears to be. Understand this if you can, and I know you can understand it. More. Henry More. Frat. [ernitatis] RC. [Roseae Crucis]. What is to be, is to be.

VII

LETTRE A MÁRIO DE SÁ-CARNEIRO

Lisboa, 6 de Dezembro de 1915

Meu querido Sá-Carneiro:

Como lhe escrevo esta carta, antes de tudo, por ter a necessidade psíquica absoluta de lha escrever, V. desculpará que eu deixe para o fim a resposta à sua carta e postal hoje recebidos, e entre imediatamente naquilo que ficará o assunto desta carta.

Estou outra vez presa de todas as crises imagináveis, mas agora o assalto é total. Numa coincidência trágica, desabaram sobre mim crises de várias ordens. Estou psiquicamente *cercado*.

Renasceu a minha crise intelectual, a mesma de que lhe falei, mas agora renasceu mais complicada, porque, à parte ter renascido nas condições antigas, novos factores vieram emaranhá-la de todo. Estou por isso num desvairamento e numa angústia intelectuais que V. mal imagina. Não estou senhor da lucidez suficientemente para lhe contar as cousas. Mas, como tenho necessidade de lhas contar, irei explicando conforme posso.

A primeira parte da crise intelectual, já V. sabe o que é; a que appareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi, como V. sabe, banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto. Agora, como é natural, conheço a essência do sistema. Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando-se de qualquer sistema religioso. O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia; a noção de força, de domínio, de conhecimento *superior* e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Cousa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre *Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz. A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me « hante »*. Não me julgue V. a caminho da loucura; creio que não estou. Isto é uma crise grave de um espirito *felizmente* capaz de ter crises destas. Ora, se V. meditar que a Teosofia é um sistema ultracristão — no sentido de conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se fundem *não sei em que além-Deus* — e pensar no que há de fundamentalmente incompatível com o meu paganismo essencial, V. terá o primeiro elemento grave que se acrescentou à minha crise. Se, depois, reparar em que a Teosofia, porque admite todas as religiões, tem um carácter inteiramente

parecido com o do paganismo, que admite no seu panteão todos os deuses, V. terá o segundo elemento da minha grave crise de alma. A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e *apostolismo* (V. compreende?) essenciais, atrai-me por se parecer tanto com um « paganismo transcendental » (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado), repugna-me por se parecer tanto com o cristianismo, que não admito. É o horror e a atracção do abismo realizados no além-alma. Um pavor metafísico, meu querido Sá-Carneiro!

V. seguiu bem todo este labirinto intelectual? Pois bem. Repare que há outros dois elementos que ainda mais vêm complicar o assunto. Quero ver se consigo explicar-lhos lucidamente...

Obra Poética e em Prosa, vol. II, Porto, Lello e Irmão, 1986, p.206-208.

VIII

LETTRE A TIA ANICA

Lisboa, 24 de Junho de 1916

Minha querida Tia:

Muito lhe agradeço a sua carta de 13 e os parabéns que me traz. Muito agradeço também a carta do Raul de 22 de Maio, a que responderei brevemente; creio que assim posso prometer, porque me sinto agora já um pouco melhor, já mais apto a não ter a inércia que tenho tido e que, como calcula, tem sido devida aos sucessivos choques nervosos por que tenho passado.

Felizmente que chegaram (enfim!) de Pretória notícias acentuadamente boas. Excepto no que respeita ao braço, que está, ao que parece, demorado em recuperar o movimento — o estado da Mamã melhorou muito. O estado mental está, enfim, normal. Aquela confusão mental que ela tinha e que era o que mais me impressionava, desapareceu. E ela já sai do quarto, passando umas horas por dia na casa de jantar.

Não sei o tratamento empregado agora. Sei que, a princípio, empregaram, com efeito, os choques eléctricos, mas suspenderam esse tratamento, porque, ao que parece, incomodava demasiadamente a doente. E suponho que naquela altura da doença não seria bom o incómodo natural dos choques. Se assim foi, já terão, suponho, retomado esse tratamento.

Por enquanto não há nada em que, de positivo, se deva assentar com respeito à guerra e às tropas de aqui irem para fora. E creio, mesmo, que os rapazes na situação do Raul não correm, por enquanto, grande risco de serem chamados. É claro que não posso *afirmar* isto, mas é o que consta aqui. Já se o Raul estivesse cá, naturalmente teria, pelo menos, a maçada de uma « escola de oficiais » ou qualquer aparelho parecido.

Sobre o estado nervoso em que tenho vivido, não tenho passado mal ultimamente. Também creio que não tem havido novidade na família, salvo que a Joaquina está umas vezes melhor, outras pior. Como eu tinha previsto, pela astrologia, a situação do Mário não só melhorou, mas parece tender para melhorar cada vez mais.

Vamos agora ao caso misterioso que a interessa e que a tia Anica diz não poder calcular o que seja. Sim, não calcula, decerto; eu próprio é o que menos esperaria.

O facto é o seguinte. Aí por fins de Março (se não me engano), comecei a ser médium. Imagine! Eu, que (como deve recordar-se) era um elemento

atrasador nas sessões semiespíritas que fazíamos, comecei, de repente, com a escrita automática. Estava uma vez em casa, de noite, tendo vindo da Brasileira, quando senti a vontade de, literalmente, pegar numa pena e pô-la sobre o papel. É claro que depois é que dei por o facto de que tinha tido esse impulso. No momento, não reparei no facto, tomei-o como o facto, natural em quem está distraído, de pegar numa pena para fazer rabiscos. Nessa primeira sessão comecei por a *assinatura* (bem conhecida de mim) «Manuel Gualdino da Cunha». Eu nem de longe estava pensando no tio Cunha. Depois escrevi mais umas cousas, sem relevo, nem interesse nem importância.

De vez em quando, umas vezes voluntariamente, outras *obrigado*, escrevo. Mas raras vezes são «comunicações» compreensíveis. Certas frases percebem-se. E há sobretudo uma coisa curiosíssima — uma tendência irritante para me responder a perguntas *com números*; assim como há a tendência para *desenhar*. Não são desenhos de cousas, mas de sinais cabalísticos e maçónicos, símbolos do ocultismo e cousas assim que me perturbam um pouco. Não é nada que se pareça com a escrita automática da Tia Anica ou da Maria — uma narrativa, uma série de respostas em linguagem coerente. É assim mais imperfeito, mas muito mais misterioso.

Devo dizer que o pretenso espírito do tio Cunha nunca mais se manifestou pela escrita (nem de outra maneira). As comunicações actuais são, por assim dizer, anónimas e sempre que pergunto «quem é que fala?» faz-me desenhos ou escreve-me números.

Mando-lhe, junta, uma amostra simples, que não é preciso devolver-me. Nesta há números e rabiscos, mas quase que não há desenhos. É o que tenho aqui à mão. É para verem como é o aspecto das minhas comunicações.

É singular que, apesar de eu não perceber nada de tais números, consultei um amigo meu, ocultista e magnetizador (uma criatura muito curiosa e interessante, além de ser um excelente amigo) e ele disse-me cousas singulares. Por exemplo, eu disse-lhe uma vez que tinha escrito um número qualquer (de quatro algarismos) de que não me recordo agora. Ele respondeu-me que havia cinco pessoas na casa onde eu estava. E, com efeito, assim era. Mas ele não me diz de onde é que concluiu isso. Explicou-me apenas que esse facto de eu escrever números era prova da autenticidade da minha escrita automática — isto é, de que não era auto-sugestão, mas mediunidade legítima. Os espíritos — diz ele — fazem essas comunicações para dar essa garantia; e essas comunicações são, por isso mesmo, incompreensíveis ao médium, e de ordem que mesmo o inconsciente dele era incapaz de imaginar (?).

Este meu amigo tem-me explicado outros números assim, com igual, e curiosa, segurança. Só houve três números que ele não compreendeu.

Estou contando rapidamente, e claro, e necessariamente omito pormenores e detalhes interessantes. O que narro, porém, é o essencial.

Não pára aqui a minha mediunidade. Descobri uma outra espécie de qualidade mediúnica, que até aqui eu não só nunca sentira, mas que, por assim dizer, só sentira negativamente. Quando o Sá-Carneiro atravessava

em Paris a grande crise mental, que o havia de levar ao suicídio, *eu senti a crise aqui*, caiu sobre mim uma súbita depressão *vinda do exterior*, que eu, ao momento, não consegui explicar-me. Esta forma de sensibilidade não tem tido continuação.

Guardo, porém, para o fim o detalhe mais interessante. É que estou desenvolvendo qualidades não só de médium escrevente, mas também de *médium vidente*. Começo a ter aquilo a que os ocultistas chamam « a visão astral », e também a chamada « visão etérica ». Tudo isto está muito em princípio, mas não admite dúvidas. É tudo, por enquanto, imperfeito e em certos momentos só, mas nesses momentos *existe*.

Há momentos, por exemplo, em que tenho perfeitamente alvoradas (?) de « visão etérica » — em que vejo a « aura magnética » de algumas pessoas, e, sobretudo a minha ao espelho e, no escuro, irradiando-me das mãos. Não é alucinação porque o que eu vejo outros vêem-no, pelo menos, um outro, com qualidades destas mais desenvolvidas. Cheguei, num momento feliz de visão etérica, a ver, na Brasileira do Rossio, de manhã, *as costelas de um indivíduo através do fato e da pele*. Isto é que é a visão etérica no seu pleno grau. Chegarei eu a tê-la realmente, isto é, mais nítida e sempre que quiser?

A « visão astral » está muito imperfeita. Mas às vezes, de noite, fecho os olhos e há uma sucessão de pequenos quadros, muito rápidos, muito nítidos (tão nítidos como qualquer cousa do mundo exterior). Há figuras estranhas, desenhos, sinais simbólicos, números (também já tenho visto números), etc.

E há — o que é uma sensação muito curiosa — por vezes o sentir-me de repente *pertença de qualquer outra cousa*. O meu braço direito, por exemplo, começa a ser-me levantado no ar sem eu querer. (É claro que posso resistir, mas o facto é *que não o quis levantar* nessa ocasião.). Outras vezes sou feito cair para um lado, como se estivesse magnetizado, etc.

Perguntará a Tia Anica em que é que isto me perturba, e em que é que estes fenómenos — aliás ainda tão rudimentares — me incomodam? Não é o susto. Há mais curiosidade do que susto, ainda que haja às vezes cousas que metem um certo respeito, como quando, várias vezes, olhando para o espelho, a minha cara desaparece e me surge um fâcies de homem de barbas, ou um outro qualquer (são quatro, ao todo, os que assim me aparecem).

O que me incomoda um pouco é que eu sei pouco mais ou menos o que isto significa. Não julgue que é a loucura. Não é: dá-se até o facto curioso de, em matéria de equilíbrio mental, eu estar bem como nunca estive. É que tudo isto não é o vulgar desenvolvimento de qualidades de médium. Já sei o bastante das ciências ocultas para reconhecer que estão sendo acordados em mim os sentidos chamados superiores para um fim qualquer que o Mestre desconhecido, que assim me vai iniciando, ao impor-me essa existência superior, me vai dar um sofrimento muito maior do que até aqui tenho tido, e aquele desgosto profundo de tudo que vem com a aquisição destas altas faculdades. Além disso, já o próprio alvorecer dessas faculdades é accompan-

hado duma misteriosa sensação de isolamento e de abandono que enche de amargura até ao fundo da alma.

Enfim, será o que tiver de ser.

Eu não digo *tudo*, porque nem tudo se pode dizer: mas digo o bastante para que, vagamente, me compreenda..

Não sei se realmente julgará que estou doido. Creio que não. Estas cousas são anormais sim, mas não *antinaturais*.

Pedia-lhe o favor de não falar nisto a ninguém. Não há vantagem nenhuma, e há muitas desvantagens (algumas, talvez, de ordem desconhecida) em fazê-lo.

Adeus, minha querida Tia. Saudades à Maria e ao Raul. Beijos ao Eduardinho. Para si muitos e muitos abraços do seu sobrinho muito amigo e grato.

Fernando

IX

LETTRE A ADOLFO CASAIS MONTEIRO

Caixa Postal 147

Lisboa, 13 de Janeiro de 1935

Meu prezado Camarada:

Muito agradeço a sua carta, a que vou responder imediata e integralmente. Antes de, propriamente, começar, quero pedir-lhe desculpa de lhe escrever neste papel de cópia. Acabou-se-me o decente, é domingo, e não posso arranjar outro. Mas mais vale, creio, o mau papel que o adiamento.

Em primeiro lugar, quero dizer-lhe que nunca eu veria « outras razões » em qualquer cousa que escrevesse, discordando, a meu respeito. Sou um dos poucos poetas portugueses que não decretou a sua própria infalibilidade, nem toma qualquer crítica, que se lhe faça, como um acto de lesa-divindade. Além disso, quaisquer que sejam os meus defeitos mentais, é nula em mim a tendência para a mania da perseguição. À parte isso, conheço já suficientemente a sua independência mental, que, se me é permitido dizê-lo, muito aprovo e louvo. Nunca me propus ser Mestre ou Chefe — Mestre, porque não sei ensinar, nem sei se teria que ensinar; Chefe, porque nem sei estrelar ovos. Não se preocupe, pois, em qualquer ocasião, com o que tenha que dizer a meu respeito. Não procuro caves nos andares nobres.

Concordo absolutamente consigo em que não foi feliz a estreia, que de mim mesmo fiz com um livro da natureza de « *Mensagem* ». Sou, de facto, um nacionalista místico, um sebastianista racional. Mas sou, à parte isso, e até em contradição com isso, muitas outras cousas. E essas cousas, pela mesma natureza do livro, a « *Mensagem* » não as inclui.

Comecei por esse livro as minhas publicações pela simples razão de que foi o primeiro livro que consegui, não sei porquê, ter organizado e pronto. Como estava pronto, incitaram-me a que o publicasse: acedi. Nem o fiz, devo dizer, com os olhos postos no prémio possível do Secretariado, embora nisso não houvesse pecado intelectual de maior. O meu livro estava pronto em Setembro, e eu julgava, até, que não poderia concorrer ao prémio, pois ignorava que o prazo para entrega dos livros, que primitivamente fora até fim de Julho, fora alargado até ao fim de Outubro. Como, porém, em fim de Outubro já havia exemplares prontos da « *Mensagem* », fiz entrega dos

que o Secretariado exigia. O livro estava exactamente nas condições (nacionalismo) de concorrer. Concorri.

Quando às vezes pensava na ordem de uma futura publicação de obras minhas, nunca um livro do género de « *Mensagem* » figurava em número um. Hesitava entre se deveria começar por um livro de versos grande — um livro de umas 350 páginas —, englobando as várias subpersonalidades de Fernando Pessoa ele mesmo, ou se deveria abrir com uma novela policiária, que ainda não consegui completar.

Concordo consigo, disse, em que não foi feliz a estreia, que de mim mesmo fiz, com a publicação de « *Mensagem* ». Mas concordo com os factos que foi a melhor estreia que eu poderia fazer. Precisamente porque essa faceta — em certo modo secundária — da minha personalidade não tinha nunca sido suficientemente manifestada nas minhas colaborações em revistas (excepto no caso do *Mar Português*, parte deste mesmo livro) — precisamente por isso convinha que ela aparecesse, e que aparecesse agora. Coincidiu, sem que eu o planeasse ou o premeditasse (sou incapaz de premeditação prática), com um dos momentos críticos (no sentido original da palavra) da remodelação do subconsciente nacional. O que fiz por acaso e se completou por conversa, fora exactamente talhado, com Esquadria e Compasso, pelo Grande Arquitecto.

