

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS**

UM OBSCURO ENCANTO: GNOSE, GNOSTICISMO E A POESIA MODERNA

CLAUDIO JORGE WILLER

Tese de Doutorado
Área: Estudos Comparados de Literaturas de
Língua Portuguesa

**ORIENTADOR:
PROF. DR. BENJAMIN ABDALA
JUNIOR**

Trabalho realizado com bolsa de doutoramento do CNPq

São Paulo
Dezembro de 2007



RESUMO/ ABSTRACT

A presente tese é sobre gnosticismo, doutrina religiosa da Antiguidade tardia, em sua relação com a poesia. Procura circunscrever seu âmbito, definir suas características e localizar seus principais temas: entre outros, o dualismo, os mito do demiurgo, das duas almas, do andrógino primordial, sua noção do tempo e sua relação com hermetismo, astrologia e alquimia. Mostra como mitos e temas gnósticos e até um estilo, um modo gnóstico de escrever, reaparecem ou são retomados por poetas românticos, simbolistas e modernistas, inclusive aqueles de língua portuguesa. Entre outros, examina William Blake, Novalis, Gérard de Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Lautréamont, Breton, Fernando Pessoa, Dario Veloso e Hilda Hilst. Sustenta que, sendo arcaico e anacrônico em seu dualismo e sua complexa cosmovisão e teologia, ao mesmo tempo o gnosticismo pode ser associado a uma mentalidade moderna e, como parte dela, a criações literárias, algumas inovadoras, pelo caráter sincrético e por formular uma crítica total, cósmica, na era da crítica. Também mostra como poetas não apenas absorveram ou reproduziram aquela doutrina, mas o fizeram de modo pessoal e original, transformando-a e reinventando-a. E, principalmente, como, utilizando suas categorias e temas, tentaram promover uma subversão do senso comum, da percepção instituída do mundo, justificando paralelos do gnosticismo como misticismo rebelde com a rebelião romântica e seus continuadores.

The present thesis is about Gnosticism, the religious doctrine of Late Antiquity, in its relationship to poetry. The focus is to establish the realm of Gnosticism, to define its characteristics, and to locate its main themes. Dualism, the myth of the demiurge, the two souls, the primordial androgynous, its notion of time, and relations of Gnosticism with Hermetism, Astrology and Alchemy are, amongst others, some of the subjects and themes. The thesis shows how Gnostic myths and subjects and even a Gnostic style of writing reappear or is resumed by romantic poets, symbolists and modernists, including those of Portuguese language. Among others, examines William Blake, Novalis, Gérard de Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Lautréamont, Breton, Fernando Pessoa, Dario Veloso and Hilda Hilst. Holds that Gnosticism, being archaic and anachronic in its dualism, complex *weltanschauung* and theology, can be associated at the same time with a modern mentality and, as part of it, with literary creations, some innovative, for its syncretism and its formulation of a total and cosmic review in the era of the criticism. Finally, also shows how poets didn't just absorb or reproduce that doctrine, but that they did it in a personal and original way, transforming and reinventing Gnosticism. And, most outstandingly, how, using its categories and themes, poets encouraged subversion of the common sense, and the formal perception of the world, therefore justifying parallels of Gnosticism as a rebellious mysticism with the Romantic rebellion and its followers.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	i
PRIMEIRA PARTE: GNOSE E GNOSTICISMO	
1. O ressurgimento do gnosticismo	2
2. O conhecimento gnóstico	22
3. O conhecimento sobre o gnosticismo: enigmas e controvérsias	46
4. O conhecimento sobre o gnosticismo, II: esoterismo e poesia; mitologia e rebelião	71
5. Cosmovisão e mitologia do gnosticismo; o dualismo; o demiurgo; do gnosticismo ao satanismo	89
6. Gnosticismo e hermetismo; astrologia e alquimia ...	108
7. O tempo gnóstico e os tempos da poesia	122
8. Viagens, as duas almas e a centelha de luz: uma antropologia ou psicologia gnóstica?	129
9. O gnosticismo licencioso	141
10. A mulher no gnosticismo	153
SEGUNDA PARTE: POETAS GNÓSTICOS	
11. William Blake: romantismo e gnosticismo libertário	163
12. Novalis e a gnose de Jena	197
13. Gnoses otimistas e anti-gnoses: Goethe e Victor Hugo	213
14. O gnosticismo trágico de Gérard de Nerval	219
15. Baudelaire: gnose e ambivalência	247
16. Rimbaud, iluminações e alquimia	276
17. Foi o simbolismo um gnosticismo?..	290
18. Lautréamont: Maldoror e a gnose do mal	307
19. O surrealismo e suas imediações	321
20. Pessoa, as quedas de Deus e o mundo ilusório	336
21. Gnósticos brasileiros, do simbolismo até hoje	357
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS	375
BIBLIOGRAFIA	385

INTRODUÇÃO

Em meados de 2002, matriculei-me em um doutoramento direto no DLCV-USP, apresentando como título *Literatura e Ocultismo: Aproximações*. O tema me acompanhava há tempos. Talvez desde a leitura, na década de 1960, de *O Arco e a Lira* de Octavio Paz, com o capítulo em que há paralelos entre o poeta e o mago. Logo a seguir, empreendi a leitura do *Dogma e Ritual de Alta Magia* de Éliphas Lévi e outras de suas obras, bem como de Papus e mais alguns especialistas nesse campo. Antes, já havia lido bastante Breton, inclusive as passagens sobre alquimia, astrologia e esoterismo do *Segundo Manifesto do Surrealismo*. Reflexos dessas leituras são evidentes em meus poemas então publicados. O mesmo interesse determinou que tivesse nas mãos, logo após sua publicação, *Los Hijos del Limo*, o ensaio de Octavio Paz que continua *O Arco e a Lira* e retoma o exame do pensamento analógico e sua relação com ocultismo. Atraíu-me também a noção bretoniana de *acaso objetivo*: a projeção do desejo, estabelecendo relações mágicas entre o mundo simbólico e aquele dos fenômenos. Tais relações foram o tema de minha narrativa em prosa de 1996, *Volta*.

Depois de escrever um bom número de páginas de futuros capítulos sobre literatura e ocultismo, dei-me conta de que, mantido o projeto inicial, este resultaria em uma tese de mil páginas, ou mais: algo pouco funcional, inclusive para sua circulação. Por isso, no final de 2004 resolvi circunscrever o tema, tratando apenas do gnosticismo, a doutrina que figura como uma espécie de capítulo primeiro ou ponto de partida da tradição esotérica ocidental. Assim reaproveitava algo do que já havia preparado.

Gnosticismo, por sua vez, também já havia despertado meu interesse. Ao preparar uma coletânea de textos de Antonin Artaud, publicada em 1983, chamaram-me a atenção os comentários de Susan Sontag sobre gnosticismo no criador do Teatro da Crueldade. Examinei a presença do demiurgo gnóstico no que escrevi sobre *Amavisse* de Hilda Hilst. No prefácio à edição brasileira das obras completas de Lautréamont, de 1996, também observei a afinidade entre o demiurgo gnóstico e o Deus de *Os Cantos de Maldoror*. Isso, além de outros encontros com o tema que já resultaram na publicação de algo a respeito, devidamente consignado na bibliografia.

O acaso pode impulsionar pesquisas. Naquele final de 2004, logo após resolver concentrar-me em gnosticismo, passava diante de um sebo de rua, uma banca de livros usados. Seu dono me chamou: “Olha, tenho um livro que vai te interessar!” Era a edição brasileira de *Escrituras Gnósticas*, a coletânea preparada por Bentley Layton, obrigatória para quem quisesse avançar no assunto. No primeiro folhear de páginas, chamou-me a atenção como Layton, em seu prefácio, classifica taxativamente o gnosticismo como cristianismo herético, nisso discrepando de outros autores que havia examinado, como Doresse e Alexandrian. Algumas páginas adiante, uma “escritura” gnóstica, *O Trovão – Intellecto Perfeito*, que, de modo evidente, não possibilitava qualquer identificação ou aproximação com cristianismo: é um texto poético, com suas séries de antinomias, que será bastante citado a seguir. Havia, portanto, matéria para discussão e dúvidas a esclarecer. Isso ficou mais evidente ainda depois da leitura de *Os Evangelhos Gnósticos* de Elaine Pagels, especialista de prestígio que sustenta ser o gnosticismo um cristianismo mais autêntico.

Coincidentemente, gnosticismo foi se tornando um assunto da moda, midiático, nestes últimos anos. Houve a repercussão da publicação de *O Evangelho de Judas*, a celeuma provocada pelo livro de Dan Brown, com a imputação de segredos aos gnósticos (e, como sempre, aos templários) etc. Quando fui comprar a nova edição brasileira de *Os Evangelhos Gnósticos* de Pagels, o recém-chegado estoque da Livraria Cultura já havia acabado: “vende como água”, comentou o atendente da livraria.

Dáí – reconhecendo meus limites, pois não sou historiador das religiões, porém apenas um leitor de poesia – a motivação adicional, feita de fascinação pela controvérsia, fazendo que meu número de páginas tratando de gnosticismo crescesse na mesma proporção. Provocaram-na a constatação de que autores de peso, a exemplo de Doresse e Pagels, podiam oferecer caracterizações tão distintas do gnosticismo. Ampliaram-na os documentários sobre *O Evangelho de Judas* no National Geographic e History Channel, sugerindo que esse apócrifo poderia corresponder a “outra” visão do cristianismo, a um cristianismo mais verdadeiro (ao contrário do que afirmam os autores dos ensaios que completam a edição de *O Evangelho de Judas*).

Observei uma espécie de mistificação nesses documentários: por exemplo, ao mostrarem, valendo-se de testemunhos de especialistas de peso, de Umberto Eco a Elaine Pagels, que não há provas de um “segredo” gnóstico, cátaro ou templário sobre a descendência de Cristo – rapidamente acrescentando, porém, que também não há provas conclusivas da sua inexistência... Textualmente: “Os Evangelhos não dizem que Jesus

Cristo fosse casado – mas também não afirmam que fosse solteiro”. Vendem algo pelo que não é. Um exemplo é a chamada de capa de *O Evangelho de Judas* na edição brasileira: *O texto perdido que revolucionou a história do cristianismo*. Ora, *O Evangelho de Judas* não revolucionou coisa alguma, pois havia sido comentado por heresiólogos desde o século II d.C, e a presente descoberta e publicação apenas corrobora fontes indiretas. Sua doutrina coincide, em linhas gerais, com aquela exposta em maior detalhe na *Pistis Sophia* e outros textos conhecidos há bastante tempo: doutrina essa, como é exposto nos ensaios que acompanham *O Evangelho de Judas*, que não revoluciona o cristianismo pelo simples motivo de não ser cristã, porém gnóstica.

E assim prosseguem a alimentar a credulidade do espectador ou leitor menos informado, aparentando dar orientação religiosa. E, principalmente, desviando a atenção e a discussão do que efetivamente interessa no gnosticismo: sua dimensão rebelde e subversiva, suas qualidades poéticas, não por reformar, retificar ou ratificar o cristianismo, mas por falar de outras coisas e expor outros mitos.

Também não poderia me limitar à compilação ou catalogação dos poetas gnósticos, localizando temas como a visão dualista do mundo e a identificação de seu criador ao demiurgo em Blake, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Pessoa etc. Não apenas é complexo o gnosticismo, território de fronteiras móveis; mais complexa ainda é a poesia; por isso, a relação dos poetas com o gnosticismo.

Uma quota adicional de matéria para discussão adveio da constatação – principalmente após o exame da contribuição de Frances A. Yates – de que gnosticismo e o hermetismo de Alexandria, do *Corpus Hermeticus* (ou *Corpus Hermeticum* ou *Hermética*, conforme a fonte) tanto podiam opor-se quanto confundir-se e sobrepor-se. E que essa oscilação reapareceria, ou se reproduziria, na poesia moderna.

Examinar todos os grandes poetas gnósticos do período considerado, com a mesma atenção que dei a Blake e Nerval, provocaria novamente a espectral aparição da tese de mil páginas. Poetas que figuram obrigatoriamente em uma agenda gnóstica, como Yeats e Whitman, são apenas tocados ou mencionados. Meu exame de colossos como Goethe e Victor Hugo é sumário. Em matéria de simbolismo, o que está aqui é uma introdução. Mas penso que consegui tratar de alguns autores típicos, de um modo que pode ser projetado em futuras discussões. Em comum, a aparente incoerência, parecendo oscilar entre a visão de mundo dualista ou monista. Há, nisso, um fio condutor que vai de William Blake a Hilda Hilst.

É de praxe trazer algum esclarecimento sobre paradigmas, quadros de referência. O assunto é tratado no final do Capítulo 1º, incluindo uma defesa da pluralidade de paradigmas. Ensaaios como os de Frye sobre Blake, de Kristeva sobre Nerval, de Auerbach sobre Baudelaire e de Pleynet sobre Rimbaud estão aqui como apoio crítico para o exame desses poetas, sem que isso implique adoção como paradigmas das respectivas contribuições à crítica. Meu principal paradigma foi o que aprendi sobre gnosticismo, e minha leitura sempre partiu do que estava nos poemas. As interpretações aqui apresentadas de *O Tygre* de Blake, *A Tampa* de Baudelaire, *Uma Estadia no Inferno* de Rimbaud, *Poemas aos homens do nosso tempo* de Hilda Hilst etc, são pessoais. E, muitas delas, desenvolvidas ao longo deste trabalho: assim, acabei chegando a uma compreensão do paganismo, gnosticismo e da relação com ocultismo em Pessoa completamente diversa daquela da qual havia partido.

Harold Bloom, que não apenas examina gnosticismo, mas se declara gnóstico, é por isso presença obrigatória. O que vem a seguir corrobora, pelo menos em parte, sua afirmação de que o gnosticismo é a religião da literatura. Mas não adotei sua teoria da influência, nem seu cânone. E, ao mesmo tempo em que destaco sua contribuição à compreensão das relações entre literatura e mito no gnosticismo (ao final do Capítulo 4º), permiti-me divergir do modo como liga o gnosticismo valentiniano ao cristianismo primitivo, além de discordar de sua interpretação de *The Tyger* de Blake.

Há contribuições à crítica literária implícitas, subentendidas. Por exemplo, ao falar em paródia a propósito de Borges, citando Hutcheon apenas de passagem. Ou então, ao examinar deslocamento e condensação em Nerval, mas sem citar Freud e Jacobson. Fazem parte, penso, da cultura geral, nesta altura dos acontecimentos; examiná-las tornaria o presente trabalho um tanto escolar (e mais extenso ainda).

Octavio Paz é citado de ponta a ponta. São do poeta-crítico, especialmente em *Os Filhos do Barro*, as noções de romantismo, modernidade, analogia e ironia, crítica e rebelião, do modo como utilizadas aqui. Sempre fui apreciador da sua ensaística (e da sua poesia), e já o citei em outras ocasiões. Mas penso ser necessário esclarecer que, aqui, suas reflexões não foram um “a priori”. Ao examinar Blake, Novalis, Nerval, Baudelaire, comecei por aquilo que haviam escrito; ao procurar respostas para algumas questões que sua leitura suscitava, chegava a interpretações afins àsquelas de Paz. Por exemplo, ao acabar aplicando a Baudelaire as categorias de analogia e ironia para interpretar suas oscilações entre monismo e dualismo, isso foi um ponto de chegada, e não de partida.

Como poeta, o ambiente no qual circulo é o surrealismo. Em outra ocasião, ainda pretendo expor como poderia ser uma crítica literária a partir do surrealismo; mas as quatrocentas páginas que seguem podem ser vistas como um extenso comentário e discussão das citações iniciais de Breton sobre gnosticismo.

Ao mesmo tempo, intervém constantemente, tomado como fonte qualificada sobre a doutrina gnóstica, Jorge Luis Borges. O contraste ou contraposição de dois autores tão antagônicos como Borges e Breton talvez lance luzes adicionais sobre a doutrina gnóstica; ou sobre outras questões relacionadas à literatura.

Minhas fontes sobre gnosticismo também são discutidas, especialmente no Capítulo 3º. Do exame de uma boa amostra de ensaios a respeito, além de “escrituras” originais, ficou a impressão de que alguns estudiosos, mesmo parecendo desatualizados após a divulgação plena do material de Nag Hammadi, mereceriam voltar a circular com a mesma desenvoltura, por exemplo, de uma Elaine Pagels. É o caso de Hans Jonas. Aqui também, houve sincronia: já havia escrito minhas observações sobre gnosticismo como rebelião quando chegou a minhas mãos *The Gnostic Religion*. E, como literatura de divulgação, poderiam repor em circulação (inclusive na França) *Les gnostiques* de Serge Hutin: nada do que foi revelado ultimamente revoga o que está nesse opúsculo.

Sobre outros temas e campos, procurei servir-me do melhor: Frances A. Yates sobre hermetismo; Gershom Scholem e Moshe Idel sobre misticismo; e Mircea Eliade, entre outros, sobre mitologia e história das religiões. Quanto a esse estudioso, de quem já havia lido bastante, mesmo com as críticas a seu viés platônico, a leitura dos volumes e tomos de sua obra final, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, impressiona e chega a comover, pelo modo como reuniu tanta informação e conhecimento, realizando algo que, normalmente, é feito por equipes de especialistas, e não por um único sábio.

Filosofia não poderia ser ignorada. Através de poemas de Baudelaire, lê-se Platão. Novalis foi um poeta-filósofo. Mas, assim como existem os gnosticismos dos poetas, também há gnosticismos dos filósofos, de Pascal e Berkeley, passando por Hegel, por Benjamin, é claro, até o recente Sloterdijk. Evitei-os por razões óbvias: que especialistas se aventurem nesse campo.

De tudo isso, sobra a impressão de que as páginas a seguir são um esboço, o começo de algo, uma etapa no exame das relações entre mitologia, doutrinas religiosas, esoterismo e poesia. São temas que sempre oferecerão surpresas, aparentes contradições que, por sua vez, poderão sugerir novas inquiuições.

Os agradecimentos pelo apoio a este trabalho têm que começar pela menção a meu orientador, Benjamin Abdala Junior, que me abriu as portas da USP e do CNPq. E pelo devido registro da participação de Haquira Osakabe, que me incentivou e participou da banca de qualificação.

A presente cópia da tese é aquela já revisada, após a argüição (a 28 de março de 2008). Cabe, portanto, o agradecimento enfático aos membros da banca examinadora – além do orientador Benjamin Abdala Junior, Olgária Matos (FFLC-USP); Eliane Robert Moraes (PUC-SP); Maria Lúcia Dal Farra (UFS); Moacir Amâncio (FFLCH-USP). E isso, não só pelo parecer – “A banca aprova a tese com distinção e louvor. Reconhece a leitura inovadora do trabalho de revisão da poesia moderna e da bibliografia especializada sobre o assunto. Releva a peculiaridade da sua abordagem que mescla erudição e competência crítica, no enfoque político da matéria poética. Quanto à defesa de tese, o candidato revelou segurança e rigor na explicitação dos conceitos que organizam seu trabalho.” –, mas pela leitura atenta, resultando em uma sessão de argüição que proporcionou informação relevante aos que puderam estar presentes.

Produção intelectual é solitária e, ao mesmo tempo, impulsionada pelo diálogo e troca de informações. Fica o registro sumário, por ordem alfabética e provavelmente incompleto, do apoio, colaboração ou simpatia, sugerindo ou encaminhando bibliografia e/ou lendo etapas deste trabalho, em diferentes períodos da sua preparação ou precedendo-a, de Alberto Marsicano, Antonio Carlos Ribeiro Fester, Betty Milan, Carlos Figueiredo, Cláudio Daniel, Fernando Naporano, Francine Ricieri Weiss, Floriano Martins, Giselda Leirner, Gledson Souza, Jean Sarzana, Jerusa Pires Ferreira, Lucila Nogueira, Maninha Cavalcante, Maria Estela Guedes, Maria Lúcia Dal Farra, Marilda Rebouças, Mauro Jorge Santos, Moacir Amâncio, Nachman Falbel, Pierre Rivas, Raul Fiker, Regastein Rocha, Roberto Piva, Rodrigo Petrônio e Rômulo Pizzi.

Evidentemente, nenhum deles é culpado ou de algum modo responsável por qualquer coisa do que vem a seguir.

PRIMEIRA PARTE
GNOSE E GNOSTICISMO

1. O ressurgimento do gnosticismo

Em *Flagrant délit* – ensaio em que denunciou a publicação de uma falsificação de Rimbaud intitulada *La chasse spirituelle* –, André Breton comentou a descoberta dos papiros gnósticos de Nag Hammadi, textos em copta encontrados no Egito em 1945. O surrealista declarou-se continuador de uma tradição cuja origem estaria no gnosticismo:

Sabe-se, com efeito, que os gnósticos estão na origem da tradição esotérica que consta como tendo sido transmitida até nós, não sem se reduzir e degradar parcialmente ao correr dos séculos. (Os Templários teriam recebido seus preceitos na Ásia, na época das primeiras cruzadas, de um resto de maniqueístas que lá encontraram.) Ora, é notável que, sem haverem de modo algum combinado isso, todos os críticos verdadeiramente qualificados de nosso tempo foram levados a estabelecer que os poetas cuja influência se mostra hoje a mais vivaz, cuja ação sobre a sensibilidade moderna mais se faz sentir (Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Jarry), foram mais ou menos marcados por essa tradição. Não, é certo que se deva tê-los por “iniciados” no sentido pleno do termo, mas uns e outros pelo menos foram submetidos fortemente à sua atração, e nunca deixaram de testemunhar-lhe a maior deferência.¹

A referência de Breton à descoberta de Nag Hammadi é pioneira e antecipatória: o ano da publicação de *Flagrant délit*, 1949, coincide com as primeiras notícias na imprensa sobre aqueles documentos, decisivos para o conhecimento sobre gnosticismo, até então predominantemente baseado em fontes indiretas.

Conforme relata Elaine Pagels,² os papiros de Nag Hammadi seriam publicadas e chegariam a um público mais amplo apenas em 1977, depois de passarem por

¹ Breton, André, *La clé des champs*, Société Nouvelle des Éditions Pauvert – Le livre de Poche, Paris, 1979, pg. 211.

Meus critérios para citação e menção de bibliografia são os seguintes: havendo tradução disponível em português, a citação utiliza essa tradução, por sua vez consignada na bibliografia ao final; não havendo, a tradução é minha. A edição citada e registrada na bibliografia e notas é aquela efetivamente consultada por mim – daí a multiplicação de títulos de alguns autores. Evitei os *op. cit.* e *idem ibidem*, preferindo repetir autor e título citado, para que o leitor não tenha dificuldade em perceber a qual obra me refiro. Citações de edições de Portugal vêm na ortografia brasileira.

² Pagels, Elaine, *Os Evangelhos Gnósticos*, tradução de Marisa Mota, Objetiva, Rio de Janeiro, 2006.

circunstâncias algo novelescas, durante as quais rolos desses papiros foram perdidos e, alguns, reencontrados. Edições mais completas e detalhadas são recentes – a exemplo dos aqui utilizados *As Escrituras Gnósticas* de Bentley Layton,³ cuja publicação original é de 1987, e *The Nag Hammadi Library in English* de Robinson,⁴ atualização em 1996 da primeira publicação completa de 1977 – e sua interpretação vem gerando uma bibliografia colossal.

Breton indagou como foi possível a tradição gnóstica conservar-se. Observou que isso não decorria necessariamente da transmissão direta:

Será preciso admitir que os poetas sorvem, sem o saber, em um fundo comum a todos os homens, singular pântano cheio de vida onde fermentam e se recompõem sem parar os destroços e os restos das cosmogonias antigas, sem que os progressos da ciência lhes provoquem uma mudança apreciável?⁵

Diante das reaparições de uma doutrina arcaica, sugeri

[...] um poder de absorção de ordem osmótica e para-sonambúlica dessas concepções tidas, ao olhar racional, por aberrantes. [...] Nessa floresta virgem do espírito, que margeia por todos os lados a região onde o homem conseguiu erguer seus marcos indicadores, continuam a rondar os animais e os monstros, pouco menos inquietantes do que em seu papel apocalíptico.

Ainda tomou posição em uma divergência que prossegue, sobre a natureza do gnosticismo, como heresia cristã ou religião autônoma: *Nem é preciso dizer até que ponto podemos estar ansiosos para ver a Gnose remetida a seu verdadeiro lugar, depois de, por tanto tempo, ter sido desacreditada como heresia cristã.*

Breton baseou-se em uma interpretação equivocada, precipitadamente veiculada a propósito da descoberta dos papiros de Nag Hammadi: sendo seus originais em um dialeto copta, língua egípcia, por isso precederiam as escrituras cristãs, em grego. Na verdade, os textos em copta é que são traduções de originais em grego. Mas isso não invalida, como será sustentado adiante, a tese da autonomia do gnosticismo.

Pode parecer estranha essa associação do surrealismo, declaradamente monista, materialista e anti-teísta, a uma religião ou doutrina religiosa dualista, com uma mitologia e teologia complexa, segundo a qual o mundo foi criado por uma divindade

³. Layton, Bentley, organização, introdução, notas, *As Escrituras Gnósticas*, tradução de Margarida Oliva, Edições Loyola, São Paulo, 2002, pg. 150.

⁴ Robinson, James M, general editor; Smith, Richard, managing editor: *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, New York, 1990.

⁵ Breton, *La Clé des Champs*, pg. 205, assim como as duas citações seguintes.

secundária e má, o demiurgo. Algo se esclarece através do modo como Jules Monnerot havia comparado pouco antes, em 1945, surrealismo e gnosticismo, em *La poésie moderne et le sacré*. Afirmava que os surrealistas estariam para a literatura ocidental como os gnósticos para a filosofia grega.⁶ E ainda refez o paralelo, dizendo que surrealistas estavam para os comunistas assim como os gnósticos para os cristãos, além de contextualizá-lo, comparando a Alexandria dos gnósticos à Paris dos surrealistas: *Tais épocas vêem nascer da “união do ceticismo e da nostalgia” toda sorte de misticismos.*⁷ Em *Flagrant délit*, Breton endossaria tais paralelos, observando que Monnerot havia revelado *laços fulgurantes* entre as *démarches* gnóstica e surrealista.⁸

Não é exclusivo do surrealismo ser associado ao gnosticismo. Sua presença já foi observada em uma diversidade de autores e movimentos da modernidade. Allen Ginsberg, o poeta da geração *beat*, comentou, em depoimento sobre o prosador *beat* Jack Kerouac, ter sido importante para a formação de ambos conhecerem, por volta de 1944, Raymond Weaver, importante estudioso de Melville e um de seus professores na Universidade de Columbia, que lhes recomendou, entre outras leituras, *os textos gnósticos antigos*. Segundo Ginsberg, Weaver era o *único gnóstico em Columbia*. *Quero dizer, alguém familiarizado com o Zen japonês e chinês e a tradição gnóstica ocidental e o gnosticismo de Melville e a tradição americana de transcendentalismo.*⁹

Gerald Nicosia, biógrafo de Kerouac, também se refere a Weaver. Esse professor deu uma lista de leituras a Jack Kerouac,

[...] que incluía *Pierre* de Melville, Plotino, e os gnósticos egípcios. Foi a primeira vez que Allen [Ginsberg] ouviu a palavra *gnóstico*. Mas ele e Jack [Kerouac] excitaram-se ao descobrir essa contrapartida ocidental do budismo oriental (tendo lido algo sobre budismo em Spengler). Propondo um sistema no qual haveria tantos mundos quanto o número de cérebros, o gnosticismo suscitou neles um conceito primitivo de “vazio”, tema que depois se tornaria central em ambos, Kerouac e Ginsberg.¹⁰

Ginsberg foi um adepto do budismo tibetano que, como se vê pelo comentário acima, não é nada antagônico com relação ao gnosticismo. Por isso, em sua coletânea de

⁶ Monnerot, Jules, *La poésie moderne et le sacré*, Gallimard, Paris, 1945, pg. 88.

⁷ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pg. 83.

⁸ Breton, *La Clé des champs*, pg. 206.

⁹ Gifford, Barry, e Lawrence Lee, *Jack's Book, an oral biography of Jack Kerouac*, Penguin Books, New York, 1979, pg. 42.

¹⁰ Nicosia, Gérard, *Memory Babe – a critical biography of Jack Kerouac*, Penguin Books, Middlesex, 1986, pg. 139.

palestras e depoimentos, *Allen Verbatim*,¹¹ intitulou a seção inicial, sobre expansão da consciência sob o prisma budista, de “*Gnostic*” *Consciousness*. Como lembra Richard Smith no posfácio de *The Nag Hammadi Library in English* (a já mencionada edição coordenada por Robinson dos escritos de Nag Hammadi),¹² em um de seus poemas, *Plutonian Ode*, de 1978, divindades gnósticas são mencionadas e apostrofadas.¹³

Quanto a Kerouac, pelo menos uma de suas narrativas, *Doctor Sax*, permite interpretação usando chaves do gnosticismo: dualista, retrata o combate entre um mago, cuja inspiração é William Burroughs, e o mal, uma serpente. Como observou Tytell em um ensaio precursor sobre literatura *beat*¹⁴ e lembrou Smith, *Doctor Sax* foi outra das conseqüências das leituras gnósticas sugeridas por Weaver a Ginsberg e Kerouac.

Mas dos integrantes da geração *beat*, aquele cuja obra pode ser considerada especificamente gnóstica é William Burroughs, pela complexa visão, consistentemente negativa, não apenas da sociedade, mas do mundo. E por acreditar, ou dizer acreditar, em *Naked Lunch* e outras de suas narrativas, que vivemos em uma realidade controlada por entes sinistros, equivalentes aos demiurgos e arcontes gnósticos.

Gnosticismo também já foi observado em Antonin Artaud. Susan Sontag, no prefácio da sua edição norte-americana,¹⁵ dedicou algumas páginas ao tema:

Artaud perambulou no labirinto de um tipo específico de sensibilidade religiosa, a gnóstica. (Centrais ao mitraísmo, ao maniqueísmo, ao zoroastrismo, ao budismo tântrico, mas empurradas para as margens heréticas do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, as perenes temáticas gnósticas aparecem nas diferentes religiões com diferentes terminologias, mas com certos traços comuns). [...] O pensamento de Artaud reproduz a maioria dos temas gnósticos. [...] Como os alquimistas, obcecados com o problema da matéria nos termos classicamente gnósticos, procuraram métodos para transformar uma espécie de matéria em outra (mais elevada e espiritualizada), Artaud procurou criar uma arena alquímica que operasse na carne tanto quanto no espírito.¹⁶

¹¹ Ginsberg, Allen, *Allen Verbatim – Lectures on Poetry, Politics and Consciousness by Allen Ginsberg*, editado por Gordon Ball, McGraw-Hill Paperbacks, Nova Iorque, 1974.

¹² Smith, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 535.

¹³ Ginsberg, Allen, *Collected Poems: 1947-1980*, Harper & Row, 1984, pg. 702.

¹⁴ Tytell, John, *Naked Angels*, McGraw-Hill, New York, 1976; a edição aqui consultada, Tytell, *Propheten der Apocalypse*, Europawerlag, Viena, 1979, especialmente pg.197.

¹⁵ Artaud, Antonin: *Antonin Artaud, Selected Writings*, editado e prefaciado por Susan Sontag, traduzido por Helen Weaver, Farrar, Strauss and Giroux, 1976; publicado no Brasil em *Sob o signo de Saturno*, tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr, L&PM Editores, Porto Alegre, 1986.

¹⁶ Sontag, *Sob o signo de Saturno*, pgs. 46 a 48.

Ao mencionar o interesse de Artaud por *sistemas esotéricos* – alquimia, tarô, a Cabala, astrologia, os rosacruz, Sontag ainda comentou – de modo coincidente com as afirmações aqui citadas de Breton – que estes sistemas *têm em comum serem, todos, transformações relativamente tardias, decadentes, das temáticas gnósticas*.¹⁷ Conseqüentemente, tudo o que pode ser dito – e o que Artaud disse – sobre alquimia, cabala, astrologia e demais disciplinas esotéricas também teria gênese gnóstica.

Observe-se que Sontag não se refere ao gnosticismo como religião, doutrina ou seita, mas como *sensibilidade religiosa*, conferindo enorme amplidão a suas *perenes temáticas*. Essas seriam, portanto, trans-religiosas, por emergirem ou se manifestarem em diferentes contextos e épocas.

Falar em *sensibilidade religiosa* assemelha-se às referências a uma *atitude religiosa* por especialistas como Puech, historiador das religiões, autor de *En quête de la Gnose*,¹⁸ e Doresse, pioneiro na descoberta dos papiros gnósticos encontrados no Egito.

Para Doresse, essa atitude religiosa é comum, não só

[...] às grandes seitas aqui evocadas, como também se encontra, de modo similar, entre os herméticos, os mandeus e os maniqueístas, os diversos hereges da Idade Média latina e bizantina e, finalmente, no Ocidente, em muitos dos iluminados (sobretudo nos séculos XVII e XVIII), ressurgindo intermitentemente e de maneira mais ou menos espontânea em determinadas expressões do romantismo moderno.¹⁹

Alexandrian, em *História da Filosofia Oculta*, atribui-lhe o mesmo alcance: *O espírito da Gnose subsistiu até nossos dias*, afirma. E acrescenta:

Todos os grandes filósofos ocultos foram, de uma forma ou de outra, continuadores dos gnósticos, sem que necessariamente lhes utilizassem o vocabulário e os temas, e sem se preocuparem permanentemente com Pleroma, com os Eons ou com o Demiurgo.²⁰

Por isso, o capítulo inicial de sua história da filosofia oculta é sobre gnosticismo. Pelas mesmas razões, a *História da Magia* de Kurt Seligmann²¹ contém um capítulo

¹⁷ Sontag, *Sob o signo de Saturno*, pg. 49.

¹⁸ Puech, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, dois volumes, Gallimard, Paris, 1978.

¹⁹ Doresse, Jean, *La Gnosis*, em Puech, Henri-Charles, organizador, *Historia de las religiones*, editora Siglo XXI, Madrid, 1979; volume 6, *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, pg. 21.

²⁰ Alexandrian, Sarane, *História da Filosofia Oculta*, , tradução de Carlos Jorge Figueiredo Jorge, Edições 70, Lisboa, s/d, pg. 74.

²¹ Seligmann, Kurt, *História da Magia*, tradução de Joaquim Duarte Lourenço Peixoto, Edições 70, 1979, pg. 87.

sobre gnosticismo, mostrando sua conexão com o desenvolvimento da alquimia na Antiguidade tardia e baixa Idade Média. E Alexander Roob, em *Alquimia e Misticismo*, também dedica as considerações iniciais à *consciência gnóstica*, origem de uma tradição da qual faz parte a alquimia, cujos procedimentos seriam a tentativa de ultrapassar o abismo entre o *pleroma*, a *plenitude espiritual do mundo de luz divino*, e o *kenoma*, o *vazio material do mundo das manifestações terrenas*. Comenta sua influência:

As repercussões da consciência gnóstica sobre a vida intelectual européia são de tal modo vastas e onipresentes que se torna difícil avaliar sua dimensão: o homem do *corpus hermeticus*, dotado de poderes criadores divinos, funde-se com a imagem do homem renascentista, que começa a libertar-se das cadeias do cosmos medieval, estratificado, para se deslocar na direção do centro do universo. [...] A centelha de luz dos gnósticos, que, saída das trevas, aspira ao conhecimento divino, reflete-se na luta pela redenção da alma individual protestante.²²

Vê-se, no trecho citado, que são dados como equivalentes, ou como a mesma coisa, o gnosticismo e o hermetismo de Alexandria, tal como expresso nos ensinamentos da *Hermética* ou *Corpus Hermeticus* – um conjunto de escritos esotéricos da Antiguidade tardia, preservados na Idade Média e traduzidos por volta de 1480 em Florença pelo neo-platônico Marsílio Ficino. Nessa ótica, o gnosticismo de fato estaria na origem de uma concepção renascentista do conhecimento. Mas, como será examinado no Capítulo 6º, a questão das relações de identidade, afinidade e antagonismo entre gnosticismo e hermetismo é complexa e sujeita à discussão até hoje.

Afirmações sobre a influência ou presença gnóstica são corroboradas pelo modo como reaparece no século XX, que, conforme Alexandrian, *realizou a consagração da gnose*²³ como tema de estudos e também de narrativas. Cita *O Estrangeiro* de Albert Camus, interpretando essa narrativa como retrato da sensação que o *eleito* gnóstico tem de ser um estranho no mundo. E lembra sua tese de diplomação em estudos superiores, *Métaphysique chrétienne et neoplatonisme*, sobre neo-platonismo e gnose – aliás, com resumos da doutrina de alguns formuladores do gnosticismo, como Marcião, Basilides e Valentino, que podem continuar valendo como fonte de consulta,²⁴ e dos quais parágrafos são transcritos no capítulo sobre *revoltas metafísicas* de *L'Homme révolté*. De fato, o título de uma das “escrituras” gnósticas coincide com aquele da narrativa de

²² Roob, Alexander, *Alquimia & Misticismo – O Museu Hermético*, Taschen, Lisboa, 1997, pg. 22.

²³ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 76.

²⁴ Camus, Albert, *Essais*, Gallimard, Paris, 1965, pgs. 1250 a 1267.

Camus: é *O Estrangeiro*, *Allogenes*, também um epíteto de Set, terceiro filho de Adão e sua *outra descendência* conforme *Gênesis* 4 e 5, progenitor, para os gnósticos, dos *eleitos* ou *perfeitos*, aqueles com acesso à gnose. Uma versão integral do *Allogenes* só foi recuperada em 1945, entre os códices de Nag Hammadi; mas essa “escritura” já era conhecida através de citações, comentários e refutações dos filósofos neo-platônicos que Camus estudou: Plotino e Porfírio de Tiro, bem como os heresiólogos cristãos.

Seria o existencialismo um gnosticismo? Há controvérsia: tal aproximação, sustentada por Hans Jonas em *The Gnostic Religion*²⁵, foi questionada por Puech em *Enquête de la gnose*, observando o imanentismo da filosofia existencialista, especialmente pelo compromisso resumido na idéia do *ser para o mundo*. Procede, contudo, a associação do gnóstico à condição de estrangeiro ou estranho no mundo: *O Estranhamento do Mundo* é, justamente, um título recente de Peter Sloterdijk, tratando da atualização filosófica dessa doutrina. Cabe, por isso, interpretar como gnósticos os expoentes da literatura pessimista que retrata a situação do homem no mundo como um irremediável absurdo, a exemplo de Beckett, cujo *Esperando Godot* já foi objeto de interpretações teológicas. E, principalmente, de Kafka: segundo Hoeller, o autor de *O Processo* foi, inclusive, membro de um círculo marcionita (Marcião ou Márcio foi um importante dirigente gnóstico no século II d.C.) do qual também fizeram parte Max Brod e Franz Werfel²⁶. De fato, examinando os escritos íntimos de Kafka, observa-se um acentuado dualismo e uma crença tipicamente gnóstica no Mal como entidade autônoma, com estatuto ontológico.²⁷

Há inúmeros outros exemplos da presença do gnosticismo na literatura moderna e contemporânea. Assim, em *O Quarteto de Alexandria* de Lawrence Durrell, personagens retratam a simbologia gnóstica, como mostra Smith;²⁸ e em *Monsieur*, primeiro volume de *O Quinteto de Avignon*, gnosticismo é associado ao satanismo e rituais de magia negra. Já em *Demian* de Herman Hesse,²⁹ são gnósticos os integrantes da ordem iniciática que ajudam o protagonista a alcançar o conhecimento.

²⁵ Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*; Beacon Press, Boston, 1963.

²⁶ Hoeller, *Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos*, pg. 131.

²⁷ Kafka, Franz, *Antologia de páginas íntimas*, tradução de Alfredo Margarido, Planeta DeAgostini editores, São Paulo, 2003, pgs. 411 e seguintes: *Meditações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*.

²⁸ Smith, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 543.

²⁹ Hesse, Hermann, *Demian*, tradução de Ivo Barroso, Editora Record, Rio de Janeiro, s/d.

Temas gnósticos ainda foram observados em narradores tão distintos quando H. P. Lovecraft (por Alexandrian, por causa da intervenção de entidades sinistras no mundo); em Marguerite Yourcenar (por Jacques Lacarrière, pela contradição em *A Obra em Negro* entre o alquimista que a protagoniza e o mundo);³⁰ em Doris Lessing (por Smith, pela busca interior em *Roteiro para um Passeio no Inferno*). E principalmente em Melville – por Ginsberg, por Hoeller, por Smith, por Bloom, que o considera *o mais valente e obcecado dos gnósticos*,³¹ por equiparar a baleia de *Moby-Dick* a uma divindade maligna do mundo, pelo pessimismo em *Pierre*, pela negação do mundo em *Bartleby*, pelo breve poema *Fragments of a Lost Gnostic Poem of the 12th Century*.³²

Isso, no campo da narrativa em prosa; quanto à poesia, Hutin viu *ressurgências gnósticas* – em uma abordagem sumária, mas próxima à empreendida aqui – em poetas românticos afins ao hermetismo e esoterismo como Blake, Novalis, Nerval, Baudelaire, e em sua descendência literária: Rimbaud, Lautréamont e os surrealistas.³³ E Harold Bloom, em *Genius*, não só apresenta seu elenco de poetas gnósticos, mas identifica gnosticismo à própria criação poética: *os mais ambiciosos poetas na tradição romântica ocidental, aqueles que fizeram uma religião de sua própria poesia, foram gnósticos, de Shelley e Victor Hugo até William Butler Yeats e Rainer Maria Rilke*.³⁴

A relação de obras literárias contemporâneas com influência gnóstica ou referências ao gnosticismo só tende a crescer. Inclui expressões da sensibilidade gnóstica e o conhecimento efetivo do gnosticismo através de fontes diretas, suas “escrituras”, ou indiretas, os textos de heresiólogos e historiadores da religião. E também as apropriações incorretas e superficiais.³⁵ Hoje, entre filmes,³⁶ matérias

³⁰ Lacarrière, Jacques, *Les gnostiques*, Gallimard, Paris, 1973.

³¹ Bloom, Harold, *Jesus e Javé – Os Nomes Divinos*, tradução de José Roberto O’Shea, Objetiva, Rio de Janeiro, 2006, pg. 197.

³² *Fragments of a Lost Gnostic Poem of the 12th Century* está em *Herman Melville*, edited and introduced by R. W. B. Lewis, Dell Publishing Co, Laurel, New York, 1962, pg. 380).

³³ Hutin, Serge, *Les Gnostiques*, PUF – Qui sais’je?, Paris, 1978.

³⁴ Bloom, Harold, *Genius – A mosaic of one hundred exemplary creative minds*, Warner Books, New York, 2002, pg. xviii.

³⁵ A exemplo das referências aos gnósticos como guardiões de um suposto segredo sobre a descendência de Jesus Cristo em *O Código da Vinci* de Dan Brown.

³⁶ *Stygmata*, de 1999, direção de Rupert Wainwright, com Patrícia Arquette e Gabriel Byrne, com uma passagem de *O Evangelho segundo Tomé* com função central na trama, e *Maria (Mary)* de 2005, direção de Abel Ferrara, com Forrest Whitaker e Juliette Binoche, também com referências a *O Evangelho segundo Tomé*; ambos precedendo *O Código da Vinci* de 2006, direção de Ron Howard, com Tom Hanks. Também já foi visto gnosticismo na série *Matrix*, por mostrar o mundo como realidade virtual: seus protagonistas seriam demiurgos.

jornalísticas e documentários na TV, observa-se um gnosticismo midiático. Decorridos dois milênios da sua aparição como doutrina, o gnosticismo está na moda.

E as relações disponíveis de criadores literários que podem ser vinculados ao gnosticismo estão longe de ser completas. Na bibliografia citada até aqui ainda não há registros do gnosticismo declarado por um poeta da estatura de Fernando Pessoa (a exceção é Bloom – mas trata-se de um crítico literário e não de estudioso do gnosticismo, como os outros citados).

É a *consagração* do gnosticismo no século XX a que se referiu Alexandrian. E, ao que tudo indica, no século XXI. Arcaico e anacrônico em seu dualismo e sua complexa mitologia, ao mesmo tempo pode ser associado a uma mentalidade moderna. Daí sua observação sobre *gnósticos modernos* (adotada pelo poeta contemporâneo brasileiro Roberto Piva como epígrafe do volume I da edição de suas obras reunidas):³⁷

A palavra Gnose é imortal e serve para designar, ainda hoje, uma tentativa de vanguarda. [...] Os gnósticos modernos são também aqueles que procuram os pontos de concordância de todas as religiões, que reivindicam uma moral anticonformista, uma tomada de consciência das instituições do pensamento mágico, enfim, todos os que propõem um método de salvação aos seres que se sentem “estrangeiros” neste mundo.³⁸

Tal valorização moderna do gnosticismo está na razão inversa dos motivos, comentados por Hutin na abertura de *Les Gnostiques*, pelos quais foi visto com desconfiança ou posto à margem por historiadores, e não só por teólogos:

Muitos historiadores ainda consideram o gnosticismo como um monumento de sonhos e devaneios bizarros, de incoerências, de mitos estranhos, de fantasmagorias desprovidas de todo interesse filosófico, e que não são, em definitivo, que um ramo particularmente degenerado do inquietante sincretismo religioso do primeiro e segundo século da nossa era.³⁹

Toda essa diversidade de manifestações, modos de assimilação e interpretações do gnosticismo, e dos graus de correção ou incorreção em referências recentes a essa doutrina, vem corroborar a observação de Jorge Luis Borges:

Há, na história da filosofia, doutrinas, provavelmente falsas, que exerceram um obscuro encanto sobre a imaginação dos homens. A doutrina platônica e

³⁷ Piva, Roberto, *Um Estrangeiro na Legião*, volume I de Obras Reunidas, Globo, São Paulo, 2005.

³⁸ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 77.

³⁹ Hutin, *Les Gnostiques*, pg. 5.

pitagórica do trânsito da alma por vários corpos, a doutrina gnóstica segundo a qual o mundo é obra de um deus hostil e rudimentar.⁴⁰

Repare-se na ironia refinada de Borges ao falar em doutrinas *provavelmente falsas*: ou seja, que poderiam ser verdadeiras. Falso ou verdadeiro, pouco importa, o gnosticismo exerceu seu *obscuro encanto* sobre o próprio Borges. A propósito de *Una vindicación del falso Basílides*, ensaio de 1931 com um resumo consistente de doutrinas gnósticas, Monegal observou que:

[...] o gnosticismo era uma das preocupações maiores de Borges nesses anos. Em dois contos incluídos mais tarde em F. (“Três versões de Judas” e “Tlön...”, JLB 34), Borges aproveitará a noção de que o mundo foi criado por demônios inferiores, de acordo com os gnósticos, e construirá deslumbrantes labirintos com ela.⁴¹

Borges também pode ser lido de modo produtivo na chave cabalística. Na mesma época de *Una vindicación del falso Basílides*, publicou *Una vindicación de la Cabala*. O relato *Tlön, Uqbar e Orbis Tertius*, mencionado por Monegal, já foi interpretado à luz da cabala.⁴² Também pode ser tomado por exercício pioneiro de relativismo lingüístico, argumentando que a linguagem produz a realidade – e o relativismo de Borges acabaria contribuindo para inspirar Foucault e sua *arqueologia do conhecimento*, a idéia de distintas configurações do saber, em *As Palavras e as Coisas*.

O gnosticismo está presente em Borges, não apenas nos dois contos mencionados por Monegal, porém em outras passagens, inclusive através de referências diretas. Por isso, justifica-se ilustrar temas gnósticos com citações do autor de *El Aleph*, como será feito nas próximas páginas. Mas a relação da criação borgeana com essas doutrinas é complexa, não se limitando à influência ou adoção. Inclui sua utilização a serviço da sátira, ou de modo paródico, ou em reduções ao absurdo. Por exemplo, no conto sobre Judas mencionado por Monegal, depois de passar pelas teses do *Evangelho de Judas*, efetivamente adotado por gnósticos cainitas (é o mesmo recentemente recuperado e publicado),⁴³ termina dando o apóstolo traidor como o verdadeiro Cristo,

⁴⁰ Borges, Jorge Luis, *Novas Inquirições*, Editorial Querco, Lisboa, 1984, pg. 50.

⁴¹ Borges, *Ficcionario, Una antología de sus textos*, edição, introdução, prólogo e notas de Emir Rodríguez Monegal, Fondo de Cultura Económica, México, D. F, 1985, pg. 438. *Una vindicación del falso Basílides* está nessa antologia.

⁴² Entre outros, Saúl Sosnowski em *Borges e a Cabala – A busca do verbo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1991

⁴³ Kasser, Rodolphe, Marvin Meyer e Gregor Wurst, editores, *O Evangelho de Judas*, tradução de Ana Ban, National Geographic/ Prestígio, São Paulo, 2006.

assim ultrapassando qualquer doutrina herética; ou, em *Os Teólogos*, ao argumentar que a refutação da heresia em um momento seria, ela mesma, heresia logo a seguir.

A *consagração da gnose* no século XX, observada por Alexandrian, tem história. Um de seus resumos pode estar em “*Gnostic*” *Consciousness* de Ginsberg:

Por volta de 1750, na Inglaterra, havia um grande estudioso de grego e latim chamado Thomas Taylor, que traduziu todos os fragmentos dos pais da Igreja que haviam sobrevivido à queima por Constantino e pelo Concílio de Nicéia, quando amaldiçoaram todas as doutrinas heréticas, e queimaram todos os registros escritos do fato de que modalidades alternativas do universo poderiam ser vistas ou examinadas, e reforçaram aquela, central e autoritária, de Jeová-Constantino-Imperador-Papa. [...] Assim, Taylor reuniu todos esses fragmentos, e seus manuscritos foram amplamente examinados por William Blake, e por todos os revolucionários seus contemporâneos, até mesmo por Thomas Paine. Coleridge retirou muita coisa de Taylor, assim como o fez Shelley. Bronson Alcott foi à Inglaterra para formar uma biblioteca com o trabalho de Taylor, que ele trouxe para a Brook Farm – o que afetou toda a tradição americana do transcendentalismo. Quando os comunistas da Brook Farm não estavam lendo os Upanishadas e os Vedas, estavam se debruçando sobre os textos gnósticos neo-platônicos de Taylor. Isso pode ter afetado Herman Melville, que provavelmente também viu esses textos. E, especificamente, os livros que Alcott trouxe da Inglaterra foram emprestados para Emerson e anotados por Alcott e Emerson.⁴⁴

Ginsberg mostra um fio condutor que parte de Thomas Taylor (1758-1835) – um pensador neo-platônico, tradutor de Platão, Aristóteles e hinos órficos, lido por poetas românticos – e segue de Blake a Melville, passando pelos transcendentalistas norte-americanos: Emerson, Thoreau, e Amos Bronson Alcott (1799-1888), educador, defensor de reformas sociais e criador de uma comunidade de utopistas.⁴⁵ Através de William James e seu estudo das experiências religiosas, prossegue o *beat*, o mesmo fio se estenderia até Gertrude Stein; e daí até Kerouac e o próprio Ginsberg: ambos seguidores da tradição americana do transcendentalismo, e também leitores de Stein, adeptos declarados de seu procedimento para liberar palavras da relação de significação, derivado da idéia do *stream of thought*, fluxo do pensamento, de James.

Outro roteiro das idéias gnósticas desde o século XVIII até hoje, distinto daquele exposto por Ginsberg, é traçado por Smith no posfácio à edição preparada por Robinson

⁴⁴ Ginsberg, *Allen Verbatim*, pgs. 31-32.

⁴⁵ Conforme www.vcu.edu/engweb/transcendentalism/authors/alcott/.

dos escritos de Nag Hammadi. Não menciona Taylor; mas refere-se a Pierre Bayle (1647-1706), que preparou, na passagem do século XVII para o XVIII, o *Dictionnaire historique et critique*, obras iniciadora do enciclopedismo.⁴⁶ Smith comenta que o enciclopedista e seus contemporâneos confundiam maniqueísmo e gnosticismo, ou utilizavam o termo maniqueísmo para designar toda doutrina dualista, tomando a parte pelo todo. É o que se vê em Voltaire, no *Cândido*: o pessimista Martin, que sustenta ser este o pior dos mundos possíveis, contraposto ao otimista Pangloss, é maniqueísta.⁴⁷

Mas, lembra Smith, no final do século XVIII, em *O Declínio e Queda do Império Romano*, Gibbon já se referiria expressamente aos gnósticos, e de modo favorável: teriam sido *os mais educados, os mais instruídos e os mais prósperos* dentre os cristãos. Cabe acrescentar que gnosticismo, definido como *religião do conhecimento*, também figura como verbete na *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert. E Voltaire, no *Dicionário Filosófico*, referiu-se expressamente aos gnósticos como *uma nova seita de judeus, transformados em filósofos à força*, que os cristãos tiveram que enfrentar ao se estabelecerem na Grécia.⁴⁸

Repare-se nos dois personagens, Taylor e Bayle, na origem dos roteiros delineados por Ginsberg e Smith. Através deles, pode-se discernir duas vertentes paralelas do interesse por gnosticismo. Uma delas enciclopedista, racionalista: aquela de Bayle, e também de Gibbon, Voltaire e Hume. Como observa Smith,

Os *philosophes* do século XVIII encaravam gnosticismo como uma contradição e o empregavam como arma em suas táticas para subverter a tradição recebida. [...] Os autores do Esclarecimento criaram um retrato favorável dos gnósticos porque a heterodoxia se adequava à sua anti-ortodoxia.⁴⁹

Contudo, não se tratava apenas de simpatia pela heterodoxia gnóstica. Esta servia à argumentação anti-religiosa pela redução ao absurdo: aceita a existência de Deus, de um Criador divino, então este teria que ser maligno, a exemplo do demiurgo gnóstico, para que de sua obra pudesse resultar um mundo como o nosso. É a

⁴⁶ Mais informações sobre Bayle em www.agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Pierre_Bayle.

⁴⁷ Voltaire, *Contes en Vers et en Prose*, Tome I, édition de S. Menant, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1992, pgs. 277-285.

⁴⁸ Voltaire, *Cartas Inglesas, Tratado de Metafísica, Dicionário Filosófico, O Filósofo Ignorante*, seleção de textos de Marilena de Souza Chauí, traduções de Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves, Abril Cultural (Os Pensadores), São Paulo, 1978, pg. 138.

⁴⁹ Smith, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 533.

argumentação de Voltaire, através do Martin de *Cândido ou o Otimismo*; e também de Hume, autor deste julgamento taxativo, citado por Smith: *Estupidez, Cristianismo e ignorância*.

A outra vertente, aquela descrita por Ginsberg, iniciada por Taylor e que vai de Blake aos transcendentalistas e destes aos *beat*, é antes religiosa e místico-poética.

Essa dualidade dos modos de encarar gnosticismo pode ser um caso particular de como, no século XVIII, foram revalorizados os mitos e as mitologias. Entre os enciclopedistas, serviam à crítica à religião. Fundamentavam o argumento de que o cristianismo consistia em uma cópia ou adaptação de outras mitologias. Já entre românticos, houve valorização dos mitos enquanto tais, como fonte de conhecimento: *A primeira revolução romântica foi uma “revolução mitológica”*, observa Albuy,⁵⁰ ao mostrar como mitologias nórdicas, de Ossian a Edda, e orientais deslocaram o Panteon helenístico dos clássicos.

Se, entre enciclopedistas, sincronias entre cristianismo e mitologias arcaicas forneciam argumentos para desacreditar o cristianismo, entre alguns românticos e esoteristas eram tomadas como prova da verdade cristã, coincidente com a verdade mítica. Um ramo desse modo da revalorização do mito foi o *maravilhoso cristão* de Chateaubriand (comentado por Albuy): coincidindo com o argumento de Voltaire sobre semelhança de mitos arcaicos e cristianismo, invertia seu sentido.

Há uma definição de Octavio Paz, em *Os Filhos do Barro*, da *idade moderna como uma idade da crítica, nascida da negação*,⁵¹ e, conseqüentemente, da crítica como fundamento da modernidade. Como resume em *Solo a Dos Voces*,

Na Idade Média, a religião funda a sociedade. Porém, desde que a burguesia fez a crítica do mundo sagrado, o fundamento da sociedade é a crítica. O mundo do passado estava assentado em verdades imutáveis, invulneráveis à crítica. Agora, o fundamento do mundo é a crítica.⁵²

Uma vez aceito que a crítica é o fundamento da modernidade, então estamos diante de duas de suas modalidades. Uma delas, a crítica leiga da religião. Outra, a

⁵⁰ Albouy, Pierre, *La création mythologique chez Victor Hugo*, Librairie José Corti, Paris, 1963, especialmente no cap. I, *Le merveilleux et le mythe au XIX siècle*.

⁵¹ Octavio Paz, *Os Filhos do Barro*, tradução de Olga Savary, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1984, pg. 52.

⁵² Octavio Paz, *Solo a Dos Voces*, em parceria com Juliás Rios, Editorial Lumen, Barcelona, 1973.

crítica religiosa da religião: uma metacrítica. Através dela, visões de mundo distintas daquelas do cristianismo ortodoxo e dos enciclopedistas.

A questão das vias de acesso ao gnosticismo é complexa, e não se resume à influência de Bayle e Taylor. Havia bastante material de leitura sobre mitologia e história das religiões na segunda metade do século XVIII. Jos van Meurs, em um ensaio sobre Blake, menciona Taylor e também *bons sumários dos mitos gnósticos* como *A History of Early Opinions Concerning Jesus Christ* (1786) de Priestley e *An Ecclesiastical History* (1765) de J. L. von Mosheim.⁵³ Madeleine L. Cazamian, tradutora e prefaciadora de uma edição francesa de Blake, também menciona a *História dos Heréticos dos Dois Primeiros Séculos* de Lardner.⁵⁴ Doresse, em *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, situa o livro de Mosheim, de 1739, como marco inicial da retomada do interesse por gnosticismo. Richer, em seu estudo sobre Nerval e o esoterismo, menciona *L'Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, de Isaac de Beausobre, como leitura dos esoteristas seguidores de Martines de Pasqually, de enorme influência sobre o romantismo.⁵⁵

Portanto, os dois caminhos aqui traçados – um iluminista, outro romântico – cruzavam-se. Mas, qualquer que seja o roteiro adotado de fontes gnósticas e herméticas, é indiscutível que a reaparição do gnosticismo fez parte de um ambiente intelectual típico do século XVIII. É o que observa Doresse:

[...] a lembrança das seitas gnósticas, desde quando estas foram eliminadas pelo Cristianismo ortodoxo, atraiu bem pouco interesse. Essas heresias passaram, então, para os historiadores da Igreja, por devaneios fantásticos aos quais um pouco de luz bastaria para dissipar. É apenas no século XVIII, época de universal curiosidade, época também na qual certos místicos ocultistas ou hermetistas buscaram seu alimento nas fontes mais antigas e mais estranhas, que se começou a julgar a antiga Gnose mais digna de interesse.⁵⁶

É nesse contexto, de *universal curiosidade* e de universalismo, que os dois roteiros, romântico e iluminista, distintos mas não excludentes, interagem. E isso vale tanto para o interesse por gnosticismo quanto para o tema mais geral das relações entre

⁵³ Jos van Meurs, *William Blake and his Gnostic Myths*, em *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, editors Roelof van den Broek e Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press, 1998, pg. 274.

⁵⁴ Blake, William, *Poèmes Choisis*, tradução e prefácio de Madeleine L. Cazamian, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1950, pg. 21.

⁵⁵ Richer, Jean, *Gérard de Nerval et les Doctrines Ésotériques*, Editions du Griffon d'Or, Paris, 1947, pg. 95.

⁵⁶ Doresse, Jean, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Librairie Plon, Paris, 1958, pg. 2.

iluminismo e romantismo. Cabe lembrar, a propósito, o duplo sentido da expressão *iluminismo*: tanto pode designar a crença em uma lógica da história e um progresso através da ampliação do conhecimento, quanto se referir aos “iluminados”, teosofistas e esoteristas dos séculos XVII e XVIII, de grande importância na gênese do romantismo, e antagônicos com relação ao culto à razão dos enciclopedistas.

Os dois pólos do iluminismo, racional e místico, refletem uma dualidade típica do século XVIII: a coexistência do culto à razão e do seu aparente inverso, o crescimento de seitas e grupos esotéricos; entre outros, a maçonaria em suas diferentes versões, e os grupos de martinistas, rosa-cruzes e ocultistas. Ambos, racionalismo e ocultismo, aparente clareza e suposto obscurantismo, modernização e tradicionalismo, integraram a mesma complexa configuração. Para cada Voltaire ou Diderot houve um Cagliostro ou Saint-Germain, assim como, para cada Rousseau, um Marquês de Sade. “Iluminados” e iluministas tiveram prestígio equivalente: foram consultados e recebidos por monarcas da época, os déspotas esclarecidos ou reis-filósofos, para assessorá-los ou instruí-los. Ambos, enciclopedistas e esoteristas, exerceram influência no ambiente de maior liberdade de pensamento e expressão e de enfraquecimento dos absolutismos e do poder temporal da Igreja.

Mas a utilização do gnosticismo como argumento anti-religioso pela crítica iluminista foi contingente, típica de um período. Já a adoção do gnosticismo pela crítica romântico-religiosa permaneceria e viria a ampliar-se nos dois séculos seguintes. Tem relação com essa crítica a inclinação de românticos, simbolistas e alguns modernistas por disciplinas herméticas e cultos esotéricos. Sua presença na poesia romântica e em seus desdobramentos já foi examinada por inúmeros estudiosos.⁵⁷ Um resumo está, não em um texto de crítica literária, mas em uma narrativa, *Arcano 17*, de Breton:

Os grandes poetas do século passado o compreenderam [ao esoterismo] admiravelmente, desde Hugo cujas relações muito estreitas com a escola de Fabre d'Olivet acabam de ser reveladas, passando por Nerval, cujos sonetos famosos referem-se a Pitágoras, a Swedenborg, por Baudelaire que notoriamente vai buscar nos ocultistas sua teoria das “correspondências”, por Rimbaud cujo caráter de suas leituras nunca seria acentuado suficientemente, no apogeu de seu poder criador – basta remeter à lista já publicada das obras que toma emprestado à biblioteca de Charleville –, até Apollinaire, em quem alternam a influência da Cabala judia e a dos romances do Ciclo de Artur. Mesmo não sendo do agrado

⁵⁷ Uma sinopse parcial desses estudos por Hanegraaff em *Romanticism and the Esoteric Tradition*, no já citado *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Roelof van den Broek e Wouter J. Hanegraaff, editores.

de certos espíritos que só se sentem à vontade na imobilidade e no óbvio, na arte esse contato não cessou e não cessará de ser mantido. Consciente ou não, o processo de descoberta artística, embora permanecendo alheio ao conjunto das suas ambições metafísicas, não é menos enfeudado à forma e aos meios de progressão da alta magia. Tudo o mais é indigência, é banalidade insuportável, revoltante: cartazes publicitários e versinhos.⁵⁸

Como se vê, para Breton o que não tivesse inspiração ou fundamento esotérico seria propaganda e sublitteratura. Octavio Paz, seguindo o pensamento bretoniano e citando *Arcano 17*, entende que tratar de poesia romântica, no sentido mais amplo, é tratar da relação entre poesia e filosofia oculta: *de Blake a Yeats e Pessoa, a história da poesia moderna do Ocidente está ligada à história das doutrinas herméticas e ocultas, de Swedenborg a madame Blavatsky*.⁵⁹

Um dos capítulos dessa história de afinidades é o modo pelo qual líderes de seitas e doutrinas contribuíram para a difusão do gnosticismo ao adotá-lo. Blavatsky, por exemplo, foi uma espécie de estágio inicial em esoterismo para autores do porte de W. B. Yeats, que a freqüentou, e Fernando Pessoa, que a traduziu.