(Interrompo. Não estou doido nem bêbado. Estou, porém, escrevendo directamente, tão depressa quanto a máquina mo permite, e vou-me servindo das expressões que me ocorrem, sem olhar a que literatura haja nelas. Suponha — e fará bem em supor, porque é verdade — que estou simplesmente falando consigo.)

Respondo agora directamente às suas três perguntas: (1) plano futuro da publicação das minhas obras, (2) génese dos meus heterónimos, e (3) ocultismo.

Feita, nas condições que lhe indiquei, a publicação da *Mensagem*, que é uma manifestação unilateral, tenciono prosseguir da seguinte maneira. Estou agora completando uma versão inteiramente remodelada do *Banqueiro Anarquista*; essa deve estar pronta em breve e conto, desde que esteja pronta, publicá-la imediatamente. Se assim fizer, traduzo imediatamente esse escrito para inglês, e vou ver se o posso publicar em Inglaterra. Tal qual deve ficar, tem probabilidades europeias. (Não tome esta frase no sentido de Prémio Nobel imanente.) Depois — e agora respondo propriamente à sua pergunta, que se reporta a poesia — tenciono, durante o verão, reunir o tal grande volume dos poemas pequenos do Fernando Pessoa ele mesmo, e ver se o consigo publicar em fins do ano em que estamos. Será esse o volume que o Casais Monteiro espera, e é esse que eu mesmo desejo que se faça. Esse, então, será as facetas todas, excepto a nacionalista que « *Mensagem* » já manifestou.

Referi-me, como viu, ao Fernando Pessoa só. Não penso nada do Caeiro, do Ricardo Reis ou do Álvaro de Campos. Nada disso poderei fazer, no sentido de publicar, excepto quando (ver mais acima) me for dado o Prémio Nobel. E contudo — penso-o com tristeza — pus no Caeiro todo o

meu poder de despersonalização dramática, pus em Ricardo Reis toda a minha disciplina mental, vestida da música que lhe é própria, pus em Álvaro de Campos toda a emoção que não dou nem a mim nem à vida. Pensar, meu querido Casais Monteiro, que todos estes têm que ser, na prática da publicação, preteridos pelo Fernando Pessoa, impuro e simples!

Creio que respondi à sua primeira pergunta.

Se fui omisso, diga em quê. Se puder responder, responderei. Mais planos não tenho, por enquanto. E, sabendo eu o que são e en. que dão os meus planos, é caso para dizer, *Graças a Deus!*

Passo agora a responder à sua pergunta sobre a génese dos meus heterónimos. Vou ser se consigo responder-lhe completamente.

Começo pela parte psiquiátrica. A origem dos meus heterónimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurasténico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenómenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registo dos seus sintomas. Seja como for, a origem mental dos meus heterónimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. Estes fenómenos — felizmente para mim e para os outros — mentalizaram-se em mim; quero dizer, não se manifestam na minha vida prática, exterior e de contacto com outros; fazem explosão para dentro e vivo-os eu a sós comigo. Se eu fosse mulher — na mulher os fenómenos histéricos rompem em ataques e cousas parecidas — cada poema de Álvaro de Campos (o mais histericamente histérico de mim) seria um alarme para a vizinhança. Mas sou homem — e nos homens a histeria assume principalmente aspectos mentais; assim tudo acaba em silêncio e poesia...

Isto explica, *tant bien que mal*, a origem orgânica do meu heteronimismo. Vou agora fazer-lhe a história directa dos meus heterónimos. Começo por aqueles que morreram, e de alguns dos quais já me não lembro — os que jazem perdidos no passado remoto da minha infância quase esquecida.

Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo ficção, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas cousas, como em todas, não devemos ser dogmáticos.) Desde que me conheço como sendo aquilo a que chamo eu, me lembro de precisar mentalmente, em figura, movimentos, carácter e história, várias figuras irreais que eram para mim tão visíveis e minhas como as cousas daquilo a que chamamos, porventura abusivamente, a vida real. Esta tendência, que me vem desde que me lembro de ser um eu, tem-me acompanhado sempre, mudando um pouco o tipo de música com que me encanta, mas não alterando nunca a sua maneira de encantar.

Lembro, assim, o que me parece ter sido o meu primeiro heterónimo, ou, antes, o meu primeiro conhecido inexistente — um certo *Chevalier de Pas* dos meus seis anos, por quem escrevia cartas dele a mim mesmo, e cuja figura, não inteiramente vaga, ainda conquista aquela parte da minha

afeição que confina com a saudade. Lembro-me, com menos nitidez, de uma outra figura, cujo nome já me não ocorre mas que o tinha estrangeiro também, que era, não sei em quê, um rival do Chevalier de Pas... Cousas que acontecem a todas as crianças? Sem dúvida — ou talvez. Mas a tal ponto as vivi que as vivo ainda, pois que as relembro de tal modo que é mister um esforço para me fazer saber que não foram realidades.

Esta tendência para criar em torno de mim um outro mundo, igual a este mas com outra gente, nunca me saiu da imaginação. Teve várias fases, entre as quais esta, sucedida já em maioridade. Ocorria-me um dito de espírito, absolutamente alheio, por um motivo ou outro, a quem eu sou, ou a quem suponho que sou. Dizia-o, imediatamente, espontaneamente, como sendo de certo amigo meu, cujo nome inventava, cuja história acrescentava, e cuja figura — cara, estatura, traje e gesto — imediatamente eu via diante de mim. E assim arranjei, e propaguei, vários amigos e conhecidos que nunca existiram, mas que ainda hoje, a perto de trinta anos de distância, oiço, sinto, vejo. Repito: oiço, sinto, vejo... E tenho saudades deles.

(Em eu começando a falar — e escrever à máquina é para mim falar —, custa-me a encontrar o travão. Basta de maçada para si, Casais Monteiro! Vou entrar na génese dos meus heterónimos literários, que é, afinal, o que V. quer saber. Em todo o caso, o que vai dito acima dá-lhe a história da mãe que os deu à luz.)

Aí por 1912, salvo erro (que nunca pode ser grande), veio-me à ideia escrever uns poemas de índole pagã. Esbocei umas cousas em verso irregular (não no estilo Álvaro de Campos, mas num estilo de meia regularidade), e abandonei o caso. Esboçara-se-me, contudo, numa penumbra mal urdida, um vago retrato da pessoa que estava a fazer aquilo. (Tinha nascido, sem que eu soubesse, o Ricardo Reis.)

Ano e meio, ou dois anos depois, lembrei-me um dia de fazer uma partida ao Sá-Carneiro — de inventar um poeta bucólico, de espécie complicada, e apresentar-lho, já me não lembro como, em qualquer espécie de realidade. Levei uns dias a elaborar o poeta mas nada consegui. Num dia em que finalmente desistira — foi em 8 de Março de 1914 — acerquei-me de uma cómoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase cuja natureza não conseguirei definir. Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título, *O Guardador de Rebanhos*. E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim. a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive. E tanto assim que, escritos que foram esses trinta e tantos poemas, imediatamente peguei noutro papel e escrevi, a fio, também, os seis poemas que constituem a *Chuva Oblíqua*, de Fernando Pessoa. Imediatamente e totalmente... Foi o regresso de Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa ele só. Ou, melhor, foi a reacção de Fernando Pessoa contra a sua inexistência como Alberto Caeiro.

Aparecido Alberto Caeiro, tratei logo de lhe descobrir — instintiva e subconscientemente — uns discípulos. Arranquei do seu falso paganismo o Ricardo Reis latente, descubri-lhe o nome, e ajustei-o a si mesmo, porque nessa altura já o *via*. E, de repente, e em derivação oposta à de Ricardo Reis, surgiu-me impetuosamente um novo indivíduo. Num jacto, e à maquina de escrever, sem interrupção nem emenda, surgiu a *Ode Triunfal* de Álvaro de Campos — a Ode com esse nome e o homem com o nome que tem.

Criei, então, uma *coterie* inexistente. Fixei aquilo tudo em moldes de realidade. Graduei as influências, conheci as amizades, ouvi, dentro de mim, as discussões e as divergências de critérios, e em tudo isto me parece que fui eu, criador de tudo, o menos que ali houve. Parece que tudo se passou independentemente de mim. E parece que assim ainda se passa. Se algum dia eu puder publicar a discussão estética entre Ricardo Reis e Álvaro de Campos, verá como eles são diferentes, e como eu não sou nada na matéria.

Quando foi da publicação de *Orpheu*, foi preciso, à última hora, arranjar qualquer coisa para completar o número de páginas. Sugeri então ao Sá-Carneiro que eu fizesse um poema « antigo » do Álvaro de Campos — um poema de como o Álvaro de Campos seria antes de ter conhecido Caeiro e ter caído sob a sua influência. E assim fiz o *Opiário*, em que tentei dar todas as tendências latentes do Álvaro de Campos, conforme haviam de ser depois reveladas, mas sem haver ainda qualquer traço de contacto com o seu mestre Caeiro. Foi dos poemas que tenho escrito, o que me deu mais que fazer, pelo duplo poder de despersonalização que tive que desenvolver. Mas, enfim, creio que não saiu mau, e que dá o Álvaro em botão...

Creio que lhe expliquei a origem dos meus heterónimos. Se há porém qualquer ponto em que precisa de um esclarecimento mais lúcido — estou escrevendo depressa, e quando escrevo depressa não sou muito lúcido — , diga, que de bom grado lho darei. E, é verdade, um complemento verdadeiro e histórico: ao escrever certos passos das *Notas para recordação do meu Mestre Caeiro*, do Álvaro de Campos, tenho chorado lágrimas verdadeiras. É para que saiba com quem está lidando, meu caro Casais Monteiro!

Mais uns apontamentos nesta matéria... Eu *vejo* diante de mim, no espaço incolor mas real do sonho, as caras, os gestos de Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Construí-lhes as idades e as vidas. Ricardo Reis nasceu em 1887 (não me lembro do dia e mês, mas tenho-os algures), no Porto, é médico e está presentemente no Brasil. Alberto Caeiro nasceu em 1889 e morreu em 1915; nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda a sua vida no campo. Não teve profissão nem educação quase alguma. Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de Outubro de 1890 (às 1,30 da tarde, diz-me o Ferreira Gomes; e é verdade, pois, feito o horóscopo para essa hora, está certo). Este, como sabe, é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inactividade. Caeiro era de estatura média, e, embora realmente frágil (morreu tuberculoso), não parecia tão frágil como era. Ricardo Reis é um pouco, mas muito pouco, mais baixo, mais forte, mas seco. Álvaro de Campos é alto (1,75 m de altura, mais 2 cm do que eu), magro e um pouco tendente a curvar-se. Cara rapada todos — o Caeiro louro sem cor,

olhos azuis; Reis de um vago moreno mate; Campos entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém, liso e, normalmente apartado ao lado, monóculo. Caeiro, como disse, não teve mais educação que quase nenhuma — só instrução primária; morreram-lhe cedo o pai e a mãe, e deixou-se ficar em casa, vivendo de uns pequenos rendimentos. Vivía com uma tia velha, tia-avó. Ricardo Reis, educado num colégio de jesuítas, é, como disse, médico; vive no Brasil desde 1919, pois se expatriou espontaneamente por ser monárquico. É um latinista por educação alheia, e um semi-helenista por educação própria. Álvaro de Campos teve uma educação vulgar de liceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro mecânica e depois naval. Numas férias fez a viagem ao Oriente de onde resultou o *Opiário*. Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre.

Como escrevo em nome desses três?... Caeiro, por pura e inesperada inspiração, sem saber ou sequer calcular o que iria escrever. Ricardo Reis, depois de uma deliberação abstracta, que subitamente se concretiza numa ode. Campos, quando sinto um súbito impulso para escrever e não sei o quê. (O meu semi-heterónimo Bernardo Soares, que aliás em muitas cousas se parece com Álvaro de Campos, aparece sempre que estou cansado ou sonolento, de sorte que tenha um pouco suspensas as qualidades de raciocínio e de inibição; aquela prosa é um constante devaneio. É um semi-heterónimo porque, não sendo a personalidade a minha, é, não diferente da minha, mas uma simples mutilação dela. Sou eu menos o raciocínio e a afectividade. A prosa, salvo o que o raciocínio dá de *ténue* à minha, é igual a esta, e o português perfeitamente igual; ao passo que Caeiro escrevia mal o português, Campos razoavelmente mas com lapsos como dizer « eu próprio » em vez de « eu mesmo », etc., Reis melhor do que eu, mas com um purismo que considero exagerado. O difícil para mim é escrever a prosa de Reis — ainda inédita — ou de Campos. A simulação é mais fácil, até porque é mais espontânea, em verso.)

Nesta altura estará o Casais Monteiro pensando que má sorte o fez cair, por leitura, em meio de um manicómio. Em todo o caso, o pior de tudo isto é a incoerência com que o tenho escrito. Repito, porém: escrevo como se estivesse falando consigo, para que possa escrever imediatamente. Não sendo assim, passariam meses sem eu conseguir escrever.

Falta responder à sua pergunta quanto ao ocultismo (escreveu o poeta). Pergunta-me se creio no ocultismo. Feita assim, a pergunta não é bem clara; compreendo porém a intenção e a ela respondo. Creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em experiências de diversos graus de espiritualidade, subtilizando-se até se chegar a um Ente Supremo, que presumivelmente criou este mundo. Pode ser que haja outros Entes, igualmente Supremos, que hajam criado outros universos, e que esses universos coexistam com o nosso, interpenetradamente ou não. Por estas razões, e ainda outras, a Ordem Externa do Ocultismo, ou seja, a Maçonaria, evita (excepto a Maçonaria anglo-saxónica) a expressão « Deus », dadas, as suas implicações teológicas e populares, e

prefere dizer « Grande Arquitecto do Universo », expressão que deixa em branco o problema de se Ele é Criador, ou simples Governador do mundo. Dadas estas escalas de seres, não creio na comunicação directa com Deus, mas, segundo a nossa afinação espiritual, poderemos ir comunicando com seres cada vez mais altos. Há três caminhos para o oculto: o caminho mágico (incluindo práticas como as do espiritismo, intelectualmente ao nível da bruxaria, que é magia também), caminho esse extremamente perigoso, em todos os sentidos; o caminho místico, que não tem propriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alquímico, o mais difícil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma transmutação da própria personalidade que a *prepara*, sem grandes riscos, antes com defesas que os outros caminhos não têm. Quanto a « iniciação » ou não, posso dizer-lhe só isto, que não sei se responde à sua pergunta: não pertença a Ordem Iniciática nenhuma. A citação, epígrafe ao meu poema *Eros e Psique*, 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.

Creio assim, meu querido camarada, ter respondido, ainda com certas incoerências, às suas perguntas. Se há outras que deseja fazer, não hesite em fazê-las. Responderei conforme puder e o melhor que puder. O que poderá suceder, e isso me desculpará desde já, é não responder tão depressa.

Abraça-o o camarada que muito o estima e admira.

Fernando Pessoa

P.S. (!!!)

14-1-1935

Além da cópia que normalmente tiro para mim, quando escrevo à máquina, de qualquer carta que envolve explicações da ordem das que esta contém, tirei uma cópia suplementar, tanto para o caso de esta carta se extraviar, como para o de, possivelmente, ser-lhe precisa para qualquer outro fim. Essa cópia está sempre às suas ordens.