Acompanhou a retomada moderna do gnosticismo o correspondente crescimento da bibliografia especializada. E, ultimamente, um fato novo: pesquisas e estudos acadêmicos sobre a gnose que chegaram às listas de *best-sellers*. Isso ocorreu com pelo menos dois dos títulos de Pagels, professora de estudos religiosos em Princeton: alguém que não é, digamos, um Dan Brown ou qualquer outro explorador sensacionalista de temas associados ao hermetismo e filosofia oculta. São o já citado *Os Evangelhos Gnósticos*, e *As Origens de Satanás*, que também focaliza gnosticismo.

Também circulam, acessíveis ao leitor comum, inclusive brasileiro, edições comentadas dos “evangelhos” ou “escrituras” do gnosticismo, como a de Layton, aqui utilizada.⁶⁰ E têm saído novos textos que expõem o assunto de modo confiável, a exemplo do já citado *O Evangelho de Judas*, de 2006.

⁵⁸ Breton, *Arcano 17*, tradução de Maria Teresa de Freitas e Rosa Maria Boaventura, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985, pg. 77.

⁵⁹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 94.

⁶⁰ Além daquela, mais completa, de Robinson: mas esta, pelo modo como foi traduzida, obriga a consultar a edição em inglês.

Veio ampliar os modos de aproximação ao gnosticismo a contribuição de alguém tão influente e polêmico como Harold Bloom: em *Presságios do Milênio* e outros de seus ensaios, o estudioso da literatura não apenas examina gnose de um modo erudito, mas se declara gnóstico.

Independentemente do grau de aceitação de suas teses sobre influência ou da sua tentativa de estabelecer um cânone, Bloom contribui para alçar a discussão da gnose e gnosticismo a um novo patamar. Coincidindo com as idéias de *sensibilidade religiosa* de Sontag, *consciência religiosa* de Roob e *atitude religiosa* de Doresse, já mencionadas, insiste em seu caráter universal, associando-o ao xamanismo arcaico:

Um eu mais velho e que é a melhor parte de nós, um eu divino e mágico: essa crença xamanista, que também chamamos de órfica, me parece a origem de todo gnosticismo – judaico, cristão ou islâmico – do gnosticismo secular, alexandrino, chamado Corpus Hermeticus, que se tornou a base de Bruno e outros mistagogos do Renascimento italiano. O xamanismo é universal, e isso talvez explique o curioso universalismo do que os crentes normativos de todas as eras chamam de “heresia gnóstica”.⁶¹

No recente *Genius*, declara que gnosticismo é *a religião da literatura*.⁶² Em *Poesia e Repressão*, vai mais longe; comentando os *poetas, muitos dos quais foram implicitamente gnósticos, embora explicitamente mais misteriosos ainda*, afirma que gnosticismo pode servir como paradigma para a interpretação de obras:

A doutrina valentiniana da criação presta-se ao meu propósito revisionário, que consiste em adotar um modelo interpretativo mais próximo da postura e da linguagem da poesia “moderna” ou pós-iluminista do que foram os modelos filosoficamente orientados.⁶³

Também ao tratar da cabala, desafia frontalmente paradigmas e teorias correntes:

A teologia negativa, mesmo quando beira a teosofia, parece-me a “disciplina” apropriada para as incursões dos críticos literários revisionários na sua incessante busca por outras metáforas para o ato de ler, bem mais do que a lingüística estruturalista ou o raciocínio por negação da filosofia continental. Mas a situação da poesia forte pós-iluminista é tão extremada, quase tão idêntica à angústia da influência, que requer como modelo interpretativo a teologia mais dialética e negativa que se possa encontrar. A Cabala oferece não só uma

⁶¹ Bloom, *Presságios do Milênio: Anjos, Sonhos, Imortalidade*, tradução de Marcos Santarrita, Objetiva, Rio de Janeiro, 1996, pg. 105.

⁶² Bloom, *Genius – A mosaic of one hundred exemplary creative minds*, pg. xvii.

⁶³ Bloom, *Poesia e Repressão – O Revisionismo de Blake a Stevens*, tradução de Cillu Maia, Imago, Rio de Janeiro, 1994, pg. 25, assim como a citação a seguir.

dialética da criação surpreendentemente próxima da poesia revisionária, mas também uma retórica conceitual engenhosamente direcionada para a sua defesa.

Aceita essa argumentação, então, para ler e interpretar um Baudelaire, um Mallarmé ou um Yeats, seria mais produtivo aprofundar-se em gnosticismo e cabala do que na teoria da recepção, no desconstrucionismo, em estudos sócio-culturais.

Tais afirmações têm conseqüências fascinantes: se aplicadas a currículos de Letras, equivaleriam ao resgate de uma concepção renascentista do saber, na qual esses campos efetivamente se confundiam. Ou de uma filosófica e crítica romântica, com seu elevado apreço por mitologias, religiões, esoterismo e simbologias arcaicas.

A proposta de Bloom contribui para a discussão dos paradigmas apropriados para se estudar literatura. Um grau maior de atenção à mitologia, ao misticismo, esoterismo, e aos estudos comparados das religiões chega a ser indispensável para a leitura de autores do período romântico e da contemporaneidade, de Blake e Novalis até Ginsberg e Guimarães Rosa, passando por Joyce e pelos surrealistas. Em caso contrário, perde-se muito do sentido de suas obras. Estudantes de Letras que percorrerem uma boa biblioteca deparam-se, sem se dar conta disso por não disporem do instrumental adequado, com obras de autores que se valeram de fontes e expressaram conteúdos gnósticos, herméticos, cabalísticos, alquímicos, ocultistas, decisivos para a sua leitura. Ensaaios sobre autores como alguns dos aqui examinados – Baudelaire, Rimbaud, Pessoa, etc – por vezes obliteram o assunto, mesmo quando seu exame seria esclarecedor e teria relevância. Um viés cientificista em estudos literários pode estar contribuindo para que tais conexões e os respectivos campos do conhecimento permaneçam em segundo plano.

Ainda assim, essa troca da teoria literária pela especulação gnóstica e cabalística pode ser questionada. No capítulo sobre Nerval em *Sol Negro – Depressão e melancolia* de Julia Kristeva,⁶⁴ essa estudiosa, representante destacada da formulação e utilização de paradigmas sobre os quais Bloom lança dúvidas, trata da simbologia hermética no autor de *Aurélia*. Cita de modo apropriado autores do século XVIII como Court de Gébelin e dom Pernety, e mais o principal do que foi escrito sobre hermetismo em Nerval.⁶⁵ No entanto – nesse ensaio tipicamente multidisciplinar, no qual coexistem chaves herméticas, psicanálise e semiologia –, argumenta que, além do sentido propriamente simbólico dessas imagens à luz das disciplinas herméticas, há uma

⁶⁴ Kristeva, Julia, *Sol Negro – Depressão e melancolia*, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1989.

⁶⁵ Kristeva, *Sol Negro – Depressão e melancolia*, especialmente pg. 136.

multivalência de conotações, inserindo-as em uma *trama poética*, como resultado da *polivalência* do simbolismo no interior dessa *nova ordem simbólica* que é o poema.

Em outras palavras: há, sim, simbologia hermética em Nerval – porém há mais, correspondendo ao que ultrapassa o alcance dessa simbologia e a torna multivalente. Seria a quota de mistério a mais dos poetas *implicitamente gnósticos*, mas *explicitamente mais misteriosos ainda*, como diz Bloom no trecho citado. E a resposta ao reducionismo, à aplicação sectária de paradigmas, estaria na pluralidade de paradigmas e na multidisciplinaridade.

É possível, ademais, argumentar que a sugestão de Bloom já é posta em prática, ainda que de modo restrito. Isso, levando em conta a bibliografia já existente com interpretações alquímicas de Rimbaud,⁶⁶ cabalísticas de poetas portugueses do século XX em geral⁶⁷ e alquímicas de Herberto Helder⁶⁸ etc. E um ensaio substancioso como *Fearful Symmetry* de Northrop Frye (que voltará a ser citado) mobiliza um amplo conhecimento de mitologia e história das religiões para expor *o quadro de referências do simbolismo arquetípico*⁶⁹ do poeta, e quase nada das teorias literárias correntes.

Mas o que Bloom propõe vai mais longe: exigiria a transformação do próprio estudioso, a alteração ou expansão da sua consciência para chegar à gnose, a outra compreensão do mundo e, conseqüentemente, da obra literária. Talvez corresponda à recomendação de Moshe Idel, a propósito de exercícios práticos de técnicas místicas por Gershom Scholem, o historiador da cabala, como

[...] reconhecimento de que a abordagem acadêmica tem suas limitações; ao transcendê-la através de orientações espirituais, o estudioso pode ser salvo da aridez do acadêmico, presumivelmente praticando algum tipo de experiência espiritual.⁷⁰

Ainda assim, interpretações desde uma doutrina filosófico-religiosa ou empregando simbologia esotérica podem ser redutoras, tanto quanto aquelas que seguem os paradigmas norteados pelo cientificismo. Um soneto de Nerval ou Baudelaire ou um trecho da prosa poética de Rimbaud podem oferecer maiores

⁶⁶ Guerdon, David, *Rimbaud, La clef alchimique*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1980; além da contribuição de Jean Richer sobre Rimbaud, Nerval e outros românticos.

⁶⁷ Franco, António Cândido, *Poesia Oculta*, Vega, Lisboa, 1996.

⁶⁸ Dal Farra, Maria Lúcia, *A Alquimia da Linguagem – leitura da cosmogonia poética de Herberto Helder*, Moraes, Lisboa, 1987.

⁶⁹ Frye, Northrop, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, Princeton University Press, Princeton, 1969, pg. 427.

⁷⁰ Idel, Moshe, *Cabala: Novas Perspectivas*, Perspectiva, São Paulo, 2000, pg. 17.

obstáculos à interpretação e mais possibilidades de leitura do que algumas dezenas de páginas de uma escritura, gnóstica ou de outras religiões e doutrinas. Evidentemente, isso vale para a pregação exotérica, e não para os textos cifrados, só inteligíveis para o iniciado, que supõem a transformação do leitor para seu entendimento: obras de alquimia e cabala; ou páginas de um Jacob Böhme.

Talvez seja possível outro caminho, como que invertendo o que foi proposto por Bloom. Em vez de ler poesia como gnóstico, consistiria em interpretar gnose e outras doutrinas como poeta, ou a partir da poesia. Este parece ser o procedimento adotado por Octavio Paz, não com referência especificamente ao gnosticismo, porém examinando o tantrismo e outras modalidades do budismo em *Conjunções e Disjunções* à luz da sua *dialética dos signos*,⁷¹ e o “pensamento selvagem” nessa e em outras de suas obras.

Qualquer que seja a abordagem, o modo de aproximação adotado, interessa sobretudo mostrar como, valendo-se do gnosticismo e hermetismo, deliberadamente ou não, criadores literários não apenas absorveram essas doutrinas, mas o fizeram de modo pessoal e original, assim as transformado e até as reinventando. E, principalmente, como, a partir delas, utilizando suas categorias e temas, promoveram ou tentaram promover uma subversão do senso comum, da percepção instituída do mundo e da própria ordem estabelecida.

⁷¹ Mais sobre a *dialética dos signos* em Paz, em Maciel, Maria Esther, *Vertigens da Lucidez, poesia e crítica em Octavio Paz*, Editora Experimento, São Paulo, 1995, pg. 73; Willer, Cláudio, *Octavio Paz e a literatura comparada*, em *Diálogos Críticos, Literatura e Sociedade nos países de Língua Portuguesa*, Vima Lima Martins, organizadora, Coleção Via Atlântica, nº 8, Arte & Ciência, São Paulo, 2005

2. O conhecimento gnóstico

Mas, afinal, o que foi, ou o que é o gnosticismo? Em que consiste essa *teologia negativa*, conforme Bloom, com seu *curioso universalismo* capaz de suscitar o *obscuro encanto* observados por Borges? É possível circunscrevê-lo, especificar seu âmbito? Em caso positivo, trata-se de atitude, doutrina filosófica ou religião autônoma? Enfim, havendo um *corpus* gnóstico, uma doutrina estruturada, consegue-se descrevê-la?

O crescimento da bibliografia sobre gnosticismo tem relação direta com a dificuldade em responder a essas perguntas e as controvérsias suscitadas por elas. Mas há consenso quanto a algumas de suas características. Para seus estudiosos e comentaristas, gnósticos procuraram enfrentar questões fundamentais. Seu ponto de partida, para Doresse, foi:

[...] a consideração, por parte do indivíduo, de sua situação frente aos dados imediatos do mundo inferior: o que sou em realidade? onde estou? por que e como cheguei a este mundo, onde me sinto estranho, exilado? onde estava eu e quem era eu originalmente, em minha verdadeira identidade? como voltarei àquela situação inicial e renascerei para minha perfeição perdida?⁷²

Ou, conforme uma das “escrituras” gnósticas, *Zostrianos*:

Como poderiam existentes derivados do eon (que consiste) de derivados de um espírito invisível, o qual é um auto-originado indiviso mesmo sendo três imagens não-geradas, ter uma fonte superior à realidade e existir anteriormente [a] todos [estes (seres espirituais)], mesmo embora estando [no mundo]? [...] De que maneira realidade, que não existe, foi manifestada com poder como existente?⁷³

Um caminho para avançar na compreensão do gnosticismo, adotado por vários de seus estudiosos, começa pelo exame do sentido dos vocábulos “gnose”, “gnósticos” e “gnosticismo”. Layton, em sua coletânea de escritos gnósticos, refere-se a *um grupo antigo que se autodenominava “Gnósticos” – pessoas aptas a ter conhecimento*

⁷² Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las religiones*, volume VI, pg. 21.

⁷³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 150.

(gnōsis) *de Deus*.⁷⁴ Esclarece que, sendo *gnōsis* uma palavra da linguagem comum em grego, o mesmo não ocorria com *seu estranho derivado*, *gnōstikos*. Mostra haver uma distinção entre conhecimento proposicional (o *eidenai* grego) e a familiaridade com um objeto ou pessoa, cujo substantivo grego é *gnōsis*, associando-o ao inglês *acquaintance*.⁷⁵ Em outras palavras, distingue o saber do conhecer; e confere a este uma conotação de proximidade ou familiaridade. Adiante, identifica *gnōsis* a um *entendimento não-discursivo*.⁷⁶

Também Puech observa que *gnosis* é palavra transitiva, que supõe um genitivo. É sempre conhecimento *de* algo: daí seu uso pelo gnosticismo ser estranho. Sugere identidade com o divino, a esfera superior, os mistérios, e também consigo mesmo, com a própria alma, com a centelha de luz que permanece no ser humano:

O que é, com efeito, a gnose senão – como significa seu nome grego, *gnosis* – “conhecimento”, ou seja, conhecimento no sentido absoluto do termo, ou, mais precisamente, um conhecimento que é, em primeiro lugar, conhecimento simultâneo e recíproco de si mesmo em Deus e de Deus em si mesmo, que permite àquele que possui esse conhecimento, o “gnóstico”, salvar-se, assegurando-lhe que pode ser salvo, que o será e que inclusive já o é?⁷⁷

Trata-se de um conhecimento que não apenas eleva, mas salva, permitindo que o adepto venha a livrar-se deste mundo; ou, em algumas variantes, que também venha a transformar o mundo. Para o *Zoatrianos*, a *pessoa que se salva é a que procura compreender e, assim, descobrir a si mesma e ao intelecto*.⁷⁸ Daí a abertura de *O Evangelho Segundo Tomé*, freqüentemente citada, e que equivale a uma regra ou princípio geral de todo esoterismo: *Estes são os ditos obscuros que Jesus vivente pronunciou e que Dídimos Judas Tomé escreveu. E ele disse: “Quem encontrar o sentido destes ditos não provará a morte”*.⁷⁹

É possível observar, através dessas sinopses, uma diferença fundamental com relação à doutrina cristã: a salvação não é mais consequência das ações e da fé, mas do conhecimento. Como esclarece Jonas: *o conceito gnóstico de salvação nada tem a ver com a remissão do pecado (o próprio “pecado” não tendo lugar na doutrina gnóstica,*

⁷⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. XV

⁷⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 9.

⁷⁶ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 145.

⁷⁷ Puech, *El Maniqueísmo*, em *Historia de las religiones*, volume 6, *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, pg. 230.

⁷⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 158.

⁷⁹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 450.

que coloca “ignorância” em seu lugar).⁸⁰ Pagels sintetiza: para os gnósticos a ignorância e não o pecado é que acarreta o sofrimento humano.⁸¹

Até onde se pretendia chegar através do conhecimento gnóstico pode ser constatado através deste trecho de *O Trovão – Intelecto Perfeito*, uma das “escrituras” encontradas em Nag Hammadi:

Sou eu o aceitável em todos os assuntos;
Sou eu o falar que não pode ser restringido.
Sou eu o nome da voz, e a voz do nome.
Sou eu o sentido do texto,
E a manifestação da distinção; [...] ⁸²

Uma passagem como essa interessaria ao estudioso de filosofia e de semiologia, pois se apresenta como superação da diferença entre o signo e o significado. É a palavra que não apenas designa, mas é a coisa nomeada; a palavra mágica, plena.

A superação da distinção entre ser e perceber, representação e objeto, em uma síntese do sujeito e das coisas, também é afirmada em *O Evangelho Segundo Filipe*:

As pessoas não podem ver coisa alguma no mundo real, a não ser que se tornem essa mesma coisa. No reino da verdade, não é como os seres humanos no mundo, que vêem o sol sem ser o sol, e vêem o céu e a terra e assim por diante sem ser eles. Antes, se você viu qualquer coisa lá, você se tornou aquela coisa: se você viu o ungido (Cristo), você se tornou o ungido (Cristo); se você viu o [pai, você] se tornará o pai. Assim [aqui] (no mundo) você vê tudo e não [vê] a si mesmo. Mas lá, você vê a si mesmo; pois você se torna o que você vê.⁸³

Merecem exame as conseqüências da suposição de um conhecimento intransitivo. Conhecer supõe uma relação entre duas instâncias: o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento. O desaparecimento de um desses termos, de um objeto delimitado, coloca o outro, o sujeito, à beira de um abismo, ou de um solipsismo. O conhecimento de tudo, do infinito, equivale ao conhecimento de nada; do próprio Nada (expressamente, em Mallarmé; antes dele, em inumeráveis místicos); à anulação de quem conhece; ou da linguagem, destruída sua referência externa, seu objeto. Uma das

⁸⁰ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 127.

⁸¹ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 141.

⁸² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 102.

⁸³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 402. Os colchetes e parênteses são do texto citado.

saídas para o impasse foi adotada por Novalis e outros representantes do que Béguin chama de *tradição do romantismo interior*,⁸⁴ ao identificar o conhecimento do sujeito ao conhecimento total. É o que já está nesta versão do “conhece-te a ti mesmo” de *O Livro de Tomé Lutador Escrevendo para o Perfeito: Pois aqueles que não se conhecem a si mesmos não conheceram coisa alguma. Mas aqueles que somente se conheceram a si mesmos receberam também conhecimento das profundezas da totalidade*.⁸⁵

A conquista gnóstica do conhecimento é uma reintegração. Conforme Puech,

Conhecer-se é, com efeito, reconhecer-se, reencontrar e recuperar o verdadeiro “eu”, anteriormente obnubilado pela ignorância e pela inconsciência a que a fusão com o corpo e a matéria submete o homem: a *gnosis* é em realidade uma *epignosis*, um “reconhecimento”, uma rememoração de si mesmo.⁸⁶

A salvação associada ao conhecimento ou, antes, ao reconhecimento, corresponde a abandonar definitivamente este mundo, o reino da necessidade. Por isso, não há mais lugar para a ressurreição da carne, nem para o juízo final e a vida eterna da alma individual. Algumas “escrituras” gnósticas deixam claro que o Apocalipse já aconteceu, assim descartando o segundo advento de Jesus Cristo.

Dáí, dessa idéia de reintegração através da fusão com o divino, o gnosticismo postular a consubstancialidade, conforme também observa Puech:

Este é o ponto capital da doutrina, já que supõe o reconhecimento de uma consubstancialidade entre Deus e as almas: estas não são senão fragmentos da substância divina, ou, o que vem a ser o mesmo, partículas de Deus caídas aqui embaixo, unidas ao corpo e à matéria e mescladas ao Mal.

A doutrina da consubstancialidade, ou uma das suas versões, tem relevância especial no gnosticismo. Em algumas variantes, especialmente no maniqueísmo, evolui para a idéia de uma espécie de parceria entre o homem, o mundo e Deus (como será examinado no Capítulo 6º): salvar-se, elevar-se e iluminar-se tem reflexos e conseqüências no restante do universo.

⁸⁴ Béguin, Albert, *L'Âme Romantique et le Rêve, essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Librairie José Corti, Paris, 1991, pg. 445.

⁸⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 476.

⁸⁶ Puech, *El Maniqueísmo*, em *Historia de las religiones*, volume 6, pg. 232, assim como a citação seguinte.

Conhecimento é algo pessoal, da esfera da experiência individual, enquanto a observância de normas, distinguindo o pecado daquilo que seria lícito, é forçosamente coletiva. Daí o individualismo gnóstico, associado por Jonas ao inconformismo:

Os expoentes gnósticos exibiam um pronunciado individualismo intelectual, e a imaginação mitológica do movimento como um todo era incessantemente fértil. Não-conformismo era quase um princípio da mente gnóstica, intimamente ligado à doutrina do “espírito” soberano como fonte de conhecimento direto e iluminação.⁸⁷

A divergência entre o modo gnóstico de valorizar o conhecimento e a ortodoxia cristã é acentuada por Pagels:

Os cristãos, diz Tertuliano, citando Paulo, deveriam, *todos, falar e pensar as mesmas coisas*. Quem quer que se afastasse do consenso era, por definição, um herege, porque, como observa ele, a palavra grega traduzida como “heresia” (*hairesis*) significa literalmente “opção”. Logo, o “herege” era um indivíduo que faz uma opção. [...] Tertuliano, porém, reafirma que fazer opções era um mal, porque elas destroem a unidade do grupo. A fim de erradicar a heresia, continua, os líderes da Igreja em hipótese alguma deviam permitir que as pessoas fizessem perguntas, porque as perguntas é que as tornam heréticas – acima de tudo, aquelas como as seguintes: de onde vem o mal? Por que o mal é permitido? Qual a origem dos seres humanos? Tertuliano quer colocar um ponto final nessas questões e impor a todos os crentes a mesma *regula fidei*, “regra da fé”, ou crença. [...] O verdadeiro cristão, diz Tertuliano, apenas resolveu *nada saber ... que divirja da fé*.⁸⁸

Para corroborar a argumentação anti-ortodoxa de Pagels, é lícito citar o exame, por Carlo Ginzburg, da abdicação cristã do saber através da adoção, a partir da Vulgata de São Jerônimo, do *nolli altum sapere, sed time* – uma tradução distorcida do grego para o latim da advertência de Paulo contra a soberba na *Epístola aos Romanos*. Resultou, afirma esse historiador, na interdição do conhecimento da divindade, da realidade cósmica e dos segredos da natureza, bem como do poder, da política:

[...] o ressurgimento das palavras paulinas “*nolli altum sapere*” em contextos diferentes reflete um pressuposto unitário explícito: a existência de um âmbito separado, cósmico, religioso e político definível como “alto” e vedado ao conhecimento humano.

O valor ideológico dessa tríplice exortação é evidente. Ela tendia a conservar a hierarquia social e política existente, condenando os pensadores políticos

⁸⁷ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 42.

⁸⁸ Pagels, Elaine, *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*, tradução de Ruy Jungman, Ediouro, Rio de Janeiro, 1996, pg. 210.

subversivos que tentavam penetrar nos mistérios do Estado. Tendia a reforçar o poder da Igreja (ou das igrejas), subtraindo os dogmas tradicionais à curiosidade dos heréticos. Tendia, além disso – um efeito marginal de certa importância –, a desencorajar os pensadores independentes que ousassem questionar a venerável imagem do cosmo, baseada no pressuposto aristotélico-ptolomaico de uma contraposição nítida entre os céus incorruptíveis e um mundo sublunar (isto é, terreno) corruptível.⁸⁹

O ensaio de Ginzburg aqui citado é sobre o *sapere aude*, ousar saber, lema de Kant, de cientistas dos séculos XVII e XVIII e do Esclarecimento, cujos arquétipos são Prometeu e Ícaro. Mas sua argumentação pode servir para o entendimento de motivos pelos quais gnosticismo voltou a suscitar interesse em tempos modernos.

É claro que também houve um esforço especulativo dentro do cristianismo, exemplificado por atualizações filosóficas como aquelas empreendidas por Agostinho e Tomás de Aquino. E houve hermetismos e cabalismos no âmbito da Igreja Católica, como o de Athanasius Kircher, jesuíta do século XVII que influenciou o ocultismo romântico, especialmente aquele de Nerval. Mas a ligação do confronto entre gnose e cristianismo àquele do *sapere aude* versus ortodoxia é reforçada pelo modo como se opuseram hermetistas dos séculos XVI a XVIII e o espírito da Contra-Reforma.⁹⁰ E, mais ainda, pela aversão declarada ao gnosticismo por representantes de um integrismo contemporâneo. Chega-se a falar em *conspiração gnóstica*, associada ao romantismo literário, na documentação produzida por autores afins à TFP,⁹¹ adotando a tese de Kurt Voegelin (autor de um livro com esse título que engrossou o caudal de obras denunciando conspirações da maçonaria e de outras sociedades secretas). Raciocinando na mesma linha, um poeta contemporâneo de prestígio, Bruno Tolentino, caracteriza gnosticismo como *um estado de rebelião inerente ao espírito dissatisfeito, uma enfermidade do espírito [...] da qual provém cada vez mais acentuadamente todas as metástases do orgulho, da destruição e do caos*. E vê nos gnósticos

[...] a revolta, a sanha do arcanjo caído, o furto, tão inútil quanto impossível, do fogo do Céu por um Prometeu ensandecido, por consistir na absurda vontade do

⁸⁹ Ginzburg, Carlo, *O alto e o baixo: O tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII*, em *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*, tradução de Federico Carrotti, Companhia das Letras, São Paulo, 1989, pg. 99.

⁹⁰ Pesquisado e relatado nos dois livros de Yates aqui citados, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* e *O Iluminismo Rosacruz*.

⁹¹ Por exemplo em www.montfort.org.br, que também traz notícias sobre integralismo e TFP.

homem enfermo de orgulho, a sede de um saber que desminta ou, melhor ainda, substitua a divina sabedoria.⁹²

Nessa versão atualizada da condenação do *sapere aude*, inclui em sua herança o “*espírito de sistema*”, essa abusiva criação hegeliana, a relativização do conhecimento por Kant, e, em termos mais gerais, a contribuição do Esclarecimento.

Dadas as condições para que o gnosticismo prosperasse, talvez viesse a criar os seus sectários e a engendrar suas ortodoxias. Há “escrituras” que sugerem a possibilidade de gnosticismos com a severidade do calvinismo e outras denominações derivadas da reforma protestante, como *O Evangelho da Verdade*⁹³ de Valentino, ao condenar a licenciosidade, inclusive, de modo muito ortodoxamente cristão, associando-a ao demônio. Mas, historicamente, os gnósticos estiveram do lado da heterodoxia, da livre busca do conhecimento, ao equipará-lo à salvação. E sua associação ao *sapere aude* acaba sendo reforçada por alguns de seus críticos. Tais condenações voltam-se, na verdade, contra a crítica política e filosófica, e contra categorias como liberdade individual e auto-determinação. Seus argumentos acabam por reforçar o interesse pelo gnosticismo, ao situá-lo na origem de avanços constitutivos do mundo moderno, mais aberto. Ampliam a importância de se estabelecer com a maior clareza possível o que vem a ser o conhecimento para os gnósticos, para a melhor compreensão do modo como se projetou na modernidade.

Mas o que se conhece através do gnosticismo? O que revelam suas “escrituras”? Seu exame mostra uma doutrina ao mesmo tempo especulativa e mística. Para Jonas, *Os gnósticos foram os primeiros “teólogos” especulativos da nova era da religião destituindo a antiguidade clássica*. Mas, nisso distinguindo-se da teologia cristã desenvolvida a partir do concílio de Nicéia no século IV d.C, *sua especulação foi invariavelmente mitológica; e os mitos dela resultantes, com suas personificações, hipóstases e narrativas quase-cronológica, são símbolos conscientemente construídos da teoria metafísica*.⁹⁴

⁹² Tolentino, Bruno, *O mundo como Idéia*, Editora Globo, São Paulo, 2001, pgs. 46 a 49.

⁹³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 308.

⁹⁴ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 236.

A complexidade da mitologia gnóstica dá a impressão de um frenesi especulativo. Nisso diferencia-se dos cultos de mistério a Isis, Dionísio, Átis, Cibele, Mitra e Deméter,⁹⁵ bem como da palavra de Jesus Cristo na escritura canônica. No entanto, destacar a especulação no gnosticismo, como o faz Jonas, em detrimento da revelação, pode ser reexaminado. Vale para o gnosticismo a caracterização, por Moshe Idel, da Cabala, como sendo, *não predominantemente teórica, porém um saber primordialmente prático e experiencial*,⁹⁶ e o que Yates observou a propósito do *Corpus Hermeticus*, sobre iluminação e revelação identificadas à aquisição do conhecimento:

Os tratados herméticos, que não raro tomam a forma de diálogos entre mestre e discípulo, costumam culminar numa espécie de êxtase, no qual o adepto se exalta por ter recebido a iluminação e desata a cantar hinos de louvor. Aparentemente, ele alcançaria a iluminação por meio da contemplação do mundo ou do cosmos, tal como refletido em seu próprio *nous* ou *mens*, que separa para o discípulo o próprio significado divino, concedendo-lhe mestria espiritual sobre ele, tal como na familiar revelação gnóstica, ou a experiência da ascensão da alma pelas esferas dos planetas, a fim de imergir no divino.⁹⁷

Revelações e iluminações são experiências que pertencem ao âmbito do misticismo; se alguém relata uma gnose como ligação direta com a esfera divina, então esse alguém é um místico. Misticismo, para Scholem, é quando *o abismo entre o humano e o divino, tornado um fato da consciência interior* no estágio do desenvolvimento das religiões que corresponde à sua *forma clássica, como religião institucional*,⁹⁸ se torna objeto de

[...] uma investigação do segredo capaz de fechá-lo [a esse *abismo*], do caminho oculto que permite transpô-lo. Tenta reagrupar os fragmentos quebrados pelo cataclismo religioso, recuperar a antiga unidade que a religião destruiu, mas num novo plano, onde o mundo da mitologia e o da revelação se encontram na alma do homem. Destarte, a alma se transforma em seu cenário, e a trajetória da alma através da multiplicidade abismal das coisas em direção à realidade Divina,

⁹⁵ Burkert, Walter, *Antigos Cultos de Mistério*, tradução de Denise Bottman, EDUSP, São Paulo, 1991.

⁹⁶ Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 36.

⁹⁷ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 16.

⁹⁸ Scholem, Gershom G, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, tradução de Jacó Guinsburg e outros, Perspectiva, São Paulo, 1995, pg. 9.

agora percebida como a unidade primordial de todas as coisas, se torna sua principal preocupação.⁹⁹

O misticismo seria característico de um terceiro estágio da história das religiões, após o primitivo panteísmo e a afirmação e consolidação dos grandes monoteísmos: *seu aparecimento* [do misticismo] *coincide com o que se poderia chamar de período romântico da religião*, diz Scholem. Corresponde a uma revivescência do pensamento mítico, característico de uma etapa inicial, precedendo as religiões institucionais ou normativas. Supor tais etapas dificilmente se aplicaria às grandes religiões orientais, não-teístas como o budismo e taoísmo, ou politeístas como o hinduísmo, nas quais as instituições e o misticismo individual parecem ter caminhado em paralelo. Mas pode contribuir para a compreensão de outro fenômeno: o próprio romantismo, não mais religioso, porém literário e filosófico, com sua atração por mitos arcaicos e suas tentativas de revivê-los.

Semelhante hipótese, dos estágios no desenvolvimento das religiões, impossibilita associar o misticismo gnóstico ao cristianismo, ou entender gnosticismo como misticismo cristão herético. Gnósticos precederam em um milênio a Mestre Eckhart ou Joachim de Fiore; foram contemporâneos do surgimento da religião cristã, e não da crise de sua institucionalização. Se for para associar misticismo gnóstico a uma etapa do desenvolvimento de alguma religião, então esta teria que ser o já milenar judaísmo, e não o incipiente cristianismo.

Mas até que ponto eram místicos os gnósticos? As visões relatadas por aqueles autores anônimos foram experiências efetivamente visionárias? Ou tiveram, para usar a terminologia de Idel, uma *natureza não experiencial*?

Aparições, em “escrituras” gnósticas, de uma entidade sobrenatural cujo ensinamento é transcrito, podem reproduzir uma convenção literária; uma tópica da revelação precedendo a exposição. Esta é comum a inúmeras peças de literatura religiosa: entre outras, aquelas dos profetas bíblicos, incluindo as visões de Ezequiel e os anúncios do Juízo Final em Isaías e Daniel; o Apocalipse de João, ditado pelo Espírito e anunciado por um *coro de trombetas*; e os apócrifos judaicos, de influência sobre o gnosticismo, além dos apocalipses especificamente gnósticos atribuídos a Zoroastro, Zostriano, Nicoteu, o Alógeno, Mesos.¹⁰⁰

⁹⁹ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 10, assim como as citações do próximo parágrafo.

¹⁰⁰ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 87.

Falar de outro mundo, supra-sensível, transcendental, requer como preliminar a visão reveladora apresentada pela manifestação ou porta-voz do sobrenatural, como mostrou Festugière ao examinar o hermetismo de Alexandria, do *Corpus Hermeticus*.¹⁰¹ E no gnosticismo não faltam exemplos da aquisição visionária, possivelmente extática, do conhecimento. O *Livro secreto segundo João*¹⁰² começa por apresentar-se como revelação de mistérios por um ente que ao mesmo tempo é criança, pessoa idosa e jovem, e que se declara pai, mãe e filho. Também no *Poimandres* (ou *Poimander* ou *Pimandro*), tratado primeiro do *Corpus Hermeticus*, há revelação, *como em um sonho*, e mistérios são expostos por *um ser imensamente grande, de tamanho ilimitado*, que é *o intelecto do reino do poder absoluto*.¹⁰³ Neste poema em grego metrificado, intitulado *Colheita de Verão*, de autoria atribuída a Valentino,

Vejo em espírito que tudo está suspenso
Sei em espírito que todos estão sustentados
Carne pendente da alma
Alma aderindo ao ar
Ar pendente da atmosfera superior

Safras irrompendo das profundezas
Uma criancinha irrompendo do útero.¹⁰⁴

Essa é uma experiência-padrão do misticismo, equivalente à *devekut* cabalística, cabendo a comparação com este trecho do Rabi Akiva, citado por Idel: *Porém vós que aderistes ao Eterno, vosso Deus! estais literalmente aderidos*.¹⁰⁵

Mais importante que discernir entre relatos de visões, algo tão difundido nos escritos religiosos, e genuínas experiências místicas, é observar que o gnosticismo visa ao misticismo: encaminha o adepto à contemplação extática. Doutrina esotérica, seu ensinamento corresponde à preparação para que o iniciado venha a ter as experiências do êxtase que correspondem à gnose. Daí expressões como *imobilidade*, *repouso*, *quietude*, *silêncio* em suas “escrituras”, como sinônimos da contemplação, a exemplo desta passagem de *Allogenes*, *O Estrangeiro*:

¹⁰¹ Festugière, *La Révélation d’Hermès Trimégiste*, quatro volumes, Société d’Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1986.

¹⁰² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 32.

¹⁰³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 532.

¹⁰⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 201.

¹⁰⁵ Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 49.

Ó Estrangeiro, contempla como tua bem-aventurança reside em silêncio – (uma bem-aventurança) por meio da qual compreendes a ti mesmo tal como realmente és. E, ao procurar compreender-te a ti mesmo, recolhe-te na vitalidade, que verás movendo-se. E, se fores incapaz de permanecer em repouso, não tenhas medo. Antes, se quiseses permanecer em repouso, recolhe-te na realidade, e a encontrarás permanecendo em repouso e imóvel, à semelhança do que é realmente imóvel e contém todos estes (seres espirituais) em quietude e sem atividade.¹⁰⁶

Imobilidade também é a postura do adepto praticante da ioga e da meditação budista. Uma passagem como esta do *Allogenes* poderia figurar em um texto budista com ensinamentos sobre os meios de superar o *samsara*, o mundo ilusório, através do *sunyata*, a experiência do vazio, para alcançar o *nirvana*. Pode-se ir mais longe, até a China, citando esta passagem do taoísta Chuang Tzu, transcrita por Eliade: *Quando se atingiu a extrema quietude, emite-se uma luz celeste. Quem desenvolveu essa Luz celeste vê o Homem interior. É só por essa prática espiritual que o homem pode alcançar a eternidade.*¹⁰⁷

A hipótese da influência oriental – especialmente budista – no gnosticismo nada tem de absurdo. Houve trânsito entre Ocidente e Oriente, não só de mercadorias, mas de idéias, em um período que vai do império alexandrino, pelo menos, ao final do império romano. Comprovam-no vestígios da presença helenística e romana na Índia. Reinos e impérios da Pérsia e Mesopotâmia tiveram cultura própria, é claro; mas também foram corredores, vias de trânsito entre esses dois pólos, e ao mesmo tempo mediadores.

Como observa Eliade, *desde Alexandre, ao menos, a Índia passava pelo país clássico da magia.*¹⁰⁸ É o que também se percebe através deste trecho da *Hermética* (do Livro XI do *Corpus Hermeticus*) transcrito por Yates: *Ordena que tua alma esteja na Índia, que atravesse o oceano: num momento, isso será feito.*¹⁰⁹

A reverência diante da Índia entre neo-platônicos, gnósticos e adeptos do hermetismo foi caso particular da valorização esotérica do arcaico, comentada por Yates, a propósito da *prisca teologia* que os neo-platônicos da renascença enxergaram

¹⁰⁶ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 173.

¹⁰⁷ Eliade, Mircea, *Méhistophélès et l'androgynie*, Folio – Essais, Gallimard, Paris, 1995, pg. 61.

¹⁰⁸ Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, pg. 234.

¹⁰⁹ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 44.

nos escritos herméticos, cometendo um *formidável erro histórico* que *teria resultados surpreendentes*.¹¹⁰

Os homens do século II estavam completamente imbuídos da idéia (que a Renascença absorveu deles) de que o antigo é puro e santo, de que os primeiros pensadores viviam mais perto dos deuses do que os diligentes racionalistas, seus sucessores. De onde a forte revivescência pitagórica nessa época. Prevalecia igualmente a impressão de que o remoto e o incomensuravelmente distante eram mais sagrados; daí seu culto pelos ‘bárbaros’, os gimnosofistas indianos, os magos persas e astrólogos caldeus, cuja abordagem do conhecimento sentiam como mais religiosa que a dos gregos.¹¹¹

Ao relatarem iniciações indianas de Pitágoras e Platão, Jâmblico e demais neo-platônicos de Alexandria fabulavam. Mas o significante “Índia” tinha sentido para eles. E Mani, em sua tentativa de síntese das religiões no século III d. C, reconheceu Buda como profeta, ao lado de Jesus Cristo e Zoroastro.

O que chama a atenção, contudo, não é apenas a afinidade de gnosticismo e budismo; porém a mesma recomendação, de imobilidade e contemplação para anular a razão e a falsa consciência, reaparecer em pleno século XVII através de Jacob Böhme:

Filho meu, quando estás calmo e silencioso, tu és como Deus era, antes da Natureza e da criatura; és o que Deus foi, és aquilo a partir do que Deus fez tua natureza e criatura. Então ouves e vês o que Deus viu e ouviu em ti, ainda antes que tua própria vontade, visão e audição tivessem começado.¹¹²

Ao que consta, Böhme foi um intuitivo, e não um erudito, como o foram os neo-platônicos de Florença. Segundo adeptos e biógrafos, sua única leitura teria sido a Bíblia.¹¹³ A sincronia revela a universalidade do misticismo, associado àquilo que já foi chamado de *sensibilidade religiosa* (Sontag) e *atitude religiosa* (Doresse).

No misticismo contemplativo valorizado pelos gnósticos, e em seus demais temas, é possível, portanto, apontar relações de influência; e aquelas que pertencem ao âmbito da sincronia, da recorrência de padrões. Mapear tais relações não apenas ultrapassaria o propósito deste trabalho: também levaria a desvios de interpretação. O

¹¹⁰ Yates, Frances A., *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, tradução de Yolanda Steidel de Toledo, Editora Cultrix, São Paulo, 1995, pg. 18.

¹¹¹ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 17.

¹¹² Böhme, Jacob, *A Sabedoria Divina*, tradução e apresentação de Américo Sommerman (a edição inclui *A Vida de Jacob Böhme*, por Abraham Von Frankenberg, e *O Sistema de Jacob Böhme*, por Adam Mieckwicz), Attar Editorial, São Paulo, 1994, pg. 68.

¹¹³ Conforme Sommerman e Frankenberg em *A Sabedoria Divina* de Böhme.

mesmo símbolo ou prática, idêntico como fenômeno, pode ser outro, com um sentido distinto, em outro contexto.

Enfim, é extenso o campo do conhecimento gnóstico, por ser absoluto e, por isso, procurar empreender a conciliação ou síntese de reflexão e iluminação, especulação e êxtase. Porém remeterá sempre a uma realidade transcendental, e reproduzirá uma visão mítica do mundo, como argumenta Puech:

[o *gnosticismo*] proclama por vezes sua pretensão de ser – no sentido positivo da palavra – uma “ciência” total ou mesmo, com o maniqueísmo, uma explicação exaustiva e puramente racional de todas as coisas. Em todo lugar e sempre, contudo, essa ciência se resolve em mitos de significação soteriológica, em mitos encarregados não apenas de explicar ao homem sua situação *hic et nunc*, mas também, ao revelar-lhe sua origem e sua realidade autêntica, de trazer-lhe a certeza da salvação como um estado eternamente dado e que ele não precisa mais reencontrar. O conhecimento de si implica redenção de si, assim como aquele do universo implica os meios de se libertar do mundo e dominá-lo.¹¹⁴

Embora o maniqueísmo se houvesse apresentado como ciência, com um fundamento racional, vê-se que o gnosticismo se diferencia da perspectiva do Esclarecimento e das epistemologias que privilegiam o conhecimento objetivo. Opõe-se à separação entre sujeito e objeto: entre o que Descartes iria designar como *res cogitans* e *res extensa*. Na tentativa de superar a antinomia entre essas categorias, a iluminação coexistiu com a reflexão e alimentou a especulação.

Gnosticismo ligou-se, sob esse aspecto, não apenas a misticismos neo-platônicos, ao *Corpus Hermeticus* de Alexandria, seu contemporâneo, e à alquimia e demais disciplinas herméticas: também podem ser-lhe afins as propostas de uma síntese de disciplinas, campos do conhecimento e modos de conhecer. Corresponderia ao projeto romântico da ciência total, integrando religião, mitologia e saber sistemático, sustentado através do *idealismo mágico* de Novalis, e a outras buscas da síntese de poesia e ciência. Equivaleria ao holismo, o conhecimento amplo pregado por Edgard Morin e outros. E àquilo que, genericamente, tem sido chamado de Nova Era, como

¹¹⁴ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 259.

sustenta Hoeller.¹¹⁵ Mas Bloom questiona essa aproximação, declarando a maior profundidade e uma estatura filosófica superior do gnosticismo.

Associar a gnose, não apenas ao *sapere aude* do Esclarecimento, mas ao holismo, lembra o modo como Isaac Newton formulou leis e princípios da Física e ao mesmo tempo estudou alquimia, supondo – conforme argumenta Eliade em *Forgerons et alchimistes* – um conhecimento que ultrapassasse a fronteira entre ciência e magia.¹¹⁶ E, reciprocamente, o perfil de um mago como John Dee, segundo Yates *um cientista prático e um inventor*, além de *matemático genuíno, de importância considerável*, em *contradições aparentes* [entre magia e ciência] *que se inscrevem com absoluta naturalidade no modo de ver do mago da Renascença*.¹¹⁷

Esse é um dos exemplos da argumentação de Yates em favor da influência hermética, nos séculos XVI e XVII, em avanços do conhecimento científico, matemático; enfim, de um conhecimento positivo do mundo, supostamente antitético com relação ao pensamento mágico e ao conhecimento revelado. Outros exemplos oferecidos pela mesma historiadora seriam a influência do hermetismo de Marsílio Ficino e Giordano Bruno, favorecendo a adoção do modelo heliocêntrico de Copérnico,¹¹⁸ bem como do pensamento rosacruz em um criador da filosofia da ciência como Francis Bacon e na fundação da Royal Society, a primeira sociedade científica, no século XVII.¹¹⁹ Nessa perspectiva, a maçonaria do século XVIII seria a realização de ideais holistas: conforme a loja visitada, alguém poderia assistir a uma sessão de magia oficiada por Cagliostro ou a um encontro de Benjamin Franklin com Voltaire.¹²⁰

Eliade, em *História das Crenças e Idéias Religiosas*, também vê a concepção hermética e gnóstica do conhecimento como holismo, e observa sua gênese pitagórica:

Mas o grande mérito de Pitágoras é haver apresentado as bases de uma “ciência total”, de estrutura holística, na qual o conhecimento científico era integrado em um conjunto de princípios éticos, metafísicos e religiosos, acompanhado de diversas “técnicas do corpo”. Em suma, o conhecimento tinha uma função ao

¹¹⁵ Hoeller, *Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos*.

¹¹⁶ Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1977, no capítulo final, *Alchimie, sciences naturelles et temporalité*.

¹¹⁷ Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, tradução de Roberto Gómez Ciriza, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

¹¹⁸ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*.

¹¹⁹ Também em Yates, *El Iluminismo Rosacruz*.

¹²⁰ Sobre maçonaria, Béresniak, Daniel, *Franc-Maçonnerie et Romantisme*, Éditions Chiron, Paris, 1987; sobre Cagliostro, McCalman, Iain, *O último Alquimista – Conde de Cagliostro, mestre da magia na Era da Razão*, tradução de Geni Hirata, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 2004.

mesmo tempo gnoseológica, existencial e soteriológica. É a “ciência total” do tipo tradicional, que se pode reconhecer no pensamento de Platão, bem como nos humanistas da Renascença italiana, em Paracelso ou nos alquimistas do século XVI. “Ciência total” tal como era realizada sobretudo pela medicina e pela alquimia indianas e chinesas.¹²¹

Contudo, haver ou ter havido comunicação entre a busca da gnose, do conhecimento revelado, e a ciência positiva, não deve permitir confusões entre os dois campos. Ao sustentar o valor da “ciência total”, Eliade também comenta sua diferença de fundo com relação ao método científico:

O fato de, depois de Aristóteles, esse tipo de “ciência total” perder seu prestígio, e a pesquisa científica se orientar rumo a uma metodologia que, na Europa, dará seus primeiros resultados fulgurantes nos séculos XVI e XVII, não implica de modo algum a insuficiência da *démarche* holística. Trata-se simplesmente de uma nova perspectiva e de um outro *telos*. A alquimia não era uma química embrionária, mas uma disciplina solidária de um outro sistema de significações, e visando um outro objetivo que a química.

A observação de Eliade pode ser tomada como advertência com relação às aproximações demasiado rápidas entre representações de universo que pertencem ao âmbito da ciência e aquelas mítico-religiosas. É simplificador equipará-las argumentando que tanto na física moderna quanto no hinduísmo o universo resulta de uma explosão, assim ignorando diferenças de perspectiva e de concepção do conhecimento e abstraindo os respectivos contextos, do mito e do modelo científico. Se os métodos, os modos de acesso ao conhecimento, são distintos, então seus resultados também o são, mesmo ao aparentarem equivalência. Semelhanças na representação do objeto, daquilo que é conhecido, são ilusórias se o sujeito cognoscente e o contexto do qual este faz parte diferem. Visões de mundo que subjazem à adoção de um método empírico ou do pensamento analógico são incompatíveis, na mesma medida que o são as de Böhme e Descartes, embora se possa enxergar convergências e sobreposição em seus limites, justificando o que Bachelard escreveu sobre epistemologias não-cartesianas na ciência moderna. Ainda assim, a busca do holismo parece ser tarefa de poetas como, no âmbito do romantismo, Novalis, com suas ousadas tentativas de chegar a uma síntese, não só de campos do conhecimento, mas de modos de pensar: do pensamento analítico e discursivo e aquele sintético e intuitivo.

¹²¹ Eliade, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo II, *De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*, volume 1; tradução de Roberto Cortes de Lacerda, Zahar editores, Rio de Janeiro, 1979.

E, apesar de todos os argumentos em favor da aproximação do gnosticismo ao *sapere aude*, ao holismo, à integração de ciência e magia, razão e iluminação, a leitura de seus “evangelhos” ou “escrituras” mostra uma doutrina cujo tema ou referente é, não a realidade empírica, constituída pelos fenômenos que interessam à ciência, mas o outro mundo. Seus textos expõem um conhecimento da esfera supra-celestial; inscrevem-se no âmbito da teodicéia, teosofia e teologia. Não demonstram interesse de seus autores pelo mundo imediatamente sensível, e por assuntos mundanos.

Nisso, em seus referentes externos, “escrituras” gnósticas diferem dos testamentos judaico e cristão. Com efeito, a maior parte do que é relatado na Bíblia se passa ou é apresentado como histórico, situado na diacronia. Desde *Gênesis*, acompanha uma série temporal. Seus protagonistas são, alguns, personagens históricos; outros, míticos, porém apresentados como se fossem históricos. Moisés pode ter sido mítico e a abertura do Mar Vermelho ou a entrega das Tábuas da Lei são certamente mitos, porém o Egito do êxodo judaico é aquele mesmo dos faraós estudados em livros de História. Há, não só uma cronologia, mas uma contextualização. Os Herodes e Pilatos bíblicos existiram e governaram a então Judéia. Caifás de fato foi sacerdote do Templo. Informação disponível sobre Herodes, Pilatos e Caifás é valiosa para a interpretação dos evangelhos, assim como a localização de lugares onde se desenrolou sua ação. Por isso, edições da Bíblia podem incluir mapas e tabelas cronológicas, comparando seus eventos com outros, contemporâneos: o Êxodo, fugindo da opressão de Ramsés II, foi aproximadamente em 1250 a.C; e Davi reinou de 1010 a 970 a.C.¹²²

Há mais, contudo: nos evangelhos propriamente cristãos, aqueles incorporados à Bíblia, as parábolas e ensinamentos de Jesus Cristo não apenas fazem parte de um relato biográfico, cujas coordenadas de tempo e espaço, históricas e geográficas, são claras. Seu referente é a realidade imediata. Falam do grão de mostarda, do semeador, da figueira, da ovelha desgarrada, de ricos e pobres, dos demais componentes do dia-a-dia daqueles a quem se dirigia o ensinamento. Salvo alguns momentos mais espetaculares, como o da tentação pelo diabo, dos relâmpagos na crucificação, da Ressurreição e da conversão de Paulo, o tema e o tom do *Apocalipse* de João constituem-se em exceção, e não, como nos textos gnósticos, em tônica dominante. Jesus Cristo pregou com os pés no chão, e nisso distinguiu-se de magos e profetas seus antecessores e contemporâneos. Como que dispensou efeitos especiais: nos Evangelhos, quase nada de carruagens de

¹²² Conforme o quadro cronológico em *Bíblia de Jerusalém*, nova edição revista, Paulus, São Paulo, 1987.

fogo, dragões, relâmpagos e trovões, convulsões e cataclismos. Mesmo os milagres são de uma extrema simplicidade: além da cura, não acontece mais nada. Há uma preocupação dos evangelistas em biografá-lo, desde a especificação de sua origem, de quem descendia, remontando até Abraão, na abertura do evangelho de Mateus; e de dar-lhe um perfil bem definido, de caracterizá-lo. E, também, de biografar apóstolos e historiar a formação da Igreja, em *Atos dos Apóstolos*.

Nada disso se encontra em “evangelhos” ou “escrituras” dos gnósticos, pelo seguinte motivo: acontecimentos históricos, cenas do dia-a-dia e dados biográficos não têm interesse conforme o paradigma dualista. Aceita a separação radical entre dois mundos, o do sagrado e do profano, do espírito e da matéria, então o texto sagrado desconhecerá o mundo profano e material.

Sabe-se que a separação entre a escritura canônica e os textos heréticos foi sendo feita ao longo de séculos. Correspondeu a um processo. Na Síria do século III era adotada a palavra do Jesus Cristo esotérico que protagoniza *O Evangelho segundo Tomé*. Na abertura de *As Escrituras Gnósticas*, Layton observa que o hipotético viajante que fosse visitar comunidades cristãs entre os séculos I e II *iria encontrar um mosaico de grupos adotando textos bem distintos como escrituras*. A imagem do Jesus Cristo retratada pela escritura ortodoxa foi, portanto, traçada *a posteriori*. Mas a seleção foi coerente com o ensinamento e o estilo de textos inaugurais: as epístolas de Paulo e os três evangelhos sinóticos, de Mateus, Marcos e Lucas, escritos entre 60 e 80 d.C.¹²³ E pelo menos um estudioso importante, David Flusser (fonte qualificada, como professor de estudos religiosos na Universidade Hebraica de Jerusalém), sustenta que os evangelhos sinóticos, especialmente o de Lucas, oferecem relatos de acontecimentos e um retrato do Jesus Cristo histórico que apresentam correspondência com fatos reais: *quando estudados à luz do seu pano de fundo judaico, os Evangelhos Sinóticos preservam um quadro de Jesus que é bem mais confiável do que em geral se admite*.¹²⁴

Outros historiadores associam o Novo Testamento, desde os Evangelhos, à consolidação de um cristianismo romano e à correlata marginalização e exclusão de cristianismos esotéricos, afins ao gnosticismo. É o que argumenta Pagels. Também Bloom (que elogia Pagels) acentua, em *Jesus e Javé* e no capítulo sobre Jesus em *Genius*, a oposição entre um cristianismo voltado para a conversão dos gentios, romano,

¹²³ Essa cronologia parece consensual entre historiadores das religiões; está na *Bíblia de Jerusalém* aqui consultada.

¹²⁴ Flusser, David, *Jesus*, tradução de Margarida Goldztajn, Editora Perspectiva, São Paulo, 2002, pg. 4.

a partir de Paulo, e já manifesto nos evangelhos, e um cristianismo judaico, originário (seria a Igreja de Jerusalém, conduzida por Tiago).

Mas, qualquer que seja a posição adotada no exame desta complexa questão, pode-se afirmar que características da mensagem e do estilo, como a simplicidade, o empirismo, o uso da linguagem descritiva e da prosa narrativa, estão presentes na origem do cristianismo, independentemente desta origem ser aquela de um cristianismo propriamente dito, ou do cristianismo que iria sediar-se em Roma. Nesta segunda hipótese, trata-se de uma origem cronológica localizável, ao se tomar como referência o encontro de Pedro e Paulo relatado em *Atos dos Apóstolos*, entre 50 e 60 d.C. Corresponde ao início de um processo que teria seqüência com Irineu, Hipólito e Tertuliano, entre outros, ao identificarem e combaterem os desvios da doutrina, e que culminaria com o Concílio de Nicéia em 325 d.C; e, finalmente, com o édito de Teodósio, banindo tudo o que não fosse ortodoxia, no final do século IV.

Em contraste com essas características da escritura canônica, do conjunto de textos que Layton agrupa como *Escrituras Gnósticas Clássicas* nenhum tem forma de parábola tratando do cotidiano. Referem-se a encontros com emissários divinos, ensinamentos relativos a iniciações, batismos e “câmara nupcial”. Tampouco são relatos históricos. Abolem as coordenadas espaciais e temporais. Por exemplo, no *Hino da Pérola*,¹²⁵ que é exceção pela forma de narrativa, e não de pregação ou “monólogo da sabedoria”, os acontecimentos narrados são atemporais: o Egito ao qual o protagonista viaja é uma metáfora do mundo caído (derivada, é certo, do Egito da escravidão judaica na Bíblia), contraposta ao Oriente, também metáfora, mas do mundo perfeito.

Quando muito, sendo pseudo-epigráficas, “escrituras” gnósticas são atribuídas a um autor que pode ter sido personagem histórico: Zoroastro ou João Batista; Pedro, Tiago e outros apóstolos; e Maria Madalena. Mas desaparece tudo o que poderia situá-los no tempo e no espaço. No recém-publicado *O Evangelho de Judas*, estão Jesus Cristo, Judas; como figurantes, outros apóstolos; mas não Caifás, Herodes, Pilatos, o lago de Tiberíades, a Galiléia, Jerusalém, Nazaré. É o esvaziamento do histórico e do geográfico. Quem lhes restituiu essas coordenadas foram os seus contendores. Sem os escritos de Padres da Igreja e outros de seus críticos, os textos gnósticos poderiam ser qualquer coisa de qualquer tempo e lugar.

¹²⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 433-444.

meras palavras o mais íntimo de todos os atos, o contato do indivíduo com o Divino?¹²⁸

Octavio Paz examinada glossolalias em *Leitura e Contemplação*, ensaio sobre relativismo lingüístico e a relação entre as palavras e as coisas. Comenta sua difusão e seu caráter esotérico, citando outra das “escrituras” gnósticas de Nag Hammadi, o *Discurso da Oitava e da Nona*.¹²⁹

O “dom de línguas” não foi um fenômeno exclusivo das comunidades cristãs dos primeiros séculos. É anterior a elas e se encontra na multidão de cultos orientais mediterrâneos desde a alta Antiguidade. Aparece também em outros movimentos religiosos contemporâneos do cristianismo primitivo. Os gnósticos entremeavam seus hinos e discursos de sílabas e palavras sem sentido. Em seu tratado contra os gnósticos, Plotino os censura por pretenderem *encantar* as inteligências superiores com a emissão de gritos, exalações e assobios. Entre os textos descobertos em Nag Hammadi há vários que incluem essas sílabas e interjeições a que se refere Plotino. Em *O discurso do oito e do nove* lê-se: “O Perfeito, o Deus invisível ao qual se fala em silêncio (...) é o melhor entre os melhores. Zozhatzo oo ee ooo ee oooooo uuuuu ooooooooooooo Zozazoth”. Extraordinária afirmação: ao pronunciar esses sons incoerentes o devoto *diz* o nome de Deus *escondido* em sua intimidade. Deus se revela num nome, mas esse nome é ininteligível: trata-se de uma sucessão de sílabas.¹³⁰

Mais que supressão do significado, são um modo de expressar-se através de uma *linguagem além da linguagem* que, como diria em *Conjunções e Disjunções*, a respeito dos mantras budistas e, especialmente, tântricos,

[...] apaga a distinção entre a palavra e o ato, reduz o signo a mero significante, multiplica e troca os significados, concebe a linguagem como um jogo idêntico ao do universo, no qual o lado direito e o esquerdo, o feminino e o masculino, a plenitude e a vacuidade, são um e o mesmo – linguagem que tudo significa, e que, em suma, não significa nada.¹³¹

Tentativas de produzir duplos do universo através de fonemas são a exacerbação do pensamento analógico. Por isso, são retomadas pelos poetas modernos que perceberam *a semelhança entre duas experiências verbais: a religiosa e a poética*, a exemplo de Fargue, Artaud, Michaux, Klébnikov, Hugo Ball e Huidobro:

¹²⁸ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 16.

¹²⁹ Está em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 321.

¹³⁰ *Leitura e Contemplação*, em Paz, Octavio, *Convergências – Ensaios sobre arte e literatura*, tradução de Moacyr Werneck de Castro, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1991, pg. 10.

¹³¹ Paz, Octavio, *Conjunções e Disjunções*, tradução de Lúcia Teixeira Wisnik, Perspectiva, São Paulo, 1979, pg. 80.

Assim, na história da poesia moderna, reaparece a mesma obsessão dos gnósticos e dos cristãos primitivos, dos montanistas e dos xamãs da Ásia e da América: a busca de uma linguagem anterior a todas as linguagens e que restabeleça a unidade do espírito. Embora intraduzível para tal ou qual significação, essa linguagem não carece de sentido. Mais exatamente: aquilo que enuncia não está *antes*, mas depois da significação. [...] Não é mais o sentido, está *além* dele. O *dizer* deixa de significar: mostra realidades que são ininteligíveis e intraduzíveis, mas não incompreensíveis. Não significa, e ao mesmo tempo está impregnado de sentido.¹³²

Acrescentam algo à análise aqui empreendida os comentários sobre glossolalias em *Poesia Oculta* de António Cândido Franco, tratando da *cabala fonética* e possibilitando ampliar o arrolamento de seus praticantes. É examinado o duplo movimento naquilo que denomina de *cabala fonética*, da qual as glossolalias seriam uma das modalidades: a destruição e a recomposição de significados, através da *recomposição anagramática*, da *desmultiplicação gráfica*, e, em termos gerais, *das associações de sons e de sentidos*, nessa *perpetuação de um rumor chave, escondido e subterrâneo, que é subliminar, fonético, mas também semântico*.¹³³

Na *Pistis Sophia*, não é mais o crente possuído pelo Verbo, porém o próprio Jesus Cristo quem pronuncia séries de palavras cifradas. Um exemplo, citado por Seligmann: *Japhtha-raphta-mounaer-mounaer-ermanouer-ermanouer*.¹³⁴ Comenta o autor de *História da Magia*:

As palavras postas na boca de Jesus são puros encantamentos mágicos e não uma mera fantasia, como poderia à primeira vista parecer-nos. Trata-se de uma mescla de hebreu, egípcio e persa, copiada e recopiada até ficar incompreensível.¹³⁵

Nos evangelhos cristãos, Jesus Cristo se expressa por parábolas, mensagens claras, inteligíveis, didáticas; nas “escrituras” gnósticas, diz palavras ininteligíveis, paradoxos, mensagens cifradas. O Cristo-narrador do cristianismo contrasta com o Cristo-visionário gnóstico, a quem são atribuídas explicações como esta:

[...] quando a esfera gira, o pequeno Sabaoth, o Bom, aquele do Meio, que é chamado de Zeus no mundo, chega ao oitavo eon da esfera que é chamado Escorpião, e quando Boubastis, a quem chama de Afrodite, chega ao segundo

¹³² Paz, *Convergências – Ensaios sobre arte e literatura*, pg. 17.

¹³³ Franco, *Poesia Oculta*, pg. 111.

¹³⁴ Na edição brasileira da *Pistis Sophia – Os mistérios de Jesus*, tradução e comentários por Raul Branco, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1997, à pg. 389, a prece está transcrita em caracteres gregos, assim como no original copta; Seligmann fez transcrição fonética.

¹³⁵ Seligmann, *História da Magia*, pg. 89.

eon da esfera que é chamado Touro, então os véus que estão entre os da Direita e os da esquerda se separam, e Zorokothora Melquisedec olha do alto, e o mundo e as montanhas ficam agitados, e os eons ficam alarmados.¹³⁶

É um modo de manifestar-se incompatível com a escritura cristã, seja na forma, seja no conteúdo. Não apenas esse sincretismo tão explícito e declarado não tem lugar no cristianismo, como o mistério, enquanto categoria cristã, é um interdito: onde começa o mistério, a explicação pára e só há lugar para a fé. É o *nolli altum sapere*. A ousadia do eleito gnóstico contrasta com a humildade do devoto cristão. E seus estilos, do Cristo gnóstico e do Cristo evangélico, correspondem a visões de mundo e complexos doutrinários antagônicos, por mais que tenham se tocado e influenciado.

Glossolalias, a exemplo das aqui citadas, são fórmulas mágicas: *amuletos verbais, talismãs lingüísticos, escapulários sonoros*, como observa Paz.¹³⁷ É quando *as palavras aspiram não a significar, mas a ser*.¹³⁸ Interessa diretamente essa aproximação de poesia e magia. É próprio da magia atribuir poder ao símbolo, considerando-o ativo, invertendo sua relação com o que é significado. A presença dos *talismãs lingüísticos* é, portanto, a evidência de que os gnósticos promoviam o contato entre as duas esferas, a imediata, fenomênica, e aquela transcendental, através da magia, componente decisivo de um conhecimento secreto.