Outra cousa. Pode ser que, para qualquer estudo seu, ou outro fim análogo, o Casais Monteiro precise, no futuro, de citar qualquer passo desta carta. Fica desde já autorizado a fazê-lo, *mas com uma reserva*, e peço-lhe licença para lha acentuar. O parágrafo sobre ocultismo, na página 7 da minha carta, não pode ser reproduzido em letra impressa. Desejando responder o mais claramente possível à sua pergunta, saí propositadamente um pouco fora dos limites que são naturais nesta matéria.

Trata-se de uma carta particular, e por isso não hesitei em fazê-lo. Nada obsta a que leia esse parágrafo a quem quiser, desde que essa outra pessoa obedeça também ao critério de não reproduzir em letra impressa o

que nesse parágrafo vai escrito. Creio que posso contar consigo para tal fim negativo.

Continuo em dívida para consigo da carta ultradevida sobre os seus últimos livros. Mantenho o que creio que lhe disse na minha carta anterior: quando agora (creio que será só em Fevereiro) passar alguns dias no Estoril, porei essa correspondência em ordem, pois estou em dívida, nessa matéria, não só para consigo, mas também com várias outras pessoas.

Ocorre-me perguntar de novo uma coisa que já lhe perguntei e a que não respondeu: recebeu os meus folhetos de versos em inglês, que há tempos lhe enviei?

« Para meu governo », como se diz em linguagem comercial, pedia-lhe que me indicasse o mais depressa possível que recebeu esta carta. Obrigado.

Fernando Pessoa

X

O ÚLTIMO SORTILÉGIO

« Já repeti o antigo encantamento,
E a grande Deusa aos olhos se negou,
Já repeti, nas pausas do amplo vento,
As orações cuja alma é um ser fecundo.
Nada me o abismo deu ou o céu mostrou.
Só o vento volta onde estou toda e só,
E tudo dorme no confuso mundo.

« Outrora meu condão fadava as sarças
E a minha evocação do solo erguia
Presenças concentradas das que esparsas
Dormem nas formas naturais das coisas.
Outrora a minha voz acontecia.
Fadas e elfos, se eu chamasse, via,
E as folhas da floresta eram lustrosas.

« Minha varinha, com que da vontade
Falava às existências essenciais,
Já não conhece a minha realidade.
Já, se o círculo traço, não há nada,
Murmura o vento alheio extintos ais.
E ao luar que sobe além dos matagais
Não sou mais do que os bosques ou a estrada.

« Já me falece o dom com que me amavam.
Já me não torno a forma e o fim da vida
À quantos que, buscando-os, me buscavam.
Já, praia, o mar dos braços não me inunda.
Nem já me vejo ao sol saudado erguida,
Ou, em êxtase mágico perdida,
Ao luar, à boca da caverna funda.

« Já as sacras potências infernais,
 Que, dormentes sem deuses nem destino,
 A substância das coisas são iguais,
 Não ouvem minha voz ou os nomes seus,
 A música partiu-se do meu hino.
 Já meu furor astral não é divino
 Nem meu corpo pensado é já um Deus.

« E as longínquas deidades do atro poço,
 Que tantas vezes, pálida, evoquei
 Com a raiva de amar em alvoroço,
 Inevocadas hoje ante mim estão.
 Como, sem que as amasse, eu as chamei,
 Agora, que não amo, as tenho, e sei
 Que meu vendido ser consumirão.

« Tu, porém, Sol, cujo ouro me foi presa,
 Tu, Lua, cuja prata converti,
 Se já não podeis dar-me essa beleza
 Que tantas vezes tive por querer,
 Ao menos meu ser findo dividi —
 Meu ser essencial se perca em si,
 Só meu corpo sem mim fique alma e ser!

« Converta-me a minha última magia
 Numa estátua de mim em corpo vivo!
 Morra quem sou, mas quem me fiz e havia,
 Anónima presença que se beija,
 Carne do meu abstracto amor cativo,
 Seja a morte de mim em que revivo;
 E tal qual fui, não sendo nada, eu seja! »

Obra Poética e em Prosa, vol. I, Porto, Lello e Irmão, 1986, p.1109-1110.

XI

HINO A PÃ

De Mestre Therion (Aleister Crowley)

Vibra do cio subtil da luz,
 Meu homem e afã
 Vem turbulento da noite a flux
 De Pã! Iô Pã!
 Iô Pã! Iô Pã! Do mar de além
 Vem da Sicília e da Arcádia vem!
 Vem como Baco, com fauno e fera
 A ninfa e sátiro à tua beira,
 Num asno lácteo, do mar sem fim,
 A mim, a mim!
 Vem com Apolo, nupcial na brisa
 (Pegureira e pitonisa),
 Vem com Artémis, leve e estranha,
 E a coxa branca, Deus lindo, banha
 Ao luar do bosque, em marmóreo monte,
 Manhã malhada da âmbrea fonte!
 Mergulha o roxo da prece ardente
 No ádito rubro, no laço quente,
 A alma que aterra em olhos de azul
 O ver errar teu capricho exul
 No bosque enredo, nos nós que espalma
 A árvore viva que é espirito e alma
 E corpo e mente — do mar sem fim
 (Iô Pã! Iô Pã!),
 Diabo ou deus, vem a mim, a mim!
 Meu homem e afã!
 Vem com trombeta estridente e fina
 Pela colina!
 Vem com tambor a rufar à beira
 Da Primavera!
 Com frutas e avenas vem sem conto!
 Não estou eu pronto?
 Eu, que espero e me estorvo e luto
 Com ar sem ramos onde não nutro
 Meu corpo, lasso do abraço em vão,

Áspide aguda, forte leão —
 Vem, está vazia
 Minha carne, fria
 Do cio sozinho da demonia.
 À espada corta o que ata e dói,
 Ó Tudo-Cria, Tudo-Destrói!
 Dá-me o sinal do Olho Aberto,
 E da coxa áspera o toque erecto,
 E a palavra do Louco e do Secreto,
 Ó Pã! Iô Pã!
 Iô Pã! Iô Pã Pã! Pã Pã! Pã,
 Sou homem e afã:
 Faze o teu querer sem vontade vã,
 Deus grande! Meu Pã!
 Iô Pã! Iô Pã! Despertei na dobra
 Do aperto da cobra.
 A águia rasga com garra e fauce;
 Os deuses vão-se;
 As feras vêm. Iô Pã! A matado,
 Vou no corno levado
 Do Unicornado.
 Sou Pã! Iô Pã! Iô Pã Pã! Pã!
 Sou teu, teu homem e teu afã,
 Cabra das tuas, ouro, deus, clara
 Carne em teu osso, flor na tua vara.
 Com patas de aço os rochedos roço
 De solstício severo a equinócio.
 E raivo, e rasgo, e roussando fremo.
 Sempiterno. mundo sem termo.
 Homem, homúnculo, ménade, afã,
 Na força de Pã.
 Iô Pã! Iô Pã Pã! Pã! Iô Pã!

(Publié pour la première fois in Presença n°33, Coimbre, 1931).

HYMN TO PAN

ephrix' eroti periarkhes daneptoman
 io io pan pan
 e pan pan aliplagkte, kyllanias khionoxtyp
 petrdias apo deurados phaneoth', o
 theon khoropoi' anax

Soph Aj.

Thrill with lissome lust of the light,
 O man! My man!
 Come careering out of the night
 Of Pan! Io Pan!
 Io Pan! Io Pan! Come over the sea
 From Sicily and from Arcady!
 Roaming as Bacchus, with fauns and pards
 And nymphs and satyrs for thy guards,
 On a milk-white ass; come over the sea
 To me, to me,
 Come with Apollo in bridal dress
 (Shepherdess and pythoress)
 Come with Artemis, silken shod,
 And wash thy white thigh, beautiful God,
 In the moon of the woods, on the marble mount,
 The dimpled dawn of the amber fount!
 Dip the purple of passionate prayer
 In the crimson shrine, the scarlet snare,
 The soul that startles in eyes of blue
 To watch thy wantonness weeping through
 The tangled grove, the gnarled bole
 Of the living tree that is spirit and soul
 And body and brain — come over the sea,
 (Io Pan! Io Pan!)
 Devil or God, to me, to me,
 My man! my man!
 Come with trumpets sounding shrill
 Over the hill!
 Come with drums low muttering
 From the spring!
 Come with flute and come with pipe!
 Am I not ripe?
 I, who wait and writhe and wrestle
 With air that hath no bows to nestle
 My body, weary of empty clasp,
 Strong as a lion and sharp as an asp —

Come, o come!
 I am numb
 With the lonely lust of devildom.
 Thrust the sword through the galling fetter,
 All-devourer, all-begetter;
 Give me the sign of the open Eye,
 And the token erect of thorny thigh,
 And the word of madness and mystery,
 O Pan! Io Pan!
 Io Pan! Io Pan Pan! Pan Pan! Pan,
 I am a man:
 Do as thou wilt, as a great god can,
 O Pan! Io Pan!
 Io Pan! Io Pan Pan! I am awake
 In the grip of th nake.
 The eagle slashes with beak and claw;
 The gods withdraw:
 The great beats come, Io Pan! I am borne
 To death on the horn
 Of the Unicorn.
 I am Pan! Io Pan! Io Pan Pan! Pan!
 I am thy m -, I am thy man,
 Goat of thy flock, I am gold, I am god,
 Flesh to thy bone, flower to thy rod.
 With hoofs of steel I race on the rocks
 Through solstice stubborn to equinox.
 And I rave; and I rape and I rip and I rend
 Everlasting, world without end,
 Mannikin, maiden, moenad, man,
 In the might of Pan.
 Io Pan! Io Pan Pan! Io Pan!

Obra Poética e em Prosa, vol. III, Porto, Lello e Irmão, 1986, p.1293-1296.

XII

**NO TÚMULO
DE CHRISTIAN ROSENCREUTZ**

Não tínhamos ainda visto o cadáver de nosso Pai prudente e sábio. Por isso afastamos para um lado o altar. Então pudemos levantar uma chapa forte de metal amarelo, e ali estava um belo corpo célebre, inteiro e incorrupto..., e tinha na mão um pequeno livro em pergaminho, escrito a ouro, intitulado T., que é, depois da Bíblia, o nosso mais alto tesouro nem deve ser facilmente submetido à censura do mundo.

FAMA FRATERNITATIS ROSEAE CRUCIS

I

Quando, despertos deste sono, a vida,
Soubermos o que somos, e o que foi
Essa queda até Corpo, essa descida
Até à noite que nos a Alma obstrui,

Conhecemos pois toda a escondida
verdade do que é tudo que há ou flui?
Não: nem na Alma livre é conhecida...
Nem Deus, que nos criou, em Si a inclui.

Deus é o Homem de outro Deus maior:
Adam Supremo, também teve Queda;
Também, como foi nosso Criador,

Foi criado, e a Verdade lhe morreu...
De além o Abismo, Sprito Seu, Lha veda:
Aquém não a há no Mundo, Corpo Seu.

II

Mas antes era o Verbo, aqui perdido
Quando a Infinita Luz, já apagada,

Do Caos, chão do Ser, foi levantada
Em Sombra, e o Verbo ausente escurecido.

Mas se a Alma sente a sua forma errada,
Em si, que é Sombra, vê enfim luzido
O Verbo deste Mundo, humano e ungido,
Rosa Perfeita, em Deus crucificada.

Então, senhores do limiar dos Céus,
Podemos ir buscar além de Deus
O Segredo do Mestre e o Bem profundo;

Não só de aqui, mas já de nós, despertos,
No sangue actual de Cristo enfim libertos
Do a Deus que morre a geração do Mundo.

III

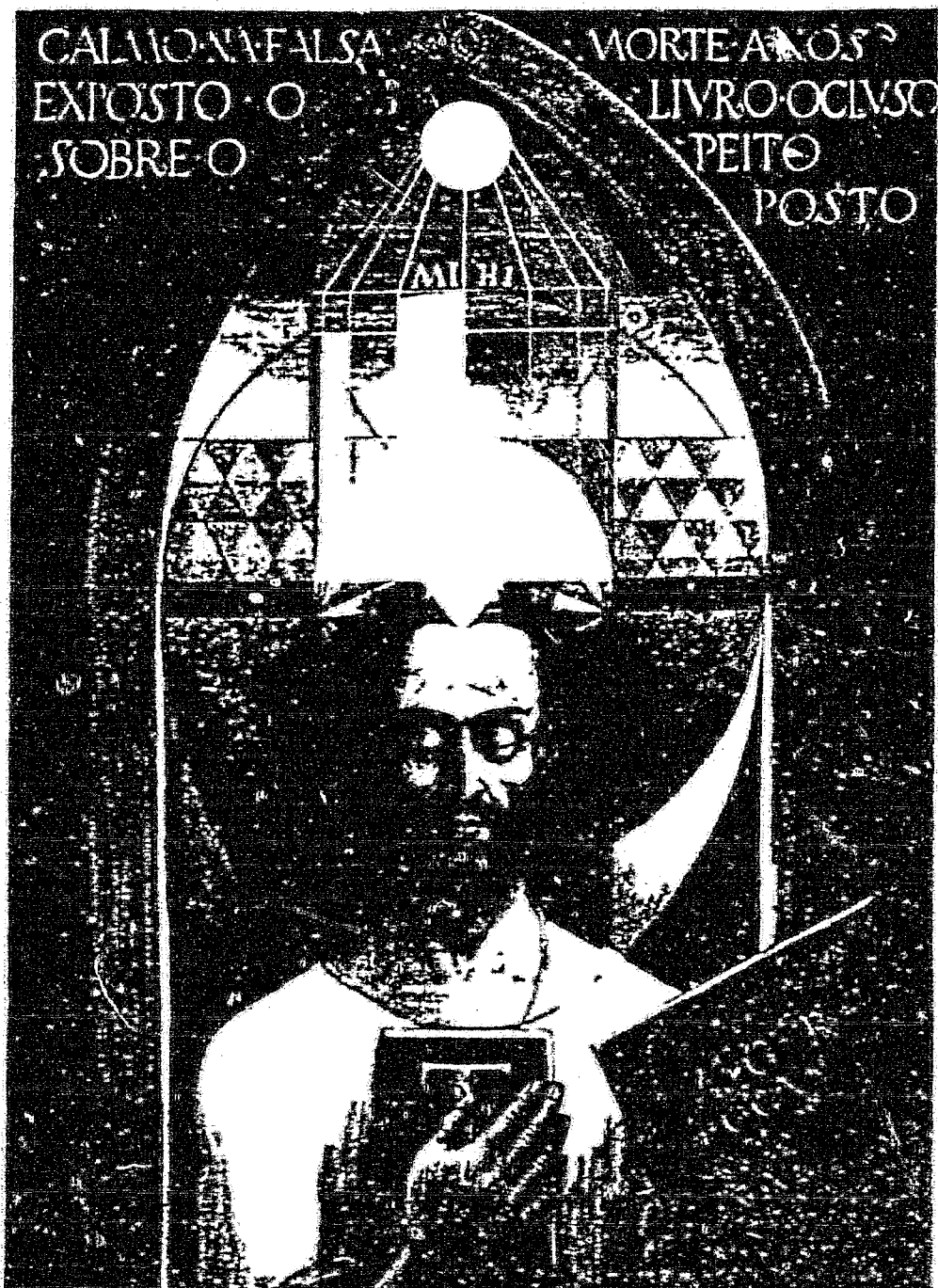
Ah, mas aqui, onde irreais erramos,
Dormimos o que somos, e a verdade,
Inda que enfim em sonhos a vejamos,
Vêmo-la, porque em sonho, em falsidade.