Para Seligmann, a própria gnose era alcançada através da magia:

Dado que o gnosticismo irrompeu em território egípcio, muitos dos aspectos da antiga magia egípcia foram adotados pelos fundadores da nova doutrina. Os encantamentos mágicos eram palavras poderosas que tinham permitido o acesso, em épocas passadas, ao mundo subterrâneo; por sua vez, as forças do mal que ameaçavam o defunto em sua viagem para Osíris haviam sido repelidas por fórmulas. Palavras, letras e frases semelhantes eram agora proferidas pelos gnósticos na sua ascensão ao paraíso, magia verbal essa que lhes era indispensável para atingirem a vida eterna.¹³⁹

Algumas décadas mais tarde e dispondo de melhores fontes (o livro de Seligmann é de 1948 e sua principal fonte direta sobre gnosticismo foi a *Pistis Sophia*), Yates reafirmaria o vínculo entre gnosticismo e magia:

Gnosticismo e magia andam juntos. O gnóstico pessimista precisa conhecer as palavras cabalísticas e as senhas mágicas graças às quais ele pode livrar-se do

¹³⁶ *Pistis Sophia*, pg. 398.

¹³⁷ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pgs. 81-82.

¹³⁸ *Leitura e Contemplação*, em Paz, *Convergências – Ensaaios sobre arte e literatura*, pg. 13.

¹³⁹ Seligmann, *História da Magia*, pg. 87.

poder maléfico e material das estrelas, em sua ascensão através das esferas. O gnóstico otimista não teme atrair, com a intervenção da magia simpática, de invocações ou talismãs, essas mesmas forças do universo, que ele acredita serem boas.¹⁴⁰

Nisso, gnosticismo e o hermetismo de Alexandria – a *gnose otimista* do *Corpus Hermeticus* – se confundem. Incorporam a herança de cultos arcaicos, pois a magia já era prova da aquisição de poderes, através do contato com a esfera extra-mundana, celestial ou subterrânea, no xamanismo das sociedades tribais. É algo que se reproduziu nos magos, os *magi* da religião iraniana e, talvez por influência direta, em Simão o Mago, o profeta tido como iniciador do gnosticismo.

O conhecimento gnóstico foi, ainda, seletivo, restrito, do âmbito dos *eleitos*, os descendentes de Set: aqueles arbitrariamente lançados em um mundo que lhes é estranho, por obra de um deus hostil. Em uma das variantes, a dos cainitas, são descendentes de Caim; os amaldiçoados, precursores dos *poetas malditos* como Baudelaire, que, em *Abel e Caim*, tomou o partido de Caim e, repetindo o que havia proclamado Nerval, identificou-se à *raça maldita* dos rebeldes contra o Criador.

Eleitos gnósticos distinguem-se dos *psíquicos* ou *crentes*, que podem ter acesso à gnose através do aprendizado e disciplina, ou seja, da iniciação, e dos *somáticos* ou *hílicos*, alheios à dimensão espiritual.

Talvez a vertente esotérica do gnosticismo se acentuasse à medida que ia sendo mais fortemente combatida pelo cristianismo, transformado em religião oficial e imperial. Mas o esoterismo e conseqüente caráter restrito do gnosticismo não se explicam apenas por razões de circunstância. São-lhe inerentes, juntamente com os demais traços que correspondem a uma herança ou influência do orfismo e pitagorismo, com suas confrarias fechadas, antecessoras das sociedades secretas.

Contudo, não se tratava, no gnosticismo, de separação econômica, ou de classes, como em alguns dos cultos de mistério. Entre os gnósticos haveria, antes, uma exigência intelectual. Daí estudiosos e comentaristas, desde Gibbon, os haverem identificado a uma elite cultural.¹⁴¹ Como observa Idel,

¹⁴⁰ Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, pg. 57.

¹⁴¹ Como observa Smith, em seu texto sobre atualidade do gnosticismo.

A especulação teosófica independente que se tornou parte do gnosticismo, contribuiu, em última análise, para um divórcio entre ela mesma e o grande público: teosofias bizarras são comumente patrimônio de elites, que não estão interessadas num tipo de espiritualidade mais popular.¹⁴²

Semelhante elitismo, mesmo não sendo discriminador de categorias sociais, foi mais um traço distintivo do gnosticismo com relação a dois universalismos. Um deles, o do cristianismo, que abriu as portas do céu a todos ao apresentar-se como religião não-iniciática, oficiada por *homens iletrados e sem posição social*, como é dito em *Atos dos Apóstolos, 4:10*. Dirigiu-se, conforme reiterado nos evangelhos, aos humildes em contraposição aos ricos, aos subordinados em contraposição a sacerdotes e outros detentores do poder. Sua vocação popular é atestada pelos ouvintes e beneficiários dos milagres de Jesus Cristo: pobres em geral, mulheres de baixa extração, samaritanos.

Outro universalismo foi aquele do Esclarecimento, favorável ao acesso amplo ao conhecimento, e mais, formulador de uma interpretação da história que associa o progresso à difusão do conhecimento. E que se afirmou como crítica ao cristianismo, pelo modo como essa religião, ao associar-se ao poder temporal ou ao exercê-lo, trairia seu pressuposto universalista e seu fundamento moral.

¹⁴² Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 379.

3. O conhecimento sobre o gnosticismo: enigmas e controvérsias

Entre examinar e esclarecer o sentido da gnose, do conhecimento para os gnósticos, e conhecer o gnosticismo e os gnósticos, descrevendo sua doutrina e relatando sua história, há uma considerável distância. Entra-se no domínio das suposições, por causa das lacunas na informação disponível. E a descrição do gnosticismo não é dificultada apenas pela destruição de seus vestígios, mas pela diversidade interna. Esta decorre da sua natureza não-dogmática, distinta do que Bloom chama de *crenças normativas* ou do que Scholem chama de *religião institucional*: o gnosticismo correspondeu a um conjunto de doutrinas afins, seguidas e praticadas pelos adeptos de uma quantidade de profetas e mestres.

Cristianismo e gnosticismo nasceram juntos: ambos, em solo judaico. Por mais que se antagonizassem e que seus destinos acabassem diferindo, são manifestações típicas de um período ao mesmo tempo de crise e criatividade religiosa, caracterizado, como diz Doresse, pela *proliferação de temas míticos que invadiram tanto o mundo grego quanto o judaísmo, o Irã, mesmo a Índia*.¹⁴³

Historiadores das religiões sustentam a tese de uma decadência do paganismo, do Panteon romano-helenístico. De um modo ou de outro, ocorreria a substituição daquelas plêiades de divindades, e das representações do universo que as sustentavam, por uma religião metafísica, orientada por uma teologia racionalista de influência platônica, na qual o *logos* e *theos* ocupariam o centro. É o que afirma Hadot, em um ensaio sobre o fim do paganismo e a origem do cristianismo:

É lícito perguntar-se, com efeito, se a desaparecimento do paganismo, ou ao menos sua transformação radical, não se haveria produzido igualmente por si mesma, sem a intervenção do cristianismo. As dificuldades econômicas do Império Romano a partir do século III, a unificação do Império e a divinização do imperador, o desenvolvimento de uma teologia do Deus supremo e transcendental, a aparição de uma espiritualidade dominada pela rejeição do mundo sensível, todos esses fatores que vemos em ação a partir do primeiro século da nossa era dentro do paganismo teriam bastado, talvez, para conduzir o

¹⁴³ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte*, pg. 301.

mundo antigo a uma situação política, social e espiritual muito próxima ao que foi na realidade o Império Bizantino.¹⁴⁴

Durante esse período, nas cercanias do ano zero da nossa era, o monoteísmo e messianismo judaicos tornaram-se um tema ou referência importante. Montserrat Torrents observa, tratando desse período, que *o judaico chegou a estar na moda*.¹⁴⁵ Mas tratava-se de um judaico plural, bem diversificado; isso, até a destruição do Templo em 70 d.C e o esmagamento da última rebelião judaica de 130 d.C, resultando na diáspora e na subsequente normatização. Até então, confrontando o helenismo platonizante e ao mesmo tempo sob sua influência, bem como de doutrinas orientais, especialmente o dualismo iraniano, apoiando-se na tradição ou em uma ativa produção de textos paralelos ao cânone, polemizavam fariseus, saduceus, zelotas, os místicos piedosos, dos quais os essênios foram um ramo, e uma diversidade de *minim*, hereges ou divergentes, críticos da doutrina vetero-testamentária.¹⁴⁶

Do capítulo *As Provações do Judaísmo*, da *História das Crenças e das Idéias Religiosas* de Eliade,¹⁴⁷ é possível destacar uma agenda de temas filosófico-religiosos judaicos que viriam a ser incorporados pelo gnosticismo e, alguns, pelo cristianismo: a formulação de uma doutrina unitária da história universal; o conseqüente milenarismo, com os anúncios da vinda do Messias; a personificação da Sabedoria como Hokmah, que os gnósticos iriam hipostasiar como Sophia; a doutrina do Antropos, Adam Cadmon ou Adamas, o homem primordial e universal. E, de especial interesse para que se compreenda a gênese do gnosticismo, as especulações e discussões sobre o alcance e extensão do mal e de sua relação com o mundo.

Nesse temário, tem relevância a suposição de um Deus oculto, o *deus absconditus* descrito de modo paradoxal, como equivalente à *coincidentia oppositorum*, e do qual o Jeová bíblico seria apenas uma manifestação ou emanção. Como expõe Scholem,¹⁴⁸ tal suposição abre as portas para a transformação de Jeová em demiurgo, o arquiteto ou artífice do universo, e para a crença em seres intermediários entre o homem e Deus: anjos, arcanjos, querubins e também demônios, preenchendo o que o historiador

¹⁴⁴ Hadot, Pierre, *El fin del Paganismo*, em Puech, org, *Historia de las Religiones*, Volume 5, pg. 97.

¹⁴⁵ Montserrat Torrents, *Los Gnósticos*, pg. 25.

¹⁴⁶ Conforme a notícia de Doresse em *El hermetismo egipcianizante*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, e Eliade em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.

¹⁴⁷ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, tomo II, volume 2, pgs. 17 a 41.

¹⁴⁸ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 14.

do misticismo judaico chama de *topografia mística do reino divino*.¹⁴⁹ Em acréscimo, Jonas observou que os *nomes de Deus* do Velho testamento – Iaô, Sabaoth, Adonais, Elohim, El Shaddai – sofreram um rebaixamento: de sinônimos do uno e supremo, passaram a *nomes próprios de seres demoníacos inferiores*, os arcontes.¹⁵⁰

Dessa especulação visionária resultaram apócrifos judaicos, como os livros de Enoch e de Abraão, relatando, à maneira do que viria a ser feito nos textos gnósticos, mitos complexos da criação do mundo e dos acontecimentos que a precederam; e também o interesse por obras vindas de outros lugares, como os *Oráculos Caldeus* (que não seriam caldeus, porém de egípcios helenizados).

O gnosticismo foi decisivamente estimulado pelo sincretismo de Alexandria, centro de especulação filosófico-religiosa. A propósito do debate de idéias e doutrinas na metrópole egípcia, Borges, em seu texto sobre Basílides, comentou que *A teologia, então, era uma paixão popular*.¹⁵¹ Habitada por uma importante colônia judaica, mesmo antes da diáspora, por isso um dos ramos desse sincretismo foi um misticismo helenístico-judaico.

O ambiente cultural da Alexandria da Antiguidade tardia – marcado pela presença de personagens de elevada estatura intelectual: Plotino, Porfírio, Filo, Zózimo, Orígenes, Clemente, Valentino, Basílides; e também por mulheres importantes: Hipácia, as alquimistas Maria e Cleópatra, além de profetisas e sacerdotisas gnósticas – preservava, até ser destruído pelo sectarismo e pelas queimas da sua biblioteca (uma delas cristã; a última, muçulmana), um ecumenismo e universalismo que haviam sido característicos do império de Alexandre, em sua tentativa, como assinala Jonas, de promover *a união do Ocidente e do Oriente*.¹⁵² Para Eliade,

Depois de Alexandre, modificou-se radicalmente o perfil histórico do mundo. As estruturas políticas e religiosas anteriores – as cidades-Estado e as suas instituições culturais, a *pólis* como “centro do mundo” e reservatório dos modelos exemplares, a antropologia elaborada com base na certeza de uma diferença irreduzível entre gregos e “bárbaros” – todas essas estruturas desabam. Em lugar delas, vão-se impondo progressivamente a noção de *oikouménê* e as tendências “cosmopolitas” e “universalistas”.¹⁵³

¹⁴⁹ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 15.

¹⁵⁰ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 45.

¹⁵¹ Borges, *Ficcionario*, pg. 38.

¹⁵² Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 3.

¹⁵³ Eliade, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo II, *De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*, volume 1; pg. 223.

O sincretismo, com o encontro de helenismo, cultura egípcia, judaísmo, outras correntes orientais, foi uma consequência desse universalismo e ecumenismo duplamente alexandrino (de Alexandre e de Alexandria). Correspondeu, como observado por Eliade, à absorção da cultura de povos dominados pelo dominador.¹⁵⁴

Houve uma mudança significativa na produção cultural de Alexandrina, da ciência à especulação, de Euclides e Eratóstenes a Simão o Mago e Basilides. Seu ponto de inflexão foi, sem dúvida, o fim da dinastia ptolomaica, com a morte de Cleópatra. A Alexandria capital de um reino autônomo, e uma das capitais do mundo helenístico, lugar de produção científica e tecnológica, e também literária e filosófica, porém em moldes clássicos, trabalhou com a herança grega. A Alexandria de um Egito transformado em província romana, com sua grande biblioteca sendo destruída e seu acervo dilapidado, foi um lugar de florescimento da magia, alquimia e astrologia.¹⁵⁵ Religiosidade, misticismo e apelo à magia foram um modo de evasão de uma realidade adversa; e também uma cultura de resistência. É o significado que pode ser associado ao hermetismo: um sincretismo greco-egípcio em uma terra sob dominação romana, um resgate e mitificação de origens, do passado, contraposta à cultura do dominador.

A julgar pela duração e expansão territorial e pela atenção que lhe dedicaram heresiólogos, o gnosticismo foi a mais duradoura e mais resistente ao cristianismo das doutrinas que então se difundiram no Império e regiões circunvizinhas. Inicialmente, foi liderado por Simão o Mago (ou Simão o Mágico), filósofo e pregador errante contemporâneo de Jesus Cristo, nascido na Samária e que estudou em Alexandria; e por Dositeu, mestre de Simão em algumas versões. Outro iniciador teria sido Nicolau, cristão dissidente. Através de Simão o Mago, apresentou-se como progênie de João Batista, e ao mesmo tempo como um vigoroso anti-judaísmo, por negar seu livro sagrado; e principalmente seu monoteísmo, mesmo surgindo no âmbito de uma variante ou dissidência da doutrina israelita, aquela dos samaritanos, também monoteísta.¹⁵⁶

Simão o Mago teve uma companheira: uma prostituta recolhida em um bordel de Tiro, por ele erigida a profetisa ou sacerdotisa e declarada a reencarnação não só de Helena de Tróia, mas de Ennoia, princípio feminino criador do mundo. O profeta do

¹⁵⁴ Eliade, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo II, *De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*, volume 1; pg. 228.

¹⁵⁵ É o que fica evidente através da leitura, por exemplo, de Flower, Derek Adie, *Biblioteca de Alexandria – As histórias da maior biblioteca da Antiguidade*, tradução de Otacílio Nunes e Walter Ponte, Nova Alexandria, São Paulo, 2002

¹⁵⁶ A redação deste final de parágrafo incorpora esclarecimentos sugeridos por Moacir Amâncio durante a arguição da tese.

gnosticismo protagonizou um rico fabulário, no qual sua imagem sofreu metamorfoses: uma delas, a do pactário, o erudito que negociou com o diabo. Como lembra Eliade,

A lembrança desse casal excêntrico [*Simão e sua “Helena”*] deu origem à lenda de Fausto, o arquétipo do mágico. Com efeito, Simão era conhecido em Roma como *Faustus* (“o Favorecido”) e sua companheira foi, numa existência anterior, Helena de Tróia.¹⁵⁷

Simão não foi um personagem isolado, porém aquele de maior projeção dentre um grande número de profetas e líderes de seitas gnósticas ou afins ao gnosticismo. Doresse noticia, além de Dositeu e Nicolau, também Menandro, Satornil, Basilides, Cerinto, e Marsanes e Marcíades, possíveis profetisas: *De qualquer forma, é indubitável que a Ásia Menor estava invadida naquela época por doutores como estes, propagadores de mitos como os que Paulo estigmatiza em suas exortações aos colossenses e a Timóteo.*¹⁵⁸

Foram os líderes de comunidades e grupos assim arrolados por Puech: *ofitas ou naassenos, “Gnósticos” propriamente ditos, setianos, arcônticos, audianos, e, bem entendido, basilidianos, valentinianos, marcionitas, bardesanitas.*¹⁵⁹

Segundo os heresiólogos, houve mais em matéria de seitas e grupos. Epifânio, em sua invectiva contra os borboritas ou barbelognósticos (em 380 d.C, aproximadamente), menciona alguns:

[...] os que pertencem à gnōsis (conhecimento), falsamente assim chamados, também começaram a surgir no mundo – a saber, gnósticos, fibionitas, os chamados seguidores de Epífanos, estratióticos, levíticos, borboritas e o resto. Pois cada um destes produziu sua própria escola de pensamento por suas paixões particulares próprias, e inventaram inúmeros caminhos do mal.¹⁶⁰

Em nota de rodapé (na edição de Layton) ainda há referência de Epifânio a *secundianos, socratitas, zachaeuses e codianos*.

A menção, por Seligmann e também por Alexandrian, em *A Magia Sexual*, dos adamitas – gnósticos do século II que celebravam seus cultos em completa nudez,¹⁶¹ também comentados por Norman O. Brown em *Life Against Death*, a propósito de

¹⁵⁷ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, tomo II, vol. 2, pg. 144.

¹⁵⁸ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 14.

¹⁵⁹ Puech, *En quête de la Gnose*, vol. I, pg. 233.

¹⁶⁰ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 241.

¹⁶¹ Alexandrian, Sarane, *A Magia Sexual*, tradução de Ana Margarida Paixão, Antígona, Lisboa, 2002.

*misticismo do corpo*¹⁶² – mostra até onde pode ir o arrolamento ou enumeração das ramificações do gnosticismo. Uma de suas versões é o cortejo de seitas e profetas posto em cena por Flaubert em um dos capítulos de *A Tentação de Santo Antônio*, valendo-se de fontes medievais.¹⁶³ No desfile encabeçado por Mani e fechado por Simão o Mago e Apolônio de Tiana comparecem hernianos, priscilianos, elquesaitas, carpocracianos, nicolaítas, marcosianos, helvidianos, messalianos, paternianos, arcônticos, tacianianos, valesianos, cainitas, circonceliões, valentinianos, teodocianos, merintianos, apolinaristas, crintianos, marcionitas, encratitas, ebionitas. São devidamente acompanhados pelos magos e heresiarcas Saturnino, Cerdon, Marcião, Bardesanes, Valentim, Basilides, Aecius, Priscila, Maximila, Montano, Ário, Marcelo de Ancira, Metódio, Cerinto, Paulo de Samosata e Hermógenes.¹⁶⁴

Fica claro que não houve uma Igreja gnóstica organizada, a exemplo do catolicismo, a não ser em alguns momentos: como marcionismo nos séculos II e III (de Márcio ou Marcião, cristão dissidente que rejeitava integralmente o Velho Testamento); como igreja oculta dos valentinianos; e com Bardaisan ou Bardesanes e sua escola do Apóstolo Tomé, por volta de 200 d. C. em Edessa (na atual Síria), no reino de Osrhoëne (que cobria a Mesopotâmia) – como observa Hoeller, *Edessa foi muito provavelmente o primeiro estado cristão e o único estado gnóstico na história*.¹⁶⁵ Ramificações do gnosticismo nas quais é possível ver a organização como igrejas viriam a ser o maniqueísmo – especialmente em seu início, de 242 a 273 d.C, quando foi religião oficial iraniana – e o mandeísmo.

Relatos da época e as subseqüentes pesquisas acabaram por mostrar que, mesmo sem contar a seu favor com a organização do cristianismo, o gnosticismo esteve presente em uma extensão territorial que abarcava desde a Península Ibérica até o Alto Egito, passando por Roma, pela Grécia, Síria e por Alexandria, durante o período entre a instauração do Império Romano sob Augusto e Tibério, seu apogeu entre Trajano e Adriano, sua divisão com a segunda sede imperial em Bizâncio a partir de Constantino, e sua decadência. Comunidades e cultos gnósticos foram documentados na Armênia, no

¹⁶² Brown, Norman O, *Life Against Death – The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1985.

¹⁶³ Conforme as notas de M. Guignebert para Flaubert, *La tentation de Saint Antoine*, Louis Conard, Libraire-Éditeur, Paris, 1924.

¹⁶⁴ Flaubert, Gustave, *A Tentação de Santo Antônio*, tradução, prefácio e notas de Carlos Chaves, Edições Melhoramentos, São Paulo, s. d, pgs. 47 a 70.

¹⁶⁵ Hoeller, *Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos*, pg. 114; também Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 430.

Irã, e a condenação do priscilianismo, uma das variantes do gnosticismo, foi o tema de um concílio em Braga, Portugal, no século VII.¹⁶⁶ No final do século VII o gnosticismo voltaria a ser comentado e questionado pelo heresiólogo sírio Teodoro Bar Konai. O maniqueísmo, por sua vez, difundiu-se desde a China e Turquestão até a Península Ibérica, passando pela Europa e pela África do Norte (lembrando que Agostinho, antes de tornar-se o grande filósofo e santo do cristianismo, foi maniqueísta). Suas extensões incluíram os paulicianos da Armênia no século VII, os bogomilos das atuais Romênia, Bulgária e Bósnia nos séculos IX a XV, e os cátaros provençais exterminados no século XIII, sugerindo uma migração através desses países e regiões.

Em acréscimo, houve ramificações asiáticas do gnosticismo, ou de combinações de maniqueísmo e gnosticismo. Dentre elas, o mandeísmo (os significados dos vocábulos mandeu e gnóstico são equivalentes), uma religião de adeptos de João Batista, mas não de Jesus Cristo, que subsiste até hoje, com uns 10.000 seguidores no Iraque.¹⁶⁷

Cabe registrar também, no capítulo das extensões tardias do gnosticismo, suas manifestações muçulmanas. Corresponderiam, segundo Doresse, aos ismaelitas e ao sufismo; para Hutin, também à estranha seita dos *haxixim* ou assassinos liderada por Hassam ibn Sabbah, o “velho da montanha”.

Com o extermínio dos cátaros no século XIII, encerrou-se de vez o gnosticismo como forma de organização social no Ocidente. Mas não como doutrina e visão de mundo. Além de seus reflexos em heresias, dissidências e revoltas religiosas, reapareceria em hermetistas e magos da Renascença, e em místicos e esoteristas, os “iluminados”. Dentre esses, a ordem ou seita dos Eleitos Cohen (ou Coênios), liderada por Martines de Pasqually, incorporou mitos gnósticos, incluindo sua versão da Gênese, a crença na regência do mundo por arcanjos maus, e na existência de uma raça de eleitos. O martinismo, de Martines de Pasqually e de Louis-Claude de Saint-Martin, o “filósofo oculto”, por sua vez influenciaria românticos.

¹⁶⁶ O panorama da distribuição territorial do gnosticismo e de sua duração tem como fontes principais o capítulo de Doresse em *Historia de las Religiones*, Layton, Hoeller e Eliade em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.

¹⁶⁷ O mandeísmo é tratado por Doresse em um capítulo de Puech, *Historia de las Religiones*, vol. VI e comentado por Hoeller em *Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos* e por Robinson em *The Nag Hammadi Library*; sobre maniqueísmo, o capítulo de Puech já citado, em *Historia de las Religiones*, vol. VI, e o de Eliade em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, além de Jonas, *The Gnostic Religion*.

Mesmo assim, há um vazio entre o gnosticismo praticado na Antiguidade tardia e o gnosticismo literário da modernidade e contemporaneidade. Podem ter contribuído para preenchê-lo as visões abissais de filósofos como Pascal. E as variantes de um pensamento que apresenta relação de continuidade com o hermetismo, inclusive o de Jacob Böhme, e especialmente de Swedenborg, pelo modo como aquele visionário povoou o cosmo. E, ainda, a retomada do interesse pelos relatos dos heresiólogos e dos críticos neo-platônicos. Quaisquer que fossem suas fontes, na segunda metade do século XIX e ao longo do século XX grupos voltariam a apresentar-se como gnósticos: os adeptos da teosofia de H. P. Blavatsky, aquele liderado pelo Sâr Péladan, com sua atenção para o andrógino primordial, e a revista *Gnosis*, dirigida por René Guénon.

No entanto, alguns dos gnosticismos modernos, a exemplo daquele, contemporâneo, liderado por Samael Aun Weor, parecem abandonar aspectos fundamentais da doutrina tal como adotada na Antiguidade. Valorizam o conhecimento, mas deixam de lado o demiurgo e a sua complexa mitologia (ou então, sua copiosa produção editorial pode ser exotérica, e traços característicos do gnosticismo histórico foram preservados, porém em nível esotérico). Já em outros gnósticos contemporâneos e até mais recentes, como Hoeller, verifica-se a preocupação em preservar a doutrina tradicional: mesmo com simplificações e atualizações, são mantidos o mito do demiurgo e a visão negativa do mundo.

Apesar de sua extensão, importância e conseqüências, e mesmo com o crescimento das fontes, do material para pesquisa, o conhecimento sobre gnosticismo continua lacunar. Sobre cristianismo, ou qualquer outra das grandes religiões que subsistiram, ou cuja vigência coincidiu com civilizações ou povos dos quais dispomos de bons registros, temos os textos doutrinários, além dos comentários e interpretações e do folclore religioso. Há uma sistematização da doutrina e uma ordenação do *corpus* central, a escritura canônica, e daquilo que se constitui em narrativa edificante, mais que doutrina, ou em especulação teológica. Sabemos qual a relação entre os textos da doutrina e as práticas religiosas. Em acréscimo, há relatos históricos sobre os formuladores da doutrina e descrições de como viveram os cristãos em diferentes épocas. No gnosticismo, isso não ocorre. Dentre os profetas e líderes de seitas gnósticas ou de ramificações do gnosticismo, existe informação biográfica sobre alguns, como Valentino ou Bardesanes e, em maior detalhe, sobre Mani. Outros são lendários ou semi-lendários, inclusive Simão o Mago e Dositeu. As fontes diretas disponíveis, como a biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, não são documentos etnográficos e sequer

históricos. Nada nos dizem sobre seus seguidores, e pouco sobre o contexto e circunstâncias em que viveram. Daí a permanente dúvida a propósito da existência e extensão de um gnosticismo licencioso, dissoluto ou libertino, embora haja certeza quanto a ascetas gnósticos, os encráticos ou encratitas.

Durante séculos, o conhecimento sobre gnosticismo derivou de fontes indiretas e tendenciosas: refutações por patriarcas da Igreja como Irineu, autor do *Adversus Haeresis*, Hipólito e Epifânio, autor do *Panarion*; e a crítica helenística e judaica.

Por isso, na falta de documentação original, pesquisar gnose ou gnosticismo correspondeu ao exame de *duas camadas de fontes duvidosas*, como observa Doresse. Uma delas, confundindo as partes e o todo, tomava grupos ou modalidades como representantes de toda a gnose; outra, considerando como relato fidedigno o discurso do acusador: *Algo tão frágil [...] quanto uma história do Egito faraônico reconstituída a partir dos dados tendenciosos do Contra Apion de Josefo*.¹⁶⁸

Desde o descobrimento de códices, rolos de pergaminhos como os Livros de Iehu em 1769 e a *Pistis Sophia* ou Códice Askew, encontrado em 1772 e traduzido do copta em 1851, até aqueles encontrados em Nag Hammadi –para ser mais preciso: nas encostas de Jabal al Tarif, nas imediações de Nag Hammadi e de Xenoboskion ou Khenoboskion, às margens do Nilo, a cem quilômetros a sudoeste do Vale dos Reis em Luxor¹⁶⁹ –, ampliaram-se e melhoraram as fontes diretas.

Os códices de Nag Hammadi, em especial, surpreenderam decifradores e intérpretes pelo modo como seu conteúdo coincidia com fragmentos e fontes indiretas já conhecidas, confirmando-as em alguns casos, completando-as em outros. *O Estrangeiro*, *O livro secreto segundo João* e *A revelação de Adão*, encontrados em Nag Hammadi, eram, verificou-se, os mesmos textos citados, comentados e refutados entre 150 e 200 d.C. por neo-platônicos não-cristãos como Plotino, Amélio e Porfírio de Tiro, ou entre 150 e 380 d.C. por Irineu, Hipólito e Epifânio. A cópia de *O Evangelho segundo Tomé* encontrada em Nag Hammadi é uma versão mais completa daquela já encontrada entre os papiros de Oxirrincos, descobertos em 1897.

Chamou a atenção a diversidade desses textos. Admitindo-se, como o faz Layton em *As Escrituras Gnósticas*, um gnosticismo “clássico”, dos setianos ou arcônticos de *O livro secreto segundo João*, *Allogenes*, *O Livro Santo do Grande Espírito Invisível* e outros escritos, e aquele correspondente à gnose cristã de Valentino e seus adeptos, viu-

¹⁶⁸ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 2.

¹⁶⁹ Mapa em Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, pgs. 152-153.

se que o acervo de Nag Hammadi continha documentos relativos às duas correntes. E, ainda, outros, identificáveis ao gnosticismo, nos quais, porém, não há referência ao judaísmo e cristianismo, como o *Zostrianos*, ou que não têm vínculo algum com essas religiões, como *O Trovão – Intelecto Perfeito*. Em acréscimo, expressões de um cristianismo esotérico, como *O Evangelho segundo Tomé* e *O Livro de Tomé*. É tamanha a diversidade que há, até mesmo, uma versão de passagens da *República* de Platão e um trecho do *Asclépio*, que integra o *Corpus Hermeticus*.

Se, de um lado, o acervo de Nag Hammadi em parte completou e corrigiu heresiólogos e polemistas, também veio acrescentar novas dificuldades de interpretação. E não só pela heterogeneidade, mas pela falta de informações que o vinculassem a algum contexto ou circunstância definida. Daí este comentário de Montserrat Torrents:

Demasiadas incógnitas rodeiam os famosos treze códices [*de Nag Hammadi*]: De onde procedem? De um grupo herético ou de uma comunidade ortodoxa? Em que época foi redigido cada um dos tratados? Em que língua? Se todos os originais eram gregos, de que época eram? A que grupo ou seita pertenciam? Quando foram traduzidos? Qual é a extensão de elementos propriamente coptas? Sem a resposta a essas perguntas, a biblioteca de Nag-Hammadi é um meteorito caído de não se sabe qual planeta. Por mais interessante que seja seu conteúdo, sua problemática conexão com o restante do mundo antigo diminui seu valor aclaratório e comprobatório com respeito ao gnosticismo clássico. Em resumo, resulta mais interessante para uma tipologia da gnose que para uma história do gnosticismo.¹⁷⁰

Diante de considerações desta ordem, é preciso justificar o modo como aqui se recorre às edições contemporâneas dos escritos de Nag Hammadi e a seus estudiosos e comentaristas. Em primeiro lugar, observando que interessa, justamente, a tipologia da gnose, mais que sua história, para a comparação com literatura. Não se trata de verificar como conteúdos gnósticos migraram de Dositeu e Simão o Mago ou de Valentino e Basilides até Blake, Baudelaire, Rimbaud e Pessoa, mas de saber do que se está falando ao observar tais conteúdos nesses e em outros autores.

Além disso, a edição de escritos gnósticos mais utilizada e citada aqui, a de Layton, combina material de diferentes origens: não só aquele proveniente de Nag Hammadi, como de outros códices e de heresiólogos. Seu objetivo é, justamente, traçar um perfil do gnosticismo: por isso, o classifica em modalidades. Propõe, por conseguinte, uma tipologia, embora também ofereça bastante informação histórica.

Quanto à proveniência do acervo de Nag Hammadi, Pagels cita esta hipótese:

¹⁷⁰ Montserrat Torrents, *Los Gnósticos*, pg. 21.

O estudioso Frederik Wisser sugeriu que os monges que viviam no monastério de São Pacômio, a pouca distância do lugar onde se encontraram os textos, poderiam ter guardado os documentos de Nag Hammadi em sua biblioteca devocional. Mas em 367, quando Atanásio, o poderoso arcebispo de Alexandria, enviou uma ordem para expurgar todos os “livros apócrifos” com tendências “heréticas”, um (ou vários) dos monges pode ter escondido os preciosos manuscritos da jarra e a enterrado na montanha de Jabal al-Tarif, onde Muhammad ‘Ali [*o pastor egípcio que os descobriu e quase os pôs a perder*] a encontrou 1.600 anos mais tarde.¹⁷¹

Para Montserrat Torrents, *nada impede pensar que o gnosticismo foi, realmente, o modo de viver a fé cristã daqueles monges esquecidos no deserto.*¹⁷²

Sabe-se, porém, que aqueles monges ascéticos, os cenobitas pacomianos, se mostraram, em seguida, extremamente intolerantes. É-lhes imputada a cruel execução de Hipácia, além de outros atos de destruição e perseguição. Por isso, é plausível outra hipótese sobre a origem daqueles documentos, adotada por Jonas e Doresse: sua ocultação e conseqüente preservação nada tiveram a ver com os monges pacomianos, e ocorreu por iniciativa de pagãos; talvez de uma comunidade gnóstica logo extinta. Como observa Doresse, *o conteúdo desses tratados gnósticos fazia supor que aquele ou aqueles que o possuíram não houvessem sido monges.*¹⁷³ E a formação daquele acervo deve ter sido obra de uma equipe de copistas que trabalhou por um período prolongado: os adeptos de *uma verdadeira igreja gnóstica que mantinha relações com grupos situados em outras regiões.*¹⁷⁴

O significado dessa importante documentação muda completamente, conforme cada uma dessas possibilidades: o armazenamento por monges cristãos, ou a prévia utilização por gnósticos. Neste caso, sua diversidade é a conseqüência de um pluralismo ou ecletismo intrinsecamente gnóstico. Aceitar os papiros de Nag Hammadi como acervo de uma comunidade gnóstica equivale a admitir que, dentro de cada gnosticismo, havia lugar para quase todos os gnosticismos.

Qualquer que fosse sua origem, é mais correto referir-se aos documentos de Nag Hammadi como *biblioteca gnóstica* – é assim que Robinson e Doresse os designam – e não como “evangelhos” ou “escrituras”, como o fazem Pagels e Layton, entre outros: são termos que supõem a seleção, com a exclusão do não-canônico (daí preferir utilizá-los entre aspas, quando relacionados ao gnosticismo). Os formadores daquele acervo

¹⁷¹ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 137.

¹⁷² Montserrat Torrents, *Los Gnósticos*, pg. 16

¹⁷³ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, pgs. 101-102.

¹⁷⁴ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, pg. 283.

revelaram um espírito genuinamente gnóstico no modo como preservaram fontes de conhecimento. Ousaram saber. Procederam como bibliotecários, ou pesquisadores interessados em um estudo de religiões e teologia, respeitando seu caráter heterodoxo.

Para ampliar o acesso ao gnosticismo, e também para complicá-lo, restaram, além da documentação escrita, peças da iconografia ou emblemática: os *abraxas*, imagens de criaturas acéfalas ou híbridas de animal e humano, encontradas no Egito e em sepulcros de Roma. Possíveis talismãs, representariam arcontes, governadores do mundo, os *dominadores demoníacos de formas bestiais* segundo Puech.¹⁷⁵

Tais peças sugerem um fundo pré-cristão no gnosticismo. Despertaram interesse de Bataille, que identificou o gnosticismo a um *baixo materialismo*.¹⁷⁶ Fortalecem suposições sobre influência ou revivescência de mitos e religiões arcaicas da Ásia, especialmente da Mesopotâmia, e do Egito pré-helênico (lembrando que imagens teriomorfas ou zoomorfas já existiam, supondo-se que fossem objetos de culto, desde os habitantes das cavernas). Chamam a atenção para seu caráter sincrético, e, ao mesmo tempo, para sua diversidade de tendências: *abraxas* ou *abrasax*, nome cujo valor numérico no alfabeto grego seria de 365, o número dos dias do ano, tanto pode ser um demônio quanto uma divindade luminosa (em *Demian* de Hesse, é a senha de identificação da seita que acolhe o protagonista).

Mas os *abraxas* adicionam enigmas, em lugar de resolvê-los. É estranho algo que recebe anátemas nos textos reaparecer como objeto de culto. Pela lógica do dualismo, gnósticos deveriam estar mais próximos dos iconoclastas bizantinos do que de cultuadores de imagens. E falta documentação associando tais emblemas e imagens a doutrinas. Daí Dorese lançar dúvidas quanto à ligação de parte desse material ao gnosticismo: vasos representando um ritual diante de uma serpente, por exemplo, tanto poderiam ser de ofitas gnósticos quanto remanescentes de antigos cultos egípcios.¹⁷⁷

Há, ainda, uma terceira categoria, necessária para se falar sobre gnosticismo: a transmissão oral. É claro que a escrita recolheu algo transmitido oralmente. Mas, sendo doutrina esotérica, certamente havia um ensinamento especificamente oral, destinado aos iniciados e veiculado em cultos. Incluía, como se observa através de recomendações e possíveis transcrições em algumas das “escrituras”, não apenas senhas e ditos

¹⁷⁵ Puech, *En quête de la Gnose*, pg. 241.

¹⁷⁶ Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose, Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, vol. I, pg 222; comentado em Moraes, Eliane Robert, *O corpo impossível: a decomposição da figura humana, de Lautréamont a Bataille*, Iluminuras – FAPESP, São Paulo, 2002.

¹⁷⁷ Dorese, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, pgs. 154-155

paradoxais, mas cantorias semelhantes aos mantras: o “falar em línguas” indutor ou expressão de alterações da consciência, discutido no capítulo precedente.

Para Hoeller e Pagels, nos rituais gnósticos tinham lugar não só tais mantras, mas a música e, ainda, a dança, nisso diferindo do cristianismo ortodoxo. Uma coisa é certa: o evento central naqueles rituais era o batismo, concedido pelo Grande Set.¹⁷⁸ No entanto, o sentido do batismo no gnosticismo é distinto daquele do sacramento católico: onde o catolicismo opera com os pares pecado e absolvição, ou culpa e redenção, a polaridade gnóstica é entre ignorância e conhecimento. Assim como, bem mais tarde, a partir do século XVI, entre os anabatistas, os reformistas que pregavam a justiça social e a supressão da propriedade privada, o batismo é *a posteriori*, a culminação e não o início de um processo. No gnosticismo, ser batizado equivalia a ser iniciado, a ter acesso ao saber e ao uso pleno da linguagem.

No gnosticismo valentiniano, há acréscimos e um ganho em complexidade em matéria de sacramentos. A principal contribuição daqueles adeptos foi a câmara nupcial. Layton, no prólogo de *O Evangelho Segundo Filipe*, comenta:

[...] as diversas referências a sacramentos (“mistérios”), provavelmente os que eram reconhecidos pela comunidade ou comunidades cristãs valentinianas. Pelo menos uns cinco eram reconhecidos (cf. n. 60) [*este e os demais números entre parêntesis são trechos ou versículos de O Evangelho Segundo Filipe, comentado por Layton*]: batismo, crisma (unção com óleo santo), eucaristia, resgate e câmara nupcial. Desses termos, o mais distintamente valentiniano é “câmara nupcial”. Nada, em GPh [*O Evangelho Segundo Filipe na abreviatura de Layton*], indica se câmara nupcial se expressava por um verdadeiro ritual ou se era meramente uma metáfora da salvação. Em “a câmara nupcial figurada”, a alma ou “imagem” se une a um anjo e como que se torna um andrógino, seguro contra tentações sexuais (n. 53). Essa união corrige a separação de Adão e Eva, o andrógino original (n. 70, cf. Rad). Nessa união, a pessoa se empenha no “retorno” (*apokatastasis*) para o lar espiritual (n. 59); isso é, a recepção da ressurreição e do espírito santo.¹⁷⁹

A leitura dos textos valentinianos mostra que a “câmara nupcial” não é o lugar da celebração do matrimônio, mas do encontro do iniciado com a centelha divina, seu verdadeiro “eu”. Correspondem-lhe, portanto, as bodas alquímicas, união de contrários para realizar a transmutação. Mas o matrimônio ser simbólico não exclui a possibilidade da hierogamia, de uma consumação real, tomando os símbolos ao pé da letra.

¹⁷⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 139.

¹⁷⁹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 388.

Assim, é como se três fontes de informação – escrita, iconográfica, oral, esta acrescida do musical e do corporal – mostrassem faces distintas do gnosticismo: a primeira, visionária, além de especulativa e teológica; a segunda, sugerindo magia; a terceira, lembrando ramificações do hinduísmo e práticas do taoísmo e do sufismo, como expõe Peter Lamborn Wilson em seu livro sobre sonhos iniciáticos.¹⁸⁰

Tamanho volume de informação, porém ao mesmo tempo tão díspar e lacunar, contribuiu para as divergências entre estudiosos, nas interpretações do gnosticismo e no delineamento de seu âmbito, do próprio campo de estudos. Alexandrian e Roob tomam o hermetismo do *Corpus Hermeticus* como gnosticismo, enquanto Puech e Doresse lhe dedicam um capítulo próprio em seu tratado de história das religiões. Já Bloom classifica o hermetismo como *gnosticismo secular* em *Jesus e Javé – Os Nomes Divinos*, e Layton inclui o tratado primeiro do *Corpus Hermeticus*, o *Poimandres*, em *As Escrituras Gnósticas*, mas catalogado em *Outras correntes antigas*, afins, porém distintas do gnosticismo, assim como a gnose cristã de *O Evangelho segundo Tomé* – ao qual, no entanto, Puech dedica todo o segundo volume de *En quête de la gnose*. E Montserrat Torrents, na introdução de sua edição dos textos de heresiólogos, cita um congresso de historiadores para afirmar que gnosticismo é mesmo sinônimo de gnosticismo cristão, valentiniano, a partir do século II; outras modalidades poderiam ser alcunhadas de gnosés, mas não de gnosticismo. É um ponto de vista diametralmente oposto ao de Jonas, que identificou um gnosticismo cristão, obviamente herético, outro judaico e pré-cristão, e ainda o *gnosticismo pagão independente* do hermetismo, além de incluir o maniqueísmo como *gnosticismo oriental*. Eliade, no capítulo intitulado *Paganismo, Cristianismo e Gnose de História das Crenças e Idéias Religiosas*, trata de gnose valentiniana e do maniqueísmo, tido como *a mais radical das sínteses gnósticas*; mas associa o gnosticismo originário ao primitivo cristianismo esotérico. Pagels, ao mesmo tempo que acentua o contraste entre ortodoxia cristã e gnosticismo, pela valorização gnóstica do conhecimento *versus* a imposição ortodoxa da hierarquia, vê gnosticismo como um cristianismo mais fiel à mensagem de Jesus Cristo: em *As*

¹⁸⁰ Wilson, Peter Lamborn, *Chuva de Estrelas – o sonho iniciático no sufismo e taoísmo*, tradução de Alexandre Matias, Conrad Livros, São Paulo, 2004, especialmente no capítulo V, *Sonho Extático*.

Origens de Satanás, denomina gnósticos de *cristãos radicais*. E um dos comentaristas de *O Evangelho de Judas*, Ehrman, fala em *religiões gnósticas* e menciona dúvidas quanto à viabilidade da própria categoria “gnosticismo” para designar alguma religião.

Contudo, prevalecendo tais dúvidas, também não se poderia falar em budismo, porém em “budismos” – ou em gnosticismos orientais, não-teístas, búdicos, na Índia, China, Tibet, Nepal, Butão, Japão, Birmânia, Indochina... Mas isso não ocorre, e não por falta de diversidade interna no budismo, porém pelo melhor acesso à documentação sobre essa doutrina, e pela correspondente facilidade em descrevê-la e localizá-la. Além disso, os próprios budistas tiveram o direito à voz; a chance, durante milênios, mesmo nas ocasiões em que foram combatidos ou perseguidos, de fazer-se ouvir para esclarecer sua relação com a crença que adotaram.

A intenção, aqui, é transferir, onde possível, algo do gnosticismo para capítulos do comparatismo literário. Mesmo assim, questões que vêm ocupando historiadores têm que ser examinadas para que se possa localizar sua presença e suas expressões literárias. Interessa de modo especial a discussão da gnose como cristianismo – quer fosse originário, “primitivo”, ou herético, ramo divergente – ou religião autônoma.

Seitas e grupos teosóficos e de “iluminados”, que exerceram forte influência sobre o romantismo, diziam-se adeptas do “cristianismo primitivo”;¹⁸¹ ou de um gnosticismo equivalente ao cristianismo esotérico, secreto e autêntico. A identificação de gnosticismo e cristianismo se reproduz na contemporaneidade – entre outros exemplos, em estudiosos de ocultismo em Fernando Pessoa, a exemplo de Dalila Pereira da Costa, ao associarem seu ocultismo à tradição esotérica do cristianismo; e no próprio Pessoa, ao declarar-se *cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma*.¹⁸²

Mas declarar-se cristão gnóstico e dissidente, como Pessoa, é uma coisa; outra, que levaria a um contra-senso, seria entender gnose como modalidade de cristianismo, mesmo herética, e ao mesmo tempo enxergar vínculos com o gnosticismo em Artaud (como o faz Sontag), Breton (como ele mesmo o declarou) ou Bataille. Por um exercício do sofisma, acabar-se-ia por chegar à demonstração de que esses autores, críticos veementes do cristianismo, no fundo haviam sido cristãos a seu modo.

¹⁸¹ Conforme documentado por Viatte, em *Les Sources Occultes du Romantisme; Illuminisme – Théosophie; 1770 – 1820*; 2 volumes, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1928

¹⁸² Simões, João Gaspar, *Vida e Obra de Fernando Pessoa, História duma Geração*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1980, volume II, pg. 234.

Além disso, conforme o enfoque, não apenas muda consideravelmente a representação ou descrição do gnosticismo, mas o recorte em obras literárias nas quais caberia tal atribuição e, por decorrência, a sua interpretação. Em outras palavras: dependendo do que se entender por gnosticismo, diferem as páginas de Blake que justificam tê-lo como gnóstico. E o sentido a ser atribuído a obras de Gérard de Nerval muda em função dessa interpretação da relação entre gnosticismo e cristianismo.

Há, de modo evidente, vieses de toda ordem interferindo nessas caracterizações do gnosticismo. Em Pagels, vê-se simpatia com relação à possibilidade do gnosticismo corresponder ao cristianismo não-autoritário e não-patriarcal. Identifica os escritos de Nag Hammadi às *controvérsias do início do cristianismo*, apesar de sua datação bem posterior. E, mesmo afirmando que não tomou *o partido dos gnósticos para combater o cristianismo ortodoxo*, encerra *Os Evangelhos Gnósticos* declarando que estes oferecem *uma poderosa alternativa à tradição cristã ortodoxa*.¹⁸³ É uma posição duplamente oposta àquela de Doresse, que, acentuando a incompatibilidade entre gnosticismo e cristianismo, conclui pela *incomparável superioridade* do Novo Testamento. Diz dos gnósticos: *compreende-se que seus sectários tenham preferido [...] guardar o segredo sobre seus próprios dogmas, e se esconder nas trevas*.¹⁸⁴ Autores como Bataille e Breton, por sua vez, enxergam a mesma cisão observada por Doresse, entre gnosticismo e cristianismo, mas pelo lado oposto: não por endossarem, mas por rejeitarem a religião cristã. Cabe até mesmo perguntar se tais divergências – entre Doresse, Breton e Pagels – não seriam apenas religiosas, porém literárias. Doresse pode ter reagido ao tortuoso estilo de “escrituras” gnósticas, merecedor de interesse sob a ótica surrealista. E Pagels pode ter preferido a maior clareza de argumentação dos escritos valentinianos ao torrencial gnosticismo clássico.

Podem derivar das sobreposições de juízo de valor e interpretação as afirmações de Layton, no prefácio de *As Escrituras Gnósticas*, de que estas *são heréticas – a contrapartida herética das Sagradas Escrituras do cristianismo e do judaísmo*, dando como *inegável o fato de que os gnósticos eram uma seita ou movimento do cristianismo*. Em outras passagens de *As Escrituras Gnósticas*, a caracterização do gnosticismo como heresia cristã é matizada: *Em bom número de obras gnósticas, contudo, há uma total ausência de aspectos caracteristicamente cristãos*,¹⁸⁵ reconhece.

¹⁸³ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pgs. 171-172.

¹⁸⁴ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, pg. 368.

¹⁸⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 21.

Observa seu hibridismo, e, ao comentar *Zostrianos*, que *a moldura pseudoepigráfica da história e seu principal protagonista sugerem sua ambientação na Pérsia pré-cristã*.¹⁸⁶

A argumentação de Pagels, em *Os Evangelhos Gnósticos* e *As origens de Satanás*, exemplifica uma metodologia distinta. Examina *a correlação entre a teoria religiosa e a prática social*.¹⁸⁷ Associa a doutrina católica ortodoxa à organização temporal da Igreja, com um poder central, sua estruturação em bispados e prelazias, e a conseqüente hierarquia de bispos, presbíteros e diáconos. Semelhante organização se apresentava como sucessora dos apóstolos que haviam recebido a mensagem evangélica, conforme a historiadora, citando Clemente de Roma e Inácio de Antioquia:

Contudo, como são, de fato, administradas as normas de Deus? Nesse ponto, a teologia de Clemente se torna prática: Deus, diz ele, delega sua “autoridade de reinar” aos “governantes e líderes da terra”. Quem são os governantes indicados? Clemente responde que são os bispos, padres e diáconos. Quem se recusar a “curvar-se” e a obedecer aos líderes da igreja é culpado de insubordinação contra o próprio mestre divino.

[...] Para Inácio, assim como para os pagãos romanos, política e religião constituíam uma unidade inseparável. Acreditava que Deus se tornava acessível à humanidade *por meio da igreja* – e de forma mais específica, por intermédio dos bispos, padres e diáconos que a administravam: “sem eles, não há nada que possa chamar-se igreja!” Em nome da salvação eterna, impelia o povo a se submeter aos bispos e padres.¹⁸⁸

O que está em “evangelhos” gnósticos e naqueles atribuídos a Tomé e seus discípulos poderia derivar do cristianismo primitivo, pré-hierárquico. E de um ensinamento esotérico que Pagels sugere ter sido mais coerente com a pregação de Jesus Cristo do que a doutrina transmitida pelas escrituras canônicas.

Examinar doutrinas religiosas como expressão de relações de poder é obviamente esclarecedor. E o gnosticismo aparece como doutrina rebelde e até libertária, por criticar a autoridade representada não só pela hierarquia eclesiástica, mas pelo próprio criador do mundo. Pode-se ir mais longe, e supor que os gnósticos, não dispondo de um repertório de categorias propriamente políticas, faziam a crítica do Império Romano através de categorias teológicas: atacavam a divindade que legitimava o Império; no âmbito especificamente judaico, o Deus que conferia autoridade aos sacerdotes do Templo; e no emergente cristianismo, sua hierarquia sacerdotal.

¹⁸⁶ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 145.

¹⁸⁷ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 105.

¹⁸⁸ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 37 e 39.

No entanto, interpretar desse modo os dois conjuntos doutrinários, gnosticismo e cristianismo ortodoxo, também leva a conclusões opostas às de Pagels, mostrando seu antagonismo, em vez da origem comum. Desde suas primeiras manifestações escritas, através de Paulo, o cristianismo já exibia a vocação para religião patriarcal, centralizadora. E Paulo promoveu, historicamente, a centralização, ao encontrar-se com Pedro e reconhecer os apóstolos como legítimos sucessores de Jesus Cristo.

Conseqüentemente, o gnosticismo de Valentino pode ser interpretado como crítica *a posteriori* do centralismo e autoritarismo cristão, apropriando-se, para tal, de conteúdos gnósticos pré-existentes. E não, como o faz Pagels, o gnosticismo como cristianismo anterior a um desvio autoritário.

Desde seu início, ou desde o começo de sua tradição escrita, o cristianismo parece incluir refutações do gnosticismo em sua *boa nova* evangélica. Simão o Mago é o mesmo Simão que protagoniza o episódio relatado em *Atos dos Apóstolos* 8, oferecendo-lhes dinheiro (daí vêm as expressões “simonia” e “simoníaco”). Teria tido, conforme as *Epístolas Clementinas*, um confronto, medindo forças com São Pedro ao mostrar que podia voar, em um episódio que simbolizou a supremacia do cristianismo sobre a gnose. A ele e demais líderes gnósticos podem ter sido dirigidas as admoestações de Paulo – lembrando que, cronologicamente, Paulo é o primeiro autor de escrituras cristãs, desde 50 d.C, e que as versões que conhecemos dos evangelhos sinóticos são posteriores – contra *vãs doutrinas* em *Colossenses* 2 e contra *falsos doutores* na *Primeira Epístola a Timóteo*, 1.

Tomando o conjunto das epístolas paulinas, é possível mostrar onde o apóstolo se aproxima e onde se afasta do gnosticismo. Isso foi resumido por Hutin (condensando o exame mais detalhado por Doresse e Jonas):

Em São Paulo, encontra-se doutrinas comuns ao cristianismo primitivo e à gnose. O apóstolo apela, até mesmo, à “Sabedoria de Deus ... que está escondida, que Deus preparou antes mesmo dos séculos para nossa glória e que nenhum dos príncipes (*ao pé da letra*, destaca Doresse: *dos arcontes*) deste século (*ao pé da letra: deste eon*) conheceu.” [o trecho citado por Hutin é de *I. Coríntios II*, 7-8]

São Paulo polemiza antes de Marcião contra a Lei de Moisés, cujos mandamentos são classificados como “ministério da morte, gravado em letras sobre as pedras”, em oposição à Lei nova, “ministério do Espírito”, trazida por Jesus. Paulo adota a divisão tripartite do homem: corpo, alma e espírito. Satã é o “Príncipe deste mundo”, assistido por numerosas potências. Na perspectiva paulina, o homem ressuscitará em corpo glorioso, pois “a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus”. [Hutin cita *2. Coríntios*, III, 7]

Mas São Paulo recusa-se absolutamente a fazer endossar ao Criador a responsabilidade do mal e do pecado original; e não se encontra nele qualquer docetismo.

Vê-se que a relação da pregação paulina com o gnosticismo foi dúplice. O apóstolo tanto pode ser apresentado como precursor (é a interpretação de Valentino, cuja doutrina lhe teria sido ensinada por Teudas, discípulo de Paulo) quanto como seu contendor.

Gnosticismo ainda parece ser o alvo em textos imediatamente subseqüentes a Paulo, a exemplo das menções aos *falsos profetas* e *falsos doutores* na *Segunda Epístola de São Pedro*. A mesma advertência já estava nas palavras de Jesus Cristo que precedem a detenção e crucificação em *Mateus 24:11* e *24:24*: *pois hão de surgir falsos Cristos e falsos profetas, que apresentarão grandes sinais e prodígios de modo a enganar, se possível, até mesmo os eleitos*; e ainda foi reiterada em *Lucas 21:8*. E João, na abertura de seu evangelho, refuta o gnosticismo ou a sua visão dualista do mundo, ao afirmar que as trevas, associadas ao pecado, são ausência de luz, e não entidade autônoma. Como expõe Doresse,

São talvez essas mesmas doutrinas as que se ocultam no prólogo do *Evangelho de João* (o mesmo João cujo *Apocalipse* evidencia uma grande cólera contra as seitas), cujas definições refutam implicitamente, ponto por ponto, o ensinamento de que o mundo de modo algum é obra do Deus Supremo: a luz se viu atacada pelas trevas, o Logos não assumiu a carne mais que em aparência, vindo a este mundo só para certos eleitos ou privilegiados.¹⁸⁹

Por isso, a leitura de “escrituras” gnósticas, seguida da releitura das escrituras cristãs, acaba por transmitir a impressão de que estas é que são refutações da doutrinação gnóstica. Daí Layton reconhecer que *a teologia proto-ortodoxa foi, até certo ponto, concebida como sendo o que a teologia gnóstica não era*.¹⁹⁰

Sem deixar de levar em conta a contribuição recente e relevante de autores como Pagels e Layton, é possível, portanto, manter o entendimento do gnosticismo histórico como doutrina sincrética, porém autônoma, e não como modalidade herética, e menos ainda arcaica, do cristianismo. É o que sustenta Alexandrian:

Os gnósticos, que foram considerados, durante muito tempo, como heréticos do cristianismo, são hoje tidos como os representantes de um sistema de

¹⁸⁹ Doresse, *Los Gnosticos*, em Puech, *Historia de las religiones*, vol. VI, pg. 14.

¹⁹⁰ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. XXII.

pensamento independente que rivalizou com eles, tendo chegado a influenciá-los em diversos pontos e deles recebido vários elementos.¹⁹¹

Seligmann, em sua *História da Magia*, também acentua o sincretismo gnóstico e o modo como absorveu doutrinas e mitologias arcaicas: *Sua visão do cosmos é de origem caldaica*, além de adotar *aspectos da antiga magia egípcia*.¹⁹²

Não apenas sincretismo, mas pluralismo e ecumenismo são palavras-chave nas descrições dos gnósticos por Monnerot. Em relação direta com a inexistência de organização hierárquica, de uma estrutura interna de poder, tal sincretismo e ecumenismo não foram característicos apenas do gnosticismo, mas de uma cultura e uma época: *gnósticos, formados por um helenismo aberto a todas as influências estrangeiras [...], em busca da liberação espiritual e de satisfações afetivas com que sonhavam, batiam em todas as portas*.¹⁹³

Daí o hibridismo, não só de doutrinas, mas de campos do conhecimento. Misturaram mitos, religião e filosofia:

Intelectuais com aspirações místicas e homens piedosos com necessidades intelectuais, cada qual indo até a metade do caminho, gnósticos eram seus pontos de encontro (não os únicos). Platonismos, estoicismos, peripatetismos, epicurismos, cinismos, já não se distinguem mais os uns dos outros tão nitidamente como antes. [...] Um sincretismo generalizado das místicas, das ideologias e das doutrinas se manifesta, simbolizado plasticamente pela célebre *villa* de Adriano, na qual figuravam todos os estilos de épocas e de países conhecidos por alguém culto do Mediterrâneo. [...] No gnosticismo, os mitos gregos, frígios, fenícios e babilônicos misturam-se aos relatos bíblicos. São *ideologias* – diríamos – que ocupam uma posição ideal paradoxalmente intermediária entre os ritos de mistérios os mais materiais e a filosofia de Plotino, e provém da usura de fronteiras entre mística e filosofia.¹⁹⁴

O sincretismo gnóstico suscitou um comentário de Bataille, assemelhado ao de Monnerot, mas salientando o caráter *perturbador* de seu *baixo materialismo*:

A gnose, com efeito, antes e depois da predicação cristã, e de um modo quase bestial, quaisquer que tenham sido seus desenvolvimentos metafísicos, introduziu na ideologia greco-romana os fermentos os mais impuros; emprestava de toda parte à tradição egípcia, ao dualismo persa, à heterodoxia judaico-oriental, os elementos os menos conformes à ordem estabelecida; acrescentava-lhes seus próprios sonhos, exprimindo com clareza algumas obsessões monstruosas; não se repugnava, na prática religiosa, com as formas mais baixas

¹⁹¹ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 37.

¹⁹² Seligmann, *História da Magia*, pg. 86.

¹⁹³ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pg. 84

¹⁹⁴ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pg. 84.

(por isso, inquietantes) da magia e da astrologia gregas ou assírio-caldaicas; e ao mesmo tempo utilizava, porém talvez mais exatamente comprometia, a nascente teologia cristã e a metafísica helenística.¹⁹⁵

A tese da autonomia, caráter sincrético e vinculação com religiões não-cristãs do gnosticismo encontra fundamentação nas fontes primárias, conforme atestado por “escrituras” gnósticas nas quais não se discerne a presença de categorias cristãs: ou quando vieram depois, como resultado da redação secundária. É a conclusão a que chega Robinson, fonte especialmente autorizada, em sua condição de coordenador da edição dos escritos de Nag Hammadi:

Assim, o gnosticismo não parece ter sido, em sua essência, apenas uma forma alternativa de cristianismo. Antes, foi uma tendência radical de liberação do domínio do mal ou de transcendência interna que varreu a Antiguidade tardia e emergiu dentro do cristianismo, judaísmo, neo-platonismo, hermetismo e similares. Como nova religião, foi sincrético, derivando-se de diferentes heranças religiosas. Mas sua unidade foi mantida por uma postura muito definida, e é nela que a unidade na diversidade deve ser buscada.¹⁹⁶

Mesmo os textos dos setianos foram, sustenta Robinson, híbridos, de transição:

São especialmente os textos setianos na biblioteca de Nag Hammadi que, como conjunto, atestam a existência de um gnosticismo não-cristão que não havia sido previamente documentado com tanta clareza. O corpus setiano preenche a transição do gnosticismo não-cristão ao gnosticismo cristianizado [...] Em nenhuma dessas ocorrências setianas se pode derivar os textos ou sua mitologia primariamente da tradição cristã. Pois os ingredientes cristãos parecem tão externos ao corpo principal do texto que inclinam a pensar que foram adicionadas por um editor, tradutor ou escriba cristão ao que foi originariamente composto como texto não-cristão, embora a forma puramente não-cristã não mais seja existente.¹⁹⁷

Exemplos claros dessa infiltração são textos gnósticos ao alcance do leitor brasileiro: a *Pistis Sophia* e *O Evangelho de Judas*. Neles, didaticamente, como sendo palavras de Jesus Cristo, é exposto o mito gnóstico da criação. Os protagonistas são Jesus, Maria Madalena, Judas; mas o enredo é gnóstico: a emanção de Barbelô, a queda de Sophia, o poder do demiurgo. Personagens cristãos servem como envoltório de outra doutrina, para legitimá-la.

¹⁹⁵ Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, em OC, vol. I, pg 222.

¹⁹⁶ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pg. 10.

¹⁹⁷ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pg. 8.

O caráter de transição desse gnosticismo, sobrepondo elementos cristãos àqueles gnósticos, é observado por Meyer em seu comentário ao *Evangelho de Judas*:

O relato cosmológico, assim, parece ter sua origem em contexto judaico setiano anterior, e foi adotado e levemente cristianizado como ensinamento de Jesus. Em outras palavras, o ensinamento setiano judaico é transformado em ensinamento cristão setiano no Evangelho de Judas. Tal transformação também fica evidente em outros exemplos da literatura gnóstica. O Evangelho Apócrifo de João é outro texto setiano que parece ter sido composto como documento gnóstico judaico e levemente cristianizado para se transformar em ensinamento e revelação de Jesus.¹⁹⁸

Aceita essa caracterização do gnosticismo, com atenção a seus aspectos não-cristãos, é como se a discussão do assunto retornasse ao ponto em que estava décadas atrás, quando Jonas o associava ao *judaísmo ocultista heterodoxo*.¹⁹⁹

Aceito o paralelismo na origem e desenvolvimento do gnosticismo e cristianismo, pode-se entender a doutrina de Valentino e seus seguidores como mais um dos sincretismos gnósticos: uma busca de conciliação ou síntese com o cristianismo.

O parâmetro para a diferenciação entres gnósticos clássicos ou setianos e valentinianos, tornando-a mais nítida, pode ser literário, e não só filosófico ou teológico: Valentino e seus discípulos Ptolomeu e Regino expressavam-se de um modo distinto dos Eugnostos e pseudo-Zostrianos. Em seus escritos, argumentos tomaram o lugar das visões. Persuadiam pela argumentação, além de seduzir pela qualidade poética. Mas não se pode aceitar, por isso, a idéia da gnose valentiniana suplantando o gnosticismo clássico: nesse caso, não haveria como entender o perfil diversificado dos escritos de Nag Hammadi, em plena segunda metade do século IV d.C.

O maniqueísmo pode ter sido outro dos sincretismos gnósticos. Enquanto Valentino se moveu em direção a Roma e ao cristianismo, Mani absorveu a religião iraniana. Admitindo-se, não só uma geografia do gnosticismo (que existe, pois sua distribuição territorial foi mapeada), mas uma topologia, então Valentino e Mani ter-se-iam instalado em fronteiras opostas do mundo gnóstico. Pregadores cristãos também viajaram, e muito – percorreram o mundo todo, a rigor. Mas viajavam para converter, enquanto os gnósticos viajavam para interagir e promover sincretismos. Não afirmavam uma doutrina: reinventavam-na.

¹⁹⁸ Meyer, *Judas e a conexão gnóstica*, em Kasser e outros, *O Evangelho de Judas*, pg. 167.

¹⁹⁹ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 33.

Vê-se que gnosticismo, além de sincrético e heterodoxo, foi uma religião móvel. Houve isomorfismo entre seu trânsito por doutrinas e mitologias, e seu trânsito físico pelo Império Romano e outras nações: Simão o Mago foi da Samária e Fenícia a Roma; Basilides, sírio, foi para Alexandria, onde morreu em 135; Marcião, seu contemporâneo, cristão cismático nascido em Pontos, porto do Mar Negro, procurou fundar seu culto em Roma; Valentino, nascido em Alexandria, instalou-se em Roma em 140; Mani foi da Babilônia à Pérsia, e de lá chegou até a Índia.²⁰⁰ Seus profetas foram migrando através de territórios físicos, assim como por doutrinas e correntes de pensamento.

O gnosticismo resiste aos historiadores por outras razões, além da perda de documentos e da diversidade. A principal delas, a ausência de ligações, nisso diferindo de outras grandes religiões, a uma civilização, a um império, a nações e povos. Estrangeiros no mundo, os gnósticos foram permanentes apátridas.

O cristianismo foi a religião oficial do Império Romano, suplantando cultos e doutrinas que também o haviam sido. Como observa Falbel, aliou-se ao poder temporal,

[ao qual] foi atribuída a função primária de defender a integridade da sociedade cristã perante as ameaças de heresia, e sabemos que, no desenvolvimento das relações entre Igreja e Estado, esse aspecto foi alvo de teorização que defendia tanto o *regnum* quanto o *sacerdotium*.²⁰¹

O judaísmo foi e continua a ser a religião do povo judeu, assim como a religião muçulmana, mesmo com suas grandes ramificações, o é de povos árabes (não exclusivamente, lembrando que a Indonésia é, atualmente, o país em que há mais muçulmanos). Tais religiões têm história por estarem ancoradas em fatos históricos de outra ordem, da esfera política e geopolítica, econômica, social, além de cultural no sentido amplo do termo. São componentes de identidades nacionais ou étnicas.

Já o gnosticismo parece desligado da história, pela inexistência de nações e povos gnósticos, porém apenas de comunidades. E estas foram corpos estranhos, à margem das respectivas sociedades. Sintetizando: se o judaísmo foi e ainda é a religião de um povo, e se o cristianismo quis ser a religião universal, de todos os povos, o gnosticismo foi a religião de povo algum, de nenhuma entidade de contornos geográficos e políticos definidos.

O caráter não-histórico é inerente ao gnosticismo. Os gnósticos negaram o tempo e não se interessaram pelos assuntos deste mundo. Comparando suas “escrituras”

²⁰⁰ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pgs. 46 a 51.

²⁰¹ Falbel, Nachman, *Heresias Medievais*, Perspectiva, São Paulo, 1976, pg. 14.

com aquelas judaico-cristãs, a leitura da Bíblia mostra uma dialética, uma interação entre duas esferas, do mundano e do divino. Por vezes, o relato histórico, e até micro-histórico, é minucioso. Acontecimentos da esfera política, como a submissão a Babilônia ou a revolta dos Macabeus, são interpretados religiosamente; e aquilo que pertence à esfera do sagrado explica o acontecimento político: quedas e ascensões da nação judaica, assim como suas tensões internas, têm relação com desígnios divinos ou com a traição a esses desígnios. A história está dentro das escrituras sagradas judaicas e cristãs, assim como a religião impregna sua história. Essa característica diferenciadora das escrituras judaica e cristã é apontada por estudiosos e comentaristas. Assim, em *O Código dos Códigos*, Frye chama a atenção para a relação entre mito e história nas escrituras judaica e cristã, resultando em um *mito histórico*.²⁰²

A escritura cristã, por sua vez, reinterpreta o relato bíblico, vetero-testamentário, como profecia, antecipação da vinda do Cristo. O *mito histórico* das escrituras judaica e cristã está ausente dos textos gnósticos: um dos termos, o histórico, inexistente, restando o puro mito. Isso, por ser o gnosticismo consistentemente dualista: a separação das duas esferas, do *pleroma* e *kenoma*, é absoluta; e só interessam o *pleroma* e os meios de chegar lá. O tempo seria propriedade do *kenoma*.

Onde a Bíblia é o relato a partir de uma gênese, da criação do mundo, “escrituras” gnósticas tratam do que precede essa origem. Por isso, não são protagonizadas por personagens, quer fossem historicamente reais ou fictícios, mas por arquétipos e divindades. Para Layton, mesmo nos “evangelhos” em que Jesus Cristo comparece, a exemplo de *O Evangelho segundo Tomé*,

A moldura histórica é irrelevante para o GTh [*O Evangelho segundo Tomé na abreviatura usada por Layton*], porque a salvação que ele proclama não é o futuro reino de deus na terra, a ser introduzido por um messias, mas antes o reconhecimento de nossa verdadeira natureza e conhecimento de si mesmo, que leva a imediato repouso e torna trivial a “morte”.²⁰³

Se a repressão e perseguição foram os motivos do desaparecimento do gnosticismo, também contribuiu para sua extinção o fato de não disporem e não se interessarem em dispor dos instrumentos para constituir-se como civilização ou nação.

Borges observou, a propósito de Basilides, que,

²⁰² Frye, Northrop, *O Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura*, tradução e notas de Flávio Aguiar, Boitempo editorial, São Paulo, 2004, pg. 93.

²⁰³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 445.

Se houvesse triunfado Alexandria e não Roma, as estrambóticas e turvas histórias que resumi aqui seriam coerentes, majestosas e cotidianas. Sentenças como a de Novalis: “A verdadeira vida é uma enfermidade do espírito”, ou a desesperada de Rimbaud: “A verdadeira vida está ausente; não estamos no mundo”, fulminariam nos livros canônicos. Especulações como a rechaçada por Richter sobre a origem estelar da vida e sua casual disseminação neste planeta conheceriam a adoção incondicional dos laboratórios piedosos.²⁰⁴

Mas o mundo gnóstico não seria estranho apenas nessa dimensão superestrutural. Se o gnosticismo houvesse prosperado, teria freado o devir. Em sua versão mais radical, extinguiria a humanidade, por desaprovar não apenas a propriedade privada, a posse de bens materiais, mas a procriação. Em contraposição ao *crescei e multiplicai-vos* bíblico, o iniciado ou eleito gnóstico não se casa: *alguém nascido (recentemente) não pode ser um progenitor: antes, uma criança tem irmãos, não filhos*, conforme *O Evangelho Segundo Filipe*.²⁰⁵

Em uma versão moderada, o hipotético Ocidente gnóstico seria um extenso Tibet. Se comunidades gnósticas isoladas houvessem subsistido, teriam semelhança com grupos tradicionalistas que decidiram parar no tempo: os menonitas e *amish* norte-americanos, continuadores dos anabatistas. A semelhança poderia ser, contudo, no modo de vida e em aspectos da liturgia, mas não na doutrina: *amish* e menonitas adotam uma leitura literal da Bíblia, e não sua revisão crítica ou reinterpretação esotérica.

Em suma: em um aparente paradoxo, a religiosidade exacerbada dos gnósticos, com sua conseqüente recusa do tempo, acabou por dificultar seu estudo como capítulo da história das religiões. Cabe lembrar a expressão utilizada por Susan Sontag, na passagem citada no capítulo inicial, sobre as temáticas gnósticas *empurradas para as margens heréticas do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. Por sua cosmovisão e, por conseguinte, por sua negação do tempo e sua recusa da história, o lugar próprio do gnosticismo é à margem. Sua vocação é de ideologia alternativa e subterrânea. Não poderia ser central, pois esse centro teria que estar no mundo, negado pelo gnosticismo.

Por isso, faz sentido o interesse por gnosticismo crescer a partir do Esclarecimento e intensificar-se em plenos séculos XX e XXI: na sociedade aberta, sincretismo e heterodoxia são viáveis, pois deixa de ser necessário estar na posição central ou subordinado ao centro para existir.

²⁰⁴ Borges, *Una vindicación del falso Basilides*, em *Ficcionario*, pg. 41.

²⁰⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 399.

4. O conhecimento sobre o gnosticismo, II: esoterismo e poesia; mitologia e rebelião

Há mais a examinar no tocante a diferenças profundas entre cristianismo e gnosticismo, sob um ponto de vista filosófico e literário. Ensinaamentos, como em *O Evangelho segundo Filipe* e *O Evangelho segundo Tomé*, remetem às parábolas expostas por Cristo nos evangelhos sinóticos, porém em uma variedade enigmática, justificando a aproximação aos *koans* do budismo Zen, como o fazem Hoeller e Pagels.

Um bom exemplo é esta passagem de *O Evangelho segundo Tomé*:

Jesus viu umas criancinhas mamando. Ele disse a seus discípulos: “Estas criancinhas que estão mamando se assemelham aos que entram no reino.” Eles lhe disseram: “Então entraremos no reino sendo criancinhas?” Jesus lhes disse: “Quando de dois fizerdes um, e fizerdes o interior como o exterior e o exterior como o interior, e o acima como o embaixo, e que fizerdes o macho e a fêmea serem um e o mesmo, de modo que o macho não seja o macho nem a fêmea seja a fêmea, quando fizerdes olhos em lugar de um olho e mão em lugar de mão e pé em lugar de pé, imagem em lugar de imagem – então entrareis em [o reino]”.²⁰⁶

Como se vê, os autores desta passagem tomaram como ponto de partida o *logion* de Jesus Cristo sobre as criancinhas e o reino dos céus dos evangelhos sinóticos, e o converteram em ensinamento esotérico. Mas, ao fazê-lo, viraram-no pelo avesso. Nos evangelhos, as crianças são um símbolo da pureza, da inocência; qualificam-se para o reino dos céus por ainda não terem caído na vida e por isso estarem incorruptas. Estão aquém do pecado original. É o sentido da passagem em *Mateus 18.1*:

Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: “Quem é o maior no Reino dos Céus?” Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles, e disse: “Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus.

E aquele que receber uma criança como esta por causa do meu nome, recebe a mim. Caso alguém escandalize um destes pequenos que crêm em mim, melhor

²⁰⁶ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 455.

será que lhe pendurem ao pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar. [...]”

Já no gnosticismo, a idéia do pecado original não tem lugar: a Queda é um acidente cósmico ou drama teológico, e não um erro humano. Por isso, no trecho aqui citado de *O Evangelho segundo Tomé*, a qualificação para o reino dos céus ocorre ao final da trajetória, *quando* o devoto for capaz de fazer de dois um, promover a síntese do sujeito e do objeto (do *exterior* e do *interior*) e equiparar-se ao andrógino; portanto, uma vez alcançada a superação dos contrários. Trata-se, não de revisão, mas de reversão da doutrina cristã. Em um dos conjuntos de textos – nos evangelhos – vai ao céu a criança, que está começando ou ainda não iniciou seu trajeto; no outro – *O Evangelho segundo Tomé* – só alcança a salvação quem chegou ao final do percurso iniciático.

O antagonismo entre as duas interpretações do *venham a mim as criancinhas, pois delas será o reino dos céus*, a evangélica e gnóstica, está na razão direta daquele entre o *nolli altum sapere* cristão e a versão gnóstica do *sapere aude*; entre uma doutrina do conhecimento e uma religião popular que, em sua escritura canônica, critica elites culturais representadas por escribas e sacerdotes.

E *O Evangelho segundo Tomé* é gnóstico e divergente da doutrina evangélica de ponta a ponta, e não só no trecho citado. Em seu primeiro parágrafo, já adverte que a imortalidade é para quem for capaz de decifrá-lo: o iniciado. O oposto da religião que proclama o acesso ao reino dos céus pelas crianças, pelos simples, pelos pobres de espírito. Seu caráter seletivo é reiterado no *logion* seguinte àquele das criancinhas: *Jesus disse: “Eu vos escolherei – um dentre mil e dois dentre dez mil. E eles permanecerão em repouso sendo um e o mesmo”*.²⁰⁷

A re-elaboração gnóstica de escrituras cristãs fica mais clara através do exame de outra passagem, desta vez de *O Evangelho da Verdade* de Valentino:

Ele se tornou um caminho para aqueles que se tinham extraviado e conhecimento para aqueles que estavam sem conhecimento; descoberta para os que estavam procurando, e força para os que estavam tremendo; pureza para os que estavam conspurcados: visto que ele é o pastor que deixou para trás noventa e nove ovelhas que não se tinham extraviado, e foi procurar por aquela que se extraviara. Ele se alegrou quando a encontrou, pois 99 é um número expresso com um gesto da mão esquerda. Mas quando 1 é encontrado, transfere-se para a mão direita. Dessa forma, a coisa que precisava de um, isto é, toda a mão direita, move o que faltava, toma-o da parte da mão esquerda para transferi-lo para a mão direita. E assim o número se torna 100. Este é um símbolo das formas

²⁰⁷ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 455.

faladas destes números. O pai é aquele que, mesmo no Sabat, quando a ovelha que ele encontrara caiu no fosso, cuidou dela e a manteve viva, depois de tirá-la do fosso.²⁰⁸

É uma interpretação da parábola das ovelhas em *Mateus 18.12*:

Que vos parece? Se um homem possui cem ovelhas e uma delas se extravia, não deixa ele as noventa e nove nos montes e vai à procura da extraviada? Se consegue achá-la, em verdade vos digo, terá maior alegria com ela do que com as noventa e nove que não se extraviaram. Assim também, não é da vontade de vosso Pai que um destes pequeninos se perca.

Mateus trata da alegria pelo arrependimento do pecador, ovelha desgarrada que retorna ao aprisco. Valentino, combinando fontes, pois o trecho também remete a Jô e ao trecho anterior em Mateus, das crianças, trata de simbologia e numerologia: 99 mais um é cem, por sua vez um, portanto, a unidade. A ovelha que faltava é o “eu” verdadeiro, a centelha divina dos gnósticos.

Apesar de contrastes dessa envergadura, Bloom, após declarar que *sigo a tradição gnóstica*, afirma que sua adesão ao gnosticismo se justifica deste modo:

[...] simplesmente porque os ditos gnósticos de Jesus, no Evangelho de Tomé, parecem-me mais autênticos do que toda a gama de pronunciamentos atribuídos ao rabino de Nazaré nos Evangelhos Sinóticos e no mais-que-tardio Evangelho de João.²⁰⁹

A designação de *O Evangelho segundo Tomé* como *mais autênticos* por Bloom pode ter dois sentidos. Um, como autenticidade ou verdade doutrinária, filosófico-religiosa: neste caso, Bloom reitera sua adesão ao gnosticismo. Outro, como autenticidade histórica: o que é dito em *O Evangelho segundo Tomé* seria mais fiel ou teria melhor correspondência com o ensinamento do Jesus Cristo histórico. Semelhante autenticidade pode ser verificada por dois procedimentos. Um deles, a correspondência com os fatos: por exemplo, a relação de personagens documentados, registrados, os Pilatos, Caifás e Herodes, com seus retratos nesses textos. Mas os personagens históricos desaparecem, deixam de constar nos escritos gnósticos em geral e em *O Evangelho segundo Tomé* em particular, assim como as coordenadas geográficas. Outro procedimento, mais refinado, é a comparação com fontes paralelas, outros textos doutrinários da época: os papiros do Mar Morto e pensadores como Filo de Alexandria.

²⁰⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 308.

²⁰⁹ Bloom, Harold, *Jesus e Javé – Os Nomes Divinos*, pg. 33.

Contudo, tal procedimento mostrará correspondências tanto com escritos gnósticos quanto com evangelhos sinóticos. E mais: a comparação entre evangelhos bíblicos de um lado, e essênios e autores como Filo de outro, fornece argumentos a Flusser, no já citado *Jesus* (no Capítulo 2º), para sustentar a autenticidade da escritura cristã, assim contrariando frontalmente o que Bloom declara em *Jesus e Javé*.

Layton, por sua vez, supõe, não a antiguidade dos *logia* de *O Evangelho segundo Tomé*, mas de algumas das suas fontes. Observa sua possível derivação da mesma *fonte Q* (do alemão *quelle*, fonte) da qual proviriam os evangelhos canônicos.²¹⁰ Outros especialistas, a exemplo de Flusser, lançam dúvidas sobre a existência da *fonte Q*. Haveria, antes, várias fontes, diferentes versões primitivas dos evangelhos canônicos.

Contudo, qualquer que seja a sua fonte, o trecho de *O Evangelho segundo Tomé* aqui transcrito é etapa avançada de um processo de re-elaboração e re-interpretação. E isso independe das suas origens, que tanto podem estar nos evangelhos, quanto, mais provavelmente, em uma multiplicidade de fontes, cristãs e de outras procedências.

Eliade também entende, citando Jean Daniélou sobre tradições secretas dos apóstolos, que o esoterismo está na origem do cristianismo. Daí identificar o gnosticismo ao cristianismo original, por sua vez derivado de um esoterismo judaico:

O esoterismo, em outras palavras, a transmissão iniciatória das doutrinas e práticas reservadas a um número restrito de adeptos, é atestado em todas as grandes religiões na época helenística e nas proximidades da era cristã. [...] Trata-se [*no âmbito do cristianismo*] de ensinamentos reservados a determinado número de fiéis, e que, transmitidos oralmente, devem permanecer secretos; esses ensinamentos constituem a tradição gnóstica. [...] as tradições esotéricas dos Apóstolos prolongam um esoterismo judaico relativo ao mistério da ascensão da alma e aos mistérios do mundo celeste.²¹¹

Tanto a formação esotérica de Jesus Cristo e de apóstolos quanto o gnosticismo teriam relação, ainda conforme Eliade, com os essênios, místicos e dualistas.

Há, nos evangelhos sinóticos, passagens que poderiam fundamentar a tese de um cristianismo originariamente esotérico. Por exemplo, em *Marcos 4:11*, quando Jesus Cristo diz aos discípulos: *A vós foi dado o mistério do reino de Deus; aos de fora tudo acontece em parábolas*, o que é reiterado logo a seguir, em *Marcos 4:33*: *e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular*. Mas, entre esses dois trechos, está a metáfora da lâmpada que deve ser colocada no

²¹⁰ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 447.

²¹¹ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo II, vol. 2, pgs. 137-139.

candelabro, de modo manifesto, e não sob a cama (*Marcos 4:21*): uma crítica ao esoterismo, ao ensinamento secreto. Clemente de Alexandria e Orígenes argumentaram em favor do cristianismo esotérico em sua origem: mas isso, a partir de 150 d.C.²¹²

Eliade pode ter tomado padrões regulares – a transmissão iniciatória na origem de doutrinas e religiões – como arquétipos. Mas em escritos gnósticos o estilo esotérico parece vir como re-escrita e reinterpretação dos textos cristãos originários. Na edição de *O Evangelho segundo Tomé* por Layton, junto a cada um dos *logion* são anotados os trechos correspondentes dos evangelhos sinóticos que foram adaptados. Fica evidente a precedência da escritura cristã. Mais ainda, com a informação de que dispomos sobre cronologia: o que se conhece da gnose cristã de *O Evangelho segundo Tomé*, e de gnosticismo cristão de Marcião, Basilides e Valentino, é da metade do século II em diante. Um século entre Mateus e Valentino; e mais até Bardesanes: tempo suficiente para essa revisão.

Torna-se mais plausível ainda essa hipótese, da adição de conteúdos esotéricos à escritura cristã nas “escrituras” gnósticas, ao se examinar a *Pistis Sophia*. Exemplo de um gnosticismo tardio, tido por Jonas como *um nível de pensamento gnóstico bem baixo e degenerado*,²¹³ foi ganhando capítulos ao longo do tempo. E o Cristo-mago da *Pistis Sophia* é tanto mais o intérprete de um esoterismo, quanto mais tardios esses capítulos: há progressão ou intensificação esotérica ao longo de suas páginas.

Suposições de um cristianismo originariamente esotérico acabaram por alimentar uma copiosa literatura sobre o Cristo-mago, o Cristo iniciado por essênios ou por alguma seita secretíssima, e sobre apóstolos-magos: tudo isso no âmbito da doutrinação esotérica, para asseverar sua natureza intrinsecamente cristã. Trata-se de reconstituição mítica da origem, que lembra a suposição da *prisca teologia* que os neoplatônicos da Renascença enxergaram no *Corpus Hermeticus*, tomando-o como precursor de Moisés e dos profetas bíblicos.²¹⁴

Uma diversidade de esoteristas e teósofos pode ter escolhido o messias ou profeta fundador errado. Seria mais coerente datarem-se a partir de Apolônio de Tiana, o mago contemporâneo de Jesus Cristo, seguidor do orfismo e pitagorismo, que também teria realizado milagres. Há uma intuição disso em Éliphas Lévi. O ocultista do século XIX, conforme relatado em um dos capítulos de *Dogma e Ritual de Alta Magia*, ao

²¹² O’Grady, Joan, *Heresias*, Mercuryo, São Paulo, 1994, pgs. 57 a 65.

²¹³ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 40.

²¹⁴ Conforme, principalmente, Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*.

praticar a necromancia, decidiu evocar *o fantasma do divino Apolônio*.²¹⁵ Dirigiu-se a um iniciador efetivo, embora esquecido, da tradição à qual se filiava.

Mas, qualquer que fosse a seqüência, da pregação exotérica para a interpretação esotérica, ou vice-versa, a comparação do evangelho cristão e da “escritura” gnóstica ilustrará diferenças entre uma teologia baseada na argumentação, de modo coerente com a pregação de Paulo; e outra voltada para o *insight* e a revelação; entre discursos lógicos e sugestões visionárias e poéticas. Há escrita visionária e cifrada no testamento cristão, como no *Apocalipse* de João, mas como exceção; o esoterismo e sincretismo de passagens como as citadas acima, dos evangelhos atribuídos a Tomé e a Filipe, são a regra.

Tais constatações permitem reapresentar a questão das categorias e paradigmas para se estudar gnosticismo, levando em conta que a dificuldade do historiador não decorre apenas da precariedade da informação, porém de algo inerente a essa doutrina.

As “escrituras” gnósticas têm características de palimpsesto, não no sentido físico da palavra (já que, segundo consta, não foram reaproveitados pergaminhos antes utilizados), mas naquele que lhe é dado na teoria literária, como escrita sobre outras escritas. Copistas e compiladores, os *secretários de Deus* a que se referiu Borges, adicionaram categorias cristãs e platônicas a uma escrita que originariamente não era nem cristã, nem platônica. É claro que até mesmo na escritura judaica, tão avessa ao sincretismo e tão crítica de outros cultos e religiões, é possível expor conteúdos latentes, um substrato de outros mitos e doutrinas; nada, porém, que se compare a essas colagens teológicas nas quais, com toda naturalidade, vão coexistir mitos e personagens cristãos, judaicos, iranianos, helenísticos e até mesmo retirados da poesia de Homero e Virgílio, além dos autóctones, que só existiram no gnosticismo (como Ialdabaoth, o demiurgo).

Tais incompatibilidades de fundo podem ser confirmadas ao comparar textos gnósticos com as escrituras judaica e cristã, de um lado, e com hinos órficos, de outro. Salta aos olhos, feita essa comparação, que a teologia gnóstica, incorporando ou não conteúdos cristãos conforme a “escritura”, tende a ser mais complexa que aquela do cristianismo e do judaísmo, em sua versão normativa; e, mais ainda, que a do orfismo e

²¹⁵ Lévi, Éliphas, *Dogma e Ritual da Alta Magia*, Pensamento, São Paulo, 2002, pg. 163.

outros cultos de mistério da Antiguidade.²¹⁶ No entanto, textos gnósticos lembram hinos órficos, na louvação exaltada a uma divindade andrógina. Em um dos hinos órficos, *Zeus é o primeiro, Zeus é o último mestre do relâmpago. Zeus é a cabeça, Zeus é o meio, Zeus é a origem de tudo, Zeus é masculino, Zeus é uma virgem imortal.*²¹⁷

Descrito desse modo, Zeus não apenas equivale ao *pai da totalidade, que não é coisa alguma entre as existentes* de *O Livro Secreto Segundo João*,²¹⁸ bem como do *Zostrianos* e outras “escrituras” gnósticas, como também passa a ser andrógino.

A fonte deste hino é a *Órfica* compilada por Eusébio de Cesárea, o neo-platônico do século IV d. C. Mas Eliade, em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, cita uma passagem atribuída a Orfeu – *Zeus é o começo, o meio e a realização de todas as coisas* – transcrita do então recém-descoberto (essa obra de Eliade é de 1978) papiro de Derveni, do século IV a. C. Comenta que esse papiro *revelou uma nova teogonia órfica, centrada ao redor de Zeus*. E, ainda:

A cosmogonia [revelada pelo papiro de Derveni] tem uma estrutura simultaneamente sexual e monista: Zeus fez o amor “no ar” (ou: “de cima”) e assim criou o mundo. Mas o texto não menciona a parceira. O autor proclama a unidade da existência, afirmando que o *logos* do mundo equivale ao *logos* de Zeus. Segue-se que o nome a designar o mundo é “Zeus” (cf. Heráclito, fr. BI, B32). O texto conservado pelo papiro Derveni é importante sob vários aspectos; de um lado, ele confirma a existência, na alta Antiguidade, de verdadeiros conventículos órficos; de outro, ilustra a tendência monista, e até “monoteísta”, de uma certa teogonia órfica.²¹⁹

Assim, a identificação de Zeus à totalidade, e também à androginia, parece ter estado no orfismo dos séculos IV a.C. até IV d.C. É lícita a comparação com *O Trovão – Intelecto Perfeito*, um dos textos encontrados em Nag Hammadi. Bem distante da doutrina cristã e do pensamento judaico-cristão, tanto na forma quanto no conteúdo, é associado por Layton à devoção a Isis: *Paralelos helenista-romanos e egípcios se encontram em numerosas inscrições gregas (“aretalogies”) em pedra, relacionadas com o culto de Isis; nessas inscrições, a deusa fala numa versão desse gênero.*²²⁰

²¹⁶ As observações sobre cultos de mistério seguem Burkert em *Antigos Cultos de Mistério* e Eliade em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*.

²¹⁷ Voilquin, Jean, tradução, prefácio e notas, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, pg. 35.

²¹⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 33.

²¹⁹ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, vol. II, pg. 184.

²²⁰ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 94.

Exortação por uma voz feminina, *O Trovão – Intelecto Perfeito* consiste na repetição do *sou*, conferindo-lhe qualidade litúrgica, acompanhada por antinomias:

Pois eu sou a primeira: e a última
 Sou eu a venerada: e a desprezada.
 Sou eu a meretriz: e a santa.
 Sou eu a esposa: e a virgem.
 Sou eu a mãe: e a filha.
 Eu sou os membros de minha mãe.
 Sou eu a estéril: e a que tem muitos filhos.
 Sou eu aquela cujo casamento é magnífico; e a que não se casou.
 Sou eu a parteira: e a que não dá à luz;
 Sou consolação: de meu próprio trabalho.
 Sou eu a noiva: e o noivo.
 E o meu marido é quem me gerou.
 Sou eu a mãe do meu pai: e a irmã do meu marido.
 É ele que é minha prole. [...]
 Sou seu silêncio incompreensível:
 E pensamento posterior, cuja memória é tão grande.
 Sou eu a voz cujos sons são tão numerosos:
 E o discurso cujas imagens são tão numerosas.
 Sou eu a fala: de meu próprio nome.²²¹

Seria esse texto uma exceção, intrusão na hinologia gnóstica? Certamente não: divindades andróginas não faltam no gnosticismo. Antinomias comparecem em outros documentos representativos. Em *O Livro Secreto Segundo João*, o *ser perfeito*, entre outras definições negativas, é *ilimitado, insondável, incomensurável, invisível, inominável; não é corpóreo nem incorpóreo; não é grande, não é pequeno*; seu emissário, como já citado, é ao mesmo tempo *uma criança e uma pessoa idosa*.²²² Em *Pensamento Primeiro em Três Formas*, também designado como *Protenóia Trimorfa* (em Robinson) ou *Tríplice Protenóia*, é Barbelô, o *pensamento primeiro*, que declara:

Eu sou o som que foi manifestado por meu pensamento
 Pois eu sou a associada.
 Eu me chamo pensamento do invisível. [...]
 Sou eu que comunico a voz do som aos ouvidos daqueles que me
 conheceram, que são filhos da luz.
 E eu vim, uma segunda vez, sob a forma de uma mulher; e falei com
 eles.²²³

²²¹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 96 e 97.

²²² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 33.

²²³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 114.

O paralelo de *O Trovão – Intelecto Perfeito* com hinos órficos permite vislumbrar um fio condutor ligando textos do século IV a.C. a outros que circularam no século IV d. C, partilhando o mesmo mito de criadores do mundo e transmissores da verdade sexuais e andróginos, ou alternadamente masculinos e femininos.

A expressão através de paradoxos está em correntes filosóficas que precedem o gnosticismo, e em todo o misticismo ocidental. O Ser perfeito se expressa ou é descrito através da antinomia por estar além da compreensão humana. Só pode ser objeto do *conhecimento não-discursivo*, para usar a definição já citada de gnose por Layton. Vale como regra geral o enunciado do pseudo-Dionísio Aeropagita, o misterioso místico, de enorme influência, da alta Idade Média: *A Causa perfeita e unitária de todas as coisas está acima de toda afirmação, e a excelência d'Aquele que está absolutamente separado de tudo e acima de tudo supera toda negação.*²²⁴ Por isso, paradoxos e oxímoros irão reaparecer através da voz dos que tiveram a experiência ou visão da plenitude: Eckhart, Nicolau de Cusa, São João da Cruz, Santa Tereza d'Ávila.

Antinomias estão também em doutrinas orientais: religião védica, budismo e taoísmo. Quanto à afinidade com essas doutrinas, basta, por ora, transcrever um parágrafo de *O Arco e a Lira* de Octavio Paz sobre os ataques aos princípios lógicos da identidade e não-contradição, dos *isto é aquilo* em vez de *isto ou aquilo*:

O pensamento oriental não sofreu desse horror ao “outro”, ao que é e não é ao mesmo tempo. O mundo ocidental é o do “isto ou aquilo”. Já no mais antigo upanishada se afirma sem reticências o princípio da identidade dos contrários: “Tu és mulher. Tu és homem. És o rapaz e também a donzela. Tu, como um velho, te apóias num cajado... Tu és o pássaro azul-escuro e o verde de olhos vermelhos... Tu és as estações e os mares.” E essas afirmações o upanishada Chadogya condensa-as na célebre fórmula: “Tu és aquilo”. Toda a história do pensamento oriental parte dessa antiquíssima afirmação, do mesmo modo que a do Ocidente se origina da de Parmênides. Esse é o tema constante da especulação dos grandes filósofos budistas e dos exegetas do hinduísmo. O taoísmo revela as mesmas tendências. Todas essas doutrinas reiteram que a oposição entre isto e aquilo é, simultaneamente, relativa e necessária, mas que há um momento em que cessa a inimizade entre os termos que nos pareciam excludentes.²²⁵

Comparando este trecho com a citação do pseudo-Dionísio Aeropagita, tem-se a impressão de que a caracterização por antinomias, na tradição cristã, gnóstica e

²²⁴ Lucchesi, Marco, *A Paixão do Infinito*, Clube de Literatura Cromos, Niterói, 1994, pg. 166.

²²⁵ Paz, *O Arco e a Lira*, pg. 124; *Signos em Rotação*, tradução de Sebastião Uchoa Leite, Perspectiva, São Paulo, 1972, pg. 49.

cabalista, é reservada à Causa Primeira, a Deus. Na tradição oriental, ao mundo todo, a todas as coisas, em uma universalização do pensamento analógico.

Sob o ponto de vista literário, tais comparações também são instigantes. No texto gnóstico: *Sou eu a voz cujos sons são tão numerosos* – seu emissor não a declara, a essa voz, como polifônica ou dialógica? Nesse caso, contrasta com o caráter monológico, a clareza e didatismo das parábolas evangélicas e da pregação apostolar, tal como declarada por Paulo em sua crítica já citada ao “falar em línguas”, de um modo que lembra a defesa das idéias claras e distintas por Descartes.

Trechos como esses de *O Trovão – Intelecto Perfeito*, típicos da Antiguidade tardia e com afinidade com outros mais antigos ainda, ao mesmo tempo soam modernos. Parecem precursores de Blake e de muito da poesia contemporânea. São surreais nos paradoxos e oxímoros, na lógica do “isto é aquilo” (na qual se baseiam jogos surrealistas como o “isto é aquilo” e o “um no outro”).

Na poesia da modernidade, o mesmo princípio da identidade dos contrários foi proclamado, entre tantos lugares, no poema de Baudelaire, *O Heautontimoroumenos*:

Eu sou a faca e o talho atroz!
Eu sou o rosto e a bofetada!
Eu sou a roda e a mão crispada,
Eu sou a vítima e o algoz!²²⁶

É possível observar, comparando esses versos com *O Trovão – Intelecto Perfeito* e hinos órficos, uma passagem do abstrato para o concreto, do geral para o particular, do sagrado para o profano. Pares de opostos como *talho* e *faca*, *rosto* e *bofetada*, estão em oposição diametral com relação aos arquétipos, aos grandes princípios que regem o universo nos textos doutrinários, filosófico-religiosos. A interpretação ou explicação dessa mudança de nível está no verso anterior do mesmo poema de Baudelaire:

Não sou por acaso um falso acorde
Nessa divina sinfonia,
Graças à voraz Ironia
Que me sacode e que me morde?

Ironia – aí está uma palavra-chave, indissociável da contribuição do próprio Baudelaire, para se entender como reaparecem mitos na poesia moderna. Há um

²²⁶ Baudelaire, Charles, *Charles Baudelaire, Poesia e Prosa*, organizada por Ivo Barroso, diversos tradutores, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1995; tradução de *As Flores do Mal* por Ivan Junqueira; pg. 166.

deslocamento importante, pois a união e conseqüente dissolução de opostos passa a ser, não mais um atributo da divindade, porém do próprio poeta: ocorre no âmbito de sua subjetividade. Se Baudelaire transportou a antinomia da esfera cósmica para aquela do sujeito, Lautréamont, em *Os Cantos de Maldoror*, foi mais longe: como que a arrastou pelo chão. Por exemplo, nos *belo como*, ao afirmar-se, diante de sua imagem monstruosa refletida em um espelho:

[*belo como*] o vício de conformação congênita dos órgãos sexuais do homem, que consiste na brevidade relativa do canal da uretra e na divisão ou ausência da parede inferior, de forma que o canal se abra a uma distância variável da glândula e abaixo do pênis; ou, ainda, como a verruga carnuda, de forma cônica, sulcada por rugas transversais bem profundas, que se ergue na base do bico superior do peru; [...] e, principalmente, como uma corveta encouraçada com torreões!²²⁷

Já o simbolista alemão Stefan George retornou ao cosmo e reproduziu *O Trovão- Intelecto Perfeito*, embora não o conhecesse (mas, esoterista, teve acesso à bibliografia hermética então disponível), porém mudando a voz, de feminina a masculina:

Sou o único e sou Dual
 Sou o ventre e sou a semente
 Sou bainha e sou o punhal
 Sou a dor e sou o doente
 Sou o horizonte e sou o olhar
 Sou lança e sou o lançador
 Sou o fogo e sou o calor
 Sou miserável e abastado
 Sou o símbolo e sou o indício
 Sou sombra e sou iluminado
 Sou um fim e sou um início²²⁸

Em um passo adiante, o vanguardista chileno Vicente Huidobro, leitor de Baudelaire, Nerval, Rimbaud e Lautréamont, iria confundir em *Altazor* todas as instâncias e hierarquias, do transcendente e imanente, celestial e mundano, universal e particular, da esfera do sujeito e do mundo dos objetos:

E eis que agora me diluo em múltiplas coisas
 Sou vaga-lume e vou iluminando os ramos da selva [...]
 E não sou só vaga-lume

²²⁷ Lautréamont: *Os Cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, tradução, prefácio e notas de Claudio Willer, Iluminuras, São Paulo, 2005, pg. 263.

²²⁸ George, Stephan, *Crepúsculo*, seleção, ensaio e tradução de Eduardo Campos Valadares, Iluminuras, São Paulo, 2000, pg. 135.

E sim também o ar em que voa [...]
 E logo sou árvore
 E mesmo árvore mantenho meus modos de céu
 E meu andar de homem meu triste andar
 Agora sou roseira e falo em linguagem de roseira [...]
 Sou rosa de trovão e ressôo meus pigarros [...]
 Sou o único cantor deste século
 Meu meu é todo o infinito²²⁹

O infinito: a dimensão na qual está o emissor de *O Trovão – Intelecto Perfeito*, destruída pela ironia de Baudelaire, recuperada pelo poema de George, e à qual Huidobro, em *Altazor*, reintegra o sujeito, o “eu” do poeta, reproduzindo e como que ampliando doutrinas arcaicas e experiências místicas. Huidobro proclamou o poeta, a si mesmo, como “pequeno deus”, um demiurgo: o iniciado Altazor é seu alter-ego.

Se escrituras cristãs e do gnosticismo fossem tomadas como literatura, então se constataria que os respectivos autores adotavam não só estilos, mas poéticas distintas. É como se houvesse, nos evangelhos sinóticos, narradores realistas, valendo-se de uma linguagem referencial, simples e econômica, para falar do grão de mostarda, da ovelha desgarrada, do semeador, da moeda romana, da figueira ressecada: do dia-a-dia e com os pés no chão. Em Marcos, Mateus ou Lucas, a palavra – do narrador e do protagonista Jesus Cristo – é usada com intenção ou função referencial. Há dimensão simbólica, é claro: mas a ovelha desgarrada pastava nos campos da Judéia.

Já “escrituras” gnósticas como a *Pistis Sophia* ou *O Livro Secreto Segundo João*, sob um ponto de vista literário, são prolixas, torrenciais. Demonstram uma crença na onipotência do símbolo, que não apenas se antepõe ao real empírico, mas o abole.

Ser gnóstico ou cristão, sendo uma opção religiosa, também foi uma opção literária. Algo como, em uma versão leiga, ser poeta simbolista ou narrador naturalista no final do século XIX: o antagonismo não residiu apenas no modo de escrever, mas de ver o mundo, a linguagem, e a relação entre linguagem e mundo. Zola e Mallarmé não se limitavam a escrever de modo diferente: suas visões de mundo eram distintas.

Historiadores das religiões também examinaram os escritos gnósticos como literatura. Mas sua classificação, em Layton, e as hipóteses sobre classificação, em *The Nag Hammadi Library in English*, são pelo conteúdo. Por exemplo, em Layton *A Realidade dos Governantes* e o já citado *O Trovão – Intelecto Perfeito* estão lado a lado, na mesma sessão de *Escritura Gnóstica Clássica*. É um critério de classificação

²²⁹ Huidobro, Vicente, *Altazor e outros poemas*, tradução de Antonio Risério e Paulo César Souza, prefácio de Antonio Risério, Art Editora, São Paulo, 1991, pg. 153.

perfeito, sob o ponto de vista do historiador das religiões. Mas *A Realidade dos Governantes* é uma refutação de *Gênesis*, expondo o mito gnóstico da criação; *O Trovão – Intelecto Perfeito* é um poema.

Enfim, qualquer que seja o ângulo adotado, mais voltado para o conteúdo ou para a forma, sempre se observarão diferenças profundas entre o cristianismo evangélico e modalidades do gnosticismo. Permitem reexaminar os argumentos em favor da existência do cristianismo esotérico primitivo e da sua identificação ao gnosticismo, sugerida até mesmo por um autor da estatura de Eliade, nisso acompanhado por Pagels. Neste caso, a pregação de Jesus Cristo registrada nos evangelhos sinóticos seria a simplificação de algo complexo: a redução de uma mensagem cifrada a outra imediatamente inteligível; algo bem diferente da sua decifração. O contrário é mais plausível: assim como o simbolismo surge da ruptura com o realismo dos parnasianos, e Huysmans formulou o decadentismo após romper com Zola – nos dois casos, o realismo sendo um ponto de partida –, a argumentação de Jesus Cristo (ou a versão apostolar dessa argumentação) pode ter sido reinterpretada à luz do esoterismo pelos adeptos que criaram os evangelhos apócrifos orientais de Tomé no século II, em Edessa, sob orientação de Bardesanes (assim como os primeiros gnósticos, setianos ou barbelognósticos, “complicaram”, pode-se dizer, o *Gênesis*).

Há mais a ser dito sobre gnosticismo sob um ponto de vista literário, desta vez partindo das contribuições de Bloom. Apresenta observações instigantes sobre o modo como Simão o Mago declarou que sua companheira, uma prostituta recolhida em um bordel de Tiro, era não apenas a reencarnação de Helena de Tróia, porém uma das manifestações ou avatares de Barbelô ou Ennoia, emanção caída:

Parte da profunda relevância do gnosticismo para qualquer teoria da expropriação poética deve-se à tentativa de Simão, o Mago, de rever Homero e a Bíblia, como nesta desleitura da *Ilíada*, onde a imagem virgiliana de Helena é atribuída a Homero, um erro típico de toda desinterpretação forte:

Ela, que naquela ocasião estava com os gregos e troianos, era a mesma que habitava o alto antes da criação... É ela que está comigo; agora por sua causa decaí. Ela esperou a minha vinda; pois ela é o Pensamento chamado Helena em Homero. Assim Homero precisa descrevê-la como tendo estado na torre indicando aos gregos, com uma tocha, a trama contra os frígios. Indicava com o seu brilho a luz vinda do alto... Assim

como os frígios, ao arrastarem para dentro de suas muralhas o cavalo de madeira, causaram sua própria destruição, também os gentios, os homens afastados da minha gnose, acarretam a perdição para si mesmos.

Simão está escrevendo seu próprio poema afirmando que era de Homero e, nesta passagem, a sua peculiar mistura de Homero, Virgílio, da Bíblia e da própria Gnose resulta numa liberdade de interpretação revisionária tão ampla que transgride todos os limites e torna-se sua própria criação. O cristianismo atribuiu má fama a Simão, mas numa época posterior ele seria distinguido como um poeta audacioso, verdadeiramente forte, afinado com Yeats.²³⁰

Em outras palavras: o que em uma época foi má teologia, em outra pode ser boa poesia. Adulteração torna-se exemplo da *expropriação* e *desleitura*.

De fato, ao cultivar sua companheira como Helena de Tróia e, ao mesmo tempo, como manifestação do *primeiro pensamento* de Deus, o mago não apenas praticou sincretismo religioso. Também confundiu escritura sagrada, especulação filosófica e literatura. É um hiper-sincretismo que exemplifica a *usura de fronteiras* entre disciplinas e campos do saber a que se referiu Monnerot, na passagem já citada.

E Simão inverteu o sentido da relação entre os dois campos, da religião e da literatura. Mesmo afirmando a natureza sublime, divina, da poesia, os gregos, desde o século VI a.C, já entendiam literatura como produção autônoma. Embora a inspiração poética fosse divina, poemas não foram textos sagrados para os gregos e a cultura helenística no mesmo sentido que escrituras bíblicas o são para judeus e cristãos, os Sutra para budistas ou o Zend-Avesta para zoroastrianos.

Para E. R. Curtius, a própria noção de literatura tem origem grega:

A literatura faz parte da “educação”. Por quê, e desde quando? Porque os gregos encontraram num poeta o reflexo ideal do seu passado, de sua existência, do mundo dos deuses. Não possuíam livros sacros nem castas sacerdotais. Sua tradição era Homero. Já no século VI era um clássico. Desde então a literatura é disciplina escolar, e a continuidade da literatura européia está ligada à escola.²³¹

A tese da origem grega da literatura, ou da autonomia grega da literatura, também é sustentada por Octavio Paz, em *O Arco e a Lira* e *A Outra Voz*, associando-a a uma iniciativa pedagógica: *Sem os pedagogos gregos, ninguém teria recitado os poemas homéricos e a Grécia não teria sido a Grécia.*²³² É exemplo de como a poesia pode fundar nações e civilizações: *Ao criar a linguagem das nações européias, as*

²³⁰ Bloom, *Poesia e Repressão*, pg. 23.

²³¹ Curtius, Ernst Robert, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai, Hucitec – EDUSP, São Paulo, 1996, pg. 71.

²³² Paz, Octavio, *A outra voz*, tradução de Wladir Dupont, Editora Siciliano, São Paulo, 1990, pg. 123.

*lendas e poemas épicos contribuíram para criar essas mesmas nações. Num sentido profundo, as fundaram – deram-lhes consciência de si mesmas.*²³³

Eliade, percorrendo outro caminho ao focalizar o mito e não, como Curtius e Paz, a literatura, chega a constatações assemelhadas. Acentua *a solidariedade de poesia e mito* entre os gregos, e a crítica a ambos, poesia e mito, por filósofos:

Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente “desmitificado”. A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal como é expressa nos obras de Homero e de Hesíodo. Se em todas as línguas europeias o vocábulo “mito” denota uma “ficção”, é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.²³⁴

As relações entre poesia, mito e filosofia também foram comentada por Curtius:

O pensamento de Hesíodo era mítico. Opôs-se-lhe, desde o século VI, o pensamento da filosofia natural jônica. É um espetáculo maravilhoso a irrupção da filosofia no espírito grego, tomando de assalto todas as posições do inimigo. É a revolta do *logos* contra o mito... e também contra a poesia. Hesíodo, em nome da verdade, criticara a epopéia. Agora, ele mesmo, junto com Homero, será julgado perante o tribunal da filosofia. [...] Por isso mesmo, o poeta será expulso do Estado platônico (*Rep.* 398^a e 606/7). A crítica de Platão a Homero é o ponto culminante da polêmica entre filosofia e poesia, que no tempo de Platão já era “coisa velha” (607 c). Essa polêmica assenta na estrutura do mundo espiritual. Vale dizer que sempre há de reavivar-se (o que veremos no *trecento italiano*), e nesse antigo pleito caberá sempre à filosofia a última palavra, já que a poesia não responde: tem sua própria sabedoria.²³⁵

Essas observações permitem que se perceba a originalidade simoniana, observada por Bloom: o caudal de criações literárias a partir de textos religiosos é infinito; mas não a transformação dos personagens literários em protagonistas de culto.

A confusão de modalidades ou hierarquias textuais não foi, no gnosticismo, exclusiva de Simão. Como lembra Alexandrian, *Os naaassenos são típicos da vontade de síntese da Gnose: consideravam Homero como um profeta superior ao da Bíblia.*²³⁶

E um dos textos encontrados em Nag Hammadi, *A Exegese da Alma*, relata a queda da alma no mundo e seu retorno aos céus, com três citações da *Odisséia*:

²³³ Paz, *O Arco e a Lira*, pg. 48.

²³⁴ Eliade, Mircea, *Mito e realidade*, tradução de Pola Civelli, Perspectiva, São Paulo, 1972, pg. 130.

²³⁵ Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pg. 264.

²³⁶ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg.

Odisseus e Helena lamentam-se, enganados e traídos por Afrodite, e por isso perdidos no mundo. Mas essas passagens podem corresponder a um início do que Eliade chama de *teologia da literatura* da Idade Média e Renascimento, inspirada em Virgílio e Cícero:²³⁷ o método alegórico. Em *A Exegese da Alma*, Odisseus e Helena são representações simbólicas da alma, e Afrodite representa as tentações mundanas.²³⁸

Procedimento típico da cultura de Alexandria a partir do século II d. C, o método alegórico acabaria adotado pelo cristianismo medieval, permitindo que clássicos, devidamente reinterpretados, fossem preservados e estudados. Curtius aponta sua origem no *alegorismo de Homero, nascido para justificá-lo perante a filosofia*.²³⁹

Os gregos não quiseram renunciar a Homero, nem à ciência. Buscaram um equilíbrio e encontraram-no na interpretação alegórica de Homero que segue de muito perto a crítica homérica dos pré-socráticos. [...] No fim da Antiguidade a alegoria adquire novo poder sobre os espíritos, e o judeu helenizado Filon aplica-o ao Antigo Testamento. Desse alegorismo bíblico judaico procede o alegorismo cristão dos Padres da Igreja.²⁴⁰

Assim, Eliade e Curtius observaram, de modo convergente, racionalização e crítica dos mitos nos fundadores gregos da filosofia e da ciência. É o que Curtius chamou de *revolta do logos contra o mito* e Eliade de *triunfo do logos sobre o mythos*.²⁴¹ Nesse caso, o culto gnóstico a Helena permite enxergar re-mitificação e des-racionalização da filosofia, e a promoção do retorno da poesia a suas fontes mitológicas.

Admitindo-se uma história do Ocidente cujo marco inicial seja a adoção escolar de Homero, como sustentado por Curtius e Paz, então Simão e outros gnósticos tentaram efetuar uma contra-marcha, uma reversão da história. Recuperaram mitos arcaicos, ou uma visão mítica do mundo, em um confronto com a perspectiva racionalista. Queriam a revanche do mito contra o *logos*. A separação entre modalidades do conhecimento não fazia sentido para eles, por seu desprezo pelo mundo sensível. É o espírito anti-clássico do gnosticismo, colidindo frontalmente com a visão de um mundo harmônico e organizado da cultura helenística, conforme examinado por Jonas.²⁴²

²³⁷ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo II, vol. 2, pg. 133.

²³⁸ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pg. 198.

²³⁹ Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pg. 266.

²⁴⁰ Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pg. 265.

²⁴¹ Eliade, *Mito e realidade*, pg. 137; Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pg.

267

²⁴² Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 239 e segs.

Tais confrontos entre mito e *logos* também foram examinados por Scholem. Ao observar que os símbolos da Cabala *se apresentam invariavelmente coloridos pelo mundo da mitologia*, associou esse retorno do mito – visto como *vingança do mito sobre seu conquistador* – especificamente ao gnosticismo:

Foi o gnosticismo, uma das últimas grandes manifestações da mitologia no pensamento religioso, e certamente concebido na luta contra o conquistador monoteísta da mitologia, o judaísmo, que forneceu as figuras da linguagem para o misticismo judaico.²⁴³

O gnosticismo, e os misticismos a ele relacionados, têm caráter subversivo:

[...] cumpre ter em mente que todo o significado e objetivos daqueles mitos e metáforas antigos, cujos restos os redatores do livro *Bahir* e portanto toda a Cabala herdaram dos gnósticos, era simplesmente a subversão da lei que, em sua origem, perturbara e rompera a unidade do mundo mítico. Destarte, através de amplas e disseminadas regiões do cabalismo, a vingança do mito sobre seu conquistador é clara aos olhos de todos [...]²⁴⁴

Conforme citado no Capítulo 2º, Scholem ainda associa tais tentativas de subverter a doutrina estabelecida a um *período romântico das religiões*.

Portanto, o traço diferenciador do gnosticismo não seria apenas o sincretismo, porém uma modalidade específica do sincretismo que consiste em assimilar o novo ao antigo, em vez de, como o fizeram os alegoristas, reinterpretar o antigo à luz do novo. Se a essência do sincretismo gnóstico é um processo de transformação dos símbolos e doutrinas, então enxerga-se melhor o seu sentido: é regressivo, voltado para o passado ou para aquilo que seria anterior ao passado, o começo de tudo, pois o mito é um relato da origem, do início dos tempos.²⁴⁵ Simão e seus seguidores não pretenderam apenas reverter o tempo, porém destruí-lo, talvez para começar tudo de novo.

O que o sincretismo gnóstico tem de regressivo lembra algumas páginas de Octavio Paz intituladas *Revolta, Revolução e Rebelião*. Terminam com observações sobre a mudança de significado desses termos na modernidade:

Revolução é uma palavra que contém a idéia do tempo cíclico e, em consequência, a de regularidade e repetição das mudanças. Mas a acepção moderna não designa o eterno retorno, o movimento circular dos mundos e dos

²⁴³ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 36.

²⁴⁴ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 37.

²⁴⁵ Eliade insiste que o mito é sempre um mito da origem, uma narrativa do começo, ao longo de toda a sua obra, especialmente no capítulo de abertura do aqui citado *Mito e Realidade*.

astros, e sim a mudança brusca e definitiva na direção dos assuntos públicos. Se essa mudança é definitiva, o tempo se rompe, e começa um novo tempo, retilíneo. A nova significação destrói a antiga: o passado não voltará e o arquétipo do suceder não é o que foi, e sim o que será.²⁴⁶

Semelhante mudança afeta, por sua vez, o sentido dos outros dois termos, *revolta e rebelião*:

[...] a palavra guerreira, rebelião, absorve os antigos significados de revolta e revolução. Como a primeira, é protesto espontâneo frente ao poder; como a segunda, encarna o tempo cíclico que põe acima o que estava abaixo, em um girar sem fim. O rebelde, anjo caído ou titã em desgraça, é o eterno inconformado. Sua ação não se inscreve no tempo retilíneo da história, domínio do revolucionário ou do reformista, mas no tempo circular do mito: Júpiter será destronado, Quetzacoatl voltará, Luzbel regressará ao céu. Durante todo o século XIX o rebelde vive à margem. Os revolucionários e os reformistas o vêem com a mesma desconfiança com que Platão vira o poeta e pela mesma razão: o rebelde prolonga os prestígios nefastos do mito.

Júpiter será destronado – e também Jeová, conforme os gnósticos. Prolongar ou restaurar *os prestígios nefastos do mito*: haveria caracterização mais clara do que Simão e seus continuadores, valendo-se das artimanhas do sincretismo, tentaram empreender? E do que, quase dois milênios mais tarde, no âmbito da poesia, e não mais da religião, Blake, Nerval, Baudelaire e tantos outros poetas também diriam?

²⁴⁶ Paz, Octavio, *Signos em Rotação*, pg. 265, assim como a citação seguinte.

5. Cosmovisão e mitologia do gnosticismo; o dualismo; o demiurgo; do gnosticismo ao satanismo

Em uma das estrofes do *Canto I* de *Os Cantos de Maldoror*, Lautréamont, através de seu protagonista Maldoror, exclama: *Ai de nós! o que vêm a ser, pois, o bem e o mal!* Assim repete a pergunta que, para Ricoeur, está na origem do gnosticismo: *É à gnose, com efeito, que o pensamento ocidental colocou o problema do mal, como uma totalidade problemática: Unde malum (de onde vem o mal)?*²⁴⁷

A seguir, na mesma estrofe, Maldoror discute a natureza do mal:

Serão uma mesma coisa [*o bem e o mal*], pela qual testemunhamos com raiva nossa impotência, e a paixão de alcançar o infinito, mesmo pelos meios mais insensatos? Ou então, serão duas coisas diferentes? Sim... que sejam antes a mesma coisa... pois senão, o que será de mim no dia do juízo?²⁴⁸

Declara-se, portanto, além do bem e do mal, anulando a oposição entre as duas instâncias: são contingentes, pois decorrem da incapacidade humana de ultrapassar-se. É monista: as duas instâncias são *uma mesma coisa*. Mas em outra passagem é dualista: *Assim pois, há um poder mais forte que a vontade... Maldição! A pedra queria subtrair-se às leis da gravidade? Impossível. Impossível, se o mal quisesse aliar-se ao bem. É o que eu dizia acima.*²⁴⁹ Adiante, em suas cartas, justificaria a celebração do mal em *Os Cantos de Maldoror* dizendo que conduziria ao bem através da *literatura sublime que canta o desespero apenas para oprimir o leitor, e fazê-lo desejar o bem como remédio.*²⁵⁰ Se o mal pode conduzir ao bem, então existe de modo autônomo. O enredo de *Os Cantos de Maldoror* é, todo ele, dualista, feito de confrontos entre o representante do mal, Maldoror, que declara ter feito *um pacto com a prostituição afim de semear a desordem entre as famílias,*²⁵¹ e Deus, bem como sua cópia terrestre, o ser humano.

²⁴⁷ Ricoeur, Paul, *O Mal – Um desafio à filosofia e à teologia*, tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida, Papirus editora, Campinas, 1988, pg. 31.

²⁴⁸ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 78.

²⁴⁹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 75.

²⁵⁰ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 332.

²⁵¹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 79.

Outra resposta à questão da natureza do mal consiste em entendê-lo como falta, desvio, distância com relação ao centro, à plenitude. É a doutrina agostiniana, que se contrapõe aos sistemas nos quais o mal é hipostasiado como realmente existente.

À separação entre bem e mal corresponde aquela entre este mundo e outro, imanência e transcendência, matéria e espírito. Postular duas criações, uma supra e outra infra-celestial, cada qual por conta de um desses princípios – e a duplicidade de criações é um fundamento do gnosticismo clássico e do maniqueísmo – é uma radicalização do dualismo, e também sua consequência lógica.

Monismos e dualismos já foram associados a outro par de opostos: otimismo e pessimismo. Festugière, em sua recensão do hermetismo, sugeriu um modelo para a melhor compreensão do otimismo e pessimismo nas doutrinas filosófico-religiosas da Antiguidade. Distinguiu entre períodos de triunfo de um helenismo racionalista, monista, precursor do espírito científico, a exemplo do século I d.C, e aqueles de crise ou exaustão desse racionalismo e da visão unitária do mundo, como no século II d.C, com a consequente revivescência da atração pelo Oriente, dos misticismos, da busca de conexão direta com a esfera divina.²⁵² Haveria, portanto, ciclos nos quais se alternavam o maior ou menor prestígio, respectivamente, dos sistemas e doutrinas descrevendo um cosmo ordenado, regido pela razão, por sua vez equiparada à lei divina, e das visões do universo como palco do confronto de princípios antagônicos: mazdeísmo e zoroastrismo, gnosticismo e maniqueísmo.

Associar esoterismo e misticismo a períodos de crise, como o fez Festugière, assemelha-se a T. S. Eliot em um trecho de *Quatro Quartetos*, com evidentes farpas dirigidas a Yeats e tantos outros ocultistas dentre seus contemporâneos:

Comunicar com Marte, conversar com os espíritos,
Relatar o comportamento do monstro do mar,
Descrever o horóscopo, ler nas entranhas ou no cristal, [...]
Explorar o ventre, ou o túmulo, ou os sonhos; tudo isso são usuais
Passatempos e drogas, e assuntos de imprensa:
E sê-lo-ão sempre, alguns especialmente
Quando há tristeza nas nações e perplexidade
Quer nas costas da Ásia ou em Edgware Road.²⁵³

Mas essa separação em ciclos de otimismo e pessimismo, associados aos pares racionalismo-misticismo, e este último à *tristeza nas nações e perplexidade* de Eliot ou

²⁵² Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, no capítulo I, *Le déclin du rationalisme*.

²⁵³ T. S. Eliot, *Quatro Quartetos*, tradução de Maria Amélia Neto, Ática, Lisboa, 1970.

ao declínio do racionalismo de Festugière, não é consensual entre historiadores (menos ainda entre poetas). Burkert, em *Antigos Cultos de Mistério*, examina aqueles cultos como algo que acompanha toda a antiguidade clássica e tardia. E Doresse vê toda a antiguidade clássica, greco-romana, como contexto do pessimismo: *A antiguidade clássica – longe de estar animada pela visão otimista de mundo que alguns lhe atribuem – estava dominada por essa noção de submissão à Fatalidade astral.*²⁵⁴

Também Eliade, em *História das Crenças e das Doutrinas Religiosas*, trata da concepção pessimista prevalente entre os gregos:

Julgada na perspectiva judaico-cristã, a religião grega parece constituir-se sob o signo do pessimismo: a existência humana é, por definição, efêmera e sobrecarregada de preocupações.[...] Essa concepção pessimista impôs-se irremediavelmente quando o grego tomou consciência da precariedade da condição humana.²⁵⁵

Mas o pessimismo entre os gregos clássicos tem, para Eliade, a contrapartida da alegria de viver, a valorização religiosa do presente, em uma visão ao mesmo tempo trágica e sublime da existência.

Em vez de inibir as forças criativas do gênio religioso grego, essa visão trágica conduziu a uma revalorização paradoxal da condição humana. Forçado pelos deuses a não ultrapassar os seus limites, o homem acabou por realizar a perfeição e, portanto, a sacralidade da condição humana. [...] Paradoxalmente, uma religião que proclama a distância irredutível entre o mundo divino e o dos mortais faz da perfeição do corpo humano a representação mais adequada dos deuses. [...] Como tantos outros antes e depois deles, os gregos aprenderam que o meio mais seguro de escapar do tempo é explorar as riquezas, à primeira vista insuspeitáveis, do instante vivido.

A esses pares – otimismo e pessimismo, monismo e dualismo – podem ser acrescentadas interpretações políticas. Quando Virgílio afirmou que *Joves omnia plena*, Júpiter em todo lugar, identificando a divindade à totalidade do universo, enunciava, evidentemente, uma profissão de fé monista. E um pensamento político: naquele momento, Júpiter era pleno e, além disso, tinha um representante terrestre na pessoa de Augusto César, o imperador. À crença em uma ordem cósmica e natural corresponde há milênios a defesa de uma ordem política como sua consequência, bem resumida, vinte séculos depois da *República* de Platão, por Francis Bacon: *Um rei é um deus mortal na*

²⁵⁴ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las religiones*, vol. VI, pg. 36.

²⁵⁵ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo I, *Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*, Volume 2, pgs. 91 e 94.

*terra, a quem o Deus vivo cedeu seu próprio nome como uma grande honra – em uma frase anotada por Blake como manifestação de um detestável e abjeto escravo.*²⁵⁶

Reciprocamente, ao pólo do pessimismo dualista podem ser associadas categorias como insatisfação, inquietação, inconformismo e rebelião. As oscilações observadas por Festugière, de um pólo ao outro, não foram apenas crises do conhecimento, porém acontecimentos políticos. Conforme observado no capítulo precedente, o crescimento do misticismo em Alexandria coincide com o fim da dinastia ptolomaica, assim como a expansão de apócrifos e doutrinas visionárias entre os judeus coincide com a dominação sírio-helenística pela dinastia de Antíoco.

No gnosticismo, expressão do pessimismo, não apenas é central a idéia da autonomia do mal, transferido da condição de atributo para aquela de entidade realmente existente, “o” Mal, como também o seu lugar: aqui, neste mundo.

Gnósticos certamente subscreveriam a visão de mundo expressa com tamanha veemência na *Ode a Walt Whitman* de García Lorca (entre outras passagens também em tom desesperado de *O Poeta em Nova York*):

Agonia, agonia, sonho, fermento e sonho.
Este é o mundo, amigo, agonia, agonia.
Os mortos se decompõem sob o relógio das cidades,
a guerra passa chorando com um milhão de ratazanas cinzentas,
os ricos dão a suas queridas
pequenos moribundos iluminados,
e a vida não é nobre, nem boa, nem sagrada.²⁵⁷

O protagonista de *Zostrianos*, logo no início, declara que o mundo é feito de morte e trevas. Daí

[...] ter partido, por meio do intelecto, das trevas corpóreas dentro de mim junto com o caos animado e a feminilidade desejosa dentro daquelas trevas – pois eu não me interessava por isso, e depois de ter descoberto o aspecto (infinito) do meu material e ter reprovado a criação morta dentro de mim [e] o perceptível governante divino do mundo, então [eu] vigorosamente anunciei a totalidade àqueles que possuíam partes de natureza diversa.²⁵⁸

Ou, na descrição por Irineu do gnosticismo de Ptolomeu, da escola valentiniana:
A essência da matéria – dizem eles – teve sua primeira fonte na acima mencionada falta

²⁵⁶ Blake, William, *Complete Writings*, editado por Geoffrey Keynes, Oxford University Press, London, 1972, pg. 401.