Sombras buscando corpos, e os achamos
Como sentir a sua realidade?
Com mãos de sombra, Sombras, que tocamos?
Nosso toque é ausência e vacuidade.

Quem desta Alma fechada nos liberta?
Sem ver, ouvimos para além da sala
De ser, mas como, aqui, a porta aberta?
.....

Calmo na falsa morte a nós exposto,
O Livro ocluso contra o peito posto,
Nosso Pai Roseacruz conhece e cala.

XIII



BIBLIOGRAPHIE

Nous citons ici les oeuvres que nous avons consultées et qui se rapportent, plus ou moins directement, au sujet de notre travail. Nous signalons également les manuscrits du fonds Pessoa que nous avons consultés à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne et qui ont été pour la plupart publiés.

Nous avons marqué d'un astérisque (*) les traductions que nous avons utilisées ponctuellement; le plus souvent, nous avons traduit nous-même les textes de Pessoa.

Nous avons consulté un certain nombre d'ouvrages que Pessoa possédait dans sa bibliothèque, ou aurait pu connaître autrement. Ils portent témoignage d'une vision ésotérique du monde, qui était caractéristique de son époque. On pourra trouver en annexe le fonds ésotérique de la bibliothèque de Fernando Pessoa.

Nous tenons à signaler la bibliographie de Fernando Pessoa par José Blanco (Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, 488 p.). Bien que nécessairement incomplète, elle peut offrir de précieuses indications sur ce qui a été publié de et sur Fernando Pessoa jusqu'à la date de sa mort.

I- OEUVRES DE FERNANDO PESSOA

A- Sources manuscrites

Fonds Pessoa, 129A, 12B/24, 133, 144y-29, 27¹⁰ M^o 1 à 27¹⁰ M^o 13, 30A à 30A-25, 30A1-19, 31-1 à 31-83, 31-9, 53 à 53-85, 53A à 53A-75, 53B à 53B-85, 54-1 à 54-97, 54A à 54A-98, 54B-16 à 54B-20

B- Oeuvres imprimées

Antinous, Lisbonne, Monteiro, 1918.

A Maçonaria, Anologia, [s.l.], [s.d.], 52 p., [1ère éd. 1952]

Hiram: Filosofia Religiosa e Ciências Ocultas, Porto, Petrus, [s.d.], [1ère éd. 1952]

Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias, Lisbonne, Ática, [s.d.], 384 p., [1ère éd. 1966, sélection et préface de Jacinto do Prado Coelho et Georg Rudolf Lind]

Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação, Lisbonne, Ática, [s.d.], 446 p., [1ère éd. 1966, sélection et préface de Jacinto do Prado Coelho et Georg Rudolf Lind]

Poesias Inéditas (1919-1930), Lisbonne, Ática, 1963, 199 p., [1ère éd. 1956]

Poesias de Álvaro de Campos, Lisbonne, Ática, 1964, 337 p., [1ère éd. 1944]

Poemas Dramáticos, Lisbonne, Ática, 1966, 162 p., [1ère éd. 1952]

Ordes de Ricardo Reis, Lisbonne, Ática, 1966, 204 p., [1ère éd. 1946]

Poesias Inéditas (1930-1935), Lisbonne, Ática, 1967, 199 p., [1ère éd. 1955]

- Mensagem, Lisbonne, Ática, 1967, 103 p., [1ère éd.: 1934].
- Poesias, Lisbonne, Ática, 1967, 264 p., [1ère éd.: 1942].
- Textos Filosóficos (II), Lisbonne, Ática, 1968, 279 p., [Sélection et préface de António de Pina Coelho].
- Quadras Ao Gosto Popular, Lisbonne, Ática, 1969, 129 p., [1ère éd.: 1965].
- Poemas Ingleses, Lisbonne, Ática, 1974, 231 p., [1ère éd.: 1921].
- Poemas de Alberto Caetano, Lisbonne, Ática, 1978, 117 p., [1ère éd.: 1946].
- Cartas de Amor, Lisbonne, Ática, 1978, 225 p.
- Sobre Portugal, Lisbonne, Ática, 1977, 282 p.
- Novas Poesias Iréditas, Lisbonne, Ática, 1979, 157 p., [1ère éd.: 1973].
- Da República (1910-1975), Lisbonne, Ática, 1979, 451 p., [1ère éd.: 1978].
- Textos de Crítica e de Intervenção, Lisbonne, Ática, 1980, 282 p.
- Ultimatum e Páginas de Sociologia Política, Lisbonne, Ática, 1980, 376 p.
- Cartas de Fernando Pessoa, par João Gaspar Simões, Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982, 160 p., [1ère éd.: 1957].
- Livro do Dr. Fernando Pessoa, par Bernardo Soares, Lisbonne, Ática, 1982, vol. I, 321 p., vol. II, 208 p.
- Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues, Lisbonne, Horizonte, 1985, 80 p., [1ère éd.: 1945].
- Obra Poética e em Prosa, Porto, Lello e Irmão, 1986, vol. I, 1212 p., vol. II, 1352 p., vol. III, 1501 p., [Introductions, organisation, bibliographie et notes de António Quadros et Dália Pereira da Costa].
- Obra Poética, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1987, 774 p., [1ère éd.: 1960, sélection, organisation et notes de Maria Aliete Galhoz].
- Fausto, Tragédia subjectiva (Fragmentos), Lisbonne, Presença, 1988, 224 p., [Texte établi par Teresa Sebral Cunha, préface de Eduardo Lourenço].
- Moral, Regras de vida, Condições de Iniciação, Lisbonne, Lencastre, 1988, 240 p., [Sélection et commentaires de Pedro Teixeira da Mota].
- O Louco Rabquista, Lisbonne, Presença, 1988, 128 p., [Ed. bilingue, traduction de José Blanc de Portugal].
- Poesia Mágica, Profética e Espiritual, Lisbonne, Lencastre, 1989, 112 p., [Sélection et commentaires de Pedro Teixeira da Mota].
- Rosa Cruz, Lisbonne, Lencastre, 1989, 272 p., [Sélection de Pedro Teixeira da Mota].
- Álvaro de Campos - Vida e obras do Engenheiro, Lisbonne, Estampa, 1992, 156 p., [Introduction, organisation et notes de Teresa Rita Lopes].

Mensagem. Poemas esotéricos, Madr. : CSIC, coll. « Archivos », 1993, 554 p. [Coordination de José Augusto Seabra].

Pessoa Inédito, Lisbonne, Horizonte, 1993, 440 p., [Sélection et préface de Teresa Rita Lopes].

Textos Filosóficos (I), Lisbonne, Ática, 1993, 242 p., [1ère éd.: 1968, sélection et préface de António de Pina Coelho].

C- Oeuvres de Fernando Pessoa traduites en français

Fernando Pessoa, Paris, Seghers, « Poètes d'aujourd'hui », 1973, 223 p., [1ère éd.: 1960, traduit par Armand Guibert].

Le Retour des Dieux. Manifestes du Modernisme Portugais, Champ Libre, Paris, 1973, 165 p., [Présentation et traduction de José Augusto Seabra].

Antinoüs. Fata Morgana, [s.l.], 1979, 58 p., [Traduction d'Armand Guibert].

L'Ode Triomphale, Paris, Royaumont, 1986, 37 p., [Traduction de Remy Hourcade et Emmanuel Hocquard].

*Pessoa en Personne, Paris, La Différence, 1986, 324 p., [Sélection de José Blanco, traduction de Simone Biberfeld].

Oeuvres poétiques d'Álvaro de Campos, Paris, Bourgois, 1988, 304 p., [Traduction de Michel Chandeigne et Pierre Légise-Costa].

Le Livre de l'Intranquillité, Paris, Bourgois, 1988, vol. I, 280 p., [Traduction de Françoise Laye].

Oeuvres complètes - Proses, Paris, La Différence, 1988, 544 p., [Traduction de Simone Biberfeld, Dominique Touati et Joaquim Vital].

*Poèmes ésotériques. Message. Le Marin, Paris, Bourgois, 1988, 216 p., [Traduction de Michel Chandeigne et Patrick Quillier].

Cancioneiro, Paris, Bourgois, 1988, 270 p., [Traduction de Michel Chandeigne et Patrick Quillier].

Le Marin, Paris, Corti, 1988, 72 p., [Traduction de Bernard Sesé].

Poèmes païens d'Alberto Caeiro et de Ricardo Reis, Paris, Bourgois, 1989, 352 p., [Traduction de Michel Chandeigne, Patrick Quillier et Maria Antónia Câmara Manuel].

*L'Heure du Diable, Paris, Corti, 1989, 111 p., [Éd. bilingue, traduction de Maria Druais et Bernard Sesé].

*Faust, Paris, Bourgois, 1990, 256 p., [Traduction de Pierre Légise-Costa et André Velter].

Le Chemin du Serpent, Paris, Bourgois, 1991, 416 p., [Traduction de Michel Chandeigne, Françoise Laye et Jean-François Viegas].

*Le Violon Enchante, Paris, Bourgois, 1992, 480 p., [Traduction d'Olivier Amiel, Françoise Laye, Dominique Goy-Blanquet et Patrick Quillier].

Le Livre de l'Intranquillité, Paris, Bourgois, 1992, vol. II, 302 p., [Traduction de Françoise Laye].

II- OUVRAGES CONSULTÉS

ABELLIO (Raymond), Manifeste de la Nouvelle Gnose, Paris, Gallimard, 1989, 300 p.

Actas do 1º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, Porto, Brasília ed / Centro de Estudos Pessoaanos, 1978, 725 p.

Actas do 2º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, Porto, Centro de Estudos Pessoaanos, 1985, 688 p.

AGUIAR (João), Uma Incursão no Esoterismo Português, « Cadernos de Reportagem », Lisbonne, Relógio d'Água, [s.d.], 58 p.

Alchimie (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1978, 224 p.

ALLENDY (Dr. R.), L'Alchimie et la Médecine - Etudes sur les Théories Hermétiques dans l'Histoire de la Médecine, Paris, Chacornac, 1912, 156 p.

ALMEIDA (Luís Pedro Moitinho de), « Fernando Pessoa e a Magia », tiré à part du Boletim da Academia Portuguesa de Ex-Libris, n°12, Lisbonne, 1959.

Fernando Pessoa no Cinquentenário da sua morte, Coimbra, Coimbra ed., 1985, 208 p.

ANDREAE (Johann Valentin), Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft, Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, 1986.

L'Androgyne (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, « Cahiers de l'Hermétisme », 1986, 288 p.

L'Ange et l'Homme (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1978, 240 p.

ANTUNES (João), A Maçonaria Iniciática, Lisbonne, Clássica Editora, 1918, 160 p.

ANTUNES (Manuel), « O Platonismo de Fernando Pessoa » In Broetéria, LXXVII, n°2, 1964, p. 137-148.

Ariôs n°4, Paris, La Table d'Emeraude, 1985, 140 p., [Revue de l'Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esotérisme].

Ariôs n°5, Paris, La Table d'Emeraude, 1986, 128 p.

- Ariès n°6, Paris, La Table d'Emeraude, 1987, 96 p
- Ariès n°14, Paris, La Table d'Emeraude, 1991, 112 p.
- Ariès n°15, Magie du Livre, Livres de Magie, Paris, La Table d'Emeraude, 1993, 128 p.
- ARISTOTE, L'Homme de génie et la Mélancolie, Paris, Rivages, 1993, 136 p., [1ère éd. : 1988, traduction, présentation et notes de J. Pigeaud].
- ARNOLD (Paul), Histoire des Rose-Croix et les origines de la franc-maçonnerie, Paris, Mercure de France, 1955.
- La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970, 264 p.
- Athena, Revista de Arte, Lisbonne, Contexto, 1983, 222 p., [Edition fac-similé de la revue dirigée par Fernando Pessoa et Ruy Vaz].
- ATTAR (Faridoddin), Le Livre de l'Épreuve. (Musibatnama), Paris, Fayard, « L'Espace Intérieur », 1981, 360 p. [Traduit du persan par Isabelle de Gastines, introduction par Anne Marie Schimmel].
- AZEVEDO (J. Lúcio de) A Evolução do Sebastianismo, Lisbonne, Clássica Editora, 1947, 182 p.
- BACHELARD (Gaston), Le Droit de Rêver, Paris, P.U.F., 1978, [1ère éd. 1970]
- La Formation de l'Esprit Scientifique, Paris, Vrin, 1983, 262 p.
- Le nouvel esprit scientifique, Paris, P.U.F., Quadrige, 1984, 192 p.
- BANDARRA (Gonçalo Eanes), Trovas, Barcelone, 1809, 84 p
- « Profecias » do Bandarra, sapateiro de Trancoso, Lisbonne, Vega, [s d], 92 p., [Présentation d'António Carlos Carvalho].
- BAYARD (Jean Pierre), La Symbolique de la Rose-Croix, Paris, Payot, 1976, 324 p
- BENNANI (Jahil) et al., Du bilinguisme, Paris, Denoël, 1985, 252 p.
- BENOIST (Luc), L'Esotérisme, Paris, P.U.F., col. « Que sais-je? », 1963, 136 p.
- BERARDINELLI (Cleoneice), Estudos de Literatura Portuguesa, Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985, 424 p.
- BESANT (Annie), Os Sete Princípios do Homem, Lisbonne, Clássica Editora, 1921, 128 p., [Traduction de Mário de Alemquer]
- A Sabedoria Antiga - Exposição Sintética de Filosofia Teosófica, Lisbonne, Clássica Editora, 1921, 452 p., [Traduction d'Eugénio N. de Almeida].
- Reincarnação, Lisbonne, Clássica Editora, 1922, 128 p., [Traduction de Mário de Alemquer].

Karma, Lisbonne, Clássica Editora, 1924, 112 p. [Traduction de Mário de Alemquer].

O Homem e os seus corpos, Lisbonne, Clássica Editora, 1925, 160 p., [Traduction de Mário de Alemquer].

Morte e depois?, Lisbonne, Clássica Editora, 1925, 128 p. [Traduction de Mário de Alemquer].

Le secret de la Vie, Paris, Adyar, 1925, 86 p.

Os Ideais da Teosofia, Lisbonne, Clássica Editora, 1925, 124 p., [Traduction de Fernando Pessoa].

Conferências Teosóficas, Lisbonne, Clássica Editora, 1926, 132 p., [Traduction de Fernando de Castro].

O Mundo de Amanhã, Lisbonne, Clássica Editora, 1926, 272 p., [Traduction de Fernando de Castro].

No Recinto Externo - Cinco conferências por Annie Besant, Lisbonne, Clássica Editora, 1926, 187 p., [Traduction d'Ellen Thorn Machado].

BESANT (Annie), LEADBEATER (C.W.), Les Formes-Pensées, Paris, Adyar, 1925, 74 p.

BESSE (Graciete), « Monstres et Abîmes - La Tentation du Fantastique dans A Vaga de Calor d'Urbano Tavares Rodrigues », Quadrant, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1987, p 169-173.