²⁵⁷ Federico García Lorca, *Obra Poética Completa*, tradução de William Agel de Melo, Martins Fontes – UEB, Brasília, 1989.

²⁵⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 149.

de conhecimento, desgosto, medo e terror. E, de modo mais detalhado, ao vincular os quatro elementos constituintes do mundo a modalidades ou atributos do mal,

Do terror e desespero foram gerados os elementos que compreenderam o mundo, da mesma forma que as coisas corpóreas foram geradas do que é mais estacionário, como dissemos acima; a terra (foi gerada) pela fixidez do terror; a água, pela atividade do medo; o ar, pela fixação do desgosto. Mas o fogo está naturalmente presente em todos esses, como (um princípio de) corrupção e morte, do mesmo modo como falta de conhecimento – assim ensinam eles – está escondida nas três paixões acima mencionadas.²⁵⁹

É o mal universal, através de explicações como esta, descrita por Puech:

O firmamento, os corpos celestes, especialmente os planetas que presidem ao Destino, à Fatalidade, são seres maus ou a sede de Entidades inferiores, tais como o Demiurgo e os anjos criadores, ou Dominadores demoníacos, com formas bestiais: os “Arcontes”. Em uma palavra, o universo visível, de divino que era, torna-se diabólico. O homem nele sufoca, como em uma prisão, e, longe de ser manifestação do verdadeiro Deus, traz a marca de sua enfermidade ou de seu malefício congênito: nele não se reencontra nada, a não ser a mão de um Ser decaído ou perverso.²⁶⁰

Por isso, gnósticos não apenas atribuíram a criação e regência do mundo ao demiurgo, “pequeno deus” – nisso acompanhando o mito da criação de Platão no *Timeu* –, mas descreveram esse *cosmocrator* – Ialdabaoth, Samael ou Sacras – como cego, arrogante e obtuso, como relata *A realidade dos Governantes*:

Abrindo os olhos, ele [Ialdabaoth, engendrado pela fé e sabedoria, ou seja, Pistis Sophia] viu uma vasta quantidade de matéria sem limite; e ele se tornou arrogante, dizendo: “Eu é que sou deus, e não há nenhum além de mim”. [...] Este governante, por ser andrógino, fez para si mesmo um vasto reino, uma extensão sem limite. E ele pensou em criar filhos para si mesmo, e criou para si mesmo sete filhos andróginos exatamente como o pai deles. E ele disse a seus filhos: “Eu é que sou o deus da totalidade”.²⁶¹

Tais representações do Criador e do cosmo, invertendo tanto a ótica judaico-cristã quanto a helenística, obedecem a uma lógica também exposta por filósofos do iluminismo, porém no registro irônico. Como lembra Borges,

“O mundo – escreve David Hume – talvez seja o esboço rudimentar de algum deus infantil, que o abandonou meio feito, envergonhado com a sua deficiente

²⁵⁹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 336 e 346.

²⁶⁰ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 241.

²⁶¹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 88.

execução; é obra de um deus subalterno, de quem os deuses zombam; é a confusa obra de uma divindade decrépita e aposentada, que já está morta.” (*Dialogues Concerning Natural Religion*, V, 1779).²⁶²

O próprio Borges sugere adesão a esse mito gnóstico em várias passagens de sua obra, como neste poema, *Ajedrez: Deus move o jogador, e este, a peça./ Que deus atrás de Deus a trama começa/ De pó e tempo e sonho e agonias?*²⁶³

Regentes do mundo maus ou ambivalentes estão em um sem-número de mitologias de sociedades tribais e civilizações da antiguidade, e até contemporâneas (já que o ambivalente Siva e a destrutiva Kali ainda vigoram na Índia). E também demiurgos, deuses subordinados incumbidos da regência do mundo, ocupando o lugar deixado por um *deus ociosus*, ausente. Entre outros, o Zeus grego e o Oxalá de cultos africanos e afro-brasileiros são derivados de outros deuses (Zeus era filho de Geia e Cronos, a quem destituiu; e Oxalá vigora na ausência de Olorum, divindade que se retirou). No entanto, reinventar desse modo mitos da criação, atribuindo a criação do mundo a um deus não apenas derivado, porém mau, foi específico do gnosticismo. Dualismo pode ser encontrado em todo lugar, inclusive no cristianismo; mas, observa Eliade, *nem São Paulo nem os autores dos apocalipses contestavam a origem divina da Criação, mesmo entendendo que o mundo era dominado por Satanás*.²⁶⁴

Isso, em religião; na literatura, representações de Deus como mau demiurgo irão reaparecer em Blake, Nerval, Baudelaire, Lautréamont, Artaud. Ou em Fernando Pessoa pela voz de Alberto Caeiro, no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, relato de um sonho no qual Jesus Cristo

Diz-me muito mal de Deus.
Diz que ele é um velho estúpido e doente,
Sempre a escarrar no chão
E a dizer indecências. [...]
Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica.
Diz-me que Deus não percebe nada
Das coisas que criou –
“Se é que ele as criou, do que duvido”²⁶⁵

Na introdução de *Ficções do Interlúdio*, Pessoa se referiu a esse poema como *blasfêmia infantil* por seu *antiespiritualismo absoluto*. Mas a equiparação de Deus a um regente cruel do mundo reaparece, como será visto adiante, em sua obra.

²⁶² Borges, *Novas Inquirições*, pg. 120.

²⁶³ Borges, *Antologia Poética 1923-1977*, Alianza Editorial, Madri, 2005, pg. 24.

²⁶⁴ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo II, vol. 2, pg. 139.

²⁶⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 145.

Adotando o mito da criação de Platão, o gnosticismo procedeu a sua revisão. Abel Jeannière comenta o *Timeu* e sua representação de um universo harmônico:

Trata-se desta vez de pensar o mundo inteiro concebido como uma entidade viva, o vivente perfeito cuja idéia é uma alma, a alma do mundo. O *Timeu* explica que este mundo foi criado pelo Demiurgo, uma espécie de artesão supremo que não é forçosamente deus, embora Platão o chame também de *theos*. E nós reencontramos o esquema da fabricação artesanal: o demiurgo realiza sua idéia criando o mundo. Essa referência ao divino é, em última instância, a explicação da transcendência das idéias.²⁶⁶

Associar a filosofia platônica ao gnosticismo é lícito pela idéia de uma queda, desde um centro numinoso, *habitat* da forma inteligível, até a periferia constituída pelas coisas sensíveis, as aparências. Doresse fornece um sumário de afinidades entre a filosofia de Platão e o gnosticismo (mas reeconhecendo diferenças de fundo):

[...] o platonismo já havia traçado como que um esboço do que foram certos temas da teologia gnóstica. Que se abra o *Fedro*, o *Timeu*, o *Fédon*.... : já se lerá como a queda accidental da alma a projetou do mundo supra-terrestre na materialidade dos corpos, e como a alma caída ainda guarda aqui, como um tesouro secreto, lembranças de realidades absolutas que havia contemplado em suas origens.²⁶⁷

Doresse ainda cita o mito da reencarnação das almas na *República*, e as vias ascendentes e descendentes, de direita e esquerda, no céu. Khaitzine vai mais longe:

A gnose, sabe-se, emprestou seu vocabulário de Platão. Este, em *Górgias*, emite o pensamento, que retoma em *Crátilo*, de que a vida talvez seja uma morte, que o corpo é um túmulo, que a existência é uma queda. Em *Fédon* (o estudo da alma sobre a alma), Platão pinta a alma na vida, “jazendo sob montanhas de males” [...]²⁶⁸

Há, contudo, limites para essa associação. No mito relatado pelo Platão do *Timeu*, há um Bem transcendente e um demiurgo racional, que atua como mediador para preencher, através da geometria, a distância entre formas inteligíveis e coisas sensíveis.²⁶⁹ No gnosticismo, essa visão de mundo é negada. É o que resume Puech:

²⁶⁶ Jeannière, Abel, *Lire Platon*, Aubier, Paris, 1990, pg. 154.

²⁶⁷ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, pg. 297.

²⁶⁸ Khaitzine, Richard, *Le Rébis... De Gérard de Nerval à Raymond Roussel*, em *Poesia, língua das aves*, Apenas Livros, Coleção Lápis de Carvão, Lisboa, 2006, pg. 47;

²⁶⁹ Platon, *Timée/ Critias*, tradução, introdução e notas de Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1992. Sigo os comentários no estudo introdutório por Luc Brisson.

O grego diz: “Deus é o mundo”, ligando indissolivelmente os dois termos; o gnóstico dirá: “Deus ou o mundo”, dissociando os dois termos, que representam para ele duas realidades heterogêneas, independentes, irreconciliáveis. A ação providencial de Deus não consistirá mais na manutenção e execução das leis cosmológicas; ela intervirá, ao contrário, para contradizer e romper essas leis.²⁷⁰

Daí a crítica ao gnosticismo por Plotino e outros neo-platônicos, resumida por Eliade em *História das Crenças e das Idéias Religiosas*:

[...] para Platão, o Demiurgo não é a encarnação do Mal. O Mundo é um “Cosmo”, sendo, portanto, perfeito e harmonioso. Para Plotino, assim como para os estóicos, os astros são deuses cuja contemplação facilita o relacionamento dos seres inteligíveis; cf. *Enéades*, (II; IV, 8; etc). No que se refere à encarnação da alma, ela é, para Plotino, uma “queda”, já que a alma perde a sua plenitude espiritual e a sua autonomia (IV, 8, 5, 16); mas é ainda uma descida livremente consentida a fim de auxiliar as existências situadas no mundo inferior (IV, 8, 7, 1).²⁷¹

A separação de gnosticismo e filosofia helenística foi acentuada por Bataille:

[...] o neoplatonismo e o cristianismo não devem ser procurados na origem da gnose, cujo fundamento é mesmo o dualismo zoroastriano. Dualismo por vezes desfigurado, sem dúvida na seqüência de influências cristãs ou filosóficas, mas dualismo profundo e, ao menos em seu desenvolvimento específico, não emasculado por uma adaptação às necessidades sociais, como no caso da religião iraniana. [...] Praticamente, é possível dar como um *leitmotiv* da gnose a concepção da matéria como um princípio ativo tendo sua existência eterna autônoma, que é aquela das *trevas* (que não seriam a ausência de luz, porém os arcontes monstruosos revelados por essa ausência), aquela do mal (que não seria a ausência do bem, mas uma ação criadora). Essa concepção era perfeitamente incompatível com o princípio mesmo do espírito helênico, profundamente monista e cuja tendência dominante dava a matéria e o mal como degradações de princípios superiores.²⁷²

Assim, gnósticos simultaneamente alteraram o sentido do demiurgo platônico e rebaixaram o Deus do monoteísmo judaico-cristão. Questionando a Bíblia, ofereceram uma terceira opção: no lugar de Jeová, o severo Deus justiceiro, e do misericordioso Deus cristão, postularam o deus ignorante, por isso responsável pelos males do mundo.

E não se limitaram a reinterpretar o *Gênesis*. Foram além, e o contestaram. Em “escrituras” gnósticas clássicas, o dilúvio é um flagelo provocado por Ialdabaoth; a serpente é uma fonte efetiva de sabedoria; e Abel e Caim são o fruto de um estupro de

²⁷⁰ Puech, *En quête de la Gnose*, vol. I, pg. 241.

²⁷¹ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo II, vol. 2, pg. 141.

²⁷² Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, em *Oeuvres Complètes*, vol. I, pg 223.

Eva por arcontes. Chegaram a afirmar, em *O Livro Santo do Grande Espírito Invisível*,²⁷³ que os habitantes de Sodoma e Gomorra foram uma sementeira de Set, o arquétipo e pai dos *eleitos*. É o que resume Puech:

A própria vinda do Cristo nada tem a ver com as profecias inspiradas pelo Demiurgo. Os profetas, além disso, como todos ou quase todos os personagens da história antiga de Israel, foram servidores dos Arcontes e do falso Deus de Justiça, e algumas seitas acabam mesmo por exaltar a suas custas todos os malditos do Antigo Testamento, todos aqueles que se revoltaram contra o Criador e sua Lei: a Serpente, Caim, Koré, Dathan, Abiram, Esaú, os Sodomitas. Em outros termos, o passado é condenado e rejeitado; o presente é absolutamente dessolidarizado dele, assim como o Novo Testamento o é do Velho, que ele contradiz e abole.²⁷⁴

Em sua versão “clássica” ou setiana, o gnosticismo é estreitamente relacionada a um debate religioso em curso na Judéia; ao mesmo tempo, foi a doutrina que mais nitidamente se manifestou como crítica e revisão radical da sua escritura.

Em Valentino e seus discípulos há mudanças importantes nessa cosmologia. O demiurgo e arcontes são substituídos por categorias abstratas: a ignorância, terror e dor. Em vez da negação frontal do Velho Testamento, há interpretações alegóricas. Ou então, como na *Epístola de Ptolomeu a Flora*,²⁷⁵ contextualizações: a Lei mosaica não seria propriamente errada, porém a mais adequada às “fraquezas” do povo judaico.

Gnosticismos valentinianos, mais que cristãos, parecem ser platonizantes. Correspondem a uma restauração do *logos*, pois mitos voltam a ser interpretados, em lugar de serem tomados ao pé da letra. Mas o significado da vinda e do martírio de Jesus Cristo é modificado nessa vertente. Se Cristo foi vítima, e não filho do demiurgo, e um avatar da luz superior ou Princípio Primeiro, não poderia ter ressuscitado em carne e osso, já que, para o dualismo, este e o outro mundo são incompatíveis. A ressurreição foi um acontecimento visionário, presenciado em primeira mão por Maria Madalena, detentora da primazia entre os discípulos.

A visão gnóstica tem consequências no plano moral. Equivale à exoneração ou supressão da culpa, ao suprimir o pecado original. A expulsão do Paraíso não foi consequência do erro de Adão e Eva, porém do demiurgo. O ser humano passa de culpado a vítima. Em algumas versões, textualmente, vítima de um estupro divino.

²⁷³ Também conhecido como *O Evangelho Egípcio*, em Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 137.

²⁷⁴ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 243.

²⁷⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 365.

Nesse aspecto, gnosticismo não se diferencia apenas do cristianismo, mas de mitologias e filosofias clássicas da Grécia, quando estas atribuem a culpa, associada à ruptura da ordem divina, ao ser humano. Movido pela *hybris*, a falta de medida, sujeitava-se à punição e expiação. Esse foi, inclusive, o cerne das tragédias gregas.

Na *Pistis Sophia* há uma queda, seguida de arrependimento, *metanoia*, e da salvação. Mas a queda e arrependimento não são de Adão e Eva, ou da humanidade, mas de Sophia ou Achamoth: novamente, o erro e a queda são cósmicos e transcendentais, e não humanos e imanentes.

Dessa isenção do pecado ou negação gnóstica da culpa resultou o antinomismo: um relativismo ético e até mesmo um niilismo. Se o mundo e o corpo são intrinsecamente maus, não mais obra do Deus bom ou, como nos panteísmos, impregnados do divino, porém resultado, pode-se dizer, de um erro cósmico de fabricação, então tanto faz. É indiferente proceder de um ou de outro modo no âmbito mundano. Daí fazer sentido a hipótese da existência dos gnósticos licenciosos.

Por esse modo de entender culpa e salvação, no gnosticismo clássico também não tem lugar o milenarismo cristão (tal como definitivamente sancionado, é bom lembrar, no Concílio de Nicéia). Redenção coletiva dos pecados no Juízo Final e a conseqüente ressurreição da carne não cabem nessa teologia. Para correntes cristãs do gnosticismo, o Apocalipse já aconteceu. O primeiro Advento foi suficiente: daí em diante, cabe a cada um optar ou não pelo acesso à gnose. É mencionado, contudo, em “escrituras” setianas, um combate final, equivalente à definitiva libertação dos escolhidos, aqueles da raça eleita. E o maniqueísmo recolheu do mazdeísmo, zoroastrismo e hinduísmo a expectativa de um fim dos tempos, um confronto final entre luz e trevas, com a vitória da luz. Mas quem se salva não é a humanidade, porém a divindade, que se descontamina do mal uma vez destruído o mundo, e assim recupera sua plenitude luminosa.

O gnosticismo apresenta, como contraponto a Ialdabaoth e a um sem-número de opressores celestiais, um ente superior. É o Deus desconhecido, o Incriado, o Princípio Primeiro, que só pode ser descrito por paradoxos, conforme já examinado. Esse modo de descrever a divindade, recorrente em escritos gnósticos, a exemplo do aqui citado *O Trovão – Intelecto Perfeito*, corresponde ao que Bloom e Yates chamam de *teologia*

negativa: é a crença na Divindade Oculta do pseudo-Dionísio Aeropagita, que por sua vez inspirou o *De docta ignorantia* do renascentista Nicolau de Cusa. Corresponde às representações mais abstratas de Deus como esfera onipresente, como em Eckhardt; representações estas ao mesmo tempo a um passo da declaração de sua ausência. Sendo tudo, também é nada. Isso foi observado por Borges em *La Esfera de Pascal*,²⁷⁶ tomando como exemplo esta do *Asclépio*, um dos livros do *Corpus Hermeticus*: *Deus é uma esfera inteligível, cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma*; e mostrando como, a partir dela, se chega à visão abissal do mundo de Pascal, do qual Deus se retirou. Da exaltação mística ao pessimismo, é uma questão de ênfase em um ou outro dos dois termos dessa frase do *Corpus Hermeticus*: *toda parte*, ou *nenhuma*.

Para Yates, o Deus ao mesmo tempo oculto e onipresente corresponde ao En-Sof, princípio primeiro do qual emergem os dez *sefirot* da cabala.²⁷⁷ Mas, como adverte Scholem, a cabala é monista, na mesma medida em que é judaica:

O cabalismo, em outras palavras, não é dualista, embora historicamente exista uma estreita conexão entre sua forma de pensar e a dos gnósticos, para quem o Deus oculto e o Criador são princípios opostos. Pelo contrário, toda a energia da especulação cabalística “ortodoxa” é dedicada à tarefa de escapar das consequências dualistas; de outro modo, eles não poderiam ter-se mantido dentro da comunidade judaica.²⁷⁸

Descrições da divindade superior através de paradoxos em “escrituras” gnósticas dão-na como andrógino, a *virgem masculina*. Tais descrições podem suscitar dúvidas quanto à caracterização do gnosticismo como dualismo. Afinal, o andrógino é um símbolo da unidade, e não de uma dualidade ontológica. Como observa Eliade, *a androginia era a fórmula por excelência da totalidade*:²⁷⁹

É a concepção fundamental do zervanismo iraniano, segundo a qual Ohrmazd e Ahriman teriam ambos saído de Zervan, o Deus do Tempo ilimitado. Estamos, nisso, diante de um supremo esforço da teologia iraniana de ultrapassar o dualismo e postular um princípio único de explicação do Mundo.²⁸⁰

O historiador das religiões relaciona esse jogo de unidade e dualidade ao gnosticismo, pela lenda de ebionitas e bogomilos da fraternidade de Cristo e Satã:

²⁷⁶ Borges, *Ficcionario*, pg. 305.

²⁷⁷ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pgs. 147 e 148.

²⁷⁸ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 15.

²⁷⁹ Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962, pg. 159.

²⁸⁰ Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, pg. 118.

Vemo-nos nesse caso diante da coalescência de dois temas distintos, porém solidários: o mito gnóstico da fraternidade do Cristo e Satã, e o mito arcaico da associação, e até quase-fraternidade de Deus e do Diabo. [...] No que concerne ao primeiro mito, é atestado entre os bogomilos: segundo a informação transmitida por Euthymius Zigabeus, os bogomilos acreditavam que Satanaël fosse o primogênito de Deus, e Cristo, o segundo filho. [...] entre os bogomilos, esta crença derivava muito provavelmente de uma fonte iraniana, posto que, na tradição zervanita, igualmente Ahriman era considerado como o primogênito.²⁸¹

Por trás de cada dualismo radical pode haver um monismo, por sua vez associado à unidade perdida, a ser recuperada no fim dos tempos através da resolução das antinomias; ou, como observa Montserrat Torrents, *um fundo monista em todo dualismo*. Mas há doutrinas gnósticas nas quais a dualidade de luz e sombra está na origem: é o caso, como observa Jonas,²⁸² de Basilides, cujo mito da criação e cosmovisão teria influenciado Mani. No maniqueísmo, o mais radical dos dualismos, não há síntese: no acerto final de contas, uma das instâncias, a luz, se salva através da eliminação da outra, das trevas, pela destruição total do mundo.

Mas a solução drástica do maniqueísmo corresponde a uma dentre as complexas relações entre unidade e dualidade, ou pluralidade. Há aquelas presentes nas visões de mundo de inspiração pitagórica, incluindo um sem-número de obras ocultistas, nas quais a unidade somada à dualidade gera a trindade e esta, por sua vez, o conjunto dos entes, associados a valores numéricos. Ou então, no *I Ching* de inspiração taoísta (ou talvez inspirador do taoísmo, uma doutrina monista), dividindo o cosmo em Yin e Yang, pólos opostos, porém interdependentes e que interagem, de um modo tal que cada combinação desses pólos em hexagramas irá acarretar seu reverso.²⁸³

A polaridade arcaica, dividindo o universo em entidades opostas, porém complementares, reaparece em Jacob Böhme: *desde toda a eternidade houve duas essências*, sustenta o místico. Uma, a *Vida-Espírito, voltada para o interior*; outra, a *Vida-Natureza, voltada para o exterior*. Para o autor de *Mysterium Magnum*, a dualidade é constitutiva do cosmo; mas as duas instâncias interagem; por isso, *comparamos ambas a uma esfera que vai para todos os lados, como a roda descrita por Ezequiel*.²⁸⁴ E, pode-se acrescentar, a rotação taoísta de Yin e Yang.

²⁸¹ Eliade, *Méhistophélès et l'androgyne*, pg. 120.

²⁸² Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 273.

²⁸³ Legge, James, *I Ching – O Livro das Mutações*, supervisão Torrieri Guimarães, Hemus, São Paulo, 2004.

²⁸⁴ Böhme, *A Revelação do Grande Mistério Divino*, pg. 91.

Tais visões correspondem ao que Hutin denomina de *teorias dos contrários*, e que talvez possam ser designadas, no caso do *I Ching* e da respectiva cosmovisão, de dialética de contrários, em que os pólos opostos interagem e são interdependentes (mas como uma dialética especial, na qual os pólos ou termos opostos são simultâneos, e não sucessivos, como na dialética hegeliana, entre outras).

Blake, leitor de Böhme, partilhava essa crença, e projetava a rotação ou dialética de opostos tanto na ordem cósmica quanto na vida imediata: *Não há progresso sem Contrários. Atração e Repulsão, Razão e Energia, Amor e Ódio são necessários à existência Humana.*²⁸⁵

O trajeto do gnosticismo e maniqueísmo até Böhme e Blake sugere como que um refinamento, um ganho em substância filosófica, desde o dualismo clássico, com duas instâncias não só antagônicas mas excludentes, incomunicáveis, até uma dialética das relações entre essas duas instâncias, que interagem e podem ser intercambiáveis. Contudo, Eliade entende o contrário: as dialéticas de opostos precedem os dualismos rigorosos, sem solução. Para o historiador das religiões, ao comentar o hinduísmo e o *Bhagavadgîtá* (a narrativa na qual o mundo acaba para dar lugar a um novo ciclo), visões do universo como aquela do maniqueísmo e do hinduísmo tardio é que correspondem a um progressivo *endurecimento* do dualismo, ao longo da história:

O endurecimento progressivo do dualismo Espírito-Matéria evoca o desenvolvimento do dualismo religioso, culminando na fórmula iraniana dos dois Princípios contrários, que representam o Bem e o Mal. Como já observamos várias vezes, durante um longo período, a oposição Bem/Mal não passava de um dos múltiplos exemplos das díades e polaridades – cósmicas, sociais, religiosas – que asseguravam a alternância rítmica da vida e do mundo. Em suma, o que se isolou nos dois princípios antagônicos, o Bem e o Mal, era no começo apenas uma dentre as numerosas fórmulas por meio das quais se exprimiam os aspectos antitéticos mas complementares da realidade: dia/noite; macho/fêmea; vida/morte; fecundidade/esterilidade; saúde/doença etc. Em outras palavras, o Bem e o Mal faziam parte do mesmo ritmo cósmico e, portanto, humano, que o pensamento chinês formulou na alternância dos dois princípios *yang* e *yin*.²⁸⁶

Para exhibir mais da complexidade das relações entre monismos e dualismos, observa-se em “escrituras” gnósticas como que um deslizamento de uma mitologia para uma crítica epistemológica, toda vez que o mundo é associado à ignorância, ao

²⁸⁵ Blake, William, *O matrimônio do Céu e do Inferno, O livro de Thel*, tradução de José Antônio Arantes, Iluminuras, São Paulo, 1987, pg. 12; ou então, Blake, *Complete Writings*, pg. 149.

²⁸⁶ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo II, *De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*, volume 1, pg. 265.

desconhecimento, ao que é falso. Ialdabaoth seria, então, o criador de uma miragem, uma realidade ilusória. Deixa de prevalecer o *baixo materialismo* detectado por Bataille, pois a matéria não é mais uma entidade autônoma, porém um equívoco, um erro da percepção (mas Bataille argumentava que esse deslizamento era, não um refinamento filosófico, mas uma emasculação, uma transigência ou adaptação às conveniências)

A cosmovisão do gnosticismo, nessas versões, se torna mais próxima daquela do bramanismo, no qual o mundo é o ilusório véu de Maya, e de modalidades do budismo. E, evidentemente, de todas as variedades de crítica filosófica nas quais categorias e termos para descrever o real seriam nossos, da ordem do sujeito, e não algo objetivamente existente. É o que Pagels observa na gnose de Valentino:

Embora Irineu e outros acusem os cristãos valentinianos de serem dualistas, o Evangelho de Filipe sugere o oposto. Abandona até mesmo o dualismo modificado que caracterizava a grande maioria dos ensinamentos cristãos, baseados, conforme vimos, na convicção de que o espírito de Deus viveria em constante luta com Satanás. Em vez de conceber a potência do mal como uma força estranha que ameaçava invadir, e invadia, seres humanos a partir de fora, o autor de Filipe exorta cada um a reconhecer o mal dentro de si e, com consciência, erradicá-lo.²⁸⁷

Preenchendo páginas e páginas de “escrituras” gnósticas, há um trabalho especulativo para relatar como, a partir da unidade, pôde haver uma cisão da qual resultou um mundo tão imperfeito. São relatos de um drama cósmico desde o Princípio Primeiro, o Incriado, e sua emanção, Barbelô, até a humanidade, passando por luminares como Harmozêl, Ôroiaêl, Daueithai e Êlêlêth; e, entre outras instâncias, em O *Livro secreto segundo João* ou *Evangelho apócrifo de João*, os 73 anjos que moldam ou ordenam o corpo humano, inclusive Knuks, responsável pela perna direita, Phiouthrom, pelo pé direito e Boabel, o dos dedos do pé direito.²⁸⁸

Para Alexandrian, a complexidade das teologias e cosmologias gnósticas decorre da *preocupação de conciliar valores inconciliáveis*, que *se extenua em sutilezas infinitas*.²⁸⁹ Por isso, seu leitor se perderá em um labirinto de categorias estranhas,

²⁸⁷ Pagels, *As Origens de Satanás*, pg. 224.

²⁸⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 45 a 47.

²⁸⁹ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 40.

provenientes de fontes distintas. Inclui instâncias mediadoras, escalões ou graus desde o Princípio Primeiro até a matéria; pensamentos primeiros, anteriores, posteriores e laterais da instância superior; os eons (emanações, eternidades, e também grandes dimensões de espaço-tempo, distintas de *cronos*, o tempo deste mundo); sisígias (pares ou casais de eons); os arcontes (regentes do mundo); e mais uma multidão de luminares, anjos, criaturas, governantes; diversos escalões cósmicos e as correspondentes etapas da ascensão do espírito ou degradação da luz.

Seligmann chega a comentar que *Constituiria abuso da paciência do leitor descrever a intrincada organização celestial das doutrinas gnósticas*.²⁹⁰ E até mesmo uma das “escrituras” clássicas, *O Estrangeiro* ou *Allogenes*, cuja *ascensão mística*, observa Layton, *é quase inteiramente abstrata, sem batismos metafóricos ou anjos intérpretes*,²⁹¹ relativiza as exaustivas descrições teológicas. Faz recomendações que lembram aquelas da crítica budista do conhecimento (embora, coincidentemente, também se possa observar proliferação de divindades em variantes do budismo):

Não procures entender mais nada. Antes, vai. Nós não sabemos se o irreconhecível possui anjos ou deuses; nem se o imóvel tem alguma coisa dentro dele além da imobilidade, i. é, seu próprio “si mesmo”; e assim ele não é... Nem é conveniente tornar-se disperso muitas vezes procurando (entender).²⁹²

Associada à origem do mundo e à perda do conhecimento, o mito da queda e degradação de Sophia, ou Pistis Sophia, arquétipo ou representação da sabedoria e da fé, também cultuada no cristianismo oriental e em outras religiões. No gnosticismo, é mãe de Ialdabaoth em algumas versões, sexualmente envolvida com ele em outras: ao decair, por querer ultrapassar seus limites, teria perdido a memória. Na gnose valentiniana e na *Pistis Sophia*, é resgatada por Jesus Cristo; em textos gnósticos clássicos, por Set.

Às entidades das teologias gnósticas são associados valores numéricos. Embora haja bastante múltiplos de 12, variam, contudo, as quantidades de arcontes, eons, emanações e outras entidades, de uma “escritura” para outra. São evidentes os empréstimos da astrologia, com nove círculos ou esferas celestiais em lugar das sete órbitas planetárias: a oitava, a ogdóada, supra-celestial. Em alguns textos e correntes do gnosticismo, o número de arcontes e de esferas é o mesmo dos decanatos da astrologia e cosmologia egípcia: 36.

²⁹⁰ Seligmann, *História da Magia*, pg. 89.

²⁹¹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 169.

²⁹² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 177.

Além dos regentes ou arcontes, há ainda arquétipos de tudo, de todas as qualidades e características do mundo. Ao Adão encarnado corresponde outro, primordial e cósmico, o Antropos ou Adam Cadmon.

Isso, além das variantes: os cainitas, descendentes de Caim, e não mais de Set; e os defensores da panspermia, da semente luminosa emanada pela divindade como origem da humanidade.

Uma dessas variantes, a dos ofitas ou naassenos, cultuadores da serpente, despertou o interesse de heresiólogos. Dentro da lógica que rege a mitologia gnóstica, pautada pela inversão do *Gênesis* e pelo sincretismo, a serpente bíblica ganha sinal positivo: deixa de ser corruptora e torna-se fonte ou emissária de conhecimento, encaminhando Eva à árvore da sabedoria. Confunde-se com a serpente sagrada de cultos arcaicos de mistério, egípcios inclusive.

Interessa no ofismo o culto a Ouroboros, a serpente que morde a própria cauda, símbolo da conciliação ou superação de antinomias, como observou Seligmann:

A serpente, Ouroboros, foi adorada por várias seitas dos ofitas. A criatura enrolada, que se assemelha a um dragão e morde sua própria cauda, forma um círculo, o símbolo do ciclo infundável das metamorfoses. O bem e o mal unem-se assim dentro de Ouroboros.²⁹³

Ofitas, sendo dualistas, acabaram por adotar um símbolo da unidade, da *coincidentia oppositorum*. O mesmo símbolo teve um deslocamento do sentido. Representação do mal em *Gênesis*, a valência da serpente é invertida e, pela lógica do gnosticismo, passa a ser identificada à sabedoria. Depois de assimilar as características da serpente sagrada em cultos egípcios e sua presença no caduceu de Hermes-Mercúrio, torna-se, em nova metamorfose, símbolo da unidade. Acaba por transformar-se em dragão alquímico em mais uma fusão, assimilando outros monstros e abominações bíblicas: Behemot, Leviatã, Rahab.

Tais metamorfoses e mudanças do valor de um símbolo da própria metamorfose têm algo de vertiginoso. Mais ainda, se acompanhadas por suas metamorfoses literárias. Em *Moby-Dick*, Melville escreveu, textualmente, que a baleia branca perseguida pelo capitão Ahab era a serpente dos ofitas. Dualista, porém fiel, mais que ao gnosticismo, à sua formação protestante, fez que um símbolo do conhecimento e da transformação, antagônico com relação a Ialdabaoth, retornasse à condição de abominação bíblica.

²⁹³ Seligmann, *História da Magia*, pg. 93.

No satanismo romântico, ocorre uma substituição, e Lúcifer adota as características e função da serpente reinterpretada pelo gnosticismo. Por isso – e a propósito das mudanças de valor na simbologia do gnosticismo –, Ialdabaoth e demais demiurgos e arcontes não devem ser identificados ao Lúcifer do satanismo romântico.

Conforme a argumentação de Pagels em *As Origens de Satanás*, o destaque a esse demônio seria eminentemente cristão. Sua origem é assírio-caldaica, diz a historiadora; torna-se judaico e bíblico como anjo rebelde em *Gênesis*, desempenhando múltiplos papéis: o de mensageiro do Senhor em episódios como o de Balaão, o de atormentador de Jô, e o de um cismático líder ou inspirador de rebeliões. Reaparece nos evangelhos como o tentador de Jesus. A partir daí, passa a ser mencionado como anátema contra os inimigos: sucessivamente judeus, romanos, e em seguida os hereges.

Cabem adendos à análise de Pagels. Para Eliade, a presença de Satanás, *provavelmente sob a influência do dualismo iraniano*, já era forte na escatologia judaica do século 1º a.C. E Paulo o designou como *deus deste mundo* em *II Coríntios 4:4*.

Isso, entre outras valorações e interpretações de Satanás ou Lúcifer ao longo de séculos. No *Mysterium Magnum* de Böhme, é princípio criador: portanto, um demiurgo; e também dialetizado, pólo em uma teoria dos contrários, antecipando a visão romântica, especialmente aquela de Blake.

Interessa mostrar, no presente contexto, que a idealização ou estetização de Lúcifer, que tanto marcou a literatura romântica e se fez presente, de modos diferentes ou com distintas nuances, em Blake, Shelley, Byron, Victor Hugo, Baudelaire e Breton, nada tem a ver com os traços atribuídos ao demiurgo, quer seja na versão platônica ou gnóstica. É um rebelde sábio, mais que o disciplinado arquiteto de Platão ou a obtusa divindade gnóstica. Mario Praz, em seu ensaio sobre a carne, a morte e o diabo na literatura romântica e decadentista,²⁹⁴ mostrou, no capítulo intitulado *As metamorfoses de Satanás*, como houve um deslocamento do seu significado e mudanças no seu valor, da Renascença ao romantismo. Na épica renascentista, em Tasso, o demônio é horripilante; no entanto, o horror – associado à exceção, à ruptura da norma – passa a ter valor estético na arte romântica: é fascinante, e não só repulsivo. O ponto de inflexão, quando Satã se torna prometeico, seria, conforme Praz, *O Paraíso Perdido* de Milton. Cita Baudelaire: *o mais perfeito tipo de beleza viril é Satã – à maneira de Milton*; e também Blake em *O Casamento do Céu e do Inferno*: *Milton tomou o partido do*

²⁹⁴ Praz, Mario, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, tradução de Jorge Cruz, Monte Avila Editores, C. A., Caracas, 1969.

demônio sem sabê-lo. De fato, Milton identifica Lúcifer à estrela da manhã, adotando uma imagem que já está no Velho Testamento, em *Isaías 14:12* (no entanto, quem o profeta identifica à Estrela d'Alva nessa passagem, satanizando-o, é um monarca opressor dos judeus, um dos reis da Babilônia).

Assim, detalha Praz:²⁹⁵ *Com Milton, o Maligno assume de forma definitiva um aspecto de beleza decaída, de esplendor ofuscado pela melancolia e a morte. É 'majestic though in ruin'. Para corroborar, cita Shelley: Nada pode superar a energia e esplendor do caráter de Satanás, tal como se encontra expresso em O Paraíso Perdido. É um erro supor que possa ter sido concebido como a popular personificação do mal.*

A partir daí, Satanás, ou Satã, ou Lúcifer, se desdobra em dois personagens literários distintos, porém complementares e às vezes sobrepostos. Um deles, o arquétipo ou inspirador de todos os heróis cruéis de narrativas românticas e de horror gótico que acabariam confluindo no Maldoror de Lautréamont: são os Melmoth de Mathurin e Schedoni de *The Italian* de Ann Radcliffe, os Lara, Manfred e o Corsário de Byron, e os protagonistas de um sem-número de dramalhões e narrativas folhetinescas. Ao mesmo tempo, em uma blasfêmia contra o cristianismo, passa a esplender a imagem do Lúcifer libertador, arquétipo do rebelde, consagrado na litania de Baudelaire.

Victor Hugo perdoou Satã e o reconcilia com Deus, fazendo que dessa união nasça a liberdade, em *Satan pardonné*²⁹⁶ de *La Fin de Satan*, um complemento de *La légende des siècles*. Breton, por sua vez, cita Victor Hugo em *Arcano 17*: representado pela estrela da manhã, Lúcifer é o signo da liberdade, do conhecimento, da *própria revolta, a única revolta criadora de luz*; uma luz que *só pode passar por três vias: a poesia, a liberdade e o amor*. Nas duas versões, como vilão ou libertador, Lúcifer simboliza a negatividade, o confronto com a ordem estabelecida: *é o espírito que nega do Fausto de Goethe*.

Ora, no gnosticismo clássico Deus-Jeová já é Saclas, o Satã. Contrapor-lhe Lúcifer seria o mesmo que contrapô-lo a si mesmo: não faria sentido. Menos ainda, valorizar nele a rebelião e vê-lo como fonte de conhecimento: o demiurgo é uma divindade conservadora, o regente do *status quo*, e não da sua transformação. No gnosticismo, a entidade luminosa, detentora e transmissora do conhecimento,

²⁹⁵ Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, pgs. 75 a 81.

²⁹⁶ Victor Hugo, *La légende des siècles, La Fin de Satan, Dieu*, Gallimard, Paris, 1950, pgs. 937-940.

antagônica com relação ao demiurgo, não é Satã, porém o Ungido, Set, Cristo ou Hermes-Toth.

O satanismo romântico introduziu, portanto, um novo ator no drama cósmico. Pode, contudo, ter havido deslocamentos: Lúcifer estaria para o romantismo literário assim como a serpente, matriz do dragão alquímico, para os ofitas, e Hermes, em sua versão mercurial, como símbolo e agente das transformações, para os herméticos e também para os alquimistas. Baudelaire operou essa fusão, na abertura de *As Flores do Mal*, identificando Satã e Hermes Trimegisto:

Na almofada do mal é Satã Trimegisto
Quem docemente nosso espírito consola,
E o metal puro da vontade então se evola
Por obra deste sábio que age sem ser visto.²⁹⁷

²⁹⁷ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 103.

6. Gnosticismo e hermetismo; astrologia e alquimia

Há discussão sobre a afinidade ou incompatibilidade de doutrinas gnósticas com relação àsquelas expostas no *Corpus Hermeticus* e, em termos gerais, no hermetismo, o sincretismo helenístico-egípcio cujo centro irradiador foi Alexandria. Relaciona-se à antinomia mais geral entre monismo e dualismo: o gnosticismo é dualista e o hermetismo seria predominantemente monista. A questão apresenta especial interesse, pois há poetas que parecem adotar os dois quadros de referência, gnóstico e hermético.

Como foi visto, alguns dos autores aqui citados tomam gnosticismo e hermetismo como afins, pela identificação do conhecimento à salvação. Mas Doresse adverte sobre o abismo que em outro tempo havia separado o gnosticismo dualista das grandes seitas de “gnoses” otimistas, como a do hermetismo filosófico ou a de determinadas interpretações platônicas do cristianismo.²⁹⁸

Em outro ensaio da mesma série sobre história das religiões aqui citada, dedicado ao hermetismo de Alexandria, Doresse acentua essa distinção:

Embora o hermetismo filosófico se aproxime da gnose por sua doutrina baseada às vezes em determinados mitos mais ou menos saídos do *Gênesis*, mesclados de recordações egípcias, babilônias e iranianas, separa-se dela, não obstante e de maneira imediata, por suas conclusões otimistas e particularmente por sua negativa total em considerar como mau – inclusive quando vê nele um segundo Deus – ao Demiurgo do mundo terreno.²⁹⁹

Ialdabaoth e demais *cosmocrators* seriam um divisor de águas com relação ao platonismo e ao hermetismo:

O que em definitivo opõe tão brutalmente o hermetismo ao gnosticismo pode ser resumido em poucas palavras: assim como Plotino e sua escola, os discípulos de Hermes abominam nos gnósticos sua predicação de que o mundo é mau, e seu criador, perverso.³⁰⁰

²⁹⁸ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6.

²⁹⁹ Doresse, *El hermetismo egipcianizante*, Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 135.

³⁰⁰ Doresse, *El hermetismo egipcianizante*, Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 158.

Também Yates vê o hermético como *otimista gnóstico*, para quem *a matéria é impregnada do que é divino, a terra é viva, move-se como vida divina, as estrelas são imensos animais vivos, o sol brilha com poder divino e não há parte da natureza que não seja boa, pois tudo pertence a Deus*.³⁰¹

Sendo Hermes-Thoth ou Trimegisto uma espécie de secretário de Isis e Osíris, registrando seu ensinamento, por isso foi identificado à linguagem. Desde Platão, em uma passagem do *Fedro*,³⁰² é o criador da escrita, interpretada como *pharmakon*, elixir ou veneno, e aquele que a ensinou aos homens. É o que observou Festugière:

Se, então, Hermes era assimilado ao Logos-Deus, e se Thoth se identifica a Hermes, vê-se o quanto essas equivalências, facilitadas talvez pelo papel demiúrgico do deus hermopolitano, preparavam para receber, nos primórdios de nossa era, a doutrina de um Hermes-Toth palavra de Deus, ao mesmo tempo criador do mundo e profeta dessa criação.³⁰³

Assim, enquanto no gnosticismo há cisão entre dois personagens – um deles o demiurgo, Ialdabaoth, e outro um avatar da divindade superior, o Grande Set ou Ungido, que nas gnoses afins ao cristianismo é Jesus Cristo –, no hermetismo ambos se fundem: Hermes-Toth é o bom demiurgo e o avatar. Tanto é que o *Poimandres*, primeiro dos tratados herméticos, incluído por Layton em *As Escrituras Gnósticas*, mas catalogado em *Outras correntes antigas*, trata de um *bom artífice*, sincronizado com Deus, criador de um mundo que *é belo*. Um demiurgo platônico, e não gnóstico; um criador assemelhado ao *Grande Arquiteto* da maçonaria.

Mas também se pode enxergar dualismo na distinção hermética, observada por Layton no *Poimandres*, entre *intelecto e matéria irracional*:

Ora, o intelecto divino, sendo andrógino, visto que existia como vida e luz, gerou racionalmente um segundo intelecto, como artífice; e este último, sendo deus do fogo e do espírito, que circundam, em órbitas, o mundo perceptível. E seu controle é chamado destino.

Imediatamente, a razão de deus saltou fora dos elementos que tendem para baixo, em direção ao produto manufaturado puro, a ordem natural, e se uniu ao intelecto que é o artífice, pois era da mesma substância. E destarte os elementos da ordem natural que tendiam para baixo foram deixados para trás como mera matéria irracional.³⁰⁴

³⁰¹ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 34.

³⁰² Yates, *The Art of Memory* de Yates, pg. 52; o trecho inspirou o conhecido ensaio de Jacques Derrida, *A Farmácia de Platão*, sobre a oposição escrita-memória em Platão.

³⁰³ Festugière, *La révelation d'Hermès Trimegiste*, pg. 73.

³⁰⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 534.

Bastaria ler *fatalidade* em lugar de *destino*, e *arcontes* em lugar de *controladores*, para que o *Poimandres* se tornasse um texto do gnosticismo clássico.

Além disso, o propósito do *Poimandres* é o mesmo de escritos gnósticos: orientar o adepto para a viagem ascendente, saindo deste mundo. É preciso que ultrapasse *sete esferas*: as *agências do crescimento e do declínio*, os *meios da ação má*, a *ilusão do desejo*, a *eminência associada com dominação*, a *arrogância ímpia e a temeridade da imprudência*, os *maus pretextos para a riqueza*, a *conspiração da falsidade*. Tais esferas poderiam fazer parte de uma orientação budista; se nomeassem arcontes ou guardiões de cada esfera, seriam gnósticas.³⁰⁵

Vê-se que contrastes entre hermetismo e gnosticismo, correlatas àquela entre o harmônico mundo grego e o caótico mundo gnóstico, podem ser relativizados. Descrições dessas doutrinas como se fossem sistemas levam a acentuar os contornos do que as separa. Mas, como observou Yates, a *Hermética* ou *Corpus Hermeticus* inclui tratados ou escrituras que podem ser lidos como expressões do gnosticismo propriamente dito, a gnose pessimista. A historiadora lembra que:

Festugière classificou esses escritos [*da Hermética*] como pertencentes a dois tipos de gnose, a saber, uma gnose pessimista e outra otimista. Para a gnose pessimista (ou dualista), o mundo material, fortemente impregnado da fatal influência das estrelas, é mau por si mesmo; é preciso escapar a ele levando uma vida ascética e evitando, tanto quanto possível, o contato com a matéria, até que a alma iluminada se eleve através das esferas dos planetas, livrando-se das más influências e atingindo seu verdadeiro lar, situado no imaterial mundo do divino. Para o otimista gnóstico, a matéria é impregnada do que é divino, a terra é viva, move-se como vida divina, as estrelas são imensos animais vivos, o sol brilha com poder divino e não há parte da natureza que não seja boa, pois tudo pertence a Deus.³⁰⁶

Os resumos e comentários dos livros da *Hermética* ou *Corpus Hermeticus* por Yates permitem ver como as duas gnosés, a otimista, do hermetismo, e a pessimista, do gnosticismo, sendo antagônicas, ao mesmo tempo se confundiam ou interpenetravam. E, reciprocamente, o acervo gnóstico de Nag Hammadi incluiu textos que podem ser interpretados como gnose otimista ou hermetismo, pois não são dualistas e neles não se fala em demiurgo ou arcontes. Um deles, o já citado *O Trovão – Intelecto Perfeito*, exaltação da androginia como síntese. Outro, o *Asclépio*, um texto importante da

³⁰⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 539.

³⁰⁶ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 34.

Hermética.³⁰⁷ E ainda podem ser associados ao hermetismo *O Discurso da Oitava e da Nona* (citado aqui, no Capítulo 2º, a propósito de glossolalias) e uma *Oração de Graças*.³⁰⁸ Tomando os dois conjuntos, de Nag Hammadi e do *Corpus Hermeticus*, é como se o hermetismo estivesse dentro do gnosticismo (nos escritos de Nag Hammadi) e o gnosticismo dentro do hermetismo (no *Corpus Hermeticus*). Fica claro que hermetismo e gnosticismo se tocavam e podiam sobrepor-se.

Além disso, é preciso estar atento para diferenças entre os dois conjuntos, do gnosticismo e do hermetismo, que são antes de natureza editorial, relacionadas ao modo como circularam, do que de conteúdo. O *corpus* do gnosticismo é aquele definido pelos escritos de Nag Hammadi, a *Pistis Sophia*, outros códices, e, complementarmente, pelos relatos de heresiólogos, polemistas e historiadores contemporâneos dos gnósticos. Já o *corpus* do hermetismo, a *Hermética*, é composto por um conjunto de tratados que vieram do Império Bizantino, acrescidos do *Asclépio*, e do *Picatrix*, um tratado de magia conservado no âmbito da civilização muçulmana. Foram esses textos que chegaram à Academia neo-platônica de Florença para serem traduzidos por Marsílio Ficino a partir de 1460. Acrescidos da *Tábua Esmeralda* e da cabala estudada e divulgada por Pico de la Mirandola, inspiraram a *filosofia oculta* de Cornelius Agrippa, a *prisca teologia* de Giordano Bruno e demais magos e teósofos da Renascença; e, a partir daí, uma resistência à ortodoxia da Contra-Reforma.

Por trás das “escrituras” gnósticas, subjazendo aos textos, ainda se enxerga algo: cultos, comunidades, profetas e líderes de seitas. Por trás do *Corpus Hermeticus*, não se vê nada. O hermetismo chegou a nós como texto, com informações mínimas sobre um suporte físico constituído por adeptos e por alguma base social. Daí ter sido denominado por Bloom de *gnosticismo secular* e por Yates de *religião sem culto, nem templos, nem liturgia*: sendo intensamente religioso, inclusive na sacralização do mundo, com sua identificação ao divino, o hermetismo, como modo de organização social ou de existência mundana, situou-se, mais que o próprio gnosticismo, em um pólo oposto àquele da organização hierárquica da Igreja.

Filtros e critérios de reedição dos escritos gnósticos e da *Hermética* não foram os mesmos. Os textos conhecidos do gnosticismo fazem parte de um conjunto muito mais volumoso, que se expande através de sucessivas descobertas: são os escritos de Nag Hammadi em meados do século XX, a edição copta do *Evangelho de Judas* há pouco, e

³⁰⁷ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pgs. 330-338.

³⁰⁸ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pgs. 321 a 329.

o que ainda poderá vir a ser reconstituído a partir dos papiros de Oxirrincus (no qual foi encontrada uma primeira cópia de *O Evangelho de Tomé*), restando ainda torcer para que algum dia venham a ser descobertos os escritos originais de Simão o Mago.

Provavelmente, as expressões de duas visões de mundo, uma dualista e outra monista, à medida que iam sendo alteradas através da cópia e transmissão de um lugar e uma época para outra, influenciaram-se mutuamente. As doutrinas eram distintas: mas seu centro de difusão, Alexandria, foi o mesmo. Pode-se, por isso, supor transfusão de conteúdos, do gnosticismo o hermetismo, e vice-versa.

E, principalmente, nos séculos XV a XVII as duas visões de mundo, monista e dualista, como que se ajustaram. Passaram a fazer parte de uma configuração do saber mais ampla: aquela do neo-platonismo renascentista; a *episteme*, para usar a categoria de Foucault em *As Palavras e as Coisas*,³⁰⁹ oposta à escolástica, à representação aristotélico-tomista do mundo.

Isso pode ser exemplificado através de um texto que exerceu influência significativa, o primeiro manifesto rosacruz, *Fama Fraternitatis*. Nele, uma profissão de fé monista, afirmando a correspondência ou *suave acordo* entre o homem, a natureza e Deus; entre o macrocosmo e microcosmo:

Daí resulta esse suave acordo, assim como em cada semente está contida toda uma grande árvore ou fruto, de que igualmente no pequeno corpo do homem está compreendido todo o grande mundo, cuja religião, política, saúde, membros, natureza, idioma, palavras e obras estão de acordo e são afins e têm uma tonalidade e melodia igual àquela de Deus, do Céu e da Terra.³¹⁰

Mas, na frase seguinte, refere-se ao Diabo como um princípio autônomo: *E o que está em desacordo com isto é erro, falsidade e do Diabo, que é a única causa primeira, média e última das lutas, da cegueira e da obscuridade que há no mundo.*

Na mesma seqüência, sem dar atenção à contradição, uma declaração do monismo e outra do dualismo.

Conforme já observado, também em Böhme, contemporâneo da divulgação e possível redação de *Fama Fraternitatis*, há essa oscilação. O místico desenvolveu a idéia das *assinaturas*, as *signatura rerum*, postulando a analogia universal; ao mesmo tempo, caracterizou o diabo como ente autônomo.

³⁰⁹ Foucault, Michel, *As Palavras e as Coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*, tradução de António Ramos Rosa, Portugal Editora, Lisboa, 1968.

³¹⁰ Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, onde *Fama Fraternitatis* é reproduzido como apêndice, pg. 291.

Vê-se que os renascentistas neo-platônicos e os místicos contendores da Contra-Reforma não apenas confundiram as duas doutrinas, hermetismo e gnosticismo, ou gnose otimista e pessimista. Ao desconhecem seu antagonismo, talvez tivessem tentado sintetizá-las. E, também, sintetizar dois modos do misticismo: um deles, o misticismo da natureza, a visão do mundo como impregnado da presença divina; outro, o misticismo da superação do abismo entre o mundo e o Deus remoto.

É possível propor uma interpretação para esse trânsito do dualismo ao monismo, e do pessimismo ao otimismo. Aquilo que para nós, em nossa perspectiva, é antagônico, não o seria para os herméticos da Renascença, para os quais era mais evidente o choque entre a visão de mundo neo-platônica que sustentavam e aquela do tomismo aristotélico. E mais: talvez nem o fosse tão antagônica para os seus adeptos da Antiguidade tardia dos séculos I a V, os próprios gnósticos e os adeptos do hermetismo de Alexandria. Com ou sem demiurgo a interpor-se entre eles e o *pleroma*, qualquer que fosse a natureza dos males e sofrimentos dos quais queriam livrar-se, mundanos ou cósmicos, ilusórios ou materiais, interessava-lhes ascender e reencontrar a Unidade.

Com relação à atitude dos hermetistas, tal como descrita por Yates no trecho citado acima – a reverência pelo mundo, sua sacralização – é possível ainda projetar a dialetização da relação entre pessimismo e alegria de viver, proposta por Eliade, citada no capítulo precedente: uma implica a outra; o extremo pessimismo podia gerar exaltação e sacralização da vida. Nesse caso, gnosticismo e hermetismo seriam faces da mesma moeda, atitudes religiosas complementares, mais que antagônicas; por isso, sujeitas a se confundir.

Aceita a generalização de Borges, por sua vez citando Coleridge, de que *todos os homens nascem aristotélicos ou platônicos*,³¹¹ então os adeptos de cada um dos dois conjuntos, da *Hermética* e do gnosticismo, ou simultaneamente de ambos, pertenceram à mesma grande família platônica. Mas caberia um adendo a Coleridge (e especialmente a Borges): há uma terceira família, aquela dos descendentes de Heráclito, e da conseqüente identificação de um mundo em movimento ao divino.

Seja como for, platônicos ou alternadamente platônicos e heraclitianos, aqueles difusores do misticismo e da recuperação de uma visão mítica do mundo foram adeptos da mesma *episteme*. Mas cabe uma observação, a propósito da utilização dessa categoria por Foucault em *As Palavras e as Coisas*: aquilo que, para o formulador da *arqueologia*

³¹¹ Borges, *De las alegorias a las novelas*, em *Ficcionario*, pg. 295.

do conhecimento, é sucessivo, alternância de um período no qual imperava a visão de mundo regida pelo pensamento analógico, e outro subordinado ao pensamento analítico, em uma análise como a empreendida aqui é contemporâneo e coexistente. As duas linhas-mestras do pensamento ou da interpretação da realidade se enfrentam e contrapõem; e isso, desde os primórdios do racionalismo grego.

O modo como se sobrepunham e por vezes se confundiam a cosmovisão gnóstica, de um lado, e hermética e neo-platônica, de outro, permite avançar no esclarecimento do sentido da astrologia e alquimia no âmbito do gnosticismo.

Desde suas origens mais arcaicas, sumérias ou assírio-caldaicas, a astrologia postulou relações de sincronia e correspondência entre duas esferas, ou dois planos: um deles, celestial, representado pelo zodíaco, equivalente ao macrocosmo; outro, mundano, equivalente ao nosso planeta, às coisas e fenômenos do microcosmo. É a idéia das correspondências, da analogia entre o alto e o baixo, reafirmada na *Tábua Esmeralda* atribuída a Hermes Trimegisto e reproduzida, com graus crescentes de complexidade, por místicos e ocultistas, até chegar, em Paracelso e Böhme, à teoria das assinaturas: tudo, no mundo, tem as marcas da origem e de atributos divinos.

No gnosticismo, a esfera celestial, regida por arcontes, é uma instância negativa, um obstáculo à perfeição, como observou Puech:

O céu estrelado é povoado de opressores e déspotas (*arkhontés, kosmocratorés, tyrannoi*); as esferas planetárias são postos de fronteira ou cárceres – os *mattarâtâ*, dizem os mandeus – ou guardiões demoníacos que se esforçam em reter as almas que tentam escapar às cadeias perpetuamente reformadas do devir. O firmamento, cujo espetáculo era para o grego uma evocação da ordem e da beleza, e lhe inspirava sentimentos de admiração e de veneração religiosa, torna-se, aos olhos do gnóstico, o teatro de uma tragédia, de um drama espantoso.³¹²

Confundem-se, portanto, o mundo terrestre, regido pela temporalidade, e aquele celestial, abrangendo os círculos que correspondem aos planetas, por sua vez associados aos arcontes, aos guardiões do mundo: ambos são *kenoma* e contrastam com a intemporalidade, o não-tempo do *pleroma*, a esfera supra-celestial dos eons, princípios e da divindade suprema e suas emanações. A sincronia não desaparece: muda a sua natureza. Haveria uma sincronia do mal; uma absurda sincronia do erro, da aplicação de regras arbitrárias para criar este e outros tantos universos ilusórios, como aqueles

³¹² Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 248.

mundos descritos em *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Borges, que ao mesmo tempo são irreais, meros dados bibliográficos, e invasores da realidade.

A regência pelo absurdo é sugerido em outros textos borgeanos. Um exemplo é seu comentário sobre *certa enciclopédia chinesa que se intitula Empório celestial de conhecimentos benévolos*:

Nas suas remotas páginas está escrito que os animais se dividem em (a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos (g) cães soltos, (h) incluídos nesta classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um finíssimo pincel de pêlo de camelo, (l) etcétera, (m) que acabam de quebrar o vaso, (n) que de longe parecem moscas.³¹³

O trecho é citado por Foucault como fonte de inspiração na abertura de *As Palavras e as Coisas*; e inspirou ou fortaleceu toda a gama de relativismos lingüísticos. Interessam as conclusões extraídas pelo próprio Borges:

Não existe, evidentemente, classificação do universo que não seja arbitrária ou hipotética. [pois] cabe supor que não há universo no sentido orgânico, unificador, que este ambicioso vocábulo encerra. E se ele existe, falta conceber o seu propósito; falta inventar as definições, as etimologias, as sinónimas, do secreto dicionário de Deus.

De fato, sob o ponto de vista gnóstico, de duas uma: ou o universo reflete os secretos desígnios do “deus desconhecido”, e por isso é ininteligível, ou foi engendrado pelo demiurgo, de modo arbitrário e atabalhado.

Mas a suposição do *design* arbitrário do universo – que pode ser contraposto ao *design* inteligente dos criacionistas, bem como à crença na evolução – não eliminou a astrologia como campo do conhecimento gnóstico. É o que observa Yates, em considerações sobre a *Hermética* que valem para o gnosticismo:

Como explica Festugière, os doze vícios ou “castigos” provêm dos doze signos do zodíaco que oprimiam Tat [o protagonista do Livro XIII do *Corpus Hermeticum*] enquanto ele ainda era material, vivendo sob as influências da matéria. Festugière compara esse fato com a ascensão através das esferas mencionadas no *Pimandro*, onde há sete vícios que o iniciado abandona com os planetas, em seu caminho ascendente. Assim, os castigos da matéria são realmente uma influência das estrelas, substituídas, na obra de regeneração,

³¹³ Borges, *Novas Inquirições*, pg. 120, assim como a citação seguinte.

pelas Virtudes, que são Potestades Divinas aptas a libertar a alma do peso material do céu e suas influências.³¹⁴

Assim, em um dos textos de Nag Hammadi, o já mencionado *O Discurso da Oitava e da Nona*, são postulados dois andares ou escalões de influências astrológicas: até a sétima esfera, domínio dos planetas, do sol e da lua, as influências maléficas; na oitava e nona esfera, as influências benéficas. Por isso, ainda seguindo Yates, tanto no hermetismo quanto no gnosticismo,

O quadro de referências cosmológico admitido como axiomático é sempre astrológico, mesmo quando isso não está expressamente declarado. O mundo material se encontra sob o domínio das estrelas e dos sete planetas, os “Sete Governadores”. As leis da natureza nas quais vive o religioso gnóstico são leis astrológicas, e são o cenário da sua experiência religiosa.³¹⁵

Haveria, portanto, premissas astrológicas, mesmo nas “escrituras” gnósticas nas quais planetas, constelações, decanatos e casas do zodíaco não são mencionadas. A correspondência entre o alto e o baixo, entre macrocosmo e microcosmo, base do pensamento analógico, não é revogada: torna-se implícita e mais complexa.

Ou, antes, no gnosticismo essa correspondência é reforçada. Na *Pistis Sophia*, entre outros lugares, a contradição entre as duas esferas, terrena e celestial, é resolvida pela intervenção de Jesus Cristo. O Salvador é capaz de inverter a rotação da esfera planetária, celestial, mudando-lhe o sentido e restabelecendo a sincronia:

Mudei a Providências e a esfera sobre a qual eles [os Tiranos, regentes do mundo] governam. Fiz com que elas [as esferas] passassem seis meses voltadas para a esquerda, realizando suas influências, e seis meses voltadas para a direita, realizando suas influências. Pois, por ordem do Primeiro Preceito e do Primeiro Mistério, Ieu, o Supervisor da Luz, colocou-os voltados para a esquerda o tempo todo, realizando suas influências e atividades.³¹⁶

É no maniqueísmo, com sua versão da doutrina da consubstancialidade, que se encontra a versão mais elaborada das correspondências, não só entre o alto e o baixo, porém entre todas as coisas, em uma colossal combinatória. Como descreve Puech,

[...] no maniqueísmo, reconhecer-se e reencontrar-se na própria autenticidade ontológica equivale a considerar-se como uma partícula da luz originária, do mundo transcendente, que, apesar de seu estado de abjeção atual não deixa de

³¹⁴ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 41.

³¹⁵ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 33.

³¹⁶ Branco, *Pistis Sophia*, pg. 115.

estar unida ao mundo superior por um laço eterno e imanente. Este é um ponto capital da doutrina, já que supõe o reconhecimento de uma consubstancialidade entre Deus e as almas: estas não são senão fragmentos da substância divina, ou, o que vem a ser o mesmo, partículas de Deus caídas aqui embaixo, unidas ao corpo e à matéria e mescladas ao Mal.³¹⁷

Associada a essa doutrina, há uma ética da co-responsabilidade, pois, ainda conforme Puech,

[...] é precisamente isso que garante que Deus não pode desinteressar-se da Salvação dessas partes Dele, engolidas e sofredoras na Matéria, e que as recuperará, reintegrando-as nele. Em resumo, através dos homens, Deus se salva a si mesmo: Deus é ao mesmo tempo salvador e salvo; é o “Salvador-Salvo” ou salvador “que há que salvar”.

No gnosticismo e maniqueísmo há, portanto, uma inovação na suposição da consubstancialidade. Nas grandes religiões monoteístas, a relação entre deuses e homens é apenas de subordinação, unilateral. Homens são uma função da divindade. No gnosticismo e maniqueísmo, a relação pode ser bilateral: as ações humanas têm reflexos na esfera divina. Iluminar-se produz luz, com reflexos cósmicos. É o que Jonas observa: *No maniqueísmo, a doutrina da mistura, com sua contrapartida da des-mistura, forma a base de todo o sistema cosmológico e soteriológico.*³¹⁸

No hermetismo, a suposição das correspondências bilaterais vai mais longe. No *Asclépio*, Trimegisto argumenta que homens podem criar deuses:

Pois assim como o Pai, o Senhor do Universo, cria deuses, desse mesmo modo também o homem, essa criatura mortal, terrena, viva, aquele que não é como Deus, também cria deuses. Não apenas os fortalece, mas também é fortalecido. Não apenas ele é deus, mas ele também cria deuses. Você está espantado, Asclépio? Será você outro descrente, como a maioria?³¹⁹

Uma consequência do pensamento analógico, em geral, e da doutrina da consubstancialidade, em especial, é a famosa afirmação de que o bater de asas de uma borboleta na América pode ter relação com um tufão no Índico. É como se houvesse dois eixos, um deles vertical, com a interdependência de criatura e criador, e outro horizontal, significando compromisso com todos os seres e coisas do mundo natural. E, como na passagem do *Asclépio* citada acima, também com o mundo sobrenatural.

³¹⁷ Puech, *El Maniqueísmo*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 232, assim como a citação seguinte.

³¹⁸ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 59.

³¹⁹ Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, pg. 333.

Algo semelhante é observado por Scholem, tratando do misticismo judaico:

O judeu devoto tornou-se um protagonista no drama do mundo; manipulava os cordéis atrás dos bastidores. Ou, para valer-nos de um paralelo menos extravagante, se o universo é uma máquina enorme e complicada, então o ser humano é o maquinista que mantém as engrenagens em funcionamento, aplicando umas poucas gotas de óleo aqui e ali no momento certo. A substância moral da ação do homem fornece esse “óleo” e a sua existência reveste-se assim de extrema importância, pois se desenrola contra um fundo de infinitude cósmica.³²⁰

Em uma variante, registrada por Idel: *Deus aguarda, pois, que a atividade humana O ative.*³²¹

A doutrina que torna o homem responsável pelo destino de Deus, de todos os homens e de todas as coisas, é exposta por Borges no conto *A Forma da Espada*:

O que faz um homem, é como se todos os homens o fizessem. Por isso não é injusto que uma desobediência num jardim contamine o gênero humano; por isso, não é injusto que a crucifixão de um só judeu baste para salvá-lo. Talvez Schopenhauer tenha razão: eu sou os outros, qualquer homem é todos os homens, Shakespeare é de alguma maneira o miserável John Vincent Moon [*o protagonista do conto de Borges*].³²²

Algo semelhante foi dito no poema, tão citado, de John Donne:

Nenhum homem é uma ilha, sozinha; todo homem faz parte do continente, parte de outra terra;
se um pedaço for levado pelo mar, a Europa diminui, como se fosse um monte, ou a casa de um de seus amigos ou até mesmo a sua; a morte de qualquer homem me diminui,
porque faço parte da humanidade; assim, nunca pergunte por quem os sinos doam:
eles doam por ti.³²³

São textos – de Donne e de Borges – que se referem a relações mágicas, distintas daquelas explicadas pela relação de causa e efeito; ou, antes, regidas por uma hipercausalidade, resultado de uma infinita rede de relações secretas e universais entre o alto e o baixo, a esfera simbólica e material, os signos e seus referentes.

De todo modo, em qualquer um desses contextos – aquele desenhado pelas “escrituras” gnósticas, pelo maniqueísmo, ou pelo *Corpus Hermeticus* – conhecimento

³²⁰ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 31.

³²¹ Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 296.

³²² Borges, *Ficções*, pg. 103.

³²³ Esta tradução, inédita, é de Thereza Christina Rocque da Motta.

astrológico, operações alquímicas e aquelas mágicas e mágico-medicinais, subordinadas às leis astrológicas, terão sempre o sentido de uma sublimação, de um movimento ascendente. Quer fosse neutralizando más influências ou acentuando aquelas boas, contribuiriam para que o adepto se transferisse deste para outro plano.

Daí haver, entre gnosticismo, astrologia e alquimia, relações diretas, no sentido de alquimistas haverem sido efetivamente vinculados a seitas gnósticas, e indiretas. Doresse enxergou *um parentesco mais formal que real de determinadas elucubrações alquímicas com a gnose*. Mais que parentesco, sincronia:

Os alquimistas utilizaram o mesmo procedimento [*dos gnósticos*] para delinear, marcando seus “conhecimentos” sobre a matéria e suas transformações no mesmo sistema escolar, uma ciência tão perfeita em seu ordenamento que nada ficasse sem explicar, podendo qualquer coisa ser interpretada como variante accidental da Unidade inicial. Isso explica por que seus tratados seguiram por vezes caminhos análogos aos das exposições gnósticas mais filosóficas, chegando por vezes, inclusive, a apoiar-se em formas paralelas às de certas obras gnósticas.³²⁴

A matriz desse paralelismo é, portanto, a crença na participação de tudo em tudo. Uma de suas derivações é a co-responsabilidade do homem, em sua relação com o mundo todo: com seus semelhantes e com a matéria inanimada.

Seligmann observou, em *História da Magia*, não apenas sincronia, porém relação direta entre gnosticismo e alquimia. A conexão seria pelo culto gnóstico da serpente:

A par da magia e outras artes ilícitas, a alquimia foi revelada ao homem pelos anjos malditos, traidores dos segredos de Deus. Como eles haviam sido castigados pela sua indiscrição, pendia uma maldição sobre os conhecimentos proibidos que possibilitavam ao homem rivalizar com o seu criador. [...] Ao longo dos primeiros séculos da nossa era, a árvore da ciência do *Gênesis* continuou a ser o símbolo dessa investigação pecaminosa. Ao comer o fruto proibido, o homem tornara-se semelhante a Deus, pois conhecera o bem e o mal. Sem dúvida que os alquimistas aceitavam tais pontos de vista; contudo, prosseguiram assim mesmo com suas investigações. O modo como Isis se vangloria de haver adquirido os seus conhecimentos assemelha-se a um desafio ao passo do *Gênesis*. As doutrinas gnósticas deram origem a esta atitude inteiramente nova, pois que muitas seitas gnósticas eram indiferentes ao problema do bem e do mal sobre a terra. Os Ofitas adoravam da mesma maneira a serpente da Bíblia como um ser beneficente, uma vez que ela havia levado acertadamente o homem ao saber, a arma por ele utilizada contra o seu criador,

³²⁴ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 70.

Ialdabaoth. A árvore da ciência e a serpente viriam deste modo a converter-se nos símbolos mais prezados da alquimia.³²⁵

Houve, portanto, uma atitude prometeica, comum a ofitas e alquimistas.

A serpente gnóstica iria metamorfosear-se, expõe Seligmann, em dragão, símbolo fundamental da alquimia, correspondente ao mercúrio e à transmutação:

O corpo da serpente, dividido entre a luz e as trevas, significava para os adeptos que no mundo material o bem e o mal, a perfeição e a imperfeição, estão intimamente ligados na matéria, pois que esta é una, ou, como os alquimistas costumavam dizer: “Um é tudo”. No livro de Cleópatra [*uma precursora alquimista egípcia, homônima da infortunada imperatriz*], este axioma encontra-se rodeado pela Ouroboros; nos três círculos concêntricos, que se vêem no canto superior esquerdo, um misterioso texto exprime em pormenor esta idéia: ‘Um é tudo; tudo existe por ela, para ela e nela. A Serpente é una; ela tem os dois símbolos (o bem e o mal).

A maléfica serpente do paraíso foi transformada pelos gnósticos na benéfica Ouroboros. Esta passou a ser o dragão dos alquimistas, cujo corpo, porque era leve e escuro, adquiriu um sentido químico.³²⁶

O mais importante a reter da argumentação de Seligmann é como, nesse contexto gnóstico, a alquimia passou de um misto de magia e tecnologia rudimentar, sob regência astrológica, a uma ascese do praticante, traduzida em símbolos que acabariam, por sua vez, adotados por místicos cristãos:

O dragão, mercúrio, tem que ser morto. [...] O ouro do perfeito alquimista não poderá ser produzido sem prévia deterioração.

E isto não era válido apenas para a transmutação da matéria, uma vez que, de acordo com o pensamento místico alquímico, como já vimos, o homem tinha de passar pela mesma prova: ele não poderá atingir o estado de bem-aventurança sem primeiro destruir as suas paixões físicas. Quando tiver vencido a hidra negra do seu coração, estará então purificado e a negrura transformar-se-á em alvura.³²⁷

Esta seria a gênese da concepção medieval, renascentista e moderna de alquimia, como ciência total, sintética. Nela, encontram-se e coexistem o pensamento analógico, a doutrina hermética das correspondências, e o dualismo gnóstico, com a conseqüente rebelião contra o poder do *cosmocrator*.

A alquimia é essencialmente dualista, e sua prática um dos modos de transpor o abismo entre o plano terrestre e divino: portanto, gnosticismo e alquimia partilham o

³²⁵ Seligmann, *História da Magia*, pg. 114.

³²⁶ Seligmann, *História da Magia*, pg. 125.

³²⁷ Seligmann, *História da Magia*, pg. 127.

mesmo fundamento; ou então, alquimia é gnose. Isto é sugerido por uma descrição do *esquema básico da concepção alquímica* como recuperação da centelha divina, por Ronald Gray (em *Goethe the Alchemist*, citada por Yvette K. Centeno):

Ronald Gray aponta como esquema básico da concepção alquímica ‘uma polaridade inicial e um conflito de opostos, caracterizado pela divisão geral do macho e da fêmea, da luz e das trevas, e representando o estado de tensão que existe no mundo da natureza. A esta tensão não se pode fugir, mas ela pode ser vencida pela renúncia à diferenciação pessoal, pela morte do eu. Esta morte é simbolizada ao mesmo tempo como uma rotação e como um regresso à origem das coisas, na qual uma centelha de vida pode ser descoberta. Alimentando-se desta centelha o adepto renasce, identifica-se com Deus, e esta identificação é representada como uma união entre o macho e a fêmea.’³²⁸

À ampliação do alcance da alquimia corresponde um ganho em complexidade da astrologia, em virtude da premissa da regência astrológica do mundo e, por decorrência, das transmutações. Assim como a alquimia não é química precursora ou pré-científica, a astrologia não é astronomia rudimentar, a ser examinada desde pressupostos mecanicistas. Não se trata, portanto, de discutir se haveria uma influência de Marte ou Vênus do mesmo teor das influências constatáveis da Lua ou do Sol sobre fenômenos naturais, mas de enxergar o firmamento como um sistema de relações: uma escrita. Essa escrita celestial equivaleria, por sua vez à *escrita de Deus* do conto de Borges com esse título (que voltará a ser citado), entrevista por seu protagonista através da decifração dos traços na pele de um tigre. Correspondem-lhe textos mais obscuros da tradição hermética, e algumas luminosas obras poéticas.

³²⁸ Centeno, Yvete K, *A Simbologia Alquímica no Conto da Serpente Verde de Goethe*, Universidade Nova de Lisboa, 1976, pg. 13.

7. O tempo gnóstico e os tempos da poesia

Sabe-se que diferentes civilizações e culturas deram, basicamente, dois tratamentos à questão do tempo. Um deles é o tempo circular das sociedades tribais e civilizações arcaicas. Outro, linear, é aquele da nossa civilização.

Entre os autores que comentaram essa dualidade de tempos, observando algumas de suas conseqüências, está Octavio Paz:

Para as sociedades primitivas, o arquétipo temporal, o modelo do presente e do futuro, é o passado. Não o passado recente, mas um passado imemorial que está mais além de todos os passados, na origem da origem. Como um manancial, este passado de passados flui continuamente, desemboca no presente e, confundido com ele, é a única atualidade que realmente conta. A vida social não é histórica, mas ritual; não é feita de mudanças sucessivas, mas consiste na repetição rítmica do passado intemporal.³²⁹

Esse tempo circular, feito de *repetição rítmica*, é aquele dos fenômenos cósmicos e da natureza, com seus ritmos, ciclos e repetições: o alternar-se do dia e da noite, o nascer e o pôr do sol, o fluxo e refluxo das marés, as estações do ano, as temporadas de chuva e seca, de plantio e colheita, das migrações de espécies vivas e da sua reprodução. Ao se repetirem, reproduzem eventos arquetípicos: dia e noite, inverno e verão, seca e chuva, florescimento, frutificação e extinção que ocorrem em um tempo primordial. Efemérides e momentos que delimitam esses ciclos – os solstícios de inverno e verão, o amanhecer e anoitecer, por exemplo – correspondem a eventos mágicos, ao encontro de dois planos, temporal e atemporal, arquetípico e mundano. Celebrados através de rituais, são uma renovação ou revitalização do próprio ser humano, como argumentou Paz (de modo semelhante ao que diz Mircea Eliade em *O Mito do Eterno Retorno*):

A data que retorna é na verdade uma volta do tempo anterior, uma imersão num passado que é, simultaneamente, o de cada um e do grupo. A roda do tempo, ao girar, permite à sociedade a recuperação das estruturas psíquicas sepultadas ou

³²⁹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg 26.

reprimidas para reintegrá-las num presente que é também um passado. Não é apenas o regresso dos antigos e da Antiguidade: é a possibilidade que cada um tem de recobrar sua porção viva do passado.³³⁰

Indivíduos de sociedades tribais desconhecerem sua idade, ou não terem uma cronologia de sua história, não deve ser interpretado como atraso pela incapacidade de operar com números: é que as cronologias, aquela da idade individual e a da história, não se ajustam à sua concepção do tempo. Em compensação, sabem melhor que nós quando vai chover, ou qual será a época mais adequada para iniciar o plantio, ir à pesca ou mudar a localização da aldeia. Já os calendários elaborados de civilizações como a dos Maias, com sua observação de estrelas e planetas, não medem apenas a sucessão, porém os ciclos, as repetições. Procuravam descrever as fases do movimento cósmico.

Tudo isso vale, igualmente, para a Antiguidade clássica e para civilizações pré-colombianas, como observou Paz:

A antiguidade sabia que os deuses são mortais, mas que, manifestações do tempo cíclico, ressuscitam e voltam. à noite, os marinheiros escutam uma voz que percorre as costas do Mediterrâneo dizendo: “Pã morreu”, e essa voz que anuncia a morte do deus anuncia também sua ressurreição. A lenda náuatle nos conta que Quetzalcoatl abandona Tula, imola-se e se transforma em planeta duplo (Estrela da Manhã e da Tarde), mas que voltará um dia para recuperar sua herança.³³¹

O cosmo platônico, no qual o mundo é a emanção de um princípio, da perfeição, da unidade, reproduz, portanto, modos arcaicos de pensar o tempo: arcaicos, mas presentes em religiões contemporâneas como o hinduísmo.

Em contraste, na civilização cristã o tempo é série linear, feita de eventos sucessivos e únicos. Ainda citando Paz, *Cristo veio à terra apenas uma vez. Cada acontecimento da história sagrada dos cristãos é único e não se repetirá.*³³² Por isso, é irreversível. De fato, o cristianismo projetou a esfera do sagrado na dimensão temporal de um modo específico. É a *via recta* de Santo Agostinho. Ao incorporar o Velho Testamento, adotou uma história cujo início é a criação do mundo, que passa por Moisés e todos os demais episódios históricos ou datáveis relatados na Bíblia, terminando, também cronologicamente, no Apocalipse, no fim do mundo e da série temporal de eventos.

³³⁰ Paz, *Signos em Rotação*, tradução de Sebastião Uchoa Leite, Editora Perspectiva, São Paulo, 1972, pg. 18.

³³¹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg 68.

³³² Paz, *Os Filhos do Barro*, pg 68.

Nela, a vinda de Cristo é uma coordenada temporal: o ano zero do nosso calendário, momento excepcional em que houve encarnação, e as duas dimensões, terrena e celestial, se encontraram. Daí os milenarismos fazerem sentido no contexto cristão:

Finito e pessoal, o tempo cristão é irreversível: não é verdade, diz Santo Agostinho, que por ciclos sem conta o filósofo Platão esteja condenado a ensinar em uma escola de Atenas, chamada a Academia, aos mesmos discípulos, as mesmas doutrinas: “Somente uma vez Cristo morreu por nossos pecados, ressuscitou entre os mortos e não morrerá mais.” Ao romper os ciclos e introduzir a idéia de um tempo finito e irreversível, o cristianismo acentuou a heterogeneidade do tempo; isto é, pôs manifestamente essa propriedade que o faz romper consigo mesmo, dividir-se, separar-se, ser outro sempre diferente.³³³

É uma visão totalizante da história, que está na origem do cristianismo. Como observa Joseph Dan, o passado bíblico passa a ser fonte de legitimação da mensagem cristã: *A História, de acordo com Mateus, é o desdobramento e revelação de um antigo plano diretor divino, partes do qual foram reveladas aos antigos profetas.*³³⁴

A sociedade leiga adotou o tempo cristão, apenas deixando de lado o milenarismo. É a visão do mundo material como análogo ao funcionamento de um relógio em Descartes. A marcha dessa cronologia equivale a progresso e evolução, categorias burguesas por excelência, expressões do Esclarecimento. Novamente recorrendo a Paz: *A modernidade secularizou o tempo cristão e entre a tríade temporal – passado, presente, futuro – coroou o último como a potência condutora de nossas vidas e da história.*³³⁵

Já o gnosticismo interpretou o tempo de um modo original. Ofereceu novamente uma terceira opção às visões pagãs e cristã. No lugar do tempo circular, ou do tempo linear e tendente a um fim, procedeu à sua negação. Qualquer temporalidade seria falsa, pois não passaria de uma categoria própria do mundo caído. Como resume Bloom, *o modelo platônico propõe o tempo como uma necessidade, e a expropriação valentiniana condena o tempo como uma mentira.*³³⁶

Para o gnóstico, os dois mundos, este, temporal e material, e aquele outro, eterno, não têm conexão. Ao contrário dos simétricos edifícios filosóficos da cultura helênica, o plano inferior não é sincrônico com relação ao macrocosmo; não o reflete. E,

³³³ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 32.

³³⁴ Dan, *Jewish Mysticism*, pg. ix.

³³⁵ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pg. 123.

³³⁶ Bloom, *Presságios do Milênio*, pg. 73

ao contrário da doutrina cristã, um não se projeta nem se resolve no outro: a finitude não é trânsito para o infinito. A cisão entre *pleroma* e *kenoma* é definitiva.

A existência das três concepções de tempo, opondo não apenas o helenismo ao cristianismo, porém ambos ao gnosticismo, foi examinada por Puech em um dos capítulos de *En quête de la gnose*, intitulado *La gnose et le temps*:

Sobrevém o gnosticismo. Por necessidade de salvação imediata, romperá a servidão e a repetição do tempo cíclico do helenismo, tanto quanto a continuidade orgânica do tempo unilinear do cristianismo; fará voar em pedaços (o termo não é demasiado forte) um e outro. Em termos mais breves ainda, e mais imagéticos, o jogo se trava entre três concepções opostas, nas quais o tempo pode ser respectivamente figurado, na primeira por um círculo, na segunda por uma linha reta, na terceira, enfim, por uma linha quebrada.³³⁷

O historiador das religiões acentuou o caráter terrível, para o gnóstico, do tempo:

O tempo também é sujeira: nós estamos mergulhados nela e participamos dela pelo corpo, que, como toda coisa material, é obra abjeta do Demiurgo inferior ou do príncipe do mal; no tempo e pelo tempo, nosso verdadeiro “eu”, espiritual ou luminoso por essência, é encadeado a uma substância estrangeira, à carne e a suas paixões, ou às trevas da Matéria. [...] Esse cativo aviltante no corpo e no tempo, o nascimento nos introduz nele, e nossa existência terrestre nos mantém aí.³³⁸

Como expõe Doresse, é a partir das concepções do tempo que fica clara a especificidade do gnosticismo: *Puech constatou que, por sua noção de tempo, a gnose se separava absolutamente do helenismo e do Cristianismo.*³³⁹ Noção de tempo, cabe acrescentar, indissociável daquela de espaço, como observou Jonas: *O duplo aspecto do terror cósmico, o espacial e o temporal, é bem exibido no complexo significado do conceito helenístico “Aeon”, adaptado pelo gnosticismo.*³⁴⁰

A revolta contra a subordinação da existência ao tempo é um tema literário por excelência. Está presente em proclamações pela suspensão do tempo como as do *Fausto* de Goethe ou do célebre poema de Lamartine. Eliot sugeriu, em *The Waste Land*, que o tempo presente é uma câmara de ecos do passado. Em *Quatro Quartetos*,

O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos talvez presentes no tempo futuro,

³³⁷ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 217.

³³⁸ Puech, *En quête de la Gnose*, volume I, pg. 246.

³³⁹ Doresse, *Les livres sacrés des gnostiques d’Égypte*, pg. 116.

³⁴⁰ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 53.

E o tempo futuro contido no tempo passado.
 Se todo o tempo é eternamente presente
 Todo o tempo é irredimível.³⁴¹

A passagem do tempo, para Eliot, é perda e ilusão, pois *O que chamamos o princípio é muitas vezes o fim/ E terminar é recomeçar*. Cristão anglicano, identificou a superação do tempo linear, da sequência passado-presente-futuro, à salvação; e esta à reconquista da memória, revertendo a perda:

Esta é a utilidade da memória:
 Libertação – não diminuição do amor mas crescimento
 Do amor para além do desejo, e assim libertação
 Do futuro e do passado.

Salvação, ou *libertação*, equivale à anamnese platônica: *apreender/ O ponto de intersecção do intemporal/ Com o tempo, é ocupação do santo*.³⁴²

Já em Borges não existe semelhante possibilidade. Não há reconciliação do passado, presente e futuro, ou de um tempo linear e outro cíclico. Em *Uma nova refutação do tempo*, adotou o tipo de argumentação empreendida por Berkeley e Hume para chegar à demonstração de que a categoria tempo pertence à esfera da subjetividade, sendo um equívoco tomá-la como propriedade do mundo “real”. Mas, de modo coerente com a visão gnóstica, acaba por reverter sua própria argumentação, no parágrafo final:

Negar a sucessão temporal, negar o eu, negar o Universo dos astros, são parentes desesperos e secretas consolações. O nosso destino (ao contrário do inferno de Swedenborg e do inferno da mitologia tibetana) não é extraordinário por ser irreal; é extraordinário por ser irreversível e de ferro. O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrasta, mas eu sou o rio; é um tigre que me destroça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo. O mundo, desgraçadamente, é real. Eu, desgraçadamente, sou Borges.³⁴³

Esse final de ensaio poderia ser uma paráfrase do trecho de Puech citado acima, sobre o pessimismo da visão gnóstica do tempo. Borges reduz toda a argumentação das suas páginas precedentes, na qual expõe a crítica segundo a qual tempo, espaço e causalidade são categorias do sujeito, a um exercício de raciocínio. O tempo, afirma, é real por ser indissociável da própria condição humana, do estar no mundo degradado – *desgraçadamente*, observa, pois mundo e inferno se equivalem.

³⁴¹ Eliot, *Quatro Quartetos*, pg. 15

³⁴² Eliot, *Quatro Quartetos*, pgs. 81, 75 e 61.

³⁴³ Borges, *Novas Inquirições*, pg. 218.

O tempo gnóstico, equivalente à perda e degradação, é um tema borgeano também exposto em algumas de suas narrativas. Em *O Imortal*, que abre a coletânea *O Aleph*, Marco Flaminio Rufo, tribuno romano, parte em busca da Cidade dos Imortais. Encontra-a: é um lugar repugnante, habitada por trogloditas, cuja arquitetura é *obra de deuses que estavam loucos*. Foge acompanhado por um desses trogloditas, que vai gradativamente recuperando a memória e a fala até revelar sua identidade: é Homero, reduzido a esse estado pelo transcorrer de mil e cem anos. O resultado da passagem do tempo é reduzir o poeta a um troglodita, e não, como pretendia uma antropologia evolucionista ou uma visão progressista da história, partir do troglodita para chegar ao *homo sapiens*.

Quanto à Cidade dos Imortais, *a desatinada cidade que eu percorri*, é uma espécie de paródia ou reverso e também templo dos deuses irracionais que manejam o mundo e dos quais nada sabemos, salvo que não se parecem com o homem. Portanto, obra de arcontes ou demiurgos, para não deixar dúvidas sobre o fundamento gnóstico de sua narrativa. O narrador, por sua vez transformado em imortal, termina formulando variações sobre o postulado maniqueísta da consubstancialidade, *a doutrina de que não existe coisa que não esteja compensada por outra*, pela qual *Ninguém é alguém, um só homem imortal é todos os homens, e todos os nossos atos são justos, mas também são indiferentes*.³⁴⁴ De modo conforme a esse relativismo, é simultaneamente Marco Flaminio e Homero: e parte em busca do rio da mortalidade, necessariamente existente, também em consequência da verdade dessa doutrina.

Valeria a pena, em um estudo voltado para a obra borgeana, comparar o tratamento dado à questão do tempo e da memória em *O Imortal* e em outro de seus relatos, *Funes, o memorioso*. Em um deles, Homero é imortal e perde a memória; no outro, Funes tem a memória plena, porém morre jovem: são incompatibilidades entre memória e vida, mundo e gnose, que reiteram o dualismo radical de Borges.

O Imortal não é a única narrativa de Borges na qual o tempo é equiparado à degradação e perda. *O Aleph* também pode ser lido como argumentação segundo a qual, na contemporaneidade, só é possível um falso Aleph: sua relação com a verdadeira partícula mágica que contém todos os lugares e tempos do mundo equivale àquela dos sublitteratos satirizados nesse relato com a *Divina Comédia* e outros monumentos literários do passado.

³⁴⁴ Borges, *O Aleph*, tradução de Flávio José Cardozo, Editora Globo, São Paulo, 2001, pgs. 28-29.

Cabe observar, ainda, que a atitude pessoal de Borges – por exemplo, seu tradicionalismo como crítico, a exemplo de suas afirmações sobre a qualidade insuperável das metáforas dos islandeses do século XI – é coerente com a visão negativa do tempo, da qual decorre a idealização do passado. Daí os julgamentos idiossincráticos, as condenações dos modernismos e da modernidade. Criticou Rimbaud por seu *É preciso ser absolutamente moderno*, observando que *Das obrigações que pode impor-se um autor, a mais comum e sem dúvida a mais prejudicial é a de ser moderno*; e Apollinaire, pensador da modernidade e dos modernismos: *hoje como ontem, o valor geral da obra de Apollinaire é mais documental que estético*.³⁴⁵

Dos autores associados aos modernismos e vanguardas, o mais admirado por Borges foi Joyce: justamente por reproduzir a visão do presente como degradação do passado, etapa do *pesadelo da História*, onde o bordel de Dublin é o equivalente contemporâneo das sereias da *Odisséia*. É como se interpretasse *Ulisses* na condição de gnóstico, ou então, tomando o gnosticismo como paradigma para sua leitura.

³⁴⁵ Borges, *La paradoja de Apollinaire*, em *Ficcionario*, pg. 219.

8. *Viagens, as duas almas e a centelha de luz: uma antropologia ou psicologia gnóstica?*

Enquanto a concepção gnóstica do tempo é um marco de separação, a duplicidade de almas ou de “eus” e as viagens correspondem àqueles conteúdos que o gnosticismo partilha com outras religiões, doutrinas e cultos.

Viagens de iniciados, profetas, avatares e outras entidades e personagens reproduzem algo muito arcaico: os xamãs, feiticeiros tribais, também viajavam ao longo do *axis mundi*, eixo do mundo, simbolizado por uma árvore, como mostrou Eliade.³⁴⁶ A aquisição de seus poderes requeria a ida e volta a um reino subterrâneo ou centro do mundo, ultrapassando a barreira da morte.

É evidente a afinidade com mitos que relatam visitas ao mundo dos mortos: a de Perséfone e Deméter, as de Isis em busca de Osíris, e ainda aquela relatada no mito de Orfeu, patrono dos poetas e dos mistérios iniciáticos gregos, mesmo em outros contextos, do reencontro da filha (em Ceres ou Deméter), do companheiro (em Isis) e da mulher amada (em Orfeu). Ou não: reencontrar Deméter, Osíris ou Eurídice seria equivalente às bodas alquímicas, a um encontro de almas e reintegração.³⁴⁷

Uma das origens da literatura, a *Odisséia* homérica, é um relato de viagem interpretável à luz do hermetismo, assim como outras epopéias. E não apenas as epopéias. Entre outros exemplos românticos, o *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis exemplifica a tópica da viagem iniciática. E, também em Novalis, nos *Hinos à Noite*, de inspiração hermética, há um mensageiro que viaja ao Indostão, ao encontro da Idade do Ouro, da Mãe, da sabedoria e do Cristo. Nessa e em outras de suas obras, Novalis procede a uma inversão característica do romantismo literário, com relação ao gnosticismo e dualismos clássicos. O mundo finito é aquele da luz: *Há que sempre*

³⁴⁶ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951.

³⁴⁷ Justificando essa contextualização, principalmente Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, e Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*.

*retornar a manhã? Nunca findará o poder terrestre?*³⁴⁸ E a escuridão, o divino advento da noite, representa o infinito e a sabedoria. Luz e trevas têm sinal trocado em relação à carga simbólica tradicional por representarem, respectivamente, a razão, criticada por românticos, e o mistério, por eles cultuado. Se Deus é o Indiferenciado, então o Deus romântico tinha que ser noturno, em contraposição ao dia, o mundo da diferenciação.

A identificação romântica da de poesia e vida permite que viagens reais sejam interpretadas como trajetos iniciáticos. Isso vale, certamente, para as viagens de Gérard de Nerval a países europeus e do Oriente Próximo. Viajando, mostram suas crônicas, buscava um conhecimento superior: procurava a si mesmo.

Adiante, será feito o paralelo entre a viagem iniciática e poemas como *A Viagem* de Baudelaire e *Mensagem* de Pessoa. Mas é em *Altazor* de Huidobro que se encontram, de modo consciente, o tema da viagem ascendente, iniciática, e chaves esotéricas, herméticas e gnósticas, incluindo o recurso às glossolalias.

Na tradição esotérica ocidental, dentre os relatos que identificam viagens à aquisição de conhecimentos superiores, merece destaque *Fama Fraternitatis*, o primeiro dos manifestos rosacruzes, divulgado em 1614. Especialistas concordam em atribuí-lo a Johann Valentin Andreae. Multiplicam-se tais viagens, nesse texto, importante como inspiração da maçonaria e outras associações esotéricas.

Fama Fraternitatis narra a vida do mítico Cristian Rosencreutz, o irmão C. R., nascido em 1378 e que teria vivido por 120 anos. Adolescente e já detentor de enorme conhecimento, C. R. interrompeu em Chipre uma viagem à Terra Santa, mudou a rota para Damasco, onde *a natureza ia descobrindo seus segredos* diante dos sábios árabes.³⁴⁹ Em seguida rumou para o Egito, e dali para Fez no atual Marrocos. Maravilhou-se com o modo como sábios cooperavam e trocavam informações; conheceu *os que comumente são chamados Habitantes Elementais que lhe revelaram muitos de seus segredos*.³⁵⁰ Ainda esteve na Espanha, antes de regressar à Alemanha e fundar a Fraternidade da Rosa Cruz. Os membros da fraternidade, por sua vez, percorrem toda a Europa antes de partir em busca do túmulo de Cristian Rosencreutz, repositório de segredos equivalente a um centro da terra, que acabaria, conforme o relato, sendo descoberto por eles em 1604.

³⁴⁸ Novalis, *Hinos à Noite*, tradução de Nilton K. Okamoto e Paulo Allegrini, A Esfinge editorial, São Paulo, 1987, pgs. 49 e 55.

³⁴⁹ Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, pg. 290.

³⁵⁰ Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, pg. 291.

São, portanto, três ciclos de viagens: de Rosencreutz em busca do conhecimento; já como iniciado, para difundir pela Europa o conhecimento que havia adquirido; e dos discípulos em busca do túmulo, alcançando, por sua vez, o conhecimento.

Relatos gnósticos da criação e salvação já haviam promovido essa multiplicação das viagens. Uma delas, descendente, da Queda, o acidente cósmico e teológico que se confunde com a criação e absorção da luz pelas trevas. Outra, também descendente, corresponde à reversão das trevas ou redenção através do emissário celestial, Set, Adão, Jesus Cristo ou Hermes Toth. E outra, ainda, da ascensão, sempre individual: é a reintegração. Assim, em *As Três Tabuletas de Set*, esse avatar declara a Geradamas, o Adão arquetípico: *Viestes à existência do Um pelo Um./ Vós viajastes: penetrastes o Um./ [Vós] salvastes, vós salvastes, vós nos salvastes*. Identifica salvação e viagem. Ao final do hino, referindo-se aos *eleitos* gnósticos, é dito: *E assim como lhes foi ordenado, eles subirão. Após o silêncio, descerão do terceiro: eles bendirão o segundo; e depois o primeiro. O caminho da subida é o caminho da descida.*³⁵¹

Em outros textos, como no *Poimandres*, livro primeiro do *Corpus Hermeticus*, a viagem é apenas ascendente. No *Zostrianos*, o batismo corresponde a uma viagem por águas celestiais ou cósmicas, *a bordo de uma grande nuvem luminosa, de uma beleza inefável*, através da qual *escapamos do mundo todo e dos treze reinos que residem nele, [juntamente com] suas hostes de anjos, sem que fôssemos vistos.*³⁵²

Especialmente interessante como relato de viagens é *O Hino da Pérola*, texto de origem desconhecida. Faz parte dos *Atos de Tomé*, escritos ou compilados em Edessa entre 200 e 225 d.C. Refere-se aos reis da Partia, ou seja, da Pérsia sob a dinastia dos partas, entre 247 a.C. e 224 d.C.; e, mesmo agregado ao cristianismo de Tomé, não há referência a Jesus Cristo e nada da terminologia cristã e judaica. Daí Layton supor, entre outras possibilidades, que esse hino *teria sido importado por Edessa e secundariamente adotado pela escola de Tomé para seus próprios fins.*³⁵³

O Hino da Pérola relata uma viagem de ida e volta: do Oriente natal ao Egito (simbolicamente, do plano supra-celestial ao mundo), onde o protagonista é despojado de seus bens, recuperando-os por intercessão superior, para então retornar, já de posse da pérola e apto a receber um manto de luz. Representa, portanto, a queda e a ascensão. O percurso é sinuoso: passa pela Babilônia, onde o viajante se perde em um labirinto, e

³⁵¹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 188 e 190.

³⁵² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 151.

³⁵³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 435, assim como as informações precedentes.

pela Síria. O manto de luz, inicialmente vislumbrado em um espelho, é descrito como se fosse o *rebis*, dois em um, dos tratados alquímicos:

Mas quando, de repente, vi minha roupa refletida como que num espelho,
Percebi nela meu eu inteiro também,
E através dela reconheci e vi a mim mesmo.
Pois, embora nós derivássemos de um único e mesmo, estávamos
parcialmente divididos; e aí, de novo, éramos um, com uma única
forma.
E até os tesoureiros que tinham trazido a roupa
Eu via como dois seres, mas existia uma única forma em ambos,
Uma única prova real consistindo em duas metades.
E eles tinham meu dinheiro e riqueza em suas mãos, e me deram a minha
recompensa:
A bela roupa de cores vivas,
Que era bordada com ouro, pedras preciosas e pérolas para dar uma
impressão conveniente.³⁵⁴

Segue-se a descrição dessa roupagem, na qual está tecida a imagem do Rei dos Reis. O manto luminoso simboliza a recuperação do verdadeiro “eu”: é a conquista da identidade, condição para a reintegração.³⁵⁵

Jonas comenta o *mistério da mensagem* do Hino da Pérola, que *expressa a experiência gnóstica básica em termos mais comoventes e mais simples*³⁵⁶ que qualquer outro texto. Também Eliade classifica *O Hino da Pérola* como *a mais dramática e comovente apresentação do mito gnóstico da amnésia e da anamnese*.³⁵⁷

De modo mais evidente em *O Hino da Pérola*, as viagens de iniciação e salvação estão associadas a outros mitos, também arcaicos e não apenas gnósticos. São aqueles do “*salvador salvo*”, do enviado celestial que esqueceu sua identidade divina, como observa Eliade;³⁵⁸ e o mito das duas almas, ou da centelha divina de luz. Nele, um grão da luz, simbolizando o princípio criador e o conhecimento, permaneceria no ser humano. Coexistiria com uma alma adventícia, falsa, introduzida pelo demiurgo. Para encontrar-se, é preciso viajar: o encontro de luzes, da nossa alma verdadeira com a instância primeira, equivale ao término da viagem ascendente e à gnose. Esse tema permeia toda a literatura do gnosticismo. Em *Zostrianos*, é associado ao batismo,

³⁵⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 443.

³⁵⁵ Esse significado do *Hino da Pérola* e sua relação com outras doutrinas iniciáticas é exposto no já citado *Chuva de Estrelas – o sonho iniciático no sufismo e taoísmo* de Peter Lamborn Wilson.

³⁵⁶ Jonas, *The Gnostic Religion*, pg. 116.

³⁵⁷ Eliade, *História das Crenças e das Idéias religiosas*, Tomo II, vol. 2, pg. 149.

³⁵⁸ Eliade, *História das Crenças e das Idéias religiosas*, Tomo II, vol. 2, pg. 141.

através do qual *reconheci que o poder residente dentro de mim presidia às trevas, [pois] ele possuía luz total.*³⁵⁹

A centelha divina é uma semente; por isso, análoga ao sêmen. Daí a suposição gnóstica da espermatogênese: da origem humana – ou dos humanos que seriam eleitos – por uma irrigação da Terra pela semente divina. E também, em uma inversão da relação simbólica, a sacralização do esperma, visto como luz, energia celestial, como no tantrismo. Tanto nas experiências sufitas, indianas e tibetanas de luz mística,³⁶⁰ quanto no *Hino da Pérola*, a luz, sendo interior, uma semente divina, também é representada como vestimenta: uma aura ou corpo astral.

A idéia das duas almas, uma delas manifesta, porém postiça, e outra equivalente à essência luminosa e secreta, é arcaica. A Flor de Ouro taoísta pode ser uma de suas modalidades. Outra, a Flor Azul do *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, em busca da qual, depois de sonhá-la, parte o protagonista da narrativa. E já estava em mitos da origem da humanidade, como aquele do confronto dos titãs com Dionísio; este, por sua vez, um viajante, deus vindo de fora, da Ásia Menor.

Em *Lire Platon*, Abel Jeannière, ao tratar dos mistérios órficos e dionisíacos na origem do pitagorismo, precedendo a filosofia platônica, comenta a destruição de Dionísio – equivalente a Zagreus, sua versão iraniana – devorado pelos Titãs, os primeiros habitantes da Terra:

Zagreus-Dionísio imolado ressuscita enquanto Dionísio vivo, esse “estranho estrangeiro” à vontade em todo lugar sobre a terra. Quanto aos homens, eles nascem das cinzas dos Titãs fulminados. [...] Misturadas à terra, as cinzas dos Titãs dão nascimento aos homens. Ora, os Titãs acabavam de devorar a carne de Zagreus-Dionísio; uma parcela do divino está, portanto, presente em cada homem. Nenhum homem nasce sobre a terra sem que, nele, uma faísca divina não aspire a juntar-se à divindade, e essa faísca divina que nos constitui no mais profundo de nós, devemos-la ao martírio de Zagreus.³⁶¹

Bloom vai mais longe na prospecção do mito da centelha de luz. Citando E. R. Dodds em *The Greeks and the Irrational*, associa-a a um xamanismo grego,

[...] cuja influência Dodds centra na distinção entre a *psique* ou alma e um “eu” oculto, a princípio também chamado de psique, mas que foi aos poucos sendo

³⁵⁹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 151.

³⁶⁰ Comentadas no já citado *Chuva de Estrelas* de Wilson.

³⁶¹ Abel Jeannière, *Lire Platon*, pg. 31.

chamado de *pneuma* (“alento”), ou *daimon*, para o qual não temos equivalente em português.³⁶²

O eu oculto era de origem divina, ao contrário da alma, que para os gregos se achava muito à vontade no corpo; o mesmo não se dava com o novo eu dos xamãs, importado para a Grécia da Trácia, ao norte, e, portanto, em última análise, da bárbara Sicília, para onde asiáticos centrais haviam descido.³⁶³

Daí, ainda conforme Bloom, *o antigo surgimento do gnosticismo a partir do xamanismo, sobretudo do eu oculto ou mágico xamanista*.

Enxergar uma proto-gnose no mito de Dionísio-Zagreus e dos titãs, e por extensão nos cultos órficos, é endossado por Eliade:

Quanto ao mito da origem do homem a partir das cinzas dos Titãs, ele não é claramente atestado senão em alguns autores tardios (Iº-IIº séculos d. C). Mas, como tentamos mostrar a propósito do tema mítico-ritual Dionísio-Zagreus, encontram-se alusões em fontes mais antigas. [...] Qualquer que seja a interpretação a ser dada a essas alusões obscuras, é certo que o mito dos titãs era considerado, na Antiguidade, como “órfico”. [...] Mas a antropogonia órfica, por mais sombria e trágica que pareça ser, comporta, paradoxalmente, um elemento de esperança, ausente não só na *weltanschauung* mesopotâmica, mas também na concepção homérica. Pois, a despeito de sua origem titânica, o homem participa, pelo modo de ser que lhe é próprio, da divindade. Ele é até mesmo capaz de se libertar do elemento “demoníaco” manifesto em toda existência profana (ignorância, regime carnívoro, etc). Pode-se discernir, de um lado, um dualismo (espírito-corpo) muito próximo do dualismo platônico; de outro, um conjunto de mitos, crenças, comportamentos e iniciações que asseguram a separação do “órfico” de seus semelhantes e, ao fim de contas, a separação da alma do Cosmos. Tudo isso lembra numerosas soteriologias e técnicas indianas e antecipa diversos sistemas gnósticos.³⁶⁴

Tais sinopses fortalecem a aproximação de Jesus Cristo com Zagreus, Dionísio e Osíris, como integrantes da família dos deuses ou avatares sacrificados e depois ressuscitados ou reconstituídos. Mas a duplicidade de almas é um componente de mitologias pagãs: o cristianismo postula a unidade da alma, por coerência com sua doutrina da salvação. A exceção está em expressões do seu misticismo, na fronteira da heresia. A postulação da centelha divina foi, justamente, uma das teses de Eckhart rejeitadas como heréticas por teólogos do seu tempo.

A pseudo-epigrafia em textos gnósticos, ocultando o nome de quem os redigiu, é coerente com a suposição da centelha divina e das duas almas: qual o sentido do autor

³⁶² Sem equivalente em português, presumo, segundo o tradutor, e em inglês no original.

³⁶³ Bloom, *Presságios do Milênio*, pgs. 104 e 105.

³⁶⁴ Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. II, *De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, pg. 185.

ou redator identificar-se, se essa identidade era falsa, atributo do “eu” adventício? É a mesma lógica pela qual se explica a adoção de um novo nome nos rituais tribais de passagem, em ordens e confrarias iniciáticas, e no âmbito do cristianismo, em ordens monásticas e pelo papa. E que talvez valha para alguns dos casos de adoção de pseudônimos por escritores: Novalis no lugar de Friederich von Hardenberg, Nerval em vez de Labrunie, Lautréamont substituindo Isidore Ducasse (lembrando que, em Nerval e Lautréamont, o tema da duplicidade do “eu” é manifesto).

Ambas as tópicas, da viagem iniciática e das duas almas, convergindo no encontro da alma verdadeira ao final da viagem iniciática, dariam frutos literários. A viagem iniciática será examinada adiante, em poemas como *Mensagem* de Pessoa e *A Viagem* de Baudelaire. Quanto às duas almas, é afim ao tema das duplas identidades e divisões do Eu: o duplo romântico, o *Doppelgänger*, e seus derivados, como o William Wilson de Poe. E, com mais propriedade ainda, as proclamações do *Eu sou um outro* de Gérard de Nerval – em *Aurélia* e em uma anotação que Nerval havia feito em um de seus retratos, descoberta por Richer e comentada por Breton em *Arcano 17* e por Paz em seu ensaio sobre Breton, *A Busca do Início* – e o *Eu é um outro* da *Carta do Vidente* de Rimbaud. Tais percepções, por sua vez, assemelham-se a dissociações, às objetivações do “eu” como aquela de Mallarmé, em sua crise de 1867, levando-o a dizer, em carta a Cazalis, que *Acabo de passar um ano assustador: meu Pensamento se pensou*; ou então, de Jean-Paul, o sonhador romântico que fez uma confissão do mesmo teor: *Meu eu se havia visto a si mesmo pela primeira vez, e para sempre*.³⁶⁵ Boa parte da obra de Pessoa, ortônimo e nos heterônimos, registra as constatações da falsidade do “eu” e a esperança no encontro de uma identidade verdadeira.

Conforme será visto, em Lautréamont há uma negação dessa segunda identidade, ou uma recusa a admitir um “eu” imposto por Deus, que aparenta contradizer ou negar a célebre proclamação de Rimbaud, *eu é um outro*: todavia, é mais coerente ainda com o pensamento gnóstico.

O outro “eu” como verdadeira identidade: é o subjetivismo romântico, pelo qual conhecer é conhecer-se, quando a gnose equivale ao autoconhecimento, como já havia sido proclamado em *O Evangelho segundo Tomé* (citado no Capítulo 2º). Mas a duplicidade do “eu” é tratada de modos distintos em românticos e seus continuadores. O *outro* também pode ser um perseguidor, alguém que veio para destruir: precedendo o

³⁶⁵ Béguin, *L’ame romantique et le rêve*, pg. 237.

infeliz William Wilson duplicado do conto de Poe, os *doppelgänger*, os personagens e temas de von Chamisso, Hoffmann e Jean-Paul. Assim, em um conto de Hoffmann, assassinatos são cometidos pelo protagonista, porém atribuídos ao alter-ego,³⁶⁶ antecipando o médico e o monstro de Stevenson. O outro “eu” como entidade destruidora pode, portanto, corresponder a um drama arquetípico: aquele da imposição da alma adventícia, da qual os sinistros duplos românticos seriam metáforas.

Em Nerval, conhecedor e tradutor dos românticos alemães, o tema é retomado como interrogação. O “outro” pode ser bom ou mau; mas é sempre ameaçador:

Um Espírito que era eu e que estava fora de mim... Quem era ele? Seria o Duplo das lendas, ou o irmão místico que os orientais chamam de *Ferouër*? Eu não ficaria chocado com a história desse cavaleiro que combateu uma noite inteira na floresta contra um desconhecido que era ele mesmo? [...] Uma idéia terrível me veio: “O homem é duplo”, disse comigo. “Sinto dois homens em mim”, escreveu um padre da Igreja. A união de duas almas depositou esse germe misto num corpo que oferece – ele mesmo – à vista duas porções similares reproduzidas em todos os órgãos de sua estrutura. Em todo homem há um espectador e um ator, aquele que fala e aquele que responde. Os orientais viram aí dois inimigos: o gênio bom e o gênio mau. “Eu sou o bom? Sou o mau?”, perguntava-me. Em ambos os casos, o outro me é hostil.³⁶⁷

Conhecedor do gnosticismo, Nerval dá o outro “eu” como algo estabelecido. Trata, não mais de sua existência, mas das conseqüências dessa existência.

As passagens assemelhadas em Rimbaud e Nerval, expressando a abissal pergunta sobre a identidade, são citadas por Paz em *A Busca do Início*,³⁶⁸ seu ensaio sobre Breton, para tratar da *objetivização do sujeito*. É a destituição do “eu” ilusório para, em seu lugar, *emergir o ditado do pensamento não-dirigido, emancipado das interdições da moral, da razão ou do gosto artístico*. É como se o gnosticismo fosse transformado em psicologia da criação e em poética surrealista; ou vice-versa, é formulada uma teoria gnóstica da criação poética.

A duplicidade do “eu” também sobressai em Borges, em trechos muito conhecidos nos quais fala do “outro eu” e do “outro Borges”, a exemplo de *Borges e eu*.³⁶⁹ Trata-se de artifício literário para manter a devida distância entre quem se expressa através de suas narrativas, e o Borges histórico, pessoa física. Mas a

³⁶⁶ Comentado por Béguin, *L'ame romantique et le rêve*, pg. 241 e segs.

³⁶⁷ Nerval, Gérard de, *Aurélia*, tradução e prefácio de Contador Borges, Iluminuras, São Paulo, 1991, pg. 56.

³⁶⁸ Publicado em *Signos em Rotação*.

³⁶⁹ *Borges e eu* é o prólogo de *Sete Noites*, Max Limonad, São Paulo, 1985.

duplicidade gnóstica é explicitamente examinada em sua obra. Por exemplo, no relato *Os Teólogos* de *O Aleph*, um de seus resumos de heresias e uma das suas fruições das *íntimas delícias da teologia especulativa*,³⁷⁰ diz que *alguns desses inventores de doutrinas imaginaram que todo homem é dois homens, e que o verdadeiro é o outro, o que está no céu*. Daí, também, sua recorrente aversão a espelhos, declarada em poemas, relatos e reflexões: reproduzindo o “eu” ilusório, multiplicam o falso; são aparências da aparência. É o que diz em um dos relatos de *História Universal da Infâmia*, protagonizado por um sinistro pseudo-profeta gnóstico, Hakim de Merv: *A terra que habitamos é um erro, uma incompetente paródia. Os espelhos e a paternidade são abomináveis, porque a multiplicam e afirmam. O asco é a virtude fundamental*.³⁷¹

O próprio plano dessa estréia de Borges como narrador, com resumos da vida de uma série de bandidos e impostores, da pirata chinesa a Billy the Kid, parece gnóstico: seu título sugere que a infâmia é universal, algo imanente ou inerente ao mundo.

O estudo mais extenso da relação da obra de Borges com gnosticismo – e com cabala, hermetismo e doutrinas afins – certamente distinguiria duas modalidades de tratamento. Uma, de sátira e paródia, pela redução ao absurdo de alguma doutrina e, por extensão, das nossas categorias de conhecimento. Tomando-as como ponto de partida, a exemplo de *Os Teólogos* e *O Evangelho de Judas*, acaba mostrando que resultam em proposições e postulados opostos àqueles que a originaram.

Em outros relatos há deslocamento. É uma recontextualização ou transcontextualização, procedimento típico da paródia conforme Hutcheon:³⁷² a narrativa de Borges é gnóstica, mas não se localiza na Alexandria do século I a IV e suas imediações, e não se fala em gnosticismo. Cabe lembrar que, conforme Hutcheon, a paródia não implica, necessariamente, intenção ridicularizadora; não deve ser confundida com a sátira. E mais: parodiar uma obra equivale a tomá-la como modelo. Aceita essa argumentação, Borges não foi contraditório ao parodiar gnosticismo e adotar sua visão de mundo.

Paródia como recontextualização é o que se vê em *A Escrita de Deus*, também de *O Aleph*. A ação transcorre no México do século XVI; seu protagonista é um sacerdote asteca prisioneiro dos espanhóis; mas, dos relatos borgeanos, é aquele que oferece a melhor ilustração do mito do encontro com a centelha divina ou alma

³⁷⁰ Borges, *O Aleph*, pgs. 48 e 50.

³⁷¹ Borges, *El tintorero enmascarado Hákim de Merv*, em *Ficciones*, pg. 86.

³⁷² Hutcheon, Linda, *Uma Teoria da Paródia*, tradução de Teresa Louro Pérez, Edições 70, Lisboa, 1993, especialmente no capítulo 2, *Definição da Paródia*.

verdadeira associado à gnose. Tzinacan, o sacerdote encarcerado, reconstrói pela memória as manchas na pelagem de um jaguar, animal que *é um dos atributos do deus*. Nelas, discerne a escrita divina, *uma fórmula de catorze palavras casuais*. Dizê-la o tornaria todo-poderoso, capaz de destruir seu cárcere e restaurar o reino de Montezuma:

Mas eu sei que nunca direi essas palavras, porque não me lembro de Tzinacan. [...] Quem entreviu o universo, quem entreviu os ardentes desígnios do universo não pode pensar num homem, em suas triviais venturas ou desventuras, mesmo que esse homem seja ele. Esse homem *foi ele* e agora não lhe importa. Que lhe importa a sorte daquele outro, que lhe importa a nação daquele outro, se ele agora é ninguém. Por isso não pronuncio a fórmula, por isso deixo que os dias me esqueçam, deitado na escuridão.³⁷³

O “eu” é, ou foi após a gnose, um outro; mas esse outro, tendo sido, não importa mais, deixou de interessar. *A Escrita de Deus* é, portanto, uma parábola do misticismo contemplativo e do dualismo radical: a centelha divina, alma verdadeira, anula o “eu” adventício; a gnose neutraliza as categorias do mundo; por isso, tanto faz, são indiferentes a liberdade ou prisão, poder ou submissão, miséria ou prosperidade, categorias mundanas, desprovidas de sentido para quem não está mais no mundo.

Outra interpretação borgeana da centelha de luz e do verdadeiro eu pode ser extraída de *A Aproximação a Almotásim*, publicado em *Ficções*. Desta vez, Borges sobrepõe ou combina três mitos gnósticos: da viagem iniciática, do eu verdadeiro, e da consubstancialidade; esta, em sua versão horizontal, como luz partilhada pelos seres humanos (e por textos, por obras literárias importantes). E ainda aproxima gnosticismo e cabala luriânica (da escola dos cabalistas de Safed, no século XVI, que exerceu forte influência sobre o hermetismo ocidental; a mesma que Bloom recomenda como paradigma, junto com a gnose valentiniana, para a leitura de obras literárias).

A duplicidade de almas ou “eus” não foi um tema exclusivo de autores religiosos e de poesia e narrativa de ficção. Lacan, na *Introdução a O Seminário – volume 2*, refere-se à *fulgurante fórmula de Rimbaud – os poetas, que não sabem o que dizem, como é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes dos outros – [eu] é um outro*. Esse [eu], diz Lacan, é distinto do eu, e não é da ordem da consciência, na mesma medida em que *o sujeito não se confunde com o indivíduo; e mais, é outra coisa*,

³⁷³ Borges, *O Aleph*, pg. 127.

que fala a partir de um outro lugar, pois o sujeito está descentrado com relação ao indivíduo. E conclui: *É o que [Eu] é um outro quer dizer.*³⁷⁴

Isso significaria que Lacan, por sua teoria do sujeito, do duplo eu, da individualidade descentrada e da alteridade invasora, foi gnóstico? Ou, ao contrário, no gnosticismo, com a idéia da alma adventícia, temos a metáfora de um processo psicológico profundo? A duplicidade gnóstica das almas pode ser mais uma das versões da constatação de que não somos quem pensamos ser. Cabe associá-la ao conjunto das teorias psicanalíticas, e não apenas à de Jung, que declaradamente se inspirou no gnosticismo – afinal, nas psicanálises, contrapondo-se à visão cartesiana do homem, há uma duplicidade ou pluralidade de instâncias do psiquismo, e o inconsciente tem a capacidade de simbolizar. Mesmo não sendo luz, o inconsciente tem algo a ver com energia. E no surrealismo, de inspiração freudiana, seria fonte da poesia, ou seja, do conhecimento.

Mas há um limite para as interpretações psicológicas da gnose, incluindo os paralelos de Pagels entre gnose e psicoterapias, e o entusiasmo por Jung de Hoeller e do tradutor da edição brasileira da *Pistis Sophia*, Branco, que vê, nesse conjunto de textos,

[...] um indício de que os ‘demônios’, ou seres das trevas não são tanto seres exteriores que atormentam as almas atuando a partir de fora, mas sim aspectos da nossa constituição interior, o que Jung, com rara felicidade, chamou de nosso lado sombra.³⁷⁵

Daí que haveria uma perspectiva *cosmológica*, e outra *psicológica*, pela qual *todas as entidades descritas no mito de Sophia estão dentro de nós mesmos. Na realidade, são os diferentes aspectos da totalidade do nosso ser.*³⁷⁶

Mas uma coisa é afirmar que Palas-Atena ou Pistis Sophia são representações, metáforas ou alegorias de uma qualidade, a sabedoria; outra é dizer que a deusa Palas-Atena ou a Pistis Sophia *são* a sabedoria, e efetivamente a encarnam e regem. E as entidades gnósticas têm existência autônoma. Uma das “escrituras” publicadas por Layton tem como título *A Realidade dos Governantes* ou *Hipóstase dos Arcontes*; e um dos fragmentos de Basilides também se intitula *Hipóstases*. Referem-se à totalidade do universo, visível e invisível, e aos regentes do universo, e não à cognição e vida afetiva. Pertencem à ordem cosmológica, e não psicológica. Categorias e interpretações

³⁷⁴ Lacan, Jacques, *O Seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, tradução de Marie-Christine Laznik, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1985.

³⁷⁵ Branco, *Pistis Sophia*, pg. 62.

³⁷⁶ Branco, *Pistis Sophia*, pg. 63.

psicológicas que adquiriram sentido a partir dos séculos XIX e XX não têm lugar na visão de mundo dos adeptos do gnosticismo histórico: estes buscavam a salvação, e não a cura. E salvação não é apenas individuação, restauração da unidade do indivíduo ou ampliação da consciência, porém transcendência, interpretada e vivida como tal.

Outra razão pela qual não é possível adotar de modo fiel o gnosticismo em terapias é seu contraste radical com o mundo. Segui-lo implicaria endossar uma visão de mundo e as respectivas opções de vida; ou de não-vida, a exemplo daquela do protagonista borgeano de *A Escrita de Deus*. Não caberia a um terapeuta, qualquer que fosse sua orientação, recomendar o abandono da posse de bens materiais, o isolamento, a contemplação como estilo único de vida. *Sidarta* de Hesse pode ser relacionado, junto com *O Lobo das Estepes* e *Demian*, à terapia do escritor com Jung e a seu contato com a doutrina gnóstica; mas quem adotou o encratismo foi Sidarta, personagem da ficção (embora calcado em pessoas reais). Ascetas indianos ainda não ganharam o Nobel de literatura: quem o recebeu foi Hesse.

Tanto obras literárias quanto doutrinas religiosas podem ser interpretadas utilizando categorias psicológicas. Contudo, ao se examinar a relação entre os dois sistemas, da literatura e do gnosticismo, é obviamente mais produtivo confrontá-los diretamente. E ler, conforme a sugestão de Bloom, a obra literária à luz do gnosticismo; ou então, reciprocamente, ler e entender gnosticismo à luz da literatura.

9. *O gnosticismo licencioso.*

Estudiosos distinguem duas opções doutrinárias e de vida no gnosticismo.

Uma delas é o encratismo, um quietismo segundo o qual, se o mundo é mau, não se deve ter relação com ele, deixando de empreender qualquer ação ou iniciativa, a não ser dedicar-se à contemplação.

Outra, certamente minoritária, porém objeto de interesse e controvérsia ao longo dos séculos seguintes, foi aquela dos gnósticos licenciosos. Seu exame é necessário para a boa compreensão de como o gnosticismo – seja a doutrina gnóstica “real”, seja uma imagem ou um imaginário gnóstico – se projetou na literatura e no ocultismo. Permite discutir se a devassidão de um Aleister Crowley está entre suas reaparições, ou se os rituais descritos em *Monsieur de Durrell* têm algo a ver com o gnosticismo histórico. E se o elogio do *desregramento dos sentidos* de Rimbaud ou do *caminho do excesso* em Blake poderiam ser recomendações gnósticas.

Além disso, corresponderia ao traço mais perturbador ou subversivo do gnosticismo, se confrontado com os grandes monoteísmos – cristianismo, judaísmo, religião muçulmana – dos quais o ritual explicitamente sexual é excluído. E fortalece aproximações com práticas e cultos arcaicos: orgias em cultos tribais e de mistérios; e com o tantrismo.

Quanto à existência e difusão do encratismo, não há dúvidas. É recomendado em escrituras gnósticas, enquanto a licenciosidade é expressamente condenada, como nesta passagem de *O Evangelho da Verdade* de Valentino:

Não vos torneis o lugar do diabo, pois vós já o reduzistes a zero. Não fortaleçais os elementos que vos impedem – aqueles que caem – supondo que este é um tipo de aperfeiçoamento. Pois o licencioso é nada. Trata esse mais energicamente do que o justo, visto que o licencioso age na suposição de ser licencioso, ao passo que o justo age em relação aos outros, na suposição de ser justo.³⁷⁷

Ou seria esse o texto de um gnóstico a polemizar com outros gnósticos, de orientações divergentes? Seja como for, não existe recomendação expressa de

³⁷⁷ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 308.

licenciosidade na literatura gnóstica conhecida. Todas as fontes são indiretas. Gnósticos não nos deixaram seu *Tantra Hevajra*. Não construíram seu “pagode negro” de Konarak. Onde se encontram recomendações de sexo ritual é no *Asclépio*, um texto do hermetismo, a gnose otimista. Por isso, a associação do gnosticismo à licenciosidade é obra de seus críticos, e não algo a constar em fontes primárias. Acusações de licenciosidade foram lançadas desde Irineu em 140 ou 150 d. C, como informa Layton:

Histórias sobre seitas cristãs sexualmente depravadas não eram desconhecidas na antiguidade. Já desde Sto. Irineu, os escritores antignósticos ocasionalmente comentavam sobre seitas libertinas, algumas das quais até se chamavam de “gnósticos”, isto é, “pessoas capazes de conhecimento” (deve-se lembrar que, na linguagem do Antigo Testamento, “conhecer ou obter conhecimento de” poderia ser um eufemismo para a relação sexual).³⁷⁸

Exerceram influência os trechos do *Contra Heresias* de Epifânio descrevendo borboritas ou barbelognósticos licenciosos. Para se livrar da *prisão do corpo*, teriam praticado a promiscuidade sexual e homossexualismo. E cometeriam incesto, praticariam coprofagia e ingestão de esperma, e, além de abortar, devorariam ritualmente os fetos. Também se banquetevam, perfumavam, adornavam.³⁷⁹ Em suma, faziam de tudo.

Paira, até hoje, um ponto de interrogação sobre o que aquele patriarca da Igreja viu, que tipo de comunidade visitou, quais práticas presenciou por volta de 380 d.C. Teria preparado um testemunho meramente difamatório, visando a condenação moral para justificar a exclusão dos gnósticos? É possível. Acusações desse teor condimentaram polêmicas religiosas de modo recorrente: os perseguidores romanos dos cristãos dos séculos II e III lhes imputaram, entre outras práticas, canibalismo. Contudo, sexo e aquilo que hoje enxergamos como perversão não são novidade no âmbito dos cultos religiosos. O sincretismo gnóstico autoriza a pensar na importação de rituais como aqueles dos cultos a Isis. E pelo menos um estudioso importante do gnosticismo, Doresse, parece tomar o relato de Epifânio por seu valor de face, além de associar liberdade sexual à própria origem do gnosticismo, a Simão o Mago e seus adeptos:

À imitação de seu mestre, os discípulos de Simão teriam repetido, em suas extravagâncias, que é preciso entregar-se sem medida ao comércio carnal: “Toda

³⁷⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 237.

³⁷⁹ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 241 a 256.

terra é terra, e pouco importa onde é semeada, desde que a semeemos.” É nisso – teriam declarado – que consiste o “amor perfeito”.³⁸⁰

Além disso, os testemunhos contra o gnosticismo licencioso são recorrentes. Epifânio repetiu e detalhou o que havia sido dito por Irineu, dois séculos antes. Tornando essas acusações mais plausíveis, a licenciosidade dos gnósticos também foi criticada, desde 150 d. C, por Plotino, o filósofo e místico neo-platônico: alguém que, certamente, não foi um sectário religioso.