« Les Figures de la Mélancolie dans l'Oeuvre Lyrique de Luís de Camões », Les Langues Néo-Latines, n° 292-293, 1995, p 5-8

BIDERMAN (Sol), « Mount Abiegnus and the Masks: Occult Imagery in Yeats and Pessoa », Luso-Brazilian Review, Vol. V, n°1, 1968, p 59-74, [Publié aussi in Alfa, Faculdade de Filosofia de Marília, 1966, p 37-56].

BLAVATSKY (Helena Petrovna), A Voz do Silêncio, Lisbonne, Clássica Editora, 1916, 90 p., [Traduction de Fernando Pessoa].

Abrégé de la Doctrine Secrète, Paris, La Famille Théosophique, 1923, 588 p.

Les Origines du Rituel dans l'Eglise et dans la Magonnerie, Paris, Adyar, [s d]

Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa, Lisbonne, 1869 à 1931

BOLL (Marcel), L'Occultisme Devant La Science, Paris, P.U.F., 1947, 136 p.

BONARDEL (Françoise), L'Hermétisme, Paris, P.U.F., 1985, 128 p.

Philosophie de l'Alchimie - Grande Oeuvre et modernité, Paris, P.U.F., 1993, 712 p.

- BOUCHER (Jules), La Symbolique Maçonnique, Paris, Dervy-Livres, 1980, 382 p., [1ère éd. : 1948].
- BOULGAKOV (P^o Serge), L'Echelle de Jacob - Des Anges, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987, 160 p.
- BOURDON (Albert-Alain), Histoire du Portugal, Paris, P.U.F., 1970, 136 p.
- BREHIER (Emile), Histoire de la philosophie, vol. I, Paris, Quadrige / P.U.F., 1985, 708 p.
- BRUNO (Sampaio), O Encoberto, Porto, Moreira ed., 1894.
- BUCI-GLUCKSMANN (Christine), Tragique de l'Ombre - Shakespeare et le maniérisme, Paris, Galilée, 1990, 312 p.
- BUESCU (Ana Isabel Carvalhã), O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano, Lisbonne, INIC, 1987, 208 p.
- BURCKHARDT (Titus), Alchimie, sa signification et son image du monde, Bâle, Thoth, 1974.
- BURLOT (Joseph), La Civilisation Islamique, Paris, Hachette, 1982, 288 p.
- CACCIARI (Massimo), L'ange nécessaire, Paris, Bourgois, 1988, 190 p.
- Cadernos de Literatura n^o4, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1979, 96 p.
- CAETANO (Anselmo), Ennoea, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, [Présentation de Y.K. Centeno].
- Cahiers de Saint-Martin (Les), vol V, Nysse, Claude Boumendil, 1984, 124 p.
- CANTEL (Raymond), Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira, Paris, éd. Hispano-Americanas, 1960, 280 p.
- CARDOSO (Paulo), Mar Portuguez - a mensagem astrológica da Mensagem, Lisbonne, Estampa, 1990, 104 p.
- CAVENDISH (Richard), The Black Arts, Londres, Pan Books, 1967, 416 p.
- CENTENO (Yvette Kace), A Alquimia do Amor, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1982, 72 p.
- A Alquimia e o Fausto de Goethe, Lisbonne, Arcádia, coll. « Artes e Letras », 1983, 284 p.
- Fernanda Pessoa e a Filosofia Hermética, Lisbonne, Presença, 1985, 85 p.
- Fernando Pessoa: O Amor, A Morte, A Iniciação, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1985, 132 p.
- Literatura e Alquimia, Lisbonne, Presença, 1987, 128 p.
- Fernando Pessoa: Os Trezentos e Outros Ensaos, Lisbonne, Presença, 1988, 148 p.

- O pensamento esotérico de Fernando Pessoa, Lisbonne. Etc. 1990, 80 p.
- CENTENO (Yvette Kace) et RECKERT (Stephen), Fernando Pessoa Tempo. Solidão. Hermetismo, Lisbonne, Moraes editores, 1978, 176 p.
- CHAVES CRUZ (António), « Recordações de um Teosofista », tiré à part du Boletim da Sociedade Teosófica de Portugal, n° 115, Lisbonne, 1961, 30 p.
- « Cinquentenário da Sociedade Teosófica de Portugal », tiré à part du Boletim da Sociedade Teosófica de Portugal, n°156, Lisbonne, 1972, 23 p.
- CIDADE (Hernâni), P.^a António Vieira, Lisbonne, Arcádia, [s d.], 280 p.
- COELHO (António PINA), Os Fundamentos Filosóficos da obra de Fernando Pessoa, Lisbonne, Verbo, 1971, vol. I: 336 p.; vol. II: 192 p.
- COELHO (Jacinto do Prado), A Letra e o Leitor, Lisbonne, Moraes editores, 1977, 265 p. [1ère éd.: 1969].
- Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa, Lisbonne, Editorial Verbo, 6^o éd., 1980, 263 p.
- Camões e Pessoa. Poetas da Utopia, Lisbonne, Publ. Europa-America, 1983, 224 p.
- Colóquio Letras, n°95, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, 144 p.
- Colóquio Letras, n°107, Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, 1989, 112 p.
- COMTE-SPONVILLE (Alain), Le mythe d'Icare - Traité du désespoir et de la béatitude, Paris, P U F., 1984, 320 p.
- CORBIN (Henry), Corps spirituel et Terre céleste, Paris, Buchet-Chastel, 1979, 304 p.
- Le Paradoxe du Monothéisme, Paris, L'Herne, 1981, 258 p.
- CORSETTI (Jean Paul), Historie de l'ésotérisme et des sciences occultes, Paris, Larousse, 1992, 344 p.
- COSTA (Eduardo Freitas da), Fernando Pessoa - Notas a uma Biografia Romanceada, Lisbonne, Guimarães Editores, 1951.
- COSTA (Dalila Pereira da), O Esoterismo de Fernando Pessoa, Porto, Lello e Irmão Editores, 1971, 195 p.
- A Nova Atlântida, Lisbonne, Lello e Irmão Editores, 1977, 367 p.
- CRESPINO (Ángel), Estudos sobre Fernando Pessoa, Lisbonne, Teorema, coll. « Terra nostra », 1984, 200 p.
- A Vida Plural de Fernando Pessoa, Venda Nova, Bertrand, 1990, 428 p.

- CROWLEY (Aleister), Astrologie, St Jean de Braye, Dangles, coll. « Horizons Esotériques », 1979, 264 p., [1ère éd. 1947].
- DANIELOU (Jean), Platonisme et Théologie Mystique - Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, 340 p.
- DELANNE (Gabriel), Le Phénomène Spirite, Paris, Chamuel, 1897.
- DELUMEAU (Jean), Mille ans de bonheur, Paris, Fayard, 1995, 496 p.
- DENIS (Léon), Le génie Celtique et le Monde Invisible, Paris, Jean Meyer, 1927, 322 p.
- DEPRUN (Jean), La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIII^e siècle, Paris, Vrin, 1979, 456 p.
- DERRIDA (Jacques), L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, 448 p.
- Destin (Le), Nouvelle Revue de Psychanalyse, n°30, Paris, Gallimard, 1984, 308 p.
- DIAS (Graça e J.S. da Silva), Os Primórdios da Maçonaria em Portugal (2 vol.), Lisbonne, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, vol. I: 928 p., vol. II: 980 p.
- DIAS (Miguel António), Historia da Franco-Maçonaria, [s.l.], 1843.
- DUPUIS, Abrégé de l'origine de tous les cultes, Tome II, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale / Pfluger, 1905.
- DURAND (Gilbert), L'Âme Tigrée, Paris, Denoël, 1980, 844 p.
- DURVILLE (Hector), Magnétisme Personnel ou Psychique, Paris, Durville, 1921, 482 p., [1ère éd. 1909].
- Cours de Magnétisme Personnel, Paris, Durville, 1924, 510 p.
- Mystères Initiatiques, Paris, Durville, 1925, 172 p.
- Pour Combattre La Peur, Paris, Durville, [s.d.], 48 p.
- ECKART (Maître), Traité et sermons, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, 272 p.
- ECO (Umberto), Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992, 408 p.
- La Recherche de la Langue Parfaite dans la Culture Européenne, Paris, Seuil, 1994, 348 p.
- EDIGHOFFER (Roland), Les Rose-Croix, P.U.F., « Que sais-je? », 1982, 128 p.
- ELIADE (Mircea), Forgerons et Alchimistes, Paris, Flammarion, « Homo Sapiens », 1956, 209 p.
- Occultisme, Sorcellerie et modes culturelles, Paris, Gallimard, 1978, 194 p.
- ELLMANN (Richard), Yeats - The Man and the Masks, Londres, Penguin Books, 1979, 338 p.

Etudes, Tome 382, n°1, Paris, Assas, 1995, 144 p.

FAIVRE (Antoine), Éckartshausen et la Théosophie chrétienne, Paris, Klincksieck, 1969, 792 p.

« Le Temple de Salomon dans la maçonnerie mystique au XVIII^e siècle », in Australian Journal of French Studies, vol. IX, n°3, 1972

Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières, Hildesheim, Georg Olms, 1976, 266 p.

Les contes de Grimm - mythe et initiation, Paris, Lettres Modernes, « Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire », 1978, 144 p.

Accès de l'ésotérisme occidental, Paris, Gallimard, 1986, 414 p.

Toison d'Or et Alchimie, Milan, Archè, 1990, 176 p.

L'Esotérisme, Paris, P.U.F., 1992, 128 p.

FAURE (Philippe), Les anges, Paris, Cerf, 1988, 130 p.

Faust (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1977, 224 p.

FEDOU (Fabienne), Le thème du monde souterrain et de la descente chez E.T.A. Hoffmann et E. Allan Poe, Université de Bordeaux III, 1984.

Fernando Pessoa, Europe, n° 710-711, Paris, Europe / Messidor, 1988, 224 p.

Fernando Pessoa, Poète pluriel (1888-1935) (Ouvrage collectif), Paris, Centre Georges Pompidou / La Différence, 1985, 360 p.

FIGANIERE (Vicomte de), Estudos Esotéricos - Submundo, Mundo, Supramundo, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1889, 744 p.

FINAZZI-AGRÒ (Ettore), O Alibi Infinito, o Projecto e a Prática na Poesia de Fernando Pessoa, Lisbonne, Imprensa Nacional, coll. « Temas Portugueses », 1987, 296 p. [Traduction par Amílcar Guerra]

FRICK (Karl), Licht und Finsternis II, Graz, Satz und Druck, 1978, 586 p.

GALTIER (Gérard), Maçonnerie Égyptienne Rose-Croix et Néo-chevalerie, Monaco, éd. du Rocher, 1989, 480 p.

GANDILLAC (Maurice de), La Philosophie de Nicolas de Cues, Paris, Audier-Montaigne, 1941, 500 p.

GIL (José), Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações, Lisbonne, Relógio d'Água, [s.d.], 256 p.

(GILBERT (R.A.), A.E. Waite, A Bibliography, Londres, The Aquarium Press, 1983, 194 p.

GOETSCHEL (Roland), La Kabbale, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je? », 1985, 128 p.

- GORCEIX (Bernard), La Bible des Rose-Croix, P.U.F., 1970, 125 p.
- GRAINHIA (Manuel Borges), História da Franco-Maçonaria em Portugal, Lisbonne, Vega, coll. « Janus » [s.d.], 216 p., [1ère éd.: 1912].
- GRASSET (Joseph), L'Occultisme Hier et Aujourd'hui, Montpellier, 1908.
- GUARDINI (Romano), De la mélancolie, Paris, Seuil, 1992, 96 p.
- GUENON (René), L'Erreur Spirite, Paris, Didier et Richard, 1930, 410 p., [1ère éd.: 1923].
Les Etats Multiples de l'Être, Paris, Véga, 1984, 112 p.
Initiation et Réalisation Spirituelle, Paris, Ed. Traditionnelles, 1990, 280 p.
- GUIBERT (Armand), Fernando Pessoa, Paris, Seghers, « Poètes d'aujourd'hui », 1973, 223 p., [1ère éd.: 1960].
- GÜNTERT (Georges), Fernando Pessoa - O Eu Estranho, Lisbonne, D. Quixote, 1982, 230 p., [Traduction de Maria Fernanda Cidrais].
- HAMERS (J. F.) et BLANC (M.), Bilingualité et bilinguisme, Bruxelles, Mardaga, 1983, 504 p.
- HARTMANN (Frantz), La Magie Blanche et Noire, Paris, Librairie de l'Art Indépendant, 1905, 444 p.
Au Seuil du Sanctuaire, Paris, Librairie de l'Art Indépendant, 1920, 820 p.
- HENRIQUES (Mendo Castro), As coerências de Fernando Pessoa, Lisbonne, Verbo, 1989, 336 p.
- HOLMYARD, L'Alchimie, Paris, Arthaud, 1979, 400 p.
- HOWE (Ellic), The Magicians of the Golden Dawn. A Documentary History of a Magical Order 1887-1923, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- Humanitas, XIII et XIV, Coimbre, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Clássicos, 1961, 1962, 482 p.
- HUME et SINNETT, Fragments de Vérités Occultes, Paris, Adyar, 1926, 132 p.
- HUTIN (Serge), Robert Fludd (1574-1637) - Alchimiste et Philosophe Rosicrucien, Paris, Omnium Littéraire, 1971, 176 p.
Aleister Crowley - Le Plus Grand des Magos Modernes, Paris, Marabout, 1973, 181 p.
- IDEL (Moshe), Maïmonide et la mystique juive, Paris, Cerf, 1991, 152 p.
- Imaginaire Chevaleresque et Conquête du Monde, Rencontres internationales de Tomar, 1983, 152 p.