Quer fossem difamações ou registros de fatos, as peças da literatura patrística e dos demais polemistas projetaram-se no subsequente exame da doutrina gnóstica. Nas descrições dos cátaros albigenses dos séculos XII e XIII, já não mais na Antiguidade, porém em plena Idade Média tardia, reproduziram-se as denúncias de licenciosidade. Um exemplo é o modo como Huysmans tratou os cátaros em *Là-bas*, seu relato sobre missas negras. Através de um de seus personagens, o erudito Des Hermies, depois de afirmar que o tempo em que vivia era regido pelo Deus das Trevas e admitir que essa visão de mundo era maniqueísta, identificou os maniqueístas e cátaros ao satanismo:

O maniqueísmo, veja, certamente teve algo de bom, já que o afogaram em torrentes de sangue; ao final do século XII, grelharam milhares de albigenses que praticaram essa doutrina. Mas dizer-lhe que os maniqueístas não houvessem abusado desse culto, que eles prestavam sobretudo ao diabo, eu não ousaria sustentá-lo! [...] Um excelente homem chamado Psellus nos revelou, em um livro intitulado *De operatione Daemonum*, que eles provavam, no começo de suas cerimônias, os dois excrementos, e que eles misturavam o sêmen humano a suas hóstias. [...] Ó! assim como eles comungavam sobre as duas Espécies, eles faziam ainda melhor, retomou des Hermies. Estrangulavam crianças, misturavam seu sangue à cinza, e essa pasta, dissolvida em uma beberagem, constituía o Vinho eucarístico.³⁸¹

Houve, portanto, uma representação dos costumes dos cátaros albigenses idêntica àquela, por heresiólogos e polemistas, dos gnósticos anteriores aos cátaros em um milênio. Isso, apesar dos *puros* (*cathari*) praticarem um rigoroso ascetismo, com um significado de crítica à acumulação de riquezas no clero católico. Mas é possível que, entre aqueles dissidentes, houvesse, não o satanismo denunciado por seus acusadores, porém amor livre, pela recusa ao casamento e à procriação por parte dos *crentes* (que poderiam ascender à perfeição através do *consolamentum*). É a hipótese de Falbel:

³⁸⁰ Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, pg. 17.

³⁸¹ Huysmans, J. K., *Là-bas*, pg. 58.

Os Perfeitos que observavam a castidade não podiam impô-la aos Crentes, mas desaprovavam o casamento, o que causava certo embaraço aos adeptos. Deste modo, o casamento era condenado e a destruição da família favorecida, levando assim à aceitação da união livre e à restrição dos nascimentos. Foi uma antecipação da liberdade sexual absoluta.³⁸²

Em consequência desses relatos e interpretações, constituiu-se uma imagem fortemente negativa do gnosticismo, para alguns, e positiva para outros. Daí autores contemporâneos como Jacques Lacarrière enxergarem gnósticos como precursores do anarquismo e da contracultura, pelo caráter coletivo e comunitário do seu modo de vida, inclusive na conduta sexual.

Atribuir licenciosidade ao gnosticismo não é apenas resultado de relatos, quer fossem falsos ou verdadeiros. Também é uma inferência a partir do relativismo sugerido por passagens como esta, de *O Evangelho Segundo Filipe*:

Luz e trevas, vida e morte, direita e esquerda são irmãos (isto é, mutuamente dependentes); é impossível separá-los. Conseqüentemente, os bons não são bons, os maus não são maus, vida não é vida, morte não é morte. De modo que cada qual será disperso para sua fonte original. Mas coisas que são superiores ao mundo são indissolúveis: são eternas.³⁸³

Essa formulação também corresponde a um princípio do hermetismo, de que cada coisa contém seu contrário. Aplica o pensamento analógico, contrariando os princípios lógicos da identidade e não-contradição. Consagra a ambivalência. Nessa perspectiva, o eleito, o puro, conteria em si um desregrado; o santo, um transgressor. Suas conseqüências filosóficas não são poucas. Do relativismo ao niilismo, a distância é de um passo.

Nessa perspectiva, encratismo e licenciosidade seriam faces da mesma moeda. Ambos, expressões, como disse Monnerot, da *vontade de tomar o contrapé da criação*,³⁸⁴ contrariando o demiurgo e suas leis.

Uma possibilidade de interpretação da licenciosidade como inerente ao gnosticismo também é aventada por Bataille, como lembrado por Eliane Robert Moraes em *O Corpo Impossível*:

As concepções gnósticas do início da era cristã propõem uma subversão dos ideais da antigüidade greco-romana ao introduzir em seu discurso “os fermentos

³⁸² Falbel, *Heresias Medievais*, pg. 56.

³⁸³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 395.

³⁸⁴ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pg. 93.

mais impuros”, substituindo as formas elevadas pelas figuras mais baixas. Por recusarem a linearidade e a homogeneidade próprias das representações acadêmicas, as imagens polimorfos da gnose provocam intensas “desordens filosóficas”, o que por certo está na origem de sua desqualificação enquanto “pensamento decadente”.³⁸⁵

Haveria, então, algo como isomorfismo entre filosofia e vida, uma coerência na *desordem* observada por Bataille, proclamando a realidade e concretude do “baixo”, em contraste com o ordenado cosmo helênico. Aceita essa interpretação, a licenciosidade não seria exceção, desvio e aberração, porém, ao contrário, a realização de premissas do gnosticismo. À inversão filosófica corresponderia a subversão da moral e da conduta.

Monnerot, ao observar a predileção dos autores de escritos gnósticos por metáforas eróticas, adotou a interpretação da licenciosidade como inerente à gnose:

No século III, nas seitas em questão, não é mais de metáforas que se trata. Essas confrarias levam tão longe quanto possível a transgressão dos mandamentos cristãos prescrevendo castidade e continência. Chegariam com frequência até a transformar as transgressões em outras tantas obrigações rituais. Que o misticismo não exclui por natureza a sensualidade, os mais antigos mistérios o testemunharam irrecusavelmente, não sendo de espantar que uma época na qual floresceu o materialismo mágico lhes demande ensinamentos, nem que uma especulação filosófica desembaraçada de todo contrapeso celeste se alie de maneira tão humana ao deboche ritualizado.³⁸⁶

Assim como em inúmeros outros rituais nos quais o sexo está presente e tem importância, haveria como que uma materialização do símbolo, tomado *in concreto*, assim identificando o signo e o significado, o símbolo e a coisa simbolizada. Mas no cabalismo judaico também há bastante metáforas sexuais, examinadas por Idel; sua raiz é o *Cântico dos Cânticos*;³⁸⁷ contudo, nesse caso, não haveria chance alguma de materialização do símbolo.

Admitida a existência do gnosticismo licencioso, surgem novas questões. Seriam relatos como o de Epifânio sobre os barbelognósticos um registro de fatos reais, porém excepcionais, registrando versões aberrantes e degradadas em uma periferia alucinada? Ou corresponderia a licenciosidade a algo generalizado no gnosticismo?

Diante dessa diversidade, não apenas das versões e interpretações, mas de valorações da licenciosidade gnóstica – pois a mesma conduta que recebeu anátemas do censor desperta a simpatia do adepto contemporâneo da liberdade sexual – há que tentar

³⁸⁵ Moraes, *O corpo impossível*, pg. 200.

³⁸⁶ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pg. 92.

³⁸⁷ Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 310.

chegar à maior clareza possível. Em primeiro lugar, distinguindo as interpretações: uma delas, de que a licenciosidade é indício de relativismo ético; outra, contextualizando-a ao afirmar que a licenciosidade não seria apenas gnóstica, porém daquele tempo e daquela sociedade; e, finalmente, aquela que a identifica ao sexo ritual.

É preciso, ainda, discernir o referente dessa interpretação; especificar do que, exatamente, se está falando. Sexo é sempre a mesma coisa para o censor, para aquele que o combate; mas não para quem o interpreta em suas modalidades, que correspondem às múltiplas manifestações do Eros polimorfo. Libertinagem generalizada e sexo ritual podem assemelhar-se na superfície, na aparência. Comunicam-se, pois festas profanas como aquelas em Roma tinham como origem cerimônias do culto a Baco. Mas são opostas em seu significado. Libertinagem corresponde à liberdade de conduta, quando tudo é permitido. Já o sexo ritual é um índice de religiosidade tão elevada que incorpora o sexo à religião, em vez de excluí-lo. É, portanto, religião total, como afirma Octavio Paz a propósito do tantrismo em *Conjunções e Disjunções*, tratando-o como *uma experiência total, carnal e espiritual, que deve verificar-se concreta e realmente no rito*.³⁸⁸ Quem faz sexo no âmbito de uma cerimônia religiosa não é um transgressor, porém um devoto, a não ser que o faça para profanar a religião.

No âmbito dessa categoria, sexo ritual, cabem novas distinções, entre a orgia ritual, e procedimentos como aqueles do tantrismo. E, na literatura sobre tantrismo, distingue-se o ritual que seria da “mão esquerda” daquele da “mão direita”; neste caso, sublimado, operando no plano estritamente simbólico, sem a prática do *maithuna*, o sexo com a retenção do esperma, acompanhado de procedimentos de respiração e recitação de mantras. Eliade, em *Le Yoga – Immortalité et Liberté*, designando-o como *um grandioso movimento filosófico e religioso que se anuncia desde o IV século da nossa era e toma a forma de uma “moda” pan-indiana a partir do VI século*,³⁸⁹ examina toda a hatha-yoga como capítulo do tantrismo.³⁹⁰

Dentro desse enorme conjunto de possibilidades de interpretação daquilo que seria a licenciosidade gnóstica, Alexandrian parece escolher sua associação às orgias rituais nos cultos secretos a Afrodite e a Cibele, em mistérios órficos, de Eleusis, e entre as bacantes do culto a Dionísio, que expressam a sexualização pagã do cosmo. E a vê como opção, uma dentre as possibilidades do universo gnóstico:

³⁸⁸ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pg. 62.

³⁸⁹ Eliade, Mircea, *Le Yoga – Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1968, pg. 203.

³⁹⁰ Eliade, *Le Yoga – Immortalité et liberté*, pg. 229.

As orgias rituais, mencionadas muitas vezes no gnosticismo, não estavam em contradição com os princípios rigoristas de todos aqueles que, desde os marcionitas aos naasenos, proibiam os prazeres sexuais. A mesma mentalidade ascética inspirava estas duas atitudes opostas de abstinência ou de libertinagem, correspondendo ao sentimento que exprime Hermes Trimegisto a seu filho [*no Corpus Hermeticus*]: “Se, antes de mais, não odeias o teu corpo, meu filho, não te podes amar a ti próprio”.³⁹¹

A essência da orgia ritual é o frenesi, a perda da identidade ou da individualidade. É a exceção, o momento da transgressão da regra, com observou Eliade em *Méphistophélès et l'androgynie*, a propósito das *inversões simbólicas do comportamento* em rituais de iniciação, celebração ou propiciação:

Em suma, é uma suspensão das leis e dos costumes, pois a conduta dos sexos é agora exatamente contrária ao que ela deve ser normalmente. A inversão dos comportamentos implica a confusão total dos valores, nota específica de todo ritual orgástico. [...] trata-se de restauração simbólica do “Caos” original, da unidade não diferenciada que precedia a Criação, e o retorno ao indistinto se traduz por uma suprema regeneração, por um crescimento prodigioso da potência.³⁹²

Já o maithuna, o sexo ritual no tantrismo da “mão esquerda”, antes que suspensão da lei, é sua afirmação. Corresponde à transformação da relação sexual em outra coisa: sua finalidade não é mais o prazer, menos ainda a procriação, porém a transcendência através da centelha divina que o esperma manifesta e realiza. Por isso, a crença, também gnóstica, em uma luz divina no esperma ser central no tantrismo. É o que observa Octavio Paz em *Conjunções e Disjunções*,

Como se sabe, a norma central do rito sexual tântrico consiste na contenção do esperma, não por razões de ordem moral e menos ainda por higiene, mas porque todo o ato está dirigido à transmutação do sêmen e à sua fusão com a vacuidade.³⁹³

Divinização do esperma não é exclusiva dessa doutrina. Como um dos exemplos de sua difusão, as recriminações de Paracelso ao desperdício do esperma pela masturbação também supunham sua identificação à luz divina.

A hipótese da influência de um tantrismo budista sobre o gnosticismo esbarra em uma dificuldade cronológica, já que seu desenvolvimento é posterior. Contudo, a percepção de afinidades e sincronias entre gnosticismo licencioso e tantrismo,

³⁹¹ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 67.

³⁹² Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, pg. 164.

³⁹³ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pg. 76.

independentemente de haver relações de influência (qualquer que fosse sua direção, do tantrismo para o gnosticismo ou vice-versa), é reforçado ao se levar em conta, não só a conduta sexual, como também práticas alimentares que podem ter sido comuns a variantes das duas doutrinas.

Tome-se as passagens de Epifânio em que o heresiólogo disse que os borboritas não apenas praticam 730 vezes o ato sexual (730 *quedas*, diz), pronunciando a cada vez o nome de um governante, mas *trituram embriões e temperam isso com mel, pimenta e outros condimentos, e com aromáticos*, e, em seguida, *partilham, com seus dedos, do bebê triturado, além de outros atos igualmente horríveis*. Além disso, *partilham de todas as espécies de carne, assim coletando almas de todas as coisas e transportando-as conosco para o alto*. E mais: *alguns deles que são machos não têm relações com fêmeas, mas se corrompem com suas próprias mãos e apanham sua corrupção em suas mãos e assim a comem*.³⁹⁴

Compare-se esse relato às observações de Paz de que *os textos dos tantras, sejam eles budistas ou hindus, não deixam lugar a dúvidas sobre a necessidade de comer alimentos impuros no momento da consagração*. Nas páginas de *Conjunções e Disjunções* dedicadas ao tantrismo – examinado como oposto complementar do protestantismo em sua dialética dos signos do corpo e do não-corpo, do mais encarnado (o tantrismo) e mais desencarnado (o protestantismo) – são mencionados canibalismo, ingestão de esperma e de excrementos, entre outras modalidades de alimento impuro.

Fazer sexo, copular, não é exceção em si, embora possa sê-lo a cópula como ritual religioso. Já a ingestão de impurezas é excepcional. Por isso, interessa seu significado, possivelmente comum ao tantrismo e àqueles gnósticos licenciosos: corresponde à afirmação do predomínio total do espírito sobre a matéria. O adepto come impurezas e alimentos tabu para mostrar que seu grau de elevação é tamanho que nada o afeta; por isso, é capaz de assimilar e sublimar o que é baixo. Há semelhança com a idéia da transformação da matéria negra ou putrefata na alquimia: o praticante torna-se, ele mesmo, um atanor, promovendo a síntese de contrários. É a interpretação de Paz:

[...] o tantrismo se propõe a reintegrar – de novo: *reincorporar* – todas as substâncias, sem excluir as imundas, como o excremento, e as proibidas, como a carne humana. [...] o festim tântrico é uma deliberada *transgressão*, uma ruptura das regras que tem por finalidade provocar a *reunião* de todos os elementos e substâncias. Abater as muralhas, transbordar os limites, suprimir as diferenças

³⁹⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pgs. 250 a 256.

entre o horrível e o divino, o animal e o humano, a carne morta e os corpos vivos: *samarasa*, sabor idêntico de todas as substâncias.³⁹⁵

Puseram em prática, portanto, adágios tântricos citados por Eliade: *pelos mesmos atos que fazem queimar certos homens no Inferno por milhões de anos, o yoguin obtém sua eterna salvação*; ou então, *aquele que sabe desse modo, qualquer pecado que ele pareça cometer, devora tudo e é puro, limpo, sem velhice, imortal*.³⁹⁶ A transgressão como prova de superação da contingência, do reino da necessidade.

É claro que, sob essa perspectiva, entendendo-se que a transgressão alimentar e sexual integram o mesmo sistema, o sexo ritual, certamente no âmbito do tantrismo e possivelmente naquele do gnosticismo, é outra coisa. Nada mais tem a ver com erotismo e licenciosidade na perspectiva de nossa cultura.

No âmbito de doutrinas iniciáticas, a licenciosidade também pode ser um modo ou estilo de vida, algo como uma projeção direta da recomendação do *desregramento dos sentidos* para chegar à iluminação de Rimbaud. Assim, sabe-se que, ao lado do budismo monástico, há, entre os tibetanos, os *yogins* da “sabedoria selvagem”. São os *mahasiddhas* da linhagem N’yingma que, isolados ou levando uma vida secular, mundana, embriagam-se, exibem a “loucura divina” e não praticam a abstinência sexual. Um deles foi Chögyam Trungpa, mestre e parceiro de Ginsberg na criação de um monastério, a Naropa School,³⁹⁷ assim atestando a continuidade e até mesmo a contemporaneidade da licenciosidade religiosa e das místicas do desregramento (que, na vertente ocidental, tiveram Aleister Crowley como seu representante).

Fazer de tudo, viver plenamente, pode ser uma consequência da doutrina da metempsicose: para escapar às reencarnações, à roda cármica, haveria que viver todas as vidas possíveis em uma só, transitando da santidade ao desregramento. A mesma interpretação dessa doutrina pode ter prosperado entre os gnósticos. É o que parece supor Dorese, ao mencionar os *grupos segundo os quais só é possível alcançar a perfeição depois de haver consumado o vício*. Assim, inclui essa interpretação – o desregramento para esgotar as possibilidades da vida – entre as possibilidades do ideário e da vida dos gnósticos. E a mesma interpretação é corroborada por Layton:

³⁹⁵ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pg. 67.

³⁹⁶ Eliade, *Le Yoga – Immortalité et liberté*, pg. 262.

³⁹⁷ Há outras fontes; mas retirei essa referência de *Ginsberg, a Biography* por Barry Miles, , Simon and Schuster, New York, 1989.

Irineu (1.25.1-6), por exemplo, afirma que os seguidores de um certo Carpócrates (no século II d.C.) acreditavam que deviam vivenciar todo tipo de atos, inclusive os que são comumente tidos como perversos, a fim de escapar à reencarnação em outro corpo depois da morte.³⁹⁸

Na sequência, faz uma ressalva: *a doutrina dos carpocratianos não tem semelhança visível com o mito gnóstico, [...] embora possam ter tomado emprestado o nome “gnóstico”*.

Os extremos associados a modalidades do tantrismo – sacrifícios humanos, canibalismo, rituais com cadáveres e em cemitérios – são interpretados por Eliade como *a degradação de uma ideologia por incompreensão do simbolismo que a veicula*.³⁹⁹ Para o historiador das religiões, trata-se de sincretismo incorporando ritos e simbolismos muito arcaicos, característico de regiões de fronteira e de assimilações por outras culturas. Daí sua ocorrência no Assam (*terra tantrista por excelência*, conforme Eliade), em Bengala, no Tibet ou Nepal: é cultura indiana, porém miscigenada.

Semelhante interpretação parece colidir com aquela de Paz, que vê os adeptos do tantrismo, em *Conjunções e Disjunções*, como final de um processo, de um trânsito do desencarnado (em Buda) ao encarnado. Mas esse fim de linha, etapa terminal do devir de uma religião, pode caracterizar-se, ao mesmo tempo, por ser regressivo, por querer incorporar o que haveria de mais arcaico.

Tais modos de entender a licenciosidade gnóstica – associando-a ao tantrismo, a ritos tribais, contextualizando-o ou explicando-o como corolário da doutrina – não se excluem. É possível propor uma interpretação múltipla, ou sobrepor interpretações. É o que faz Doresse: admite sua existência e o vê como consequência do relativismo ético. Chama a atenção para a sua coerência lógica e teológica:

[...] é preciso dizer que os usos das seitas licenciosas, longe de constituírem a expressão de uma tendência fundamental das doutrinas gnósticas, antes revelam a depreciativa indiferença destas diante de uma carne que, de qualquer modo, não poderia participar da salvação, nem tampouco impedir a redenção dos eleitos. Daí a variedade de atitudes morais que vai desde o encratismo, atitude mais comum entre as seitas, até a licenciosidade deliberada daqueles grupos segundo os quais só é possível alcançar a perfeição depois de haver consumado o vício. Já assinalamos que algumas dessas práticas contra natura poderiam dever-se a princípios tais como a oposição deliberada à Lei ditada pelo Demiurgo e o desejo de superar a divisão dos sexos, incompletos, para preludiar o retorno à androginia celeste. A isto pode acrescentar-se a vontade de reunir e

³⁹⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 237.

³⁹⁹ Eliade, *Le Yoga – Immortalité et liberté*, pg. 294.

recuperar as partículas de luz celeste, as quais se acreditava aprisionadas no sêmen tanto animal quanto vegetal, para impedi-las de recair no ciclo maldito das procriações do mundo inferior.⁴⁰⁰

Ao mesmo tempo, contextualiza a licenciosidade:

Para julgar o alcance de tais ritos [*dos gnósticos licenciosos*], não obstante, é preciso ter em conta, além das explicações religiosas que se pode propor a respeito, os costumes em meio aos quais as gnoses se modelaram. O Egito romano constituía nessa época um foco de lubricidade generalizada, transbordante de imaginação, como o demonstra o catálogo de vícios do *Liber Hermetis*, tão bem utilizado por F. Cumont para reconstruir a vida cotidiana em seu *Egypte des astrologues*. Só os cristãos e uma certa elite pagã podiam resultar escandalizados e assombrados por tais excessos.

Doresse conclui seu ensaio uma condenação moral das *vias tortuosas* seguidas pelas seitas, às quais *a filosofia grega da decadência nada tinha a invejar*,⁴⁰¹ comentando que: *Ao final de contas, quando Plotino critica a moral dos gnósticos, mais que a licenciosidade de alguns deles, o que reprova é sua ambivalência geral.*

Haveria mais a ser dito no capítulo das interpretações e análises do gnosticismo licencioso, apesar de sua base ser formada por indícios, mais que por evidência sólida. Imagine-se um hipotético calvinista ortodoxo, daqueles bem rígidos e severos, a criticar o catolicismo. Teria boas chances de identificar um catolicismo licencioso através de evidências díspares, desde a conduta desregrada de autoridades eclesiásticas até os frenesis das freiras de Loudun, sem falar das missas negras.⁴⁰² A resposta católica consistiria em admitir que tudo isso de fato ocorreu, mas como aberração, contrariando a doutrina e a norma. Das missas negras às orgias em conventos e monastérios, houve transgressões e blasfêmias, e não práticas adotadas pela Igreja.

Portanto, a diferença do catolicismo com relação ao gnosticismo licencioso, em matéria de efusões da sexualidade, corresponde àquela entre ortodoxia e heterodoxia. Admitida a diferença entre sexo ritual e desregramento, tanto um como outro, em todas as suas modalidades, podem ter ocorrido no âmbito do gnosticismo, ou dos gnosticismos, na razão direta da inexistência de uma *regula fidei*, e de um poder central para zelar por sua observância.

Mário Praz, na obra já citada sobre a carne, a morte e o diabo no romantismo, argumenta, a propósito de *A Tentação de Santo Antônio* de Flaubert, que aquela exaltação

⁴⁰⁰ Doresse, *La Gnosis*, em *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg. 54.

⁴⁰¹ Doresse, *La Gnosis*, em *Historia de las Religiones*, vol. 6, pgs. 46 e 74.

⁴⁰² Mais sobre esses episódios em *A Magia Sexual* de Alexandrian.

do ascetismo foi, ao mesmo tempo, perversa, pelo modo como descreveu e exibiu as tentações que o santo teve de enfrentar.⁴⁰³ Sem dúvida, em cenas como a da chegada das aparições, ao final do primeiro capítulo, ou do encontro com a Rainha de Sabá, é como se provação e êxtase se confundissem – aliás, e a propósito, em relatos de iniciação de xamãs são registradas experiências semelhantes de dilaceramento e transfiguração, porém significando, não algo a que se deve resistir, porém etapas do caminho para ascender a uma nova identidade.

Ainda seguindo a argumentação de Praz, nas descrições pictóricas e literárias de tantos outros martírios, a começar por aquele de João Batista diante de Salomé por Gustave Moreau, também há sadismo: é como se sofrimento e gozo se tocassem. Essa convergência de experiências antagônicas, sofrimento e êxtase, expectativas de danação e salvação, constituiu um eixo central da poesia de Baudelaire.

No âmbito da religiosidade extrema, os extremos às vezes se encontram: ascetismo e depravação, santidade e vício. Enfrentam-se, mas também dialogam sob a regência de Ouroboros, a serpente que morde a própria cauda, símbolo do encontro, coincidência e superação de opostos. Se existiram gnósticos licenciosos, então adotaram esse caminho por serem radicalmente religiosos; pela fé extrema, e não por sua ausência.

⁴⁰³ Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, pg. 308 e segs.

10. A mulher no gnosticismo

A questão do papel ou da relevância da mulher no gnosticismo apresenta relação com aquela da licenciosidade. Isso, porque a participação de mulheres em cultos e à frente de igrejas ou comunidades gnósticas estimulou acusações de promiscuidade e desregramento, por sua associação ao pecado nos monoteísmos patriarcais.

Como observa Pagels, no capítulo intitulado *Deus Pai/ Deus Mãe* de *Os Evangelhos Gnósticos*, a propósito do patriarcalismo judaico-cristão:

O Deus de Israel, ao contrário das várias deidades contemporâneas no Oriente Médio, não partilhava o poder com nenhuma divindade feminina, nem era o marido ou amante deificada de nenhuma delas. Ele, com certeza, não pode ser caracterizado por epítetos que não sejam masculinos: rei, senhor, mestre, juiz e pai. [mas Pagels admite, em nota de rodapé, exceções a essa regra no *Velho Testamento*] Na verdade, a ausência de simbolismo feminino para Deus marca o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, contrastando, de forma acentuada, com as outras tradições religiosas do mundo, como as do Egito, Babilônia, Grécia e Roma, ou África, Índia e América do Norte, abundantes em simbolismo feminino.⁴⁰⁴

Em contraste, no gnosticismo clássico a divindade suprema, o Princípio Primeiro, é andrógino. Barbelô, divindade síria segundo alguns comentaristas, judaica para outros, ou ainda de origem indefinida, e que foi adotada pelo gnosticismo como emanção e princípio criador, bem como Sophia, fé e sabedoria, e Zoë, matriz da vida, são femininas. Em gnosticismos cristãos, o Espírito Santo pode ser feminino. Seligmann se refere à *trindade gnóstica*, composta por *pai, mãe e filho*;⁴⁰⁵ e relaciona a presença da mulher, ou de uma simbólica feminina na alquimia à origem gnóstica dessa disciplina: *A importância que é atribuída às mulheres [na alquimia] está relacionada à gratidão dos ofitas para com Sofia, que indicara o caminho para o conhecimento.*

Em consequência,

⁴⁰⁴ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 53.

⁴⁰⁵ Seligmann, *História da Magia*, pg. 175, assim como as duas citações a seguir.

[...] é uma mulher o símbolo escolhido pelos alquimistas para representar a natureza. Ele [*o alquimista*] segue seus passos, que conduzem à perfeição. Não é descabido lembrar que Madalena e Sofia são as figuras mais ativas na Pistis Sophia e que a encarnação terrena da mãe divina constitui um dos pontos principais da doutrina de Simão o mago. A transmutação de Flamel realiza-se na presença de uma mulher; no *Liber Mutus*, um tratado de alquimia, o autor recomenda ao alquimista e à sua mulher que ajoelhem e rezem diante do forno antes de iniciarem a operação. A união da alma e do espírito, da essência masculina e feminina, tem a sua contrapartida no céu: o sol é o pai e a lua é a mãe. Sofia desposa o seu amante divino.

A própria origem do gnosticismo está associada ao destaque conferido à mulher. Para Alexandrian, Simão o Mago não foi apenas protagonista de uma renovação religiosa, porém *o chefe dos livre-pensadores de seu tempo*.⁴⁰⁶ Em especial, pela ousadia ao unir-se a uma prostituta, proclamando-a reencarnação de Helena de Tróia e conferindo-lhe estatura de grão-sacerdotisa:

O culto de Helena é a parte sublime da gnose simoniana. Todas as religiões estão cheias de megalômanos que se tomam por Deus ou por enviados de Deus: nada de mais banal, em suma, e isso não distingue Simão dos outros. Mas que ele tenha tido a idéia sem precedentes de fazer do Primeiro Pensamento de Deus um princípio feminino (enquanto que o Deus da Gênese cria primeiro o universo e o homem), de mostrar este princípio proveniente de um bordel fenício (enquanto que Atena, saída da cabeça de Zeus, se mantinha uma virgem incorruptível), era de uma audácia inaudita, quer para os pagãos, quer para os cristãos. Simão fundou assim o feminismo revolucionário e a teologia erótica da Gnose.⁴⁰⁷

Seligmann também observa que *O erotismo místico manifesta-se também na doutrina de Simão Mago, o mais antigo dos gnósticos*.⁴⁰⁸

A parceria gnóstica de magos com mulheres, tal como exemplificada por Simão o Mago, não apenas na condição de sacerdotisas, porém de manifestações de uma esfera superior, pode ter iniciado uma tradição: Dositeu também teria se unido a uma Helena; e, conforme Alexandrian e Doresse, Marsanes e Marcíades teriam sido profetisas, mulheres líderes de comunidades gnósticas. Alexandrian entende que essa tradição chegou até o século XIII:

As mulheres desempenharam entre os cátaros um papel tão importante como no maniqueísmo, o que nos mostra o exemplo de Esclarmonde de Foix, que recebeu

⁴⁰⁶ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 44.

⁴⁰⁷ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 43.

⁴⁰⁸ Seligmann, *História da Magia*, pg. 91.

o *consolamentum* em 1205, ou Furneria de Mirepoix, que dirigiu três comunidades de Perfeitos.⁴⁰⁹

É evidente o contraste com as recomendações e preceitos de Paulo, exigindo precedência do homem e subordinação da mulher. É dito, em *Coríntios 11*, que *a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus*, daí resultando homens orarem com a cabeça descoberta, e mulheres cobertas por um véu. Em *Colossenses 3*, determinou: *Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém ao Senhor*. E foi veemente na *Primeira Epístola aos Timóteus 2*:

Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.

Seriam as determinações de Paulo (ou atribuídas a Paulo – Pagels lança dúvidas sobre a autoria dessas epístolas) uma resposta às sacerdotisas e profetisas do gnosticismo? É bem possível, pois estão próximas e no contexto de admoestações contra os *falsos doutores*, possíveis profetas gnósticos, nas mesmas epístolas.

Daí Pagels observar a existência de *dois padrões bem diferentes de atitude sexual emergindo nos círculos ortodoxos e gnósticos*.⁴¹⁰ Apóia-se no testemunho dos heresiólogos:

O bispo Irineu observa, alarmado, que as mulheres, de modo especial, são atraídas para os grupos hereges. “Mesmo em nosso próprio distrito no vale do Ródano”, admite, o professor gnóstico Marco atraiu “muitas mulheres tolas” da sua própria congregação, incluindo a mulher de um dos diáconos de Irineu. Declarando estar, ele mesmo, em estado de perplexidade para explicar a atração exercida pelo grupo de Marco, oferece apenas uma explicação: que o próprio Marco era um sedutor de inteligência diabólica, um mágico que preparava afrodisíacos especiais para “enganar, vitimar e corromper” suas presas.⁴¹¹

A historiadora também cita a indignação de Tertuliano contra o exercício por mulheres do ensinamento, discussão, exorcismo, cura e batismo, e, ainda, sua liderança em comunidades gnósticas.

⁴⁰⁹ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 74.

⁴¹⁰ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 74.

⁴¹¹ Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 66.

Em apoio à suposição dos *padrões bem diferentes de atitude sexual*, duas passagens (pelo menos) do *Evangelho Segundo Filipe*. Uma, na qual Maria Madalena amou Jesus Cristo *mais do que [todos] os discípulos, [e ele costumava] beijá-la na sua [... mais] vezes do que o resto dos [discípulos]*.⁴¹² E outra, na qual *Três mulheres costumavam andar sempre com o senhor – Maria, sua mãe, sua irmã, e a Madalena, que é chamada sua companheira. Pois “Maria” é o nome de sua irmã e de sua mãe, e é o nome de sua parceira*.⁴¹³ Também há um fragmento no qual Cristo se encontra e dialoga com Salomé (que reaparece na *Pistis Sophia*, restando esclarecer de quem se trata, da agente da destruição de João Batista, ou da Salomé mencionada em *Marcos 15:40* que assiste à crucificação, se é que ambas não são a mesma na *Pistis Sophia*, em mais uma fusão sincrética).

No entanto, tomando o conjunto das “escrituras” gnósticas e gnóstico-cristãs, verifica-se que Maria Madalena é *companheira* de Cristo, mas em um contexto doutrinário no qual a união física está excluída. E nada indica que beijar fosse mais que uma saudação carinhosa. Além disso, nos evangelhos bíblicos, Jesus Cristo já se fazia acompanhar por mulheres: *Jesus amava Marta e sua irmã e Lázaro*, em João 11:5.

O estatuto da mulher é antes ambíguo no gnosticismo. Varia conforme o texto e, provavelmente, a comunidade ou seita. Resta, por isso, saber se a sexualização gnóstica da relação de Jesus Cristo com mulheres não ocorreu por conta dos heresiólogos, como nesta passagem de Epifânio:

Pois, no assim chamado *Maiores questões de Maria* (de fato, há também *Menores* fabricadas por eles) eles sustentam que ele deu a ela uma revelação; levou-a até a montanha, orou, e tirou do seu lado uma mulher; ele começou a unir-se a ela; e, desse modo, naturalmente, partilhando de sua própria emissão, ele indicou que

devemos agir assim, a fim de que possamos viver;⁴¹⁴

Além disso, nos mitos gnósticos da origem do mundo a queda é feminina. A Ennoia de Simão o Mago, a Sophia do gnosticismo sincrético e cristianizante dos escritos valentinianos e da *Pistis Sophia*, são divindades ou emanações decaídas, arrastadas à queda pela paixão. Em versões do mito valentiniano, essas paixões criam o mundo. Já no gnosticismo clássico, Barbelô e Ioël, ou Zoë, podem ser divindades

⁴¹² Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 404 – os colchetes são do texto citado; Pagels comenta essa passagem, dando por estabelecido que Cristo beija Madalena na boca.

⁴¹³ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 399.

⁴¹⁴ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 249.

andróginas, designadas como *virgem fêmea masculina*; e Ialdabaoth, em algumas “escrituras”, também é andrógino, e não um protótipo masculino.

Alternam-se, nessas “escrituras”, as condenações do mundo e, por associação, da mulher – como em *Zostrianos: Fugam da loucura e da peia da feminilidade, e escolham para si mesmos a salvação da masculinidade*⁴¹⁵ – e metáforas sexuais.

A condenação da feminilidade pode ser um eco judaico, de onde também viria o caráter exclusivamente masculino do cabalismo comentado por Scholem: *Esta masculinidade exclusiva, pela qual o cabalismo pagou um preço elevado, parece antes ligar-se a uma tendência particularmente acentuada para salientar a natureza demoníaca da mulher e do elemento feminino do cosmo.*⁴¹⁶

Já as metáforas sexuais estão presentes tanto em relatos sobre a origem do universo quanto nas referências, especialmente na gnose valentiniana, à câmara nupcial como sacramento gnóstico. A câmara pode ter sido puramente simbólica, correspondente a núpcias espirituais, um encontro do espírito com o “eu” verdadeiro, a centelha divina. Mesmo assim, não é impossível que, ao mesmo tempo, fosse o palco da hierogamia, tentativa de materialização do simbólico através da consumação sexual para realizar a androginia, à semelhança da mesma confusão de planos em ritos arcaicos de iniciação, conforme observado, entre outros, por Eliade.⁴¹⁷

E mais: há passagens da *Pistis Sophia* que não confirmam a tese de Pagels, das pautas de atitudes sexuais a distinguir cristãos e gnósticos, e tampouco contradizem as afirmações ortodoxas de Paulo sobre o lugar da mulher. São aquelas nas quais Maria (Madalena), em atitude reverente, *beijou os pés do Senhor*, e, adiante, pela compreensão do ensinamento de Cristo, é declarada *espírito puro, de luz*: uma entidade puramente espiritual, desprovida dos atributos físicos da feminilidade.

Em seu fragmento final, *O Evangelho Segundo Tomé* acolhe a mulher, mas toma posição em favor do masculino:

Simão Pedro lhes disse: “Maria deve ir embora, pois as mulheres não são dignas da vida”. Jesus disse: “Vede, vou atraí-la para que se torne macho a fim de que ela também se torne um espírito vivente que se assemelha a vós, machos. Pois todo (elemento) feminino que se faz masculino entrará no reino dos céus.”⁴¹⁸

⁴¹⁵ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 167.

⁴¹⁶ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 39.

⁴¹⁷ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Folio – Essais, Gallimard, Paris, 1999.

⁴¹⁸ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 471.

Assim, em todas essas variantes do gnosticismo, o papel e função das entidades femininas é bem distinto daquele das grandes deusas da fertilidade ou da natureza, como Istar ou Isis; essas sim, irrestritamente cultuadas.

Em vista disso, é possível dizer que houve, associado ou não à licenciosidade, um proto-feminismo gnóstico? Ou uma sacralização da mulher? Esta lembra o culto de poetisas a suas amadas e musas inspiradoras, aspecto de uma subversão ou inversão teológica, conforme observado por Octavio Paz em *Os Filhos do Barro: A Virgem de Novalis é a mãe de Cristo e a Noite pré-cristã, sua noiva Sofia e a morte. A Aurélia de Nerval é Ísis, Pandora e a atriz Jenny Colon. Religiões românticas: heresias, sincretismos, apostasias, blasfêmias, conversões*.⁴¹⁹

Reflexos da sacralização gnóstica da mulher foram observados no amor cortês da lírica provençal, no século XII da nossa era, por sua vez na origem de uma tradição lírica ocidental pela influência sobre Dante e Petrarca, entre outros. No entanto, Octavio Paz, em *A dupla chama*, discute as teses de Denis de Rougemont relativas a essa influência dos cátaros sobre os trovadores: *O que era santo para os poetas era pecado para os cátaros*. A não-identificação de amor cortês e gnosticismo cátaro decorre de outra separação adotada por Octavio Paz, ao tomar amor e erotismo como categorias distintas. O amor seria autônomo, estranho a todas as religiões e intrinsecamente herético. Já o erotismo pode pertencer ao âmbito das religiões através de suas extensões, magia sexual e licenciosidade ritual.

Pode-se argumentar, porém, que o amor cortês dos trovadores era a tal ponto fisicamente impossível, tão sublimado, que equiparava a eleita a uma entidade supra-terrestre: a Sophia, em primeira instância. E que a mesma equiparação prosseguiria, transformada em convenção literária forte, inclusive na Beatriz de Dante: afinal, nunca houve nada entre Dante e Beatriz Portinari, a quem o poeta apenas viu.

A revivescência de dois aspectos do gnosticismo, sacralização da mulher e liberdade na conduta, agora combinando-se de modo evidente, pode ser observada no século XVIII, em Cagliostro e sua Serafina, a companheira com estatuto de sacerdotisa que acabaria por traí-lo e entregá-lo à Inquisição.⁴²⁰ Licenciosidade e sexo ritual também constam na volumosa bibliografia de acusações dirigidas àquele mago.

Houve um momento, no âmbito do gnosticismo tardio ou de um neognosticismo no século XVII, no qual se encontraram a sacralização da mulher e algo

⁴¹⁹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 68.

⁴²⁰ McCalman, *O último Alquimista – Conde de Cagliostro, mestre da magia na Era da Razão*

que se assemelha à licenciosidade. Trata-se do episódio dos “amantes de Sophia” liderados por Gichtel, discípulo de Jacob Böhme. É relatado e comentado por Alexandrian em um capítulo de *A Magia Sexual: Nunca as ligações amorosas com uma mulher invisível foram tão realistas como na história de Johann-Georg Gichtel e de Sophia, visto que esta realizou um casamento coletivo*.⁴²¹

Böhme, lembra Alexandrian, cultuava a Sophia gnóstica em suas duas versões, como Mãe Celeste e como Sophia Prounicos, “a lasciva”, assimilada ao desejo sexual. Gichtel, editor das obras de Böhme, *apaixonou-se loucamente por Sophia*. Além de atender a visitantes e discípulos de Gichtel (ao que parece, de modo semelhante às entidades que se manifestam nas sessões espíritas), Sophia também se envolveu com outro membro desse círculo, o livreiro Ueberfeld, *disposta a tornar-se sua esposa por causa do fervor manifestado* (pela obra de Böhme por Ueberfeld). A bigamia derivou para uma poligamia erótico-espiritual: *Assim, Sophia, que prometera fidelidade a Gichtel, não hesitava em ser bígama, depois de possuir mais de trinta amantes: ele mantinha-se apenas como o marido preferido e ela favorecia os outros na medida em que o serviam*.⁴²² Houve como que um sucubato celestial. Para Alexandrian,

Este caso é absolutamente original, pois trata-se de uma criatura divina, e não diabólica. O adorador sente-a tanto no centro de sua alma, como no exterior do seu corpo, em simultâneo, podendo desaparecer durante algum tempo, voltar a aparecer, desaparecer.... e confere um prazer espiritual ainda mais intenso que o sensual, como se fosse a mulher interior de um homem interior.⁴²³

O episódio tem valor de síntese. Nele, metáforas são tomadas ao pé da letra. Encontraram-se a sacralização gnóstica da mulher, uma sublimação (a relação erótica acontece em um plano espiritual) e uma des-sublimação (a entidade espiritual seria fonte de prazer erótico). Tal erotismo religioso ou religiosidade erótica antecipou, em um século, as mais exacerbadas paixões românticas.

Em *Méphistophèlés et l'androgynie*, Eliade menciona Gichtel e sua confraria de seguidores de Böhme, examinando-os, porém, sob um ângulo distinto daquele de Alexandrian. Trata daquele culto a Sophia como mitologia e teologia:

Outra idéia fundamental de Böhme, de Gichtel e de outros teósofos foi que Sophia, a Virgem divina, se encontrava originalmente no Homem primordial.

⁴²¹ Alexandrian, *A Magia Sexual*, pg. 169.

⁴²² Alexandrian, *A Magia Sexual*, pg. 173.

⁴²³ Alexandrian, *A Magia Sexual*, pg. 174.

Este queria dominá-la, e por isso a Virgem separou-se dele. Para Gottfried Arnold, é o desejo carnal que fez com que o Ser primordial perdesse esta “esposa oculta”.⁴²⁴

Para aqueles seguidores de Böhme, os encontros com Sophia foram, argumenta Eliade, realizações da androginia. Queriam retornar à unidade primordial e converter-se em *rebis*, o *dois em um* da Alquimia e um dos nomes da pedra filosofal.

Os dois comentários sobre os amantes de Sophia, de Eliade e Alexandrian, não são contraditórios: a união ritual no tantrismo, hierogamias e outros rituais sexuais são tentativas de recuperar a androginia, superando as antinomias.

Depois de mencionar o culto a Sophia de Böhme e seus seguidores, Eliade dedica mais algumas páginas ao exame do andrógino no gnosticismo. Mostra a ligação dos teosofistas do século XVII com as diversas seitas gnósticas:

Mas foram sobretudo algumas seitas gnósticas cristãs que deram à idéia do andrógino um lugar central em suas doutrinas. Segundo as informações transmitidas por santo Hipólito, Simão o Mago nomeava o espírito primordial *arsenothelys*, “masculino-feminino”. Os naassenos igualmente concebiam o Homem celeste, Adamas, como um *arsenothelys*. O Adão terrestre não era senão uma imagem do arquétipo celeste: também ele era andrógino. Pelo fato dos humanos descenderem de Adão, o *arsenothelys* existe virtualmente em cada homem, e a perfeição espiritual consiste justamente em reencontrar em si esta androginia. O Espírito supremo, o Logos, também era andrógino. E a reintegração final, “tanto das realidades espirituais quanto animais e materiais, teria lugar em um homem, Jesus, filho de Maria” (Refutatio, V, 6)⁴²⁵

Certamente, mais que influência da equiparação do andrógino à perfeição em Platão, trata-se, nos dois casos, da filosofia platônica e do gnosticismo, da presença de algo muito antigo: a sacralização do andrógino já presente em povos tribais.

Também Doresse, ao comentar a sacralização da mulher no gnosticismo, relacionou-a à androginia primordial e à presença do feminino na origem do cosmo:

[...] o retorno do elemento feminino à sua contrapartida masculina foi considerado em todo momento como condição indispensável para o acesso à perfeição celestial. A principal entidade salvadora do alto, não foi ela por acaso concebida originariamente como feminina – Sabedoria, Mãe, Barbelô – antes que seu papel fosse masculinizado para justificar a introdução nele de Jesus? Ao lado de Adão encontramos uma Eva igualmente luminosa, e haverá também figuras femininas que desempenharão papéis proféticos, como por exemplo Norea, a esposa de Noé, a “luminosa”, segundo o significado de seu nome em

⁴²⁴ Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, pg. 148.

⁴²⁵ Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, pg. 150.

semítico. Por sua parte, as seitas que aceitam parte da revelação cristã outorgarão a Maria Madalena, a Miriam e a Salomé papéis pelo menos tão importantes como para os apóstolos.⁴²⁶

Eliade, nisso acompanhando e citando Doresse, ainda vê traços do mesmo culto à androginia em passagens das escrituras cristãs; em especial, nesta passagem de Paulo em *Gálatas 3*: *Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo.*⁴²⁷

Mas pode-se lançar dúvidas sobre essa percepção de uma relevância da androginia no cristianismo. Uma coisa é o andrógino, entidade com *dois* sexos, hiper-sexuada; outra é *nenhum* sexo, sua abolição. O que Paulo anuncia, nesta passagem famosa, é a desapareição em Cristo das nacionalidades, das separações de classe e dos sexos. Não se trata de superação, mas de supressão de categorias e pólos opostos. E da reiteração do não-elitismo, da vocação popular cristã, por isso desconsiderando todos os critérios de classificação das pessoas em alguma hierarquia.

Seria mais próprio associar à androginia a bissexualidade e o travestimento de xamãs e sacerdotes, como o faz Eliade, também em *Méphistophèlès et l'androgyne*. Afinal, o bissexual e o homossexual estariam vivendo ou praticando, *in concreto*, o *dois em um*, e assim materializando metáforas.

Essas observações permitem rever as afirmações de Pagels relativas às atitudes sexuais distintas no gnosticismo e no cristianismo ortodoxo. A diferença entre as duas doutrinas, ou complexos doutrinários, reside, nem tanto na subordinação imposta à mulher no cristianismo ou em sua valorização no gnosticismo, mas na importância conferida ao andrógino. A mulher consta, comparece e participa no gnosticismo: mas como matéria degradada, tanto quanto o homem. É uma etapa para a reintegração, a chegada à perfeição. Nesse contexto, a presença da mulher como divindade, arquétipo, parceira, companheira ou oficiante e as condenações à feminilidade deixam de ser contraditórias. A feminilidade é condenada por fazer parte do mundo; a mulher é cultuada como a outra metade, perdida e recuperada, da unidade.

⁴²⁶ Doresse, *La Gnosis*, em Puech, *Historia de las Religiones*, vol. 6, pg 37.

⁴²⁷ Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pg. 153; usei a tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

SEGUNDA PARTE
POETAS GNÓSTICOS

11. William Blake: romantismo e gnosticismo libertário

William Blake abre a presente série de poetas gnósticos por dois motivos. Um deles é cronológico: inicia o período equivalente, em literatura, ao que vai do romantismo à contemporaneidade, passando pelo simbolismo. O outro é a importância que lhe é conferida no exame da relação entre poesia e gnosticismo. Na coletânea *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, de Roelof e Hanegraaff, é o único poeta que ganha capítulo próprio, um ensaio dedicado a examiná-lo no quadro do gnosticismo. E, para estudiosos, Blake foi um gnóstico literário por excelência, típico. Conforme Hutin, *William Blake (1757-1827), poeta e visionário, reencontrou as atitudes e as imagens mesmas do pensamento gnóstico: reencontram-se nele as mais fantásticas cosmogonias da gnose cristã*.⁴²⁸ De modo semelhante, Smith afirma que, para Blake, *a salvação era a livre expressão de sua própria imaginação visionária, e o poeta expressou essa visão em mitos poéticos com um forte caráter gnóstico*.⁴²⁹ E Pagels cita a abertura de um de seus poemas, *The Everlasting Gospel*, em apoio à associação de Blake ao gnosticismo:

A Visão do Cristo que tu vês
 É a maior inimiga da minha visão.
 A tua tem um grande nariz adunco como o teu,
 A minha tem um nariz redondo como o meu.
 A tua é a do Amigo da Humanidade;
 A minha fala em parábolas aos cegos:
 A tua ama o mesmo mundo que a minha odeia;
 As portas do teu céu são os portões do meu inferno.
 Sócrates ensinava o que Meletus
 Detestava como a mais amarga Maldição de uma Nação,
 E Caifás era em sua própria Opinião
 Um benfeitor da Humanidade:
 Ambos lemos a Bíblia noite e dia,

⁴²⁸ Hutin, *Les gnostiques*, pg. 121.

⁴²⁹ Smith, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 534.

Mas tu lês negro onde eu leio branco.⁴³⁰

Para a historiadora, *William Blake*, observando esses retratos distintos de Jesus que aparecem no Novo Testamento, tomou o partido daquele que os gnósticos preferiam.⁴³¹

Não são apenas historiadores das religiões que associam Blake ao gnosticismo. Críticos que o examinaram sob o ponto de vista propriamente literário dão como assente uma cosmovisão gnóstica. Bloom o designa como *um gnóstico independente, que criou seu próprio “sistema” mítico*.⁴³² E, para a tradutora e prefaciadora dos *Poèmes Choisis* de Blake, Madeleine L. Cazamian,

[...] as idéias religiosas e morais que dominam toda a sua mitologia são aparentadas àquelas dos gnósticos e da cabala judaica ou cristã [...] Aproxima-se dessas doutrinas heréticas por sua concepção da criação, obra nefasta, que não provém do poder supremo, mas de um Deus caído, ou de um demiurgo; por sua condenação da lei mosaica e do hebraísmo, que o Cristo veio reverter, e não regenerar; e pela divisão indefinida de seus personagens em emanções.⁴³³

The Everlasting Gospel exemplifica o que Cazamian afirma sobre *condenação da lei mosaica e do hebraísmo*, a lei que o Cristo de Blake veio reverter, e não regenerar. O poema é de 1818, nove anos antes da morte de Blake aos setenta anos de idade, que não chegou a publicá-lo: o que está nas edições atuais é do manuscrito recuperado. Pode ser um testamento ou balanço final. Nele, voltou a proclamar sua anti-ortodoxia; por isso, a relativização dos ensinamentos evangélicos. Comparado a outros de seus poemas, inclusive o imediatamente anterior *Jerusalem*, chama a atenção pela clareza e legibilidade, assim lançando dúvidas sobre sua suposta loucura. É uma crítica às representações de Jesus Cristo. Cada parte do poema começa com uma pergunta:

Foi Jesus gentil, ou deu ele
 Algum sinal de Gentileza? [...]
 Foi Jesus Humilde? ou deu ele
 Quaisquer provas de Humildade? [...]
 Foi Jesus Casto? ou deu ele
 Quaisquer Lições de Castidade? [...]
 Ensinou Jesus a dúvida? [...]
 Foi Jesus Nascido de uma Virgem Pura

⁴³⁰ Blake, *Complete Writings*, pg. 748.

⁴³¹ Elaine Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*, pg. 150.

⁴³² Bloom, *Genius*, pg. 701.

⁴³³ Blake, *Poèmes Choisis*, pg. 20.

De Alma estreita & aparência recatada?⁴³⁴

A resposta é sempre negativa: apoiando-se nos evangelhos, mostra que Jesus Cristo não foi gentil, nem humilde, nem casto, nem nascido de uma virgem. Mas o que sobriaria do ensinamento evangélico? Para Blake, apenas o perdão: *Não há uma Virtude Moral que Jesus Pregasse que Platão & Cícero não houvessem Pregado antes dele; o que então Jesus Pregou? Perdão dos Pecados.*⁴³⁵

Mas esse perdão, argumentou Blake, sendo uma supressão ou esquecimento, equivale à revogação da Lei mosaica e da idéia de pecado: *Pois Virtudes Morais todas começam/ Na Acusação de Pecado.* Declarou o pecado contingente a um código, e não ao Pecado Original. Em consequência dessa interpretação de Jesus Cristo como supressor da repressão, o moralismo é diabólico: *Pois o que é Anticristo senão aqueles/ que contra Pecadores fecham o Céu/ Com grades de Ferro [...]*⁴³⁶

Em *The Everlasting Gospel*, Blake interpretou o Novo Testamento de modo afim a um gnóstico marcionita, um adepto da separação total entre doutrina cristã e a lei mosaica. E de heréticos que viriam a encabeçar as rebeliões que precederam a Reforma protestante, como Wycliff e Huss, nos séculos XIV e XV: os insurretos que combateram a hierarquia eclesiástica em nome do que proclamavam como verdadeiro ensinamento de Cristo, sustentando que a fé tinha que preceder o dogma.

Isso, com relação a um dos poemas de Blake. Tomando o conjunto da sua obra, afirmações sobre afinidade com doutrinas religiosas, derivadas da interpretação de algum de seus textos, podem ser questionadas e negadas através de outras citações. Assim, na abertura de *Milton*, um de seus poemas mais importantes, a Bíblia foi proclamada a *fonte da verdade* perante Homero e outros *escravos da espada*: não repetiu a recusa gnóstica do Velho Testamento, nem a absorção gnóstica de Homero.

Pode-se resolver tais contrastes através de uma teoria da leitura segundo Blake: a Lei mosaica, aquela sustentada pelo religioso dogmático, é perversa; mas a leitura visionária da Bíblia traz a revelação de outras verdades, encobertas pelo dogma. Cabe lembrar que a revelação de um conteúdo latente do texto sagrado é um dos fundamentos da cabala, de um misticismo judaico que a precede e, por afinidade ou influência direta, de um sem-número de gnosticismos e esoterismos.

⁴³⁴ Blake, *Complete Writings*, pgs. 748 a 757.

⁴³⁵ Blake, *Complete Writings*, pg. 757.

⁴³⁶ Blake, *Complete Writings*, pg. 757.

Pôr-se a reescrever ou reinterpretar evangelhos – e boa parte do restante da Bíblia, levando em conta o conjunto da obra de Blake – é anacrônico: repete o que fizeram líderes religiosos desde a Antiguidade. Mas o anacronismo, paradoxalmente, o caracteriza como moderno. As afirmações em *The Everlasting Gospel* correspondem a um prolongamento da iniciativa revolucionária de Lutero ao traduzir a Bíblia para o alemão, retirando do clero o acesso exclusivo à escritura sagrada e à sua interpretação. E, mais ainda, da variante pietista do protestantismo, com sua valorização da experiência interior (lembrando o prestígio do pietismo na Inglaterra do século XVIII, através de John Wesley). Quando Bloom se refere a Blake como *protestante herético*, em *Genius*,⁴³⁷ implicitamente o classifica como herético de segundo grau, daquilo que já era heresia sob o ponto de vista católico.

Versos como esses aqui citados de *The Everlasting Gospel* também apresentam correspondência com atitudes e valores do iluminismo e romantismo. Do iluminismo, reproduzem a defesa do livre acesso ao conhecimento e da liberdade de expressão. Do romantismo, a valorização do indivíduo e da originalidade: por isso, da interpretação pessoal das escrituras. E dos mitos: na mesma época, Schelling proclamaria que *as criações da mitologia, por sua profundidade, sua duração e sua universalidade, apenas são comparáveis à própria natureza*.⁴³⁸ Embora Blake tenha feito uma síntese pessoal, há sincronia com o grupo romântico de Jena, nas idéias sobre a relação entre poesia e religião, na poética visionária, na assimilação da herança hermética.

Por vezes ainda classificado entre os pré-românticos ingleses junto com Young, Chatterton e Macpherson, Blake na verdade foi um hiper-romântico pela defesa da liberdade de criação e da originalidade; e, principalmente, da imaginação como faculdade criadora, de modo semelhante a Coleridge ou Baudelaire.

Em um poema de *Canções da Experiência* como *Londres* pode-se até mesmo enxergar um Blake precursor de Baudelaire:

No Reino em cada rua vaguei
Rondei o Tâmis fluente
E em cada face notei
Sinais da dor contundente

Em cada homem um grito atroz
Em cada criança um silvo arrepiante

⁴³⁷ Bloom, *Genius – A mosaic of one hundred exemplary creative minds*, pg. 697.

⁴³⁸ Albouy, *La création mythologique chez Victor Hugo*, pg. 21.

Em cada negação, em cada voz
Os grilhões que forjou nossa mente

O lamento do mísero criado
Consterna as igrejas sombrias
E as lágrimas do infeliz soldado
Como sangue escorrem pelas lajes frias

Mas à meia-noite escuto na praça
As ameaças da Jovem Meretriz
Que o destino da criança desgracia
E o Cortejo Nupcial maldiz⁴³⁹

Assim como o *flâneur* de *Quadros Parisienses* e do *Spleen de Paris*, o poeta, caminhante solitário pelas ruas da metrópole, é o espectador de um cenário sombrio cruzado por criaturas miseráveis. Esta é uma das leituras possíveis de *Londres*, e parecerá oposta àquela de Bloom no capítulo sobre Blake em *Poesia e Repressão*. Mas são complementares. Bloom mostra seus precedentes bíblicos e a conseqüente *desleitura*, equiparando a *Jovem Meretriz* do poema à prostituta da Babilônia, e a metrópole ao mundo caído, seja na concepção gnóstica (por obra do demiurgo) ou cristã (por causa do pecado original). De fato, em *Jerusalém* Blake multiplicaria os paralelos entre a antiga capital judaica e a metrópole sua contemporânea. Mas, neste *Londres* de Blake, no lugar da Jerusalém bíblica também se pode ver a futura Paris do II Império. É claro que o próprio Baudelaire comporta estas duas leituras, uma delas prospectiva (como pensador da modernidade), outra retrospectiva (como o autor de lamentações pela Queda); além disso, foi capaz de enxergar mais, e de modo sutil, na metrópole.

Não satisfazia a Blake (menos ainda a Baudelaire) o retorno à natureza, tema romântico por excelência, de Rousseau a Wordsworth, e a conseqüente recuperação da inocência primordial. Não defendeu a restauração do mundo natural, que denominou de *mundo vegetal*, mas do mundo mítico. Não lhe bastava outra sociedade: queria outros deuses. Indo além da idealização romântica da Idade Média, mirava o *illo tempore*.

Sua radicalidade romântica o tornou moderno, fazendo que hoje seja tão lido, estudado e, principalmente, escrito. O Blake exaltado, apocalíptico, ao mesmo tempo arcaico e moderno, pode ser exemplificado por este trecho de *Night the Ninth, Being the Last Judgment*, o final de *Vala or The Four Zoas*, uma das mais extensas e complexas

⁴³⁹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, tradução e notas de Alberto Marsicano, L&PM Editores, Porto Alegre, 207, pg. 119.

dentre suas epopéias, os poemas “simbólicos”, como os classifica Keynes, organizador da edição de sua obra completa:

Onde está o Espectro da Profecia? onde o ilusório Fantasma?
Partiram: & Urthona se ergue dos arruinados Muros
Em toda a sua força antiga para formar a dourada armadura da Ciência
Para a Guerra intelectual. A guerra das espadas agora partiu,
As escuras Religiões partiram & a doce Ciência reina.⁴⁴⁰

É um estilo e tom que iriam ressoar em poetas modernos e contemporâneos. Yeats, que contribuiu enormemente para a redescoberta de Blake, o retoma em sua proclamação do Segundo Advento. E também o Ginsberg em tom profético de *Morte à Orelha de Van Gogh*, ou de *Uivo*: em seu final, com a proclamação de que tudo é santo; e na segunda parte, onde Moloch é invectivado como o deus do mundo atual: *Moloch, cujo nome é a mente!*⁴⁴¹ – e isso é Blake quase literal, pois o deus fenício toma o lugar de Urizen, o Espectro da Profecia e outras entidades apostrofadas por representarem o racionalismo; para Blake um *espectro*.

Blake também antecipou os “poetas malditos” do final do século XIX. Foi visto como excêntrico e louco por contemporâneos (um exemplo, o comentário sobre sua exposição de 1809 no *Spectator*, dizendo que devia ser objeto de pena, por ser apenas um pobre louco), e redescoberto por Rossetti e Swinburne, líderes da geração dos pré-rafaelitas e decadentistas. Receberia tratamento editorial adequado apenas em 1893. E, como afirma Van Meurz, *a pesquisa séria sobre as fontes do background intelectual de Blake só foi iniciada nos anos de 1950*.⁴⁴²

Também foi simultaneamente arcaico e precursor no modo de criar e veicular a obra: artista plástico, produzia edições de modo assemelhado às cópias com iluminuras anteriores a Gutenberg, manualmente. Assim fazendo, procedeu a uma espécie de intersemiose, dos signos visuais e verbais: o que efetivamente chegou a gravar, e não apenas a escrever, inclui edições difíceis de classificar como poemas ilustrados ou gravuras legendadas por textos.

Escrevendo parte de sua obra ao modo dos profetas, adotou um verso livre, prosa versificada que ganharia cidadania literária no final do século XIX. Ao reproduzir sons da língua falada nas *Canções da Inocência*, foi além da incorporação romântica da fala

⁴⁴⁰ Blake, *Complete Writings*, pg. 379.

⁴⁴¹ Ginsberg, Allen, *Uivo, Kaddish e outros poemas*, seleção, tradução, prefácio e notas de Claudio Willer, L&PM Editores, Porto Alegre, 1999, pg.

⁴⁴² Broek e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 274.

popular: chegou à melopéia em poemas de vocábulos monossílabos que anteciparam a poesia sonora de Corbière, Laforgue e Hopkins.

Mostrar Blake como precursor corresponde a vê-lo, em mais um paradoxo apenas aparente, como homem do seu tempo. Contendor do iluminismo, da crença no primado da razão, da concepção do conhecimento como derivado da experiência, por isso invectivou Voltaire, Gibbons, Bacon e Locke, para ele os representantes do espectral racionalismo abstrato. Ao mesmo tempo, levou a extremos premissas do iluminismo: o apreço pela liberdade individual e justiça social. Isso é evidente em poemas das *Canções da Experiência* como *O Abstrato Humano* (*The Human Abstract*), com sua *árvore do Mistério* da qual nasce o *fruto do Engano*, buscada *pelos Deuses do mar e da terra*, mas que existe no cérebro humano, e não na natureza.⁴⁴³ É uma crítica à crença religiosa, repetida em outros poemas, à qual enciclopedista algum objetaria.

Ambivalência, combinando assimilação e negação, afinidade e crítica, pode ser observada em sua relação com outros grandes quadros de referência da época. Por exemplo, diante da cultura hermética do período, de grande difusão e importância na gênese do romantismo: estudioso de Swedenborg, Blake o satirizou em *O Casamento do Céu e do Inferno*. O mesmo vale com relação ao deísmo, a crença racionalista em uma religião natural sustentada por Thomas Paine e outros iluministas. Patriarca da independência norte-americana, expressão avançada da defesa de valores democráticos, Paine entendia que a crença em Deus é justificada pela natureza, na mesma medida em que a crença em um relojoeiro é justificada pelo funcionamento do relógio. A argumentação deísta incluía a rejeição integral da Bíblia e demais livros sagrados, Corão, Zend-Avesta etc, e das respectivas doutrinas, vistas como instrumentos de dominação, somada à total descrença em verdades religiosas reveladas, e não empiricamente comprovadas e racionalmente demonstradas.⁴⁴⁴

Ao longo de toda a sua obra, desde *There is no Natural Religion* até *Jerusalem*, Blake – defensor do primado romântico da imaginação e, por isso, da experiência visionária como fonte de um conhecimento superior àquele transmitido através dos sentidos e demonstrado pela razão – criticou o deísmo. Mas, ao mesmo tempo, opinou

⁴⁴³ Blake, *Canções da Inocência e da Experiência*, tradução, prefácio e notas de Mário Alves Coutinho e Leonardo Gonçalves, Crisálida, Belo Horizonte, 2005, pg 111 – mas a tradução dos trechos citados é minha.

⁴⁴⁴ A argumentação sobre deísmo em *Life and Writings of Thomas Paine*, editado por Daniel Edwin Wheeler, 1908, Vincent Parke & Co, New York, em www.deism.com/paine.htm.

em defesa de Paine quando este foi atacado pelo bispo Watson, um tradicionalista: *Paine não atacou a Cristandade. Watson defendeu o Anticristo.*⁴⁴⁵

À primeira vista, haveria completo antagonismo entre as idéias de Blake e Paine; ambos, porém, partilhavam um fundo comum: o apreço pela liberdade e a recusa dos dogmatismos religiosos. E um deísta não objetaria às passagens de *O Casamento do Céu e do Inferno* sobre a beleza da nudez feminina, a luxúria do bode e a fúria do leão serem manifestações de Deus. A argumentação de *The Everlasting Gospel*, reduzindo a mensagem de Cristo a um mínimo doutrinário, é igualmente compatível com o deísmo.