- JACKSON, (John E.), Passions du sujet - Essais sur les rapports entre psychanalyse et littérature, Paris, Mercure de France, 1990, 256 p.
- JAGOT (Paul-C.), Science Occulte et Magie Pratique, Paris, Drouin, 1925, 320 p.
- JAKOBSON (Roman), Questions de Poétique, Paris, Seuil, 1973, 512 p.
- JAMATI (Paul), Walt Whitman, Paris, Seghers, coll. « Poètes d'aujourd'hui », 1964, 240 p.
- JAMES (Marie-France), Esotérisme et Christianisme - Autour de René Guénon, Tome I, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1981, 480 p.
- Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIXe et XXe siècles - Explorations bio-bibliographiques, Tome II, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1981, 272 p.
- JENNINGS, Os dois Exilios - Fernando Pessoa na África do Sul, [Porto], Centro de Estudos Pessoaanos, 1984, 214 p.
- JINARAJADASA (C.), Lettres des Maîtres de la Sagesse, Paris, Adyar, 1926, 168 p.
- JUNG (Carl Gustav), Dialectique du Moi et de l'inconscient, Paris, Gallimard, 1964, 290 p., [1ère éd.: 1933].
- Psychologie et Alchimie, Paris, Buchet / Chastel, 1970, 708 p., [1ère éd.: 1943].
- KAMENEZKY (Eliezer), Alma Errante, éd. de l'auteur, Lisbonne, 1932.
- KARDEC (Allan), Oeuvres Posthumes, Paris, Dervy, 1978, 342 p.
- KING (Francis), Esotérisme et sexualité, Paris, Payot, 1974, 232 p.
- KLIBANSKY (R.), PANOFSKY (E.), SAXL (F.), Saturne et la Mélancolie, Paris, Gallimard, 1989, 746 p.
- KUJAWSKI (Gilberto de), Fernando Pessoa, o outro, Petrópolis, éd. Vozes, 1979, 96 p.
- LAUGAA (Maurice), La pensée du pseudonyme, Paris, P U F., 1986, 328 p.
- LEADBEATER (Charles Webster), Compêndio de teosofia, Lisbonne, Clássica Editora, 1921, 192 p., [Traduction de Fernando Pessoa].
- Auxiliaires Invisíveis, Lisbonne, Clássica Editora, 1922, 152 p., [1ère éd.: 1916, traduction de Fernando Pessoa]
- A Clarividência, Lisbonne, Clássica Editora, 1924, 200 p., [1ère éd.: 1916, traduction de Fernando Pessoa]
- Os servidores da raça humana actual, Lisbonne, Clássica Editora, coll. « Teosófia e Esoterica », 1926, 152 p., [Traduction de Fernando de Castro]
- LEISEGANG (H.), La Gnose, Paris, Payot, 1971, 288 p., [Traduit de l'allemand par Jean Gouillard, 1ère éd.: 1951]

- LENNEP (Jacques van), Alchimie, [s.l.], Dervy-Livres, 1985, 504 p.
- LEPINTE (Christian), Goethe et l'Occultisme, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres, 1957, 186 p.
- LIND (Georg Rudolf), Estudos Sobre Fernando Pessoa, Lisbonne, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1981, 489 p.
- LOPES (Teresa Rita), Fernando Pessoa et le drame symboliste: Héritage et création, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, 586 p., [1ère éd.: 1977].
- Fernando Pessoa, le Théâtre de l'Être, Paris, La Différence, 1985, 511 p.
- Pessoa por conhecer (vol. I) - Roteiro para uma Expedição, Lisbonne, Estampa, 1990, 300 p.
- Pessoa por conhecer (vol. II) - Textos para um Novo Mapa, Lisbonne, Estampa, 1990, 512 p.
- LOPEZ (François), « Essai sur El Curioso Impertinente et quelques autres figures de Don Quichotte », in Hommage à Maxime Chevalier, Bulletin Hispanique, tome 92, n°1, janvier-juin 1990, Bordeaux, éd. Bière, p. 415-475.
- « Crónica de una muerte anunciada, de Gabriel García Márquez ou le crime était presque parfait », in Hommage à Bernard Barrère, Bulletin Hispanique, tome 96, n°2, juillet-décembre 1994, p. 545-561.
- LOURENÇO (Eduardo), Pessoa revisitado, Porto. Inova, coll. « Civilização portuguesa », 1973, 256 p.
- Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa, Lisbonne, Sá da Costa, 1983, 262 p.
- Fernando Pessoa, Rei da nossa Baviera, Lisbonne, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1986, 152 p.
- Fernando Pessoa, Roi de notre Bavière, Paris, Séguier, 1988, 222 p., [Traduit du portugais par Annie de Faria].
- Lumière et Cosmos (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1981, 318 p.
- Magie et Littérature (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1989, 224 p.
- MARCARD (René), Petite Histoire de la Chimie et de l'Alchimie, d'Hermès à Lavoisier, Bordeaux, Delmas, 1938, 236 p.
- MARQUES (A. H. de Oliveira), Dicionário de Maçonaria Portuguesa, vol. I et II, Lisbonne, Delta, 1986, 1543 p.
- MARQUES-RIVIERE (Jean), Histoire des Doctrines Esotériques, Paris, Payot, 1971, 368 p., [1ère éd.: 1940].

- MATHERS (S. L. MacGregor), BRODIE-INNES (J. W.), O Feiticeiro e seu Aprendiz, São Paulo, Pensamento, 1987, 228 p., [Organisation et introduction de M.A. Gilbert, traduction de Yolanda Steidel de Toledo, 1ère éd.: 1983].
- MAUGHAM (William Somerset), The Magician, Londres, Pan Books, 1978, 200 p., [1ère éd.: 1908].
- MCINTOSH (Christopher), Eliphas Lévi and the French Occult Revival, Londres, Rider and Company, 1972, 241 p.
- MERCIER (Alain), Les Sources Esotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914), Paris, Nizet, vol. I: Le Symbolisme Français, 1969, 288 p.; vol. II, Le Symbolisme Européen, 1974.
- Edouard Schuré et le Renouveau idéaliste en Europe, Paris, Honoré Champion, 1980, 750 p.
- MICHAUD (Régis), Mystiques et Réalistes Anglo-Saxons, Paris, Armand Colin, 1918, 300 p.
- MICHELET (Victor-Emile), Les Compagnons de la Hiérophanie - Souvenirs du mouvement hermétiste à la fin du XIX^e siècle, Paris, Dorbon-Ainé, [s.d.], 144 p.
- MILLER (David), Le nouveau polythéisme - Renaissance des dieux et des déesses, Paris, Imago, 1979, 120 p. [Traduit de l'américain par Thierry Auzas et Marie-Jeanne Benmussa, 1ère éd.: 1974].
- MILOSZ (O.V. de L.), Les Arcanes, Paris, Eglhoff, 1948, 184 p.
- Mircea Eliade (Ouvrage collectif), Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne », 1978, 416 p.
- MOISES (Carlos Filipe), O Poema e as Máscaras, Coimbre, Livraria Almedina, 1981, 234 p.
- MONTEIRO (George, Ed.), The Man who never was - Essays on Fernando Pessoa, Providence, Gávea-Brown Publications, 1982, 196 p.
- MOROT-SIR (Ed.), La Pensée Négative, Paris, Aubier-Montagne, 1947, 400 p.
- Mutus Liber, [s.l.], René Baudouin, [s.d.].
- NAUDON (Paul), A Franco-Maçonaria, [s.l.], éd. Europa-América, [s.d.], 164 p.
- NIETZSCHE (Friedrich), Le gai savoir, Paris, Gallimard, 1982, 390 p. [Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski].
- OTTO (Rudolf), Le Sacré, Paris, Payot, 1929, 240 p. [Traduction française par André Jundt].
- PALOU (Jean), La Franc-Maçonnerie, Paris, Payot, 1964, 354 p.
- PAPUS, Traité Méthodique de Science Occulte, (Tomes I et II) Paris, Dorbon-Ainé, 1891, 1098 p.
- Que é o Occultismo?, São Paulo, O Pensamento, 1916, 120 p.

- PAZ, Octavio - O Desconhecido de Si Mesmo (Fernando Pessoa), [s.l.], Iniciativas Editoriais, 1980, 39 p., [Traduit de l'espagnol par José Fernandes Fafe].
- PERPONE-MOISÉS (Leyla), Fernando Pessoa - Aquém do eu, além do outro, São Paulo, Martins Fontes, 1982, 164 p.
- PIOBB (Pierre), L'Évolution de l'Occultisme et la Science d'aujourd'hui, Paris, Durville, [1911], 306 p.
- PIRES (António Machado), D. Sebastião e O Encoberto, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 458 p.
- PIWNIK (Marie-Hélène), « Un Pamphlet contre le Symbolo-Décadentisme: A Cidade e as Serras, Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XXIII, Lisbonne-Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, p. 737-751.
- « Du <Jasmineiro> au <202>, Paris, d'Emile Zola? », Actes du Colloque Eça de Queiroz et la Culture de son Temps, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1988, p. 109-122
- « Álvaro de Campos, narcisse au miroir brisé », communication au colloque Du symbolisme au modernisme au Portugal, Paris, Sorbonne-Paris IV, Fondation Calouste Gulbenkian, 15-16-17 mars 1990, à paraître.
- PRIEUR (Jean), L'Europe des médiums et des initiés (1850-1950), Paris, Perrin, 1987, 386 p.
- QUADROS (António), Fernando Pessoa - Vida, Personalidade e Génio - A obra e o homem, vol. I, Lisbonne, Arcádia, 1981, 320 p., [1ère éd. 1960].
- Fernando Pessoa - Iniciação Global à Obra - a obra e o homem, Lisbonne, Arcádia, 1982, 325 p.
- Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista: O sebastianismo em Portugal e no Brasil, Lisbonne, Ed. Guimarães, 1982, 276 p.
- Portugal, Razão e Mistério: O Projecto Aúreo ou o Império do Espírito Santo, Lisbonne, Ed. Guimarães, 1987, 320 p.
- QUEIROZ (Maria Isaura Pereira de), O Messianismo no Brasil e no Mundo, São Paulo, Alfa-Omega, 1977, 448 p., [1ère éd.: 1965].
- RAYMOND (Marcel), De Baudelaire au Surréalisme, Paris, Corti, 1940, 368 p.
- RIBEIRO (Álvaro), Escritores Doutrinados, Lisbonne, Sociedade de Expansão Cultural, 1965.
- RICHER (Jean), Aspects ésotériques de l'oeuvre littéraire, Paris, Dervy-Livres, 1980, 312 p.
- RIMBAUD (Arthur), Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1972, 1253 p., [Présentation et notes d'Antoine Adam].
- ROIG (Adrien), « Mensagem: Heráldica e Poesia », Mensagem. Poemas esotéricos, Madrid, CSIC, coll. « Archivos », 1993, p. 280-302.

- ROQUES (René), L'univers dionysien - structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris, Cerf, 1983, 384 p.
- SÁ-CARNEIRO (Mário de), Cartas a Fernando Pessoa, Lisbonne, Ática; vol. I: 1973, 224 p.; vol. II: 1979, 244 p., [1ère éd.: 1958, 1959].
- SACRAMENTO (Mário), Fernando Pessoa, Poeta da Hora Absurda, Lisbonne, Véga, 1985, 192 p., [1ère éd.: 1958].
- SANSONETTI (Paul-Georges), Graal et Alchimie, Paris, Berg International éd., 1982, 216 p.
- SCHURE (Edouard), Les Grands Initiés, Paris, Librairie Académique Perrin, 1960, 512 p., [1ère éd.: 1889].
- SCREECH (M.A.), Montaigne et la Mélancolie, Paris, P.U.F., 1992, 244 p., [1ère éd.: 1983].
- SEABRA (José Augusto), Fernando Pessoa ou o Poetodrama, São Paulo, Perspectiva, 1982, 214 p.
- O Heterotexto pessoano, Lisbonne, Dinalivro, 1985, 224 p.
- Mensagem. Poemas esotéricos, Madrid, CSIC, coll. « Archivos », 1993, 554 p.
- SENA (Jorge de), Da Poesia Portuguesa, Lisbonne, Ática, 1959.
- O Poeta é um Fingidor, Lisbonne, Ática, 1961, 160 p.
- Fernando Pessoa e Ca Heterónima. (Estudos coligidos 1940-1978), Lisbonne, éd. 70, vol. I: 1982, 268 p.; vol. II: 1981, 248 p.
- SEVERINO (Alexandrino), Fernando Pessoa na África do Sul, Lisbonne, D. Quixote, coll. « Estudos Portugueses », 1983, 315 p., [1ère éd.: 1969].
- SILVA (Luís de Oliveira e), O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa, Lisbonne, Clássica Editora, 1985, 248 p.
- SIMÕES (João Gaspar), Novos Temas, Lisbonne, Editorial Inquérito, 1938, 406 p.
- Vida e Obra de Fernando Pessoa - História de uma Geração, Lisbonne, Livraria Bertrand, 1973, 715 p., [1ère éd.: 1951].
- Heteropsicografia de Fernando Pessoa, Porto, Editorial Inova, 1973, 389 p.
- Sophia et l'Âme du Monde (Ouvrage collectif), Paris, Albin Michel, « Cahiers de l'Hermétisme », 1983, 328 p.
- SOHRAVARDI (Shihâboddin Yahyâ), L'Archa_ge Empourpré, Paris, Fayard, 1976, 550 p.
- Le Livre de la Sagesse Orientale, Lagrasse, Verdier, 1986, 696 p.
- STAROBINSKI (Jean), La mélancolie au miroir - Trois lectures de Baudelaire, Paris, Julliard, 1989, 96 p.

- STEINER (Rudolf), La Science Occulte, Paris, Perrin, 1925, 379 p., [Traduit par Jules Sauerwein, 1ère éd. : 1909].
- L'Esprit de Goethe, Paris, éd. Alice Sauerwein, 1926, 86 p., [Traduit de l'allemand par Germaine Claretie].
- TABUCCHI (António), Une malle pleine de gens, Paris, Bourgois, 1992, 182 p., [Traduit de l'italien par Jean-Baptiste Para].
- TELMO (António), História secreta de Portugal, Lisbonne, Vega, 1977, 168 p.
- Templiers (Les), le Saint-Esprit et l'Age d'Or, II^e Colloque de Tomar, 1985, 132 p.
- Theosophical Movement (The) (1875-1950), Los Angeles, The Cunningham Press, 1951, 354 p.
- Transmission culturelle. Transmission spirituelle, Milan, Archè, Cahiers du Groupe d'Etudes spirituelles comparées n°1, 1993, 145 p.
- TUVESON (Ernest Lee), The Avatars of Thrice Great Hermes - An Approach to Romanticism, New Jersey, Associated University Press, 1982, 266 p.
- UTEZA (Francis), « Grande Sertão: Veredas - L'Apocalypse de João », Quadrant, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1987, p. 127-158.
- « Murilo Rubião. La Dialectique du Prophète et du Magicien ou la Parabole du Miroir à l'Hirondelle et Réciproquement », Quadrant, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1988, p. 131-153.
- « De l'Histoire au Mythe Littéraire: Tiradentes dans le Romanceiro da Inconfidência », Quadrant n°9, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1992, p. 103-145.
- « La Transmutation de l'Histoire: le Cycle de l'Or dans le Romanceiro da Inconfidência », Quadrant, n°10, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1993, p. 57-85.
- « Mia Couto, <A Rosa Caramela>: voyage vers la troisième rive>>, Tafra n°6, Université Stendhal - Grenoble III, 1994, p. 81-103.
- « Mulher de Mim> ou de la dialectique du moi et de l'inconscient », Les Langues Néo-Latines, n°292-293, 1995, p. 159-168.
- VADE (Yves), L'enchantement littéraire - Ecriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud, Paris, Gallimard, 1990, 492 p.
- VERNANT (Jean Pierre), Mythe et Religion en Grèce Ancienne, Paris, Seuil, 1990, 128 p.
- VERNEX (Jorge), A Maçonaria e Fernando Pessoa, Porto, Além, 1953.
- VIEIRA (Pe António), Obras Escolhidas, vol VI, Lisbonne, Livraria Sá da Costa, 1952, 256 p.
- Livro antepimeiro da História do Futuro, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1983, 200 p.

WISEUX (Dominique), L'Initiation chevaleresque dans la légende arthurienne, Paris, Dervy-Livres, 1980, 192 p.

WEBB (James), The Occult Underground, Illinois, Open Court, 1974, 387 p.

The Occult Establishment, Illinois, Open Court, 1976, 538 p.

WITTEMANS (Fr.), Histoire des Rose-Croix, Paris, Adyar, 1925, 236 p., [1ère éd : 1919].

WITTKOWER (Rudolf et Margot), Les enfants de Saturne - Psychologie et comportement des artistes, de l'Antiquité à la Révolution Française, Paris, Macula, 1991, 416 p.

YATES (Frances A.), La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine, Paris, Dervy, 1987, 280 p.

Giordano Bruno et la Tradition Hermétique, Paris, Dervy, 1988, 560 p.

YEATS (William Butler), Selected Poetry, Londres, Pan Books, 1974, 234 p., [1ère éd : 1962, introduction et notes de Norman Jeffares].

III- ENTRETIENS

Entretien avec Henriqueta Rosa Dias, demi-soeur de Fernando Pessoa, le 17 février 1986, à son domicile à Lisbonne

Entretien avec Sarah Affonso, veuve d'Almada Negreiros, en 1986, à Lisbonne.

INDEX ONOMASTIQUE

(à l'exclusion des noms de lieux)

A

- ADAM (Paul), 16, 17, 394.
 ALEMQUER (Mário de), 504.
 ALEXANDRE II (Tsar), 30.
 ALEXANDRE III (Tsar), 30.
 ALMEIDA (Luz de), 53.
 ALVEYDRE (Saint-Yves d'), 396, 575.
 A.M.O.R.C., 36, 37, 43.
 ANDREAE (Johann Valentin), 539, 548, 550, 578.
 Anges, 437, 462, 472, 530, 566.
 ANICA (Tante), 116, 405, 406, 496, 497, 499, 500, 505.
 ANTECHRIST, 87.
 ANTINOÛS, 139, 140.
 ANTOINE (Saint), 558, 559.
 ANTUNES (João), 45, 46, 47, 533, 534.
 ANTUNES (Manuel), 387.
 APOLLINAIRE (Guillaume), 32.
 APOLLON, 422, 423.
 ARABI (Ibn), 199.
 Archanges, 462, 469, 472.
 ARISTOTE, 607.
 ARNOLD (Matthew), 238, 247.
 ARTHUR (Roi), 583.
 Association Rosicrucienne, 35.
 Astrum Argentinum (A.A.), 16, 105, 566, 588.
 ATTAR (Faridoddin), 602.
 AZEVEDO (J. Lúcio de), 73, 100.

B

- BAADER (Franz von), 332, 333.
 BACHELARD (Gaston), 188.
 BACON (Francis), 448, 545.
 BAILLY (Edmond), 21.
 BANDARRA (Gonçalo Annes), 74, 75, 77, 78, 79, 84, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 100, 117, 122.
 BARRES (Maurice), 16.
 BARRETO (António Xavier Correia), 55.
 BAUDELAIRE (Charles), 22, 23, 26, 316, 391, 394, 484, 485, 490.
 BELEM (Antónia da Cunha), 50.
 BERDAIEV (Nicolas), 31.
 BESANT (Annie), 9, 27, 28, 29, 46, 47, 210, 232, 408, 500, 501, 504.
 BERGSON (Henri), 14.
 BERNARD (Saint), 199.
 BLAKE (William), 15.
 BLANCO (José), 62, 168.
 BLAVATSKY (Helena Petrovna), 8, 9, 16, 27, 29, 31, 232, 251, 500, 503, 504, 507, 631.
 BINGEN (Hildegarde de), 199.
 BLOIS (Jules), 25.
 BÖHME (Jacob), 15, 18, 190, 304, 322, 333.
 BOLL (Marcel), 401.
 BONANÇA (João), 54.
 BONARDEL (Françoise), 22, 346, 354, 357, 383, 390, 414, 444.
 BORGES (Jorge Luís), 154, 176, 355.
 BOSCH (Jérôme), 558, 559.
 BOTTO (António), 98.
 BOUDDHA, 206.
 BOULGAKOV (Père Serge), 199.
 BRANCO (Camilo Castelo), 56, 82.
 BRECHON (Robert), 135.
 BRUNO (Sampaio), 82, 99.
 BUCI-GLUCKSMANN (Christine), 486.

C

- CABRAL (José), 58, 61, 66, 67, 68, 70, 123, 511, 535, 536.
 CAEIRO (Alberto), *passim*.
 CAETANO (Anselmo), 369.
 CAMÕES (Luís de), 52, 74, 90, 125, 143, 489, 570.
 CAMPOS (Álvaro de), *passim*.
 CARDOSO (Paulo), 418, 421.
 CARLOS (Roi D.), 53.
 CARVALHO (Joaquim Martins de), 50.
 CASTRO (D. João de), 78.
 CASTRO (Fernando), 407, 504.
 Celtic Revival, 14, 26, 568.
 CENTENO (Yvette), 92, 340.

CHAMUEL (Lucien), 20, 21.
 Charbonnerie, 53, 54, 55, 145.
 CHARLES V, 74, 76.
 Christianisme, 138, 140, 209, 249, 549, 590.
 Christianisme ésotérique, 21.
 Christo-angéologie, 205.
 Christologie, 205.
 CICERON, 138.
 CIORAN (E.M.), 607.
 CLEMENT d'Alexandrie, 190.
 CLEMENT V, 572.
 COELHO (António Pina), 615.
 COELHO (Trindade), 56.
 COIMBRA (Leonardo), 57.
 COLAÇO (Thomaz Ribeiro), 67.
 COLERIDGE (Samuel Taylor), 123.
 COLLINS (Mabel), 500, 504.
 COMTE (Auguste), 4, 5, 392, 397.
 Compagnie de Jésus, 53, 580.
 Confédération Maçonnique Portugaise, 51.

CONSTANT (Abbé), 7, 9.
 CORBIN (Henry), 162, 196, 199, 202, 231, 428.
 CORTESÃO (Jaime), 57, 83.
 CÔRTEZ-RODRIGUES (Armando), 175, 310, 407, 489, 496, 499, 613.
 COSTA (Afonso), 49, 56.
 COSTA (Augusto da), 85.
 COSTA (Francisco José Fernandes), 54.
 COSTA (Dalila Pereira da), 193, 194, 199, 210, 212, 217, 509.
 COSTA (Uriel da), 193.
 COURTEAU (Joanna), 171.
 CRESPO (Angel), 85.
 CROWLEY (Aleister), 14, 15, 36, 60, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 120, 185, 397, 398, 430, 433, 438, 442, 566, 587, 588.
 CRUZ (António Chaves), 43, 44, 45, 47, 48.
 CUES (Nicolas de), 195.
 CUNHA (Manuel Gualdino da), 497.

D

DANIEL (Prophète), 87, 122.
 DELACROIX (Eugène), 19.
 DENIS (Léon), 12.
 DENYS l'Aréopagite, 190.
 DESCHAMPS (Emile), 25.
 DIABLE, 435, 469, 513.
 DIAS (Cunha), 96.
 DIAS (Miguel), 50.
 DIAS (Henriqueta Madalena Rosa), 127, 157, 176.
 DICKENS (Charles), 141.
 DIDIER (éd.), 11.
 DIDEROT (Denis), 279, 287.
 DIEU, 5, 10, 24, 80, 81, 86, 89, 95, 115, 116, 122, 148, 151, 152, 163, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 202, 204, 206, 207, 208, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 231, 233,

234, 255, 256, 257, 272, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 304, 308, 313, 317, 318, 326, 331, 333, 334, 335, 350, 351, 356, 363, 364, 365, 367, 369, 370, 378, 423, 424, 428, 432, 443, 448, 455, 465, 481, 487, 489, 490, 496, 503, 517, 526, 527, 528, 542, 544, 558, 561, 562, 570, 583, 602, 605, 621, 628.
 DINIZ (Dom), 577, 590.
 DIONÍSIA, 128, 134.
 Druides, 13.
 DUAÏTE (Dom), 86.
 Dublin Hermetic Society, 15.
 DURVILLE (Hector), 441, 442.
 DURVILLE (Henri), 441.
 DÜRER (Albrecht), 345, 608.

E

ECKHARDT (Maître), 164, 190, 195, 327.
 École Hermétique, 33.
 EDIGHOFFER (Roland), 539.
 Église, 3, 39, 41, 49, 53, 54, 67, 71, 96, 109, 210, 212, 214, 215, 216, 241, 285, 519, 539, 540, 541, 542, 576, 608.

Église Gnostique de France, 33.
 ELIADE (Mircea), 337, 479.
 ELUS COHEN, 438.
 ENCAUSSE (Dr. Gérard), 16, 395, 532.
 EROS, 113, 201, 432, 604.
 ERNST (Max), 32.

F

FABRE DES ESSARTS, 33.
 FAIVRE (Antoine), 305, 354, 371, 631.
 FAUST, 432, 592, 621, 622, 624, 625, 626, 628.
 Fédération Spirite Portugaise, 41.
 FEDOU (Fabienne), 482.
 FELLNER (Rodrigo de Lima), 50.
 FERNANDO (Dom), 86, 582.
 FERREIRA (António Aurélio da Costa), 55.
 FERREIRA (António Vicente), 55.
 FERREIRA (José Dias), 52.
 FERRO (António), 184.
 FEYO (Júlio César Barata), 41.
 FICARELLI (Vicente), 53.
 FICIN (Marsile), 332, 335, 363.

FICTULD (Hermann), 540.
 FIGANIERE (Vicomte de), 44.
 FIGUEIREDO (Mário de), 70.
 FINAZZI-AGRÒ (Ettore), 169, 603.
 FINDEL, 68.
 FIORE (Joaquim de), 102.
 FLUDD (Robert), 145, 545, 547, 548, 562, 563.
 FONSECA (Branquinho da), 57.
 FONTANA (José), 54.
 FRANÇA (Nobre), 54.
 FRANCK (Ad.), 399.
 Franc-maçonnerie, 493, 573.
 FRANCO (João), 53.
 Fraternité Rose-Croix du Portugal, 42.

G

GABRIEL (Archange), 202, 331.
 GALAAD, 88.
 GAMA (D. Vasco Luís da), 78.
 GAMA (Vasco da), 341.
 GEERDTS (Clifford), 184, 185.
 GIL (José), 373.
 GOETHE (Johann Wolfgang von), 20, 197, 291, 311, 620, 626.
 Golden Dawn, 14, 15, 26, 36, 104, 112, 438, 556, 565, 566, 567, 568.
 GOMES (Augusto Ferreira), 93, 108, 109, 122, 137.
 GORCEIX (Bernard), 559.
 GOULD, 68.
 GOURMONT (Rémi de), 25.
 GOUVEIA (António Aires de), 51.
 GRAAL (Saint), 88, 209, 439, 466, 510, 583, 603.
 GRAINHIA (Borges), 54.

Grande Loge des Anciens Maçons Libres et Acceptés du Portugal, 52.
 Grande Loge de France, 33, 37, 514.
 Grande Loge Nationale Française, 37.
 Grande Loge Régulière, Nationale et Indépendante pour la France et ses Colonies, 514.
 Grande Loge Unie d'Angleterre, 37, 38, 514.
 Grand Orient de France, 37, 514.
 Grand Orient Lusitanien Uni, 52, 57.
 GRASSET (Dr.), 402.
 GREGOIRE XIII, 76.
 GREEN (Julien), 176.
 GUAITA (Stanislas de), 15, 16, 17, 18, 21, 25, 26, 394.
 GUENON (René), 33, 34, 393, 397, 631.
 GUIBERT (Armand), 142, 154, 272.
 GUIADO (Alfredo), 184.
 GUNTERT (Georges), 167, 183.

H

HADRIEN, 140.
 HAVEN (Marc), 14.
 HEGEL, 279, 283, 290, 378.
 HEINDEL (Max), 35, 36, 42.
 HENRI le Navigateur, 582, 584.
 HENRIQUES (D. Afonso), 81, 582.
 HEREDOM (Robert de), 573, 574.
 HERODOTE, 240.

HERMES, 358, 361, 362, 364, 371, 372, 383, 390, 559.
 HERMES TRISMEGISTE, 362, 363, 368, 369, 370, 630.
 High Brotherhood of Light, 14.
 High Brotherhood of Luxor, 14.
 HIRAM, 512, 513, 516, 528, 530, 552, 589.
 HOCHART (Pierre), 190.

HOFFMANN, 482.
 HOFMANSTHAL (Hugo von), 29.
 HOLBACH (Paul Thiry d'), 279, 287.
 HOLMYARD (E. J.), 344.

HUND (Baron de), 572, 574.
 HUTIN (Serge), 185.
 HUYSMANS (Georges Charles), 25.

I

Inquisition, 75, 79, 80.
 ISIDORE (saint), 75.

Isis (Loge), 9, 16.
 ISLE-ADAM (Villiers de l'), 15, 23, 24.

J

JABIR, 344.
 JAEGER (Annie), 108, 109.
 JAGOT (Paul-C.), 398, 400.
 JAKOBSON (Roman), 380, 381.
 JAMBLIQUE, 234.
 JAMES (William), 182.
 JEAN DE LA CROIX (saint), 191, 327.
 JEAN Le Premier, 582, 583.
 JEAN (saint), 272.
 JENNINGS (Hargrave), 14, 565.
 JENNINGS (Hubert D), 129, 184.
 JESUS-CHRIST, 20, 27, 28, 42, 47, 81, 87,
 88, 89, 95, 122, 189, 204, 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 225,
 237, 295, 331, 334, 340, 345, 346, 424, 435,
 439, 448, 531, 539, 542, 553, 554, 558, 559.

561, 569, 570, 571, 575, 576, 580, 586, 589,
 605, 607, 628.
 JINARAJADASA, 47.
 JOÃO (Dom), 86.
 JOÃO de Portugal, 74.
 JOÃO III, 74, 76.
 JOÃO IV, 78, 79, 80, 99.
 JOÃO V, 93.
 JOHNSON (Ben), 149, 545.
 JOLLIVET-CASTELOT (F.), 17, 21, 401.
 JONG (Marcus de), 176.
 JOYCE (James), 596.
 JULIEN l'Apostat, 238.
 JUNG (C.G.), 32, 33, 34, 182, 200, 337, 338,
 344, 351, 352, 387, 478.
 JUNIOR (Silva), 46, 47.

K

Kabb. 10, 15, 31, 76, 121, 231, 315, 438,
 530, 532, 550, 559, 563, 565.
 KAMENEVSKY (Eliezer), 62, 121, 515.
 KARDEC (Allan), 11, 12, 13, 21, 41.
 KELLNER (Karl), 105, 587.

KIERKEGAARD (Soren), 611.
 KLOSS, 68.
 KRISHNAMURTI, 27, 28, 47, 48.
 KRUMM-HELLER (Dr.), 44.
 KUJAWSKI (Gilberto de M.), 341.

L

LAGERLOF (Selma), 29.
 LAO-TSEU, 195.
 LA ROCHEFOUCAULD (François de), 17.
 LAROUSSE (Pierre), 6.
 LAVROZE (Gary de), 1.
 LEADBEATER (C.W.), 9, 28, 47, 116, 232,
 494, 500, 501, 502, 504.
 LEAL (Raul), 108, 419, 420.
 LEAL (Gomes), 422, 423.
 LEFEBURE, 23.

LEFEBVRE (Jeanne Sylvie), 48.
 LENCASTRE (Filipa de), 582.
 LEVI (Eliphaz), 7, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 21,
 23, 24, 30, 31.
 LEMOS (João de), 82.
 LEVIN (Ira), 106.
 LEWIS (Ralph), 36.
 LEWIS (Spencer), 36, 43, 44.
 LIMA (Sebastião de Magalhães), 52.

LIND (Georg Rudolf), 203, 229, 250, 464, 563.
 LING (Gésar de), 85.
 LITTLE (Robert Wentworth), 14, 565.
 Logos, 206, 207, 220, 221, 222, 231, 237, 250, 271, 272, 576.
 Loge des Chevaliers de la Croix, 573

LOPES (Teresa Rita), 506
 LOURENÇO (Eduardo), 141, 170, 171, 174, 476, 479, 598, 627.
 LUCIFER, 619, 621, 622, 629
 LUTHER (Martin), 540.
 LYLY (John), 149.
 LYTTON (Bulwer), 10, 14, 565

M

MACEDO (José Agostinho de), 81.
 MACEDO (Suzette), 182.
 MACKENZIE (Kenneth R.H.), 14
 Maçonnerie, 50, 53, 54, 55, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 121, 145, 146, 470, 493, 511, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 527, 528, 532, 533, 535, 536, 537, 538, 544, 546, 552, 572, 573, 574, 575, 581.
 Maçonnerie Portugaise, 56.
 MAGALHÃES (José Estêvão de), 51.
 MAGALHÃES (Fernão de), 437.
 MAHAL (Günther), 626.
 MAIMONIDE, 191.
 MAISTRE (Joseph de), 22.
 MALLARME (Stéphane), 23, 348, 391, 394, 485
 MARIE, 435.
 MARLOWE (Christopher), 149.
 MARQUES (Oliveira), 71, 537.
 MARRECA (António de Oliveira), 51.
 MARTINÈS DE PASQUALLY, 18, 438, 481, 533.

MARTINS (Oliveira), 99
 MATHERS, 14, 15.
 MATOS (Luís José de), 42.
 MATOS (Norton de), 69.
 MAUGHAM (William Somerset), 111, 442.
 MENDES (Catulle), 23.
 MENDONÇA (Henrique Lopes de), 99.
 MERCIER (Alain), 26.
 MERCURE, 362, 621.
 MICHELET (V.E.), 16.
 MILLER (David), 226, 228.
 MIŁOZ (Czesław), 101.
 MIŁOZ (O.V.), 31, 32.
 MOISE, 32, 630.
 MOISÉS (Carlos Filipe), 161, 162, 453.
 MOLAY (Jacques de), 573, 574, 576, 577, 581, 589, 591.
 Montagne (Loge), 53.
 MONTEIRO (Adolfo Casais), 123, 179, 180, 196, 338, 527, 584, 585, 591.
 MORE (Henry), 563, 564
 MORGENSTERN (Christian), 29
 MOTA (Viana da), 57.

N

NABUCHODONOSOR, 87, 340.
 NÁPOLES (Abbé Manuel Cardoso), 51.
 NARCISSE, 486.
 NERVAL (Gérard de), 21.
 NEMÉSIO (Vitorino), 57.
 NICOLAS II (Tsar), 30.
 NICOLAS (W.H.), 254

NIETZSCHE (Friedrich), 180, 181, 227, 244, 247, 326.
 NOBRE (António), 82.
 NOSTRADAMUS, 95, 117.
 Nouvelle Eglise Gnostique, 21.
 NOVALIS (Friedrich), 311, 330.
 NYSSE (Grégoire de), 190, 330

O

OLCOTT (Colonel), 8, 27.
 OPHÉLIA, 454, 490, 499, 500.
 Ordre des Chevaliers de la Croix-d'Or et de la Rose-Croix, 540.
 Ordre du Christ du Portugal, 528, 565, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 584, 586, 588,

589, 590.
 Ordre de l'Etoile, 28.
 Ordre des Illuminés de Bavière, 587.
 Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix, 401.
 Ordre maçonnique, 511.
 Ordre Martiniste, 16, 21, 33, 401, 532, 533.

Ordre du Roi Voilé, 589.
 Ordre de la Rose-Croix, 17.
 Ordre de la Rose-Croix catholique, 19.
 Ordre de la Rose-Croix du Temple et du Graal, 572.
 Ordre Sébastianiste, 94.
 Ordre du Soleil Levant, 28.
 Ordre du Temple, 121, 494, 515, 538, 571, 572, 573, 575, 576, 577, 578, 580, 581, 582,

584, 587.
 Ordre du Temple du Portugal, 122, 145, 146, 494, 533, 582, 584, 585, 586, 588, 589, 591.
 Ordre du Temple Rénové, 33.
 Ordre des Templiers, 464.
 Ordo Templis Orientis (O.T.O.), 16, 105, 106, 566, 587.
 ORPHEE, 363, 429, 479, 630.
 OTTO (Rudolf), 312.

P

PAIS (Sidónio), 56, 90.
 PALMEIRIM (Luís Augusto), 82.
 PAPUS, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 26, 30, 33, 34, 393, 395, 399, 401, 404, 533, 534.
 PARACELSE, 15, 398.
 PASCOAES (Teixeira de), 83.
 PATER (Walter), 137, 238, 247.
 PEDRO (Dom), 86.
 PEDROSO (Consighieri), 52.
 PELADAN (Joséphin), 16, 17, 18, 19, 21, 25, 26, 572.
 PERCEVAL, 603.
 PEREIRA (Nuno Álvares), 583.
 PESSANHA (Camilo), 57.
 PESSOA (Fernando), *passim*.
 PESSOA (Sancho), 114, 422.
 PETRUS, 69, 98, 405.
 PHILIPPE LE BEL, 572.

PHILIPPE II, 77, 99.
 PIE IX, 52.
 PIMENTA (Alfredo), 66, 67, 68.
 PINDARE, 119, 207, 237, 271.
 PIOBB, 402, 403.
 PIRES (António Machado), 72.
 PLATON, 189, 253, 254, 255, 259, 261, 262, 268, 272, 273, 276, 277, 278, 298, 363, 427, 474, 556, 612, 630.
 PLOTIN, 223, 234, 262, 285, 364.
 POE (Edgar Allan), 26, 296, 482.
 POLANSKI (Roman), 106.
 POMAR(Duchesse de), 21.
 PRIEUR (Jean), 23.
 PROCLUS, 230, 234.
 PROMETHEE, 605, 628.
 PSYCHE, 113, 432.
 PYTHAGORE, 363, 630.

Q

QUADROS (António), 81, 121, 340.
 QUEIROZ (Ophéha), 116, 186.
 QUEIROZ (Maria Isaura Pereira de), 73, 74.

QUENTAL (Antero de), 54, 56.
 Quichottisme, 98.
 QUILLIER (Patrick), 91.

R

RABELAIS (François), 106.
 RALEGH (Sir Walter), 149.
 RAMSAY, 573.
 RASPOUTINE, 30.
 Rationalisme chrétien, 42.
 RAYMOND (Marcel), 490.
 Réforme, 576.
 REGIO (José), 98.
 REIS (Ricardo), *passim*.
 REUSS (Theodor), 105.
 RIBEIRO (Aquilino), 99.
 RICHTER (Samuel), 540.
 RILKE (Rainer Maria), 28, 29.

RIMBAUD (Arthur), 24, 349, 429, 436, 440, 485, 619.
 Rite Ecossais Ancien et Accepté, 33.
 Rite Ecossais Rectifié, 37.
 RIVAIL (Léon), 11.
 ROSA (João Miguel), 128.
 Rose-Croix, 26, 44, 88, 121, 145, 315, 448, 493, 508, 525, 532, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 552, 553, 554, 555, 557, 559, 562, 565, 564, 565, 567, 571, 577, 578, 580, 598.
 Rose-Croix d'Or, 565.

ROSENCREUTZ (Christian), 35, 36, 551, 557, 559, 560, 567, 577.
ROSENROTH (Konrad von), 31.

Rosicrucian Fellowship, 42, 43.
RUSSEL (Georges), 15.

S

SÁ-CARNEIRO (Mário de), 139, 168, 170, 184, 251, 495, 496, 497, 498, 505.
SAINT-MARTIN (Louis-Claude de), 16, 18, 533.
SAINT-POL-ROUX, 17.
SALAZAR (António de Oliveira), 40.
SALOMON, 446, 447, 449, 511, 512, 514, 515, 516, 552.
SAMPAIO (António Rodrigues), 51.
SANTOS (Machado), 54.
SARDINHA (António), 98.
SARDOU (Victorien), 11.
SATAN, 621.
SATIE (Eric), 19.
SCHNEIDER (Michel), 168, 178, 180.
SCHURE (Edouard), 27.
SEARCH (Alexander), *passim*.
SEBASTIÃO (Dom), 72, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 117, 118, 209, 210, 340, 341, 465, 569, 570, 571, 583, 589, 590, 628.
SEDIR, 14, 17, 21, 401.
SEGUIN (Ernest), 51.
SENA (Jorge de), 137, 139, 142, 181, 182.
SÉRGIO (António), 99.
SHELLEY (Percy Bysshe), 129, 291.
SHAKESPEARE (William), 131, 132, 143, 145, 149, 149, 296, 298, 448, 489, 609.
SILVA (Jaime H. da), 133.
SILVA (João José da), 41.
SILVA (Luís de Oliveira e), 377.

SILVA (José Bernardo Pinto da), 41.
SIMÕES (João Gaspar), 102, 103, 108, 110, 111, 120, 124, 136, 141, 142, 172, 183, 184, 272, 430, 504, 505, 620.
SINNET, 504.
SOARES (Bernardo), *passim*.
Societas Rosicruciana in Anglia, 10, 14, 565.
Société Théosophique, 8, 9, 14, 16, 20, 27, 28, 43, 46, 47, 231, 232, 251, 393, 407, 412, 414, 493, 500, 501, 502, 509, 510, 631.
Société Théosophique Française, 46.
Société Théosophique de Londres, 15.
Société Théosophique du Portugal (S.T.P.), 46, 47, 48.
SOHRAVARDÍ, 199, 201, 202, 222.
Solidarité (Loge), 55.
SOLOVIEV, 31.
SOUSA (Fernando de), 65.
SPENSER (Edmund), 149.
SPINOZA, 193, 279, 282, 283, 287, 288.
STEINER (Rudolf), 9, 19, 20, 27, 29, 30, 35, 197, 203, 394, 396, 534.
Stella Matutina, 438, 556, 566.
STEVENSON (Robert Louis), 182.
STRINDBERG (Auguste), 17, 26.
SWINBURNE (Algernon Charles), 26.
SYMONS (John Addington), 139.
SYMONS (Arthur), 25, 110.
SWEDENBORG (Emmanuel), 10, 15, 18, 22, 30, 32.

T

TAILLANDIER (Saint-René), 11.
TELMO (António), 71.
Templiers, 315, 532, 559, 573, 574, 575, 576, 577, 590, 591.
TERTULLIEN, 94, 299, 307.
Théosophie, 413, 414, 496, 499, 500, 501, 505, 506, 507, 508, 509.
THOTMÈS III, 44.

THOTH, 362.
THYANE (Appolonios de), 427.
TIEDEMANN (Friedrich), 11.
TIRAWLEY (Lord), 82.
Titans, 436, 437.
TOLSTOÏ (Alexis), 30.
TOMÁS (Luís Alves), 42.
Troisième Ordre, 590, 591.

V

VADÉ (Yves), 400.
 VALÉRY (Paul), 166.
 VELHO (Afonso Martins), 41.
 VELTER (André), 179.

VIEIRA (António), 78, 79, 80, 89, 95, 96,
 100.
 VIEIRA (Afonso Lopes), 83, 84.
 VINCI (Leonardo da), 609.

W

WAGNER (Richard), 23, 27.
 WAITE (A.E.), 15.
 WEBER (Max), 73.
 WEISHAUP (Adam), 587.
 WERNER (Zacharias), 574.

WHITMAN (Walt), 278, 282, 283.
 WILDE (Oscar), 26, 182, 183, 238, 247.
 WILLERMOZ (Jean-Baptiste), 533.
 WIRTH (Oswald), 18, 34.
 WITTEMANS, 43, 44.

Y

YEATS (William Butler), 14, 15, 24, 26, 182,
 566, 567, 568, 569, 570.

Z

ZAND (Nicole), 176.

ZURARA (Gomes Eanes de), 92.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	I
AVERTISSEMENT	III
INTRODUCTION	V
LIVRE I : L'HOMME ET LE MILIEU	1
CHAPITRE I : L'ENVIRONNEMENT ESOTERIQUE DE FERNANDO PESSOA	2
I- L'essor occultiste en Europe de la fin du XIX ^e siècle au début du XX ^e siècle.	2
1. La philosophie positive et l'esprit scientifique.	4
2. L'essor occultiste dans la seconde moitié du XIX ^e siècle.	7
3. L'essor ésotérique dans la première moitié du XX ^e siècle.	27
II- Les mouvements ésotériques au Portugal entre 1850 et 1950.	39
1. La propagation des idées occultistes européennes au Portugal.	40
2. La Société théosophique: une histoire exemplaire.	44
3. Franc-maçonnerie: la situation politique au Portugal et les « sociétés secrètes ».	49
III- Les prises de position publiques de Fernando Pessoa dans le domaine ésotérique.	60
1. La polémique autour de la franc-maçonnerie.	61
2. <u>Menagem</u> et le sébastianisme.	72
3. Le « suicide » de Maître Thérion.	104
CHAPITRE II : BIOGRAPHIE ESOTERIQUE DE FERNANDO PESSOA	113
I- Les grandes étapes de son chemin ésotérique.	113
1. Un penchant de jeunesse.	114
2. Maturité et quête d'absolu.	117
3. « A curva da estrada ».	119

II- La langue anglaise, une langue des profondeurs.	127
1. La langue de la confiance.	128
2. La langue de la sexualité.	135
3. La langue de l'ésotérisme.	144
III- Est-on un « homo esotericus » par hasard? Essai d'analyse psychologique.	156
1. L'horreur du Réel et l'attraction du Mystère.	157
2. Dispersion littéraire et psychique.	166
3. Mystification et occultisme.	180
 LIVRE II : LA PENSÉE ESOTÉRIQUE DE FERNANDO PESSOA.	 187
 CHAPITRE I : LES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DE LA PENSÉE DE FERNANDO PESSOA.	 188
I- Les éléments constitutifs du mythe.	188
1. L'idée de Dieu: une théologie négative.	189
2. Les Esprits: les Anges.	196
3. Le Christ: un homme ou un symbole?	206
II- La pensée religieuse de Fernando Pessoa.	214
1. Un chrétien gnostique.	217
2. Un Dieu ou des Dieux?	223
3. Le renouveau païen.	235
III- Les composantes philosophiques de sa pensée.	253
1. Réalité ou illusion? Le platonisme de Fernando Pessoa.	254
2. Le panthéisme: Caeiro, Campos, Pessoa.	278
3. Le « Philosophe Hermétique »: un dialogue inachevé.	294
 CHAPITRE II : LA TRAME ESOTÉRIQUE DE L'OEUVRE DE FERNANDO PESSOA	 303
I- La Théosophie.	303
1. Les mystères du divin.	305
2. Les ténèbres et la lumière.	325
3. La voie alchimique.	336

VI- Dictée automatique (9 juillet 1916).	669
VII- Lettre à Mário de Sá-Carneiro (6 décembre 1915).	670
VIII- Lettre à Tia Ánica (24 juin 1916).	672
IX- Lettre à Adolfo Casais Monteiro (13 janvier 1935).	676
X- Poème <u>O Último Sortilégio</u>	684
XI- Poème <u>Hino à Pã</u> et original en langue anglaise.	686
XII- Poème <u>No túmulo de Christian Rosencreutz.</u>	690
XIII- Reproduction du tableau de Lima de Freitas inspiré par le poème <u>No túmulo de Christian Rozencreutz.</u>	692
BIBLIOGRAPHIE	693
INDEX ONOMASTIQUE	711
TABLES DES MATIERES	713