Daí Northrop Frye observar, em *Fearful Symmetry*, que Blake polemizava com quem lhe era mais próximo, e não com aqueles radicalmente opostos a suas concepções. Iria questionar um liberal como Locke, e não um conservador como Hobbes:

O desprezo viril de Locke pela escravidão, sua defesa da tolerância e até o primado que ele dá à experiência sensível em sua teoria do conhecimento são, todos, qualidades blakeanas. O trabalho de Newton na ciência certamente não o tornava um “deísta”; ele tinha um interesse no pensamento apocalíptico que merecia algo melhor, sob o ponto de vista de Blake, que o modo como é ridicularizado. Nenhum desses pensadores é tão oposto ao modo de pensar de Blake quanto, por exemplo, Hobbes, a quem ele nunca menciona, embora nele haja barreiras contra o humanismo apocalíptico de Blake, muito mais rígidas que aquilo erigido por seus antagonistas favoritos. [...] De modo semelhante, embora predestinação fosse uma doutrina que Blake detestava, ele não a ataca em Agostinho ou Calvino; ele ataca essa tendência em seu mestre, Swedenborg. Ademais, a crença deísta de que uma idéia de Deus é inata no homem é de certo modo mais próxima a Blake do que a Locke, que a nega; e certamente mais próxima que o ateísmo. Mas Blake via no deísmo, e não no ateísmo, o inimigo pernicioso do cristianismo.⁴⁴⁶

Qualquer identificação de Blake ao gnosticismo tem que levar em conta seu efetivo conhecimento dessa doutrina, através da bibliografia então disponível. Isso foi atestado por seu interlocutor Crabb Robinson (citado por van Meurz):

Ao obter dele a declaração de que a Bíblia era a obra de Deus, referi-me ao começo de Gênesis – “No começo Deus criou o Céu e a Terra”. Mas nada ganhei com isso, pois, triunfantemente, disse-me que esse Deus não era Jeová,

⁴⁴⁵ Blake, *Complete Writings*, pg. 383.

⁴⁴⁶ Frye, *Fearful Symmetry*, pg. 188.

mas Elohim, & a doutrina dos gnósticos foi repetida com suficiente consistência para silenciar alguém tão desconhecedor do assunto como eu.⁴⁴⁷

Associar Blake ao gnosticismo é fortalecido pelo tema da queda cósmica em seus poemas. O comentário de Cazamian sobre *Os Cantos da Experiência* vale para o conjunto da sua obra:

Os Cantos da Experiência estão assim postos sob o signo da queda; mas o poeta não a entende no sentido tradicional e teológico; essa queda não é devida à desobediência do homem; é a desgraça do universo que, inteiro, misteriosamente desabou; o criador é um tirano vingador que faz reinar a repressão e propaga o mal.⁴⁴⁸

Para relatar a queda e profetizar sua reversão, preencheu o universo de entidades. Em *Milton*, reproduziu mitologia gnóstica de modo literal: *Tudo tem seu Guardião, cada Momento, Minuto, Hora, Dia, Mês & Ano. [...] Os Guardiões são Anjos da Providência em perpétua Vigília.*⁴⁴⁹

Há proliferação de arquétipos e divindades em seus textos mais extensos, como *Vala or The Four Zoas* (que não chegou a divulgar; foi recuperado décadas após sua morte), *Milton* e *Jerusalém*; e até em *O Casamento do Céu e do Inferno*, obra em outro registro, mas aberta com uma fala de Rintrah. E nas *Canções da Experiência*, poesia da imanência, há um poema para a bíblica Tirzah, um arquétipo feminino.

Os demiurgos e arcontes de Blake servem, de modo evidente, à crítica ao racionalismo, à religião patriarcal e ao absolutismo. Um deles é Nobodaddy, o Pai-Ninguém, chamado, em um de seus fragmentos de *Pai do Ciúme* que se esconde entre as nuvens, e cujas leis, interditando o fruto proibido, são *escuridão e obscuridade*.⁴⁵⁰

Nobodaddy é um dos apelidos de Urizen, demiurgo blakeano por excelência, homônimo de *Your reason, You reason* ou *Our reason*, e de *Horizon*: pode ser o Horos dos gnósticos valentinianos, o eon que impõe limites a Sophia. Em *O Livro de Urizen* (de 1794), é o *Demônio* que engendrou *pérfidos horrores e a voraz treva* que irrompe em uma *Eternidade* descrita como *Estranha, estéril, escura e execrável*. É como se houvesse uma combinação do Gênesis com apócrifos de outras proveniências nas descrições dos embates de Urizen com outros princípios criadores: o Eterno Profeta e Los, também uma divindade caída, mas não sem antes gerar Orc, ser humano

⁴⁴⁷ Roelof e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 274.

⁴⁴⁸ Blake, *Poèmes Choisis*, pg. 49.

⁴⁴⁹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 78.

⁴⁵⁰ Blake, *Complete Writings*, pg. 171

arquetípico, versão blakeana do Antropos, a partir de Enitharmon. Urizen, por sua vez, engendra Thirel, Utha, Godna, Fuzon. Impõe o absolutismo: *Somente uma ordem, um mérito, um desejo/ Uma maldição, um peso, uma medida,/ Um Rei, um Deus e uma Lei!*

Do pranto de Urizen nasce a *Rede da Religião* que produz o esquecimento, equivalente à separação entre a esfera humana e divina. O mundo de *O Primeiro Livro de Urizen* é terrível: *A vida transcorre sob a égide da morte:/ O Boi geme no matadouro/ O cão no frio umbral.*⁴⁵¹

Já se pode observar semelhanças e também diferenças entre Urizen e o Ialdabaoth gnóstico: este criou o mundo material; aquele, a abstração, os dogmas e a religião patriarcal e racionalista. Poderia, por isso, ser feito um paralelo com a gnose cristã e platônica de Valentino, na qual o mundo material, identificado ao mal, é uma ilusão; mas o gnosticismo valentiniano é filosófico; expressa-se através de categorias abstratas, em vez de personalizá-las como o fizeram gnósticos clássicos e Blake.

Urizen reaparece em outros poemas. Em *Visions of the Daughters of Albion* de 1793, é apostrofado: *Ó Urizen! Criador dos homens! equivocado Demônio do céu! E também neste adendo a The Four Zoas: Urizen sentado em sua rede de religião enganadora era atormentado.*⁴⁵² Em *Milton*, é Satã: *Então Los e Enitharmon souberam que Satã é Urizen,/ Trazido por Orc e a Fêmea Sombria à Geração.*⁴⁵³

Personagens que equivalem aos arcontes do gnosticismo também povoam os poemas proféticos como *América*, *The French Revolution* e *Europe, a Prophecy*, e as epopéias mais extensas e complexas, *Vala or the Four Zoas*, *Milton* e *Jerusalem*. Servem à crítica dirigida às religiões patriarcais e ao racionalismo cientificista, e aos próprios cientistas e racionalistas, de modo personalizado. Há confusão proposital entre imanente e transcendente, histórico e cosmológico, típica de Blake. Assim, em *The Song of Los*, não só critica o empirismo e a ciência positiva, mas transforma seus representantes em personagens de um mito. São mensageiros de Urizen:

Assim a terrível raça de Los e Enitharmon deu
Leis & Religiões aos filhos do Har, amarrando-os mais
E mais à Terra, fechando e restringindo,
Até que uma Filosofia dos Cinco Sentidos estivesse completa.
Urizen chorou e a entregou às mãos de Newton & Locke.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pgs. 45 a 69.

⁴⁵² Blake, *Complete Writings*, pg. 382.

⁴⁵³ Blake, *Complete Writings*, pg. 490.

⁴⁵⁴ Blake, *Complete Writings*, pg. 246.

A mesma fusão do histórico e cósmico está em *Milton*. O autor de *Paraíso Perdido*, personagem e símbolo, *caminha pela eternidade*: é o guia, poeta exemplar, como Virgílio com relação a Dante.

Blake não foi o único poeta a integrar mitologia e história. É um procedimento da epopéia clássica. E Victor Hugo fez o mesmo em *La légende des siècles*, na qual a queda da Bastilha é evento decisivo em um enredo cósmico. Contudo, a comparação entre suas obras mostrará o quanto Victor Hugo é racional, até didático, em sua tentativa de dar sentido à história; ou, correlatamente, o quanto Blake é complexo e ousado.

Em *Jerusalém*, foi mais longe. Em um paroxismo da analogia, das correspondências herméticas entre macrocosmo e microcosmo, fala de bairros e lugares de Londres e de regiões das Ilhas Britânicas associadas a lugares e passagens bíblicas:

E os nomes dos Trinta e Dois Condados da Irlanda são estes:
Sob Judá & Issacar & Zebulon estão Lowth, Longford,
Eastmeath, Westmeath, Dublin, Kildare, King's County,
Queens County, Wicklow, Catherloh, Wexford, Kilkenny.⁴⁵⁵

Tais menções a lugares reais e personagens históricos não constam, conforme observado no Capítulo 2º, de apócrifos gnósticos e do *Corpus Hermeticus*: neles, o mundo está ausente. Fortalecem leituras alegóricas da poesia de Blake. Mais ainda, ao se observar os anagramas e homofonias na composição dos nomes de suas entidades: Urizen é a razão; Luvah é *love*; Utha pode ser *you too*; Fuzon seria *fusion*.

Contudo, Blake acrescentou a suas visões de um mundo regido por Urizen outras incompatíveis com o dualismo. Em *O Livro de Thel*, há inversão: o vale percorrido por Thel é terreno, mas paradisíaco, e não de lágrimas; contrasta com o reino superior sob tutela do *terrível guardião dos reinos eternos que ergueu a trava da morte*.⁴⁵⁶ O mundo terreno tem valor positivo em contraste com as ameaçadoras potências celestiais.

O limite para a associação da gnose pessimista e dualista a Blake é traçado por suas obras de maior difusão e influência: *O Casamento do Céu e do Inferno* e as *Canções da Inocência*. E por *All Religions are One*, de 1788, onde se declarou monista:

⁴⁵⁵ Blake, *Complete Writings*, pg. 711.

⁴⁵⁶ Blake, *O matrimônio do Céu e do Inferno, O livro de Thel*, pg. 53.

*o Corpo ou Forma Exterior do Homem é derivado do Gênio Poético.*⁴⁵⁷ Isso nunca seria admissível para os gnósticos, que viam o corpo, obra do demiurgo, como antagônico com relação à centelha divina, por sua vez equivalente ao *Gênio Poético* de Blake.

Em *O Casamento do Céu e do Inferno*, contrariou a sinistra visão de mundo de *Urizen* e proclamou a alegria de viver. Expressou a crença em uma síntese – o casamento do céu e do inferno, a reconciliação de Deus e Satanás – através da experiência poética e visionária. Argumentou na direção contrária à negação gnóstica do corpo em passagens famosas, futuros pilares da contracultura:

1. O Homem não tem um Corpo distinto da Alma, pois aquilo que denominamos Corpo não passa de uma parte da Alma discernida pelos cinco sentidos, seus princípios umbrais nestes tempos.
2. Energia é a única força vital e emana do Corpo. A Razão é a fronteira ou o perímetro circunférico da Energia.
3. Energia é a Eterna Delícia.⁴⁵⁸

Há, nesse trecho, um ataque ao pensamento cartesiano, segundo o qual a razão é central. É uma inversão do platonismo: é expressa a idéia de um centro e uma periferia, mas ao contrário, pois a energia vai ocupar a posição reservada pelo filósofo ao *logos*. Isso permite enxergar Blake como precursor da inversão ou descentramento de Freud. E, nos trechos em que associa a repressão à doença – *Espere veneno da água estagnada e Aquele que deseja e não age engendra a peste*⁴⁵⁹ –, de Wilhelm Reich, lembrando que a idéia da peste, *plague*, como resultado da repressão é central naquele dissidente. Principalmente, *O Casamento do Céu e do Inferno* permite ver Blake como adepto destacado do *misticismo do corpo*, como o designou Norman O. Brown em *Life against Death*. E como anarquista, neste outro trecho: *As masmorras são erguidas com as pedras da Lei; os bordéis, com os tijolos da Religião.*⁴⁶⁰

Blake foi pioneiro na sacralização da energia vital: misticismo do corpo, declarado abertamente, era novidade. Desse modo explícito, está presente em ramificações do tantrismo e de outros cultos e doutrinas não-cristãs. Antes de Blake, suas manifestações em nossa cultura podem ser localizadas nas entrelinhas do misticismo de Böhme, ou em imagens na pintura de Bosch (como o faz Brown); e também em intensos lampejos líricos, desde o *Cântico dos Cânticos* bíblico até o

⁴⁵⁷ Blake, *Complete Writings*, pg. 98.

⁴⁵⁸ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pgs. 19 a 27.

⁴⁵⁹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 31.

⁴⁶⁰ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 29.

Poema do Êxtase de John Donne; mas não como doutrina, uma cosmovisão formulada com tamanha clareza. Havia, no final de século XVIII, bastante literatura licenciosa: mas essa literatura não promovia a sacralização do corpo.

Nos *Provérbios do Inferno* de *O Casamento do Céu e do Inferno*, o mundo material é coisa sagrada, e não a criação equivocada de um demiurgo:

A altivez do pavão é a glória de Deus.
A lascívia do bode é a dádiva de Deus.
A fúria do leão é a sabedoria de Deus.
A nudez da mulher é a obra de Deus.⁴⁶¹

São afirmações sobre o macrocosmo presente no microcosmo, e sobre o caráter sublime do mundo natural, completadas por esta: *O rugir dos leões, o uivo dos lobos, a ira do mar revolto e a espada devastadora são porções de eternidade demasiado grandes para o olho humano.*⁴⁶² Em acréscimo, tomou o partido das paixões contra o conhecimento sistemático: *Os tigres da ira sabem mais que os camelos da cultura.*⁴⁶³ Não apenas suprimiu a distinção entre um Deus como princípio primeiro e o demiurgo, porém entre Deus e o mundo. Seu lema foi: *Porque tudo o que vive é Sagrado*. Ou melhor, tudo o que fosse espontâneo, livre do controle pela razão. Daí outra máxima famosa: *O caminho do excesso leva ao palácio da sabedoria*. Proclamou a inocência da humanidade e da natureza; e a regência do mundo e da própria religião pelo Gênio Poético, equivalente ao *pneuma*, à energia vital, que deixa de ser distinta do *soma*.

Como observa van Meurs, Blake afirma a regra hermética de que “assim como embaixo, no alto” em seu dito “Deus está nos efeitos mais baixos assim como nas causas mais elevadas”.⁴⁶⁴ Cabe repetir, a propósito, o trecho citado de Yates sobre o *otimista gnóstico*, para quem *a matéria é impregnada do que é divino, a terra é viva, [...] e não há parte da natureza que não seja boa, pois tudo pertence a Deus.*⁴⁶⁵

Mas Blake foi além. Não se trata apenas da herança hermética, do pensamento analógico e da teoria das assinaturas divinas de Böhme e Paracelso. No pavão, no bode, no leão, na mulher, no rugir dos leões ou no uivo dos lobos, na ira do mar revolto e até na espada devastadora, não há apenas assinaturas de Deus: eles são Deus; seus atributos são aqueles da divindade. Não se limita a dizer que o mundo e a esfera divina se

⁴⁶¹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 29.

⁴⁶² William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 27.

⁴⁶³ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 28.

⁴⁶⁴ Roelof e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 277.

⁴⁶⁵ Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, pg. 34.

comunicam: afirma que são a mesma coisa. Reviveu aquilo que, para Scholem, sendo *alheio ao espírito do misticismo*, corresponde a *um primeiro estágio*, a *época mítica* característica *da infância da humanidade*, que reaparece no misticismo como revanche do mítico. Naquele estágio inicial, diz Scholem, *a Natureza é o cenário da relação entre o homem e Deus*. Expressa *A imediata consciência da inter-relação e da interdependência das coisas, de sua unidade essencial, que precede a dualidade e nada sabe da separação, o universo verdadeiramente monístico da era mítica do homem*.⁴⁶⁶

Essa idéia de unidade essencial das coisas é reiterada em outro poema muito difundido de Blake, de seu caderno de manuscritos:

Num grão de areia ver um mundo
Na flor silvestre a celeste amplidão
Segura o infinito em sua mão
E a eternidade num segundo.⁴⁶⁷

Em uma condensação, proclamaria, em *O Casamento do Céu e do Inferno*, que *Um pensamento abarca a imensidão*.⁴⁶⁸ A frase equivale a outra, que se tornou uma epígrafe dos *beats* e de experiências com alucinógenos depois de inspirar o título do livro de Huxley, *As Portas da Percepção: Se as portas da percepção se desvelassem, cada coisa apareceria ao homem como é, infinita. Pois o homem se enclausurou a tal ponto que apenas consegue enxergar através das estreitas frestas de sua gruta*.⁴⁶⁹

Repare-se em mais uma menção a Platão e ao mito da caverna, a *gruta* do homem. No entanto, a visão de sombras projetadas nessa caverna, e não de realidades numinosas, não decorre da situação do ser humano na ordem do universo, mas da atitude de cada indivíduo; da sua capacidade de perceber. E Blake, ao referir-se a *cada coisa* percebida, suprime a distinção platônica entre formas inteligíveis e coisas sensíveis. É como se unisse, nem tanto o céu e o inferno, mas Platão e Heráclito.

Os trechos aqui citados de *O Casamento do Céu e do Inferno* podem ser invocados para a interpretação de outro poema dos mais conhecidos de Blake, aquele sobre o tigre em *Canções da Experiência* – *canônico* segundo Bloom,⁴⁷⁰ *pièce de*

⁴⁶⁶ Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pg. 9.

⁴⁶⁷ Blake, William, *Escritos de William Blake*, tradução de Alberto Marsicano e Regina de Barros Carvalho, L&PM Editores, Porto Alegre, 1984, pg. 79. Esse poema acabou reaparecendo até mesmo como chave de um enigma em um filme, *Lara Croft: Tomb Raider*, produção de 2001 dirigida por Simon West e protagonizada por Angelina Jolie.

⁴⁶⁸ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 26.

⁴⁶⁹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 71.

⁴⁷⁰ No ensaio sobre Blake em *Poesia e Repressão*.

résistence de tantos tradutores, além de fornecer o título do ensaio de Frye sobre Blake, com a imagem da *temível simetria*:

Tygre, Tygre, fogo ativo,
Nas florestas da noite vivo;
Que olho imortal tramaria
Tua temível simetria?

Que profundezas, que céus
Acendem os olhos teus?
Aspirar quais asas ousa?
Qual mão em tuas chamas pousa?

Porque braço & que arte é feito
Cada nervo do teu peito?
E teu peito ao palpitar,
Que horríveis mãos? & pés sem par?

Que martelo? Que elo? Tua mente
Vem de qual fornalha ardente?
Qual bigorna? Que mão forte
Prende o teu terror de morte?

Quando em lanças as estrelas
Choraram ao céu, ao vê-las:
Ele sorriu da obra que fez?
Quem fez o cordeiro te fez?

Tygre, Tygre, fogo ativo,
Nas florestas da noite, vivo,
Que mão imortal armaria
Tua terrível simetria?⁴⁷¹

Bataille transcreve *The Tyger* em *A Literatura e o Mal* para ilustrar o compromisso do poeta com o mal. E Smith o cita para reforçar seus argumentos sobre o gnosticismo em Blake:

O criador maligno pintado por Blake em seus últimos poemas ajuda a remover algo da ambigüidade da questão que ele formulou em “The Tyger”: “Que imortal mão ou olho, / ousou configurar tua temível simetria?” [...] Como os

⁴⁷¹ Blake, *Canções da Inocência e da Experiência*, pg 101. Há várias outras traduções importantes de *The Tyger*, como as de José Paulo Paes, Augusto de Campos, Paulo Vizioli e mais recentemente de Alberto Marsicano.

gnósticos, ele separa o verdadeiro Deus da natureza, e encara o criador do universo natural como maligno.⁴⁷²

Bloom, em uma interpretação assemelhada, o equipara às abominações bíblicas:

Os precursores do “Tigre” de Blake foram o Leviatã e o Behemoth de Jô, duas bestas horrendas que representam a tirania, ordenada por Deus, da Natureza sobre o homem; duas feras cujo nome definitivo é a morte humana, porque para Blake a natureza é a morte humana.⁴⁷³

É possível, contudo, lançar dúvidas sobre as interpretações dualistas de *O Tygre*, propostas por Bloom, Bataille e Smith. Estetização do mal é algo muito presente no romantismo, porém ausente do gnosticismo. E Blake retratou um tigre romântico: sua ferocidade é temível, mas fascinante pela beleza. Pode-se entender *The Tyger* como percepção não propriamente do mal, mas do belo e da liberdade, análoga àquela de outros poetas diante de animais selvagens. Semelhante leitura é possível através do paralelo com as passagens de *O Casamento do Céu e do Inferno* sobre a luxúria do bode, a altivez do pavão, a fúria do leão, a beleza da nudez da mulher. A ferocidade do tigre completa a série, se lembrados seus *tigres da ira*, associados à vitalidade: tudo isso, manifestações da presença de Deus que ultrapassam a polaridade entre bem e mal.

A interpretação pode ser reforçada pela atenção a qualidades propriamente literárias de *O Tygre*. Uma delas, o recurso às antinomias, aos pares de opostos: o tigre e o cordeiro; as profundezas e os céus; a temível simetria, tão enigmática; as estrelas do céu junto à bigorna e o martelo. Na literatura místico-religiosa, antinomias são para referir-se ao Princípio Primeiro; mas não ao demiurgo. Este não ganha tratamento poético em texto gnóstico algum: Ialdabaoth é monológico e Deus é polifônico. Imagens do poema sugerem, portanto, o caráter sublime do tigre; seu valor como símbolo da síntese, e não da separação e queda.

Se fosse para enquadrar Blake em alguma doutrina filosófico-religiosa dualista ou monista, todas essas passagens levariam a vê-lo como monista e vitalista, sacralizando a *hylé* e associando-a ao *pneuma*, a energia vital. E não, como quer Bloom, identificando a natureza à morte: a expressão *mundo vegetal*, em Blake, tem antes o sentido da vida vegetativa, comum, pautada pelo conformismo, no mundo em que vivemos, aquele do *sono de Ulro*. Para tornar aceitável a equivalência de natureza e

⁴⁷² Smith, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pg. 535.

⁴⁷³ Bloom, *Poesia e Repressão – O Revisionismo de Blake a Stevens*, pg. 54.

morte, seria preciso excluir da obra de Blake *O Casamento do Céu e do Inferno* e *Canções da Inocência e da Experiência*. Nestas, o mal não é natural, porém social.

O modo de interpretar Blake varia, portanto, conforme o lugar, mais ou menos central, de *O Casamento do Céu e do Inferno* e *Canções da Inocência e da Experiência*. Críticos qualificados, como Frye e Cazamian, situam *O Casamento do Céu e do Inferno* algo à margem. Para Cazamian, trata-se de paródia de Swedenborg. Ver ironia e paródia nessa obra⁴⁷⁴ justifica-se pelo modo como critica Swedenborg após referir-se ao visionário como mestre e profeta. É um bom exemplo de seu gosto pela contradição:

Swedenborg orgulha-se de que tudo que escreve é novo, mas na verdade suas obras não passam de um Índice ou Sumário de livros já publicados. [...] Swedenborg jamais escreveu uma nova verdade. Reescreveu apenas velhas falsidades. E qual seria a razão disto?: Ele conversava com Anjos, que são todos religiosos & jamais com Demônios – que detestam a religião – pois seu preconceito o impediu. [...] Qualquer pessoa habilidosa poderá, a partir das obras de Paracelso ou Jacob Böhme, escrever mil volumes de valor idêntico aos de Swedenborg.⁴⁷⁵

Em outras palavras, Swedenborg foi demasiado devoto para o gosto de Blake. Contudo, adotando-se a definição mais ampla de paródia de Hutcheon, como recontextualização de outra obra, não necessariamente com intenção ridicularizadora, então quase tudo em Blake é paródia. Em um procedimento típico de poetas modernos – *pós-iluministas*, diria Bloom –, foi reescrevendo e reinterpretando livremente – procedendo à *desleitura forte* de Bloom – Homero, Dante, Shakespeare, Milton, mais a Bíblia, sagas nórdicas como os Eddas, epopéias míticas orientais como o *Baghavad Ghita*, mitos gregos como o dos titãs, e os mitos platônicos do demiurgo e da Atlântida. As comparações a que procedeu Frye em *Fearful Symmetry* não deixam dúvidas quanto à amplidão do intertexto de Blake, corroborada por van Meurz: a *extensão das leituras de Blake foi enormemente subestimada*.⁴⁷⁶

Também Frye interpreta *O Casamento do Céu e do Inferno* como sátira na tradição de Swift e Sterne: *O Casamento do Céu e do Inferno pertence à tradição da grande sátira*.⁴⁷⁷ E, ainda: *O Casamento do Céu e do Inferno, portanto, nada tem a ver*

⁴⁷⁴ Como o faz também Keynes, organizador de Blake, *Complete Writings*, pg. 992.

⁴⁷⁵ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 41.

⁴⁷⁶ Roelof e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 274.

⁴⁷⁷ Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 200.

*com a simples inversão do bem moral e do mal que é conhecida como sadismo, e que forma um aspecto importante da cultura romântica.*⁴⁷⁸

Parece haver confusão, nessa passagem, entre visões de mundo distintas. Uma delas é o sadismo, entendido como as idéias expressas através da obra do Marquês de Sade: estas consistem em uma crítica imanentista da religião, e na afirmação de uma filosofia materialista segundo a qual a crueldade rege o mundo. Entidades e categorias teológicas estão, na obra de Sade, na fala de seus personagens e como objeto de crítica: é o *gozo do ateu*, para usar uma expressão de Moraes⁴⁷⁹ a propósito do *Diálogo de um padre e um moribundo*, obra que expõe o pensamento do libertino. Outra coisa é o satanismo romântico, a estetização e idealização de Lúcifer como arquétipo da sabedoria e da rebelião. Trata-se, como já observado, de crítica religiosa, e não só de crítica à religião. Validam a associação de *O Casamento do Céu e do Inferno* ao satanismo romântico os comentários equivalentes de Blake e Baudelaire sobre a estetização do demônio em Milton (como observado no Capítulo 5º). Por isso, Praz, em seu ensaio sobre satanismo romântico, os coloca lado a lado, na companhia de outras declarações de simpatia pelo demônio, como a de Shelley.

Interpretar *O Casamento do Céu e do Inferno* como paródia satírica de Swedenborg é, portanto, flanquear a questão, reduzindo a importância e o alcance dessa proclamação libertária e tão precursora. Já Octavio Paz toma *O Casamento do Céu e do Inferno* como obra central, ao apresentar Blake como representante destacado da rebelião romântica e da *tradição da ruptura*:

A figura de William Blake condensa as contradições da primeira geração romântica. Condensa e as faz arrebentar em uma explosão que vai além do romantismo. Foi um verdadeiro romântico? O culto da natureza, que é um dos rasgos da poesia romântica, não aparece em sua obra. Acreditava que “o mundo da imaginação é o mundo da eternidade, enquanto o mundo da geração é finito e temporal”. Esta idéia o aproxima dos gnósticos e dos iluminados, mas seu amor ao corpo, sua exaltação do desejo erótico e do prazer – “aquele que deseja e não satisfaz seu desejo engendra pestilência” – o colocam contra a tradição neoplatônica. Embora se chamasse ‘adorador de Cristo’, foi cristão? Seu Cristo não é o Cristo dos cristãos: é um titã nu, que se banha no mar radioso da energia erótica. Um demiurgo, para quem imaginar e agir, desejar e satisfazer o desejo são uma única e a mesma coisa. Seu Cristo lembra mais o Satã de *The Marriage*

⁴⁷⁸ Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 198.

⁴⁷⁹ Moraes, *Lições de Sade – ensaios sobre a imaginação libertina*, Iluminuras, São Paulo, 2006, pg. 27.

of Heaven and Hell (1793): seu corpo é como uma gigantesca nuvem iluminada por relâmpagos incessantes: a escritura chamejante dos provérbios do Inferno.⁴⁸⁰

Paz foi, ele mesmo, seguidor de Blake, não no plano estritamente literário, já que sua poesia é completamente diferente, mas no modo de pensar. Reconheceu a importância de *O Casamento do Céu e do Inferno* em sua própria formação. Em *Os Filhos do Barro*, faz afirmações que correspondem, de modo literal, às de Blake: *Sem a imaginação poética não haveria nem mitos nem sagradas escrituras; simultaneamente, desde os primeiros tempos, a religião confisca para seus fins a imaginação poética.*⁴⁸¹ O trecho é paráfrase de *All Religions are One: As religiões de todas as Nações são derivadas da diferente recepção em cada Nação do Gênio Poético, que, em todo lugar, é chamado de Espírito da Profecia.*⁴⁸²

Diante disso, desse grau de atenção, maior ou menor conforme o crítico, ao Blake anarquista e panteísta, torna-se possível discernir modos de lê-lo: um deles, exemplificado pelos trechos de Paz ou pelo culto *beat* a Blake; outro, dos racionalistas (do tipo religioso ou literário) e formalistas. Nada a estranhar: tais possibilidades de interpretação estão dentro de sua obra.

O contraste em Blake, parecendo oscilar entre visões de mundo distintas, monistas ou dualistas, mais afins ou mais antagônicas com relação ao gnosticismo e neo-platonismo, também é observada por Frye. Vale-se, porém, de categorias distintas: a propósito do que denomina de *ciclo de Orc*, que inclui *Europe*, *América* e *The French Revolution*, vê o poeta transitar *de um otimismo milenarista revolucionário a um pessimismo cíclico spengleriano.*⁴⁸³

A datação das obras de Blake interessa, pelo seguinte: vê-se, entre 1789 e 1800, uma intensificação da sua criatividade, em um período no qual se expressa em diferentes registros: um deles “simbólico”, outro mais literal. É quando escreve as *Canções da Inocência e Experiência*, *O Casamento do Céu e do Inferno*, os painéis apocalípticos de *America* e *The French Revolution*, outro de seus poemas proféticos, *Europe*, mais os livros de Urizen, Los e Anahia, e o extenso *Vala or the Four Zoas*. Portanto, um Blake apocalíptico e outro panteísta manifestaram-se de modo paralelo. A celebração panteísta de *O Casamento do Céu e do Inferno* e o dualismo de *O Livro de*

⁴⁸⁰ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 76.

⁴⁸¹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 74.

⁴⁸² Blake, *Complete Writings*, pg. 98.

⁴⁸³ Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 219.

Urizen são concomitantes: ambos vieram à luz entre 1793 e 94. Não obstante, Bloom contextualiza o crescimento da complexidade e obscuridade ao longo de sua obra:

Blake, como Shelley, começou como uma espécie de ativista revolucionário. As medidas de Pitt contra os que protestavam silenciaram Blake. Não querendo ser embarcado para a Austrália, ou para uma prisão inglesa, confinou-se a expressar sua fúria em seus cadernos de anotações e em suas profecias.⁴⁸⁴

De fato, parte de sua obra foi criada durante uma espécie de brecha ou respiradouro entre o colapso dos absolutismos e a consolidação de uma opressão burguesa: entre a Queda da Bastilha e Waterloo. Pode-se acrescentar a essa contextualização as crescentes dificuldades, econômicas inclusive, que enfrentou, os incidentes no período em que morou fora de Londres, de 1800 a 1804, e sua crescente reputação de louco e isolamento. Mas seu ideário nunca mudou. Expressou-se em favor da liberdade e contra todas as modalidades de opressão, sempre apontando o racionalismo e as religiões normativas como suas fontes, ao longo de toda a sua obra. Não é possível atribuir-lhe um otimismo revolucionário da juventude contraposto ao pessimismo reacionário da maturidade, a exemplo do que ocorreu com Wordsworth e outros românticos entusiasmados com a Revolução Francesa e a seguir decepcionados com o Terror e a restauração imperial; ou do Baudelaire revolucionário em 1848 e reacionário mais tarde.

Estudiosos procuraram esclarecer essa oscilação entre Lúcifer idealizado e *Urizen* apostrofado, panteísmo otimista e gnosticismo pessimista, milenarismo e crença no tempo cíclico, pela interpretação política do que escreveu. Os tradutores da recente edição brasileira das *Canções da Inocência e da Experiência*, Coutinho e Gonçalves, observam a crítica precursora ao capitalismo nos poemas sobre os meninos limpadores de chaminés, explorados por seus patrões:

Blake foi um observador (talvez um repórter) extremamente realista, testemunhando e anotando as consequências e práticas da revolução industrial, [*e também*] um narrador extremamente confiável dos horrores da implantação do capitalismo no primeiro país capitalista, a Inglaterra. [...] Blake foi um ardente republicano, apoiando as revoluções francesa e americana (foi processado por seus “escritos sediciosos”, mas não chegou a ser penalizado devido a eles): na verdade, seu comportamento era anarquista e revolucionário, e confrontou em

⁴⁸⁴ Bloom, *Genius*, pg. 699.

quase todos os momentos e quase todas as circunstâncias o crescente império inglês, como mostra David E. Erdman em *Blake, Prophet Against Empire*.⁴⁸⁵

Faltando-lhe um vocabulário propriamente político, de doutrinas que viriam a ser formuladas ou estavam em preparação, teria utilizado categorias religiosas para fazer crítica social. Sua mitologia pessoal seria um sistema de metáforas para referir-se à opressão e à desigualdade. A outra face, o reverso da moeda, seu monismo panteísta, também seria metáfora, porém da superação do *status quo* e da realização da utopia. Corroboram essa interpretação as frases em tom triunfal de *Uma Canção de Liberdade: O IMPÉRIO CAIU! E AGORA O LEÃO & O LOBO TERÃO FIM!*⁴⁸⁶ (com o lema grafado deste modo, em caixa alta). E seu notório envolvimento com acontecimentos de seu tempo, evidente em poemas como *The French Revolution* e *América*. Durante a Revolução Francesa, provocador, ostentava o barrete vermelho dos revolucionários.

Mas não basta interpretá-lo como crítico que usava categorias teológicas na falta daquelas propriamente políticas. Conhecia o repertório político corrente em sua época. Inclusive, freqüentou Godwin, sogro de Shelley e o primeiro, cronologicamente, na lista dos socialistas utópicos e precursores do anarquismo.

As estranhas divindades e cosmogonias não estão na poesia de Blake apenas pelo valor como alegorias. Correspondem a uma visão de mundo. Expunha mitos enquanto tais, como realidades reveladas. É o que fica claro através de uma passagem como esta, de *A Vision of the Last Judgement*:

O Juízo Final não é Fábula ou Alegoria, porém Visão. Fábula ou Alegoria são uma modalidade totalmente distinta e inferior de Poesia. Visão ou Imaginação é uma Representação do que Eternamente Existe, Real e Insustituível. [...] Fábula é alegoria, mas o que os Críticos chamam de A Fábula é a própria visão. A Bíblia Hebraica e o Evangelho de Jesus não são Alegoria, porém Eterna Visão ou Imaginação de Tudo que Existe.⁴⁸⁷

Poetas preferem ser tomados por seu valor de face, em vez de serem racionalizados. Aquilo de que Blake falou – Vala, Orc, o vale de Thel, Rintrah, os Zoas, Golgonooza, Palamobrom – era dado como real. Exigiu que o levassem a sério, que o leiam como profeta visionário e não como pensador abstrato.

⁴⁸⁵ Blake, *Canções da Inocência e da Experiência*, pg. 19.

⁴⁸⁶ Blake, *O matrimônio do Céu e do Inferno, O livro de Thel*, pg. 35.

⁴⁸⁷ Blake, *Complete Writings*, pg. 608; também citado em Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 116.

Em Blake, são encontradas divindades e entidades pertencentes ao âmbito de religiões e mitologias historicamente existentes: Jesus Cristo, Jeová, Lúcifer. Vêm em companhia de personagens históricos: Milton, Swedenborg, Newton, Locke, Jefferson. Mas predominam entidades não-existentes, no sentido de serem inéditas antes do poeta criá-las. Assim, nas quatro páginas de *The Song of Los*⁴⁸⁸ são mencionados os bíblicos Adão, Noé, Abraão e Moisés; os extra-bíblicos Brahma e Trimegisto; os historicamente reais Maomé, Newton, Locke, Rousseau, Voltaire; e os blakeanos Los, Urizen, Rintrah, Palamabrom, Har, Oothoon, Theotormon, Anthamon, Leutha, Enitharmon e Orc. Entidades e pessoas reais passam à condição de protagonistas ou figurantes do novo mito, em um sincretismo tipicamente romântico (a coexistência de personagens reais, mitológicos e literários reaparece no Victor Hugo de *La légende des siècles*), em sua versão mais pletórica.

Uma das questões a serem resolvidas pelo estudioso ou decifrador de Blake é aquela da correspondência entre tais novidades míticas e mitos preexistentes: se Orc é um equivalente sincrético a Jesus Cristo, e também a Set, Hermes Trimegisto e Prometeu, e Urizen a Ialdabaoth; e a que poderia corresponder Los, o *eterno profeta*. Isso pode ser feito tomando a cosmovisão de Blake como chave para sua obra. Assim, examinando o relato mítico de *The Song of Los*, vê-se que Urizen e Rintrah são demiurgos que impõem as leis e a *Filosofia Abstrata* às Nações; e Orc, *serpente de vigorosas chamas*, veio para destruir a abstração e restaurar a vida. É um enredo recorrente: cresce em complexidade na proporção das quatro páginas de *The Song of Los* e as 120 páginas de *Vala or the Four Zoas* e *Jerusalém*.

Interpretar Blake através de Blake é o que empreendeu Frye em *Fearful Symmetry*. E foi mais longe, ao propor Blake como paradigma ou matriz, um *vademecum* para se entender *simbolismo arquetípico* na poesia em geral: conhecê-lo resultaria em melhores condições para ler Shakespeare ou Keats.⁴⁸⁹

Tal procedimento pode mostrar alguns dos sentidos do seu entusiasmo diante da Revolução Francesa e da independência norte-americana. Não se tratava, para o poeta, apenas de vitórias políticas, como o foram para outros dos românticos. Não se limitou a celebrar revoluções: profetizou o fim do mundo. Tais acontecimentos podiam ser indícios de uma catástrofe semelhante àquela do mito da Atlântida, submergindo para que viesse a emergir a nova Jerusalém, como fica claro nestes versos de *América*:

⁴⁸⁸ Blake, *Complete Writings*, pgs. 245 a 248.

⁴⁸⁹ Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 427.

Washington, Franklin, Paine & Warren, Allen, Gates & Lee,
 Envoltos pelas ardentes flamas vislumbraram as terríveis hordas que dos céus
 surgiam.
 Escutaram o brado retroante do Anjo de Albion;
 E a peste sob as suas ordens emergiu das nuvens,
 Precipitando-se sobre a América como uma tenebrosa tormenta. [...]
 A Fúria! A Ira! A Loucura, como um furacão assolaram a América.
 E as rubras flamas de Orc rugiram feéricas entre as rochas.⁴⁹⁰

Torna-se inevitável projetar na leitura de Blake sua teoria de opostos, a afirmação de que os contrários movem o mundo: portanto, movem a criação poética. E juízos de valor como este, de *O Casamento do Céu e do Inferno: O homem que jamais muda sua opinião é como água estagnada & engendra os répteis da mente*. Entender e aceitar seus desafios ao princípio lógico da identidade e não-contradição possibilita examiná-lo como místico, visionário e sonhador, ou poeta do sonho.

Há divergências na classificação de Blake como místico. Frye inicia a nota final de *Fearful Symmetry* com uma advertência: *A palavra “místico” nunca trouxe nada senão confusão para o estudo de Blake*. Mas termina esclarecendo:

Se misticismo significa em primeira instância um quietismo contemplativo, misticismo é algo execrável para Blake, uma comunhão de si-mesmo em Ulro; se significa em primeira instância uma iluminação espiritual a expressar-se em uma piedade prática e (a despeito de sua sutileza psicológica) não-especulativa, como a encontramos no monasticismo militante da Contra-Reforma, a palavra continua a não se ajustar a ele. Mas se misticismo significar em primeira instância a visão da metamorfose prodigiosa e inconcebível da mente humana que acaba de ser descrita, então Blake é um dos místicos.⁴⁹¹

Classificar Blake como místico dependeria então do que se entende por misticismo. Já um especialista em misticismo, Scholem, deu uma resposta inequívoca: Blake representou o misticismo *sem laços com qualquer autoridade religiosa*, em companhia de Rimbaud e Whitman, também *heréticos luciferianos*; pois sua imaginação era *estimulada por imagens tradicionais, ou da igreja católica oficial (Rimbaud) ou de origem hermética e espiritualista, subterrânea e esotérica (Blake)*.⁴⁹²

⁴⁹⁰ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 72.

⁴⁹¹ Frye, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, pg. 432.

⁴⁹² Scholem, Gershom G, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, New York, 1965, pg. 16.

Scholem ainda distingue – a propósito de Blake, Rimbaud e Whitman – duas atitudes dos místicos, uma conservadora e outra revolucionária: *uma atitude revolucionária é inevitável uma vez que o místico invalida o sentido literal das escrituras sagradas*.⁴⁹³

Vê-lo como místico, e mais, como místico visionário, encontra respaldo entre outros estudiosos de Blake, como Paulo Vizioli:

Blake, na verdade, sempre foi um místico. Já aos quatro anos, afirmava ter visto Deus ao olhar pela janela do quarto. Depois, menino e adolescente, dizia avistar-se com os profetas bíblicos em seus passeios pelos campos nos arredores de Londres. Chegou mesmo a levar severa surra da mãe quando lhe contou que conversava com o profeta Ezequiel.⁴⁹⁴

É um testemunho biográfico e um resumo de sua poética esta passagem de *O Casamento do Céu e do Inferno*:

Os profetas Isaías e Ezequiel jantavam comigo. Perguntei-lhes como se atreviam a afirmar que Deus falava com eles; e se não achavam que isto os tornava malditos & passíveis de perseguição. Isaías respondeu: “Jamais pude ver ou ouvir Deus dentro de uma percepção orgânica e finita; Meus sentidos descobriam o infinito em cada coisa, e como desde então estivesse convicto & recebesse o sinal que a voz da indignação sincera é a voz de Deus, alheio às conseqüências, escrevi.”⁴⁹⁵

Logo a seguir, outra frase reveladora, em um dito atribuído a Ezequiel: *A filosofia do Oriente ensinou os princípios básicos da percepção humana*.

Que percepção e que visões e audições são essas? Fica evidente pelo trecho citado que, para Blake, equivaliam-se a percepção de algo como experiência subjetiva ou como fato objetivo, exterior ao sujeito. Podem contribuir para a compreensão das visões e da poética visionária de Blake algumas observações de Breton publicadas em *Le message automatique*.⁴⁹⁶ Nesse texto de 1933, deixando de associar a escrita automática apenas ao inconsciente freudiano, o surrealista citou Myers, o psicólogo experimentalista que pesquisou imagens eidéticas, como os pós-efeitos visuais (quando olhamos fixamente para uma fonte de luz, e esta, alterada, permanece ao fecharmos os olhos). E concluiu com uma afirmação ousada:

⁴⁹³ Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pg. 13.

⁴⁹⁴ Blake, *Poesia e Prosa Seleccionadas*, introdução, seleção, tradução de Paulo Vizioli, J. C. Ismael, editor, São Paulo, 1986, pg. 4.

⁴⁹⁵ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg. 28.

⁴⁹⁶ Breton, *Point du jour*, col. Folio-Essais, Éditions Gallimard, 1970.

Toda a experimentação em curso seria de natureza a demonstrar que a percepção e a representação – que para o adulto ordinário parecem opor-se de uma maneira tão radical – não devem ser tidos senão como produtos da dissociação de uma *faculdade única, original*, da qual a imagem eidética dá conta e da qual se reencontram traços entre os primitivos e as crianças.⁴⁹⁷

Aceita essa argumentação, visões e alucinações ganham o estatuto de percepções plenas: o visionário alucinado efetivamente vê; ou, no automatismo verbal, de fato ouve. Breton exemplificou com Santa Tereza d'Ávila, ao ver sua cruz de madeira transformar-se em crucifixo de pedras preciosas, e considerar essa visão ao mesmo tempo imaginada e sensorial. O exemplo o levou a uma tirada irônica: *Tereza d'Ávila pode passar como alguém que comanda essa linha na qual se situam os médiums e os poetas. Infelizmente, ainda não passa de uma santa.*

Felizmente – adotando os critérios de Breton – Blake não foi apenas um santo, porém um poeta. E alguém que teria endossado a afirmação bretoniana de que percepção e representação são a mesma coisa, com o mesmo estatuto de realidade ou o mesmo valor de verdade. Suas visões dos profetas, do irmão falecido, e do restante, correspondiam à *faculdade única, original* a que se referiria Breton: a superação da dicotomia entre o mundo subjetivo e objetivo, comum aos *médiums e os poetas*, e aos místicos. E coerente, se interpretada desse modo, com o monismo de Breton e com o Blake monista: não era o outro lado que se enxergava, pois a separação entre natural e sobrenatural fora superada.

Ao sustentar a realidade de suas visões, Blake formulou uma poética do delírio. Considerá-lo louco equivale a depreciá-lo, e nenhum de seus estudiosos categorizados o incluiu em registros psiquiátricos. Seria injusto, por ignorar que Blake concluiu *Jerusalém* e *The Everlasting Gospel* no mesmo ano de 1820: um poema exorbitante em matéria de simbolismo, que pode ser classificado como delirante, e outro bem linear, pura argumentação, sem nenhum personagem de sua mitologia particular. Ambos se complementam, pois *The Everlasting Gospel* não contradiz o profetismo de *Jerusalém*: extraindo-se uma doutrina de um desses poemas, será confirmada pelo outro.

Mas a recíproca, normalizar Blake, também é redutora. Loucura e criação não são incompatíveis: Hölderlin escreveu poemas importantes depois de enlouquecer; e Gérard de Nerval teve crises e surtos que resultaram não só nas experiências de *efusão*

⁴⁹⁷ Breton, *Point du jour*, pg. 121.

do sonho na vida real⁴⁹⁸ relatadas em *Aurélia*, mas em sonetos de *As Quimeras*. O romântico francês comentou, ironicamente: *Recobrando o que os homens chamam de razão, não deveria eu lamentar tê-la perdido?*⁴⁹⁹

Nerval voltará a ser examinado, logo adiante. Interessa, por ora, sua noção de *efusão* ou transbordamento do sonho, tomando conta da realidade. Evidentemente, uma coisa é a transcrição de um sonho, ou então o relato de um delírio, e outra sua efusão, que pode resultar em uma epopéia como *Vala or The Four Zoas*, com suas 120 páginas na edição Keynes, à qual Blake deu o seguinte subtítulo: *um SONHO de Nove Noites*, intitulado ainda cada uma das suas nove partes como *Noite a primeira*, *Noite a segunda*, etc – remetendo às *Noites* de Young, mas também reproduzindo em um modo extremo a valorização romântica do sonho, tão precursora do surrealismo.

Blake não gravou ou editou *Vala or The Four Zoas*, deixando-o de lado – por isso, alguns de seus trechos se perderam. Mas não só essa epopéia, como os demais poemas extensos de Blake, quando não o conjunto de sua obra, requerem leitura e interpretação através do que se sabe sobre a “lógica” do sonho. Especialmente sobre um dos mecanismos da formação de símbolos, o deslocamento. No sonho, seria possível um enredo no qual Jesus Cristo comparece, em sua condição de salvador, para tornar-se Lúcifer, e este transformar-se em Jeová, que por sua vez é alguém que conhecemos, e logo é um autor que lemos, e ainda algum personagem inteiramente novo, enquanto também vão mudando a cena e as situações nas quais isso ocorre. Há instabilidade dos símbolos: o mesmo símbolo pode significar muitas coisas distintas, assim como vários símbolos significam a mesma coisa; seu sentido é múltiplo. A instabilidade não é “ilógica”: tanto é que Frye foi capaz de construir um diagrama, em forma de matriz, dando conta dessas mutações em *Vala or The Four Zoas*. Mas isso não permite dizer que esse poema não fosse delirante: delírios têm lógica; mas é uma lógica própria.

Em *Vala or The Four Zoas* e outras das obras de Blake, há, não só polissemia, mas um universo que, desconhecendo os princípios lógicos da identidade e não-contradição, é multidimensional. Assim como no sonho, os símbolos flutuam em sua relação com o que significam. É seu *infinito*, visto *em cada coisa* quando as *portas da percepção* estão abertas, relatado deste modo em *Milton*:

Esta é a Natureza do infinito:

⁴⁹⁸ Nerval, *Aurélia*, pgs. 35 e 39.

⁴⁹⁹ Nerval, *Aurélia*, pgs. 28 e 35.

Todas as coisas possuem seus próprios Vórtices, e quando um navegante da Eternidade

Passa este Vórtice, percebe que ele turbilhonante gira para trás
E penetra numa esfera que se engloba a si mesma como o sol, a lua, ou como um firmamento de constelada magnitude

Entretanto prossegue em sua maravilhosa trajetória pela terra,
Ou como forma humana, um amigo com o qual pode-se compactuar luminosamente a existência.

O olho humano, seu Vórtice abarcando, vislumbra o leste & o oeste

O norte & o sul, com suas vastas legiões de estrelas

O sol surgente e a lua no fulcro do horizonte

Os seus milharais e vales de quinhentos alqueires

A terra é uma planura infindável, e não como aparece

Ao ignóbil transeunte confinado às sombras da lua.

O céu é um Vórtice já há muito transpassado;

A terra, um Vórtice ainda intocado pelos navegantes da Eternidade.⁵⁰⁰

Através da imaginação, afirmou Blake, pode-se atravessar os vórtices, viajando por um universo multidimensional que não corresponde mais ao que captam os cinco sentidos. Nele, deixa de haver diferença entre subjetividade e objetividade; a terra é ao mesmo tempo redonda, plana e infinita; os lugares do céu e da terra, o alto e o baixo, podem ser trocados; e o corpo humano contém o universo assim como, reciprocamente, o universo tem forma de corpo humano. São levados a extremos o pensamento analógico e a idéia das correspondências entre macrocosmo e microcosmo.

E mais: a substância é abolida e substituída pela relação. Blake o representou através do desenho, que faz parte de *Milton*, de uma topologia, um mapa do cosmo revelado a Milton e por ele percorrido, no qual entidades míticas, Adão, Satã, Luvah, Tharmas, Urthona e Urizen, são regiões; mas, ao mesmo tempo, são estados e se sobrepõem. Assim, a mesma região, central, é Adão quando sobreposta a Urthona, um estado primordial, e é Satã, quando sobreposta a Urizen, a razão fantasmagórica.

Vê-se que, para Blake, já não bastavam as correspondências entre duas esferas, entre o alto e o baixo, como no hermetismo: o real é feito de relações múltiplas, em uma colossal combinatória do particular e do universal, do transcendente e do imanente, do humano e do cósmico. É o que expôs nestes trechos mais vertiginosos de *Milton*:

Toda fração de Tempo menor que um pulsar de artéria

Equivale a Seis Mil Anos.

Pois neste Ciclo é criada a obra do Poeta, e nele os Grandes Eventos do Tempo se iniciam e são concebidos

No fulcro de um instante, Pulsação arterial.

⁵⁰⁰ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pg.84;

O céu é uma Tenda Eterna erguida pelos Filhos de Los;
 E o vasto Espaço que o Homem contempla em sua morada
 Na cobertura ou jardim no cimo de uma colina
 De vinte e cinco pés de altura, é seu Universo; [...]
 Tal é o espaço denominado Terra & tal sua dimensão
 Enquanto essa falsa aparência que se apresenta ao racionalista
 Como um Globo rolando através da Vacuidade, é uma decepção de Ulro.
 E disto nem desconfiam o Telescópio ou o Microscópio;
 Alteram os parâmetros dos Órgãos do Espectador, deixando intocados os
 objetos;
 Pois cada Espaço maior que um Glóbulo vermelho de sangue Humano
 É visionário e foi pelo martelo de Los criado.
 E cada espaço menor que um Glóbulo de sangue estende-se
 Às larguras da Eternidade, da qual esta terra
 Vegetal não é senão a mera imagem.
 O Glóbulo vermelho é o insondável Sol por Los criado,
 Para mensurar o Tempo & o Espaço aos Mortais a cada manhã.⁵⁰¹

Tais passagens (e o restante de *Milton*, é claro) estão além de um relato de sonhos, a exemplo daqueles de Jean-Paul Richter, ou de narrativas fantásticas e oníricas como as de E. T. A. Hoffmann. Se o que lembramos e relatamos como sonhado é o resultado da seleção e elaboração através do pré-consciente, então poemas mais extensos e complexos de Blake correspondem ao sonho originário, o *urgrund* do onírico, anterior à elaboração. É a simbolização do inconsciente desnudada.

Ninguém sonha no vazio: assim como toda escrita é intertextual, relacionada a alguma leitura, o sonho incorpora e elabora a experiência, o que Freud chamou de *restos do cotidiano*. Se o sonhador for um leitor, incorpora e elabora suas leituras. Sonhos preservam estilos literários: os sonhos que Breton transcreveu são surrealistas; os que foram publicados de Kerouac e Ginsberg são *beat*; Jean-Paul Richter e Hoffmann tiveram sonhos românticos. E o que Blake conhecia em matéria de religião e mitologia, de modo autodidático, está presente, elaborado, em sua poesia.

Em especial, reaparece sua representação do tempo, na qual convergem distintas concepções da temporalidade. Foram examinadas, no Capítulo 7º, os dois grandes modos de perceber o tempo, um deles circular, outro linear. Blake os sintetizou em uma sucessão de ciclos que também é movimento progressivo. Não é mais o tempo gnóstico ou a anulação gnóstica do tempo: o modelo mais afim a essa série de ciclos seria, como observado por Frye, aquele das grandes epopéias do hinduísmo tardio, com seus ciclos

⁵⁰¹ William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pgs.86-88.

cósmicos; e, na tradição ocidental, a série de eras precedendo um mundo melhor conforme o místico Joachim de Fiore, do século XII. É o que Blake expõe em *Milton*:

E os quatro estados da tranqüila Humanidade em seu Repouso
Foram-lhe então mostrados. Primeiro o de Beulah, o gostoso Sono
Sobre os sedosos leitos ao suave modular das melodias e das Flores de
Beulah
Doces formas Femininas aladas ou flutuantes no cristal do ar.
O Segundo Estado é Alla & o terceiro Al-Ulro.
Mas o quarto, o fantástico, é denominado Or-Ulro.
O Primeiro localiza-se na Cabeça, o Segundo no Coração
O Terceiro nos vasos seminais e o Quarto, No Estômago e Intestinos,
terrível, letal e indescritível.
E aquele, cujos Portais se abrem nessas regiões do Corpo,
Pode nestes Portais vislumbrar estas deslumbrantes Imaginações.⁵⁰²

No entanto, há uma diferença com relação às representações do universo como regido por ciclos. Blake não fala de períodos, mas de extensões temporais que também são espaciais e, além disso, estados ou condições: os eons do gnosticismo.

Apenas a imaginação seria estável. Matriz da criação, equivale à existência do Adam Cadmon, o homem pleno. Conforme a fala dos Sete Anjos a Satã, em *Milton*:

A Imaginação não é um Estado: é a própria Existência Humana.
Afeição ou Amor tornam-se um Estado quando divididos da Imaginação.
A Memória é um Estado sempre, & a Razão é um Estado
Criado para ser Aniquilado e uma nova razão ser Criada.
Tudo o que pode ser Criado pode ser Aniquilado: Formas não podem:
O Carvalho é abatido pelo Machado, o Cordeiro cai pela Faca,
Mas suas Formas Eternas Existem Para-sempre. Amem. Aleluia!⁵⁰³

Ao reapresentar o cosmo regido por ciclos, Blake não aceitou uma de suas conseqüências: a doutrina da predestinação. Menos ainda, as reencarnações. O homem – o homem total, Antropos – não é o objeto, mas o sujeito do movimento cíclico.

Nada a estranhar nos vórtices, na extensão temporal contida em um glóbulo de sangue, nos patamares de tempo e espaço de *Milton*: trata-se de um detalhamento, de esclarecimentos, por alguém que acreditava *Num grão de areia ver um mundo* e segurar *o infinito em sua mão*; e para quem a eternidade podia *cabem em um segundo*. Em *Milton* e *Jerusalém*, Blake relatou como seriam o infinito e a eternidade.

⁵⁰² William Blake, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, pgs.78.

⁵⁰³ Blake, *Complete Writings*, pg. 522.

Aquele final do século XVIII e início do século XIX já conhecia Leibnitz, com sua representação do universo em mônadas, seu débito para com os eons do misticismo judaico-helenista, e sua invenção do cálculo infinitesimal e da análise combinatória. Böhme exercia influência em meios cultos. Estudava-se Kant. E as representações de um cosmo multidimensional, relativizando espaço e tempo, sujeito e objeto, eram formuladas sincronicamente no âmbito da primeira geração do romantismo alemão, como se vê por esta passagem de Novalis:

Tempo e espaço vêm a estar juntos e daí provavelmente serem um, como sujeito e objeto. Espaço é tempo duradouro – tempo é espaço fluido, variável. Espaço – a base de tudo o que é duradouro – tempo – a base de tudo que é mutável. Espaço é o esquema – tempo o conceito – a ação (gênese) desse esquema. A cada momento meu pensamento deve acrescentar um momento antes e depois.⁵⁰⁴

Apesar dessa especulação avançada, o mundo, para os contemporâneos mais cultos e esclarecidos de Blake, correspondia às informações recebidas através dos sentidos, e podia ser descrito através da geometria euclidiana e da física newtoniana. Imagine-se a perplexidade diante de obras cuja interpretação requer paradigmas que só se tornariam correntes no século XX.

Talvez a complexidade e a natureza torrencial da simbologia e representação do universo de Blake fossem tentativas de resolver incompatibilidades, não só entre utopia e realidade, mas entre monismo e dualismo: entre Urizen e o Deus da natureza viva de *O Casamento do Céu e do Inferno*. Valeria para seus poemas “simbólicos” o que Alexandrian observou, conforme citado no Capítulo 5º, a propósito dos gnósticos e sua *preocupação de conciliar valores inconciliáveis, que se extenua em sutilezas infinitas*.

Em especial, pode-se interpretar a poesia de Blake como resposta a um debate filosófico de enormes conseqüências: o confronto entre empirismo e idealismo; a crença no “real” imediato, ou sua crítica; entre Locke, a quem Blake execrava, e Berkeley, por quem manifestou interesse e admiração, inclusive, como demonstra van Meurz, por

⁵⁰⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, translated and edited by Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, Albany, NY, 1997, pg. 134.

partilharem fontes e influências herméticas.⁵⁰⁵ Blake procurou uma resposta mitopoética, para além do empirismo e do idealismo.

No final do Capítulo 1º, foi observado que poetas podem ser mais complexos que profetas e reformadores religiosos. Blake o comprova. Pode-se vê-lo como meta-gnóstico ou hiper-gnóstico: o criador de representações do universo das quais aquela do gnosticismo seria caso particular, uma das suas dimensões, mutações ou possibilidades. O mundo imerso no *sono de Ulro*, regido pelo demiurgo e por arcontes, com a separação entre bem e mal, luz e sombra, é um dos estados do universo blakeano. Esse estágio ou condição apresenta afinidade com aquilo que é descrito e expresso pelo gnosticismo. Mas a obra de Blake não é apenas afim ao gnosticismo, porém ao restante: ao conjunto de obras proféticas ou visionárias do qual doutrinas gnósticas fazem parte, incluindo o que as precede, mitologias arcaicas e antigas doutrinas de salvação, e aquilo que as antecede diretamente, a especulação religiosa do Oriente Próximo na Antiguidade tardia; e o que está a seu lado, que lhe é paralelo: doutrinas e mitologias da Índia; e o prosseguimento do gnosticismo em heresias medievais e da Renascença.

Isso não impede que se apontem diferenças importantes entre Blake e o gnosticismo. Uma delas, nunca haver adotado a separação entre eleitos, semeadura de Set, e o restante da humanidade. Em seu universalismo místico e poético, *Todos os homens são iguais, embora infinitamente vários, Assim (e com a mesma infinita variedade) todos são iguais no Gênio poético.*⁵⁰⁶ Por isso, não poderia haver predestinação, nem seria admissível a doutrina protestante da Graça, tão seletiva.

Blake também difere dos gnósticos no tratamento dado à mulher. Não se vê, em sua obra (e em sua vida), musas românticas idealizadas. Nem o mito da emanção feminina caída nem a idéia da emancipação feminina se sobressaem em suas avalanches de quedas de seres transcendentais ou arquetípicos. Enitharmon, parceira de Los na criação do mundo, é secundária, e não central como o foram Ennoia e Sophia. Há passagens que permitem até mesmo vê-lo como misógino, nas quais, em um eco bíblico, sobressaem invectivas usando a palavra meretriz, *harlot*, como neste final de *Vala or the Four Zoas: Rahab/ Que é Mistério, Babilônia a Grande, Mãe das Meretrizes.*⁵⁰⁷ Correlatamente, referia-se à androginia de modo depreciativo:

⁵⁰⁵ Roelof e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 276.

⁵⁰⁶ Blake, *Complete Writings*, pg. 98.

⁵⁰⁷ Blake, *Complete Writings*, pg. 382.

“Adoradores hermafrodíticos de um Deus de crueldade e lei,
A seus Escravos & Cativos vocês compelem a adorar um Deus de
Misericórdia!
Tais são as Demonstrações de Los e as batidas de meu poderoso
Martelo”.⁵⁰⁸

Não só o andrógino primordial, mas, em um paradoxo que pode surpreender, o próprio Deus está pouco presente na poesia “simbólica” de Blake. Há deuses, e Jeová é um deles – com uma dupla significação, como Deus eterno e como Jeová Elohim, o deus do mundo, como observa van Meurs.⁵⁰⁹ Jesus Cristo é especialmente importante. Satanás também comparece, como personagem e adjetivo. Demiurgos não faltam – mas Blake não parece interessar-se pelo En-Sof, o Logos, o Princípio Primeiro, a esfera onipresente do Pseudo-Dionísio Areopagita e de tantos outros místicos.

Jeová e o Deus-pai da teologia cristã colidiriam frontalmente, é claro, com seu anti-autoritarismo: são o Deus da Lei. Onde Blake mais fala em Deus é nos textos panteístas, como *O Casamento do Céu e do Inferno*: mas é o Deus que se confunde com o mundo, ao mesmo tempo *logos*, *pneuma* e *soma*.

No centro do universo de Blake, no lugar de Deus está o homem. Não o homem mundano, porém o Antropos, equivalente ao universo. Suas epopéias são relatos da perda e reconquista da plenitude. “Escrituras” gnósticas também o são: Blake é mais complexo por ser um poeta do final do século XVIII, atento aos debates de seu tempo. Dispunha de outro repertório, mais refinado do que aquele dos profetas da Antiguidade.

Blake não buscou o conhecimento abstrato, porém a vida. Não aspirava à salvação, porém à liberdade; confundia salvação e liberdade, entendendo-a como liberdade de criar, e não só como libertação do mundo, como reafirmou em *Jerusalém*:

Não sei de nenhuma outra Cristandade e de nenhum outro Evangelho a não ser a liberdade de ambos, corpo & mente, para exercer as Divinas Artes da Imaginação, Imaginação, o Mundo real & eterno do qual este Universo Vegetal não passa de uma sombra fugidia, & no qual viveremos em nossos Corpos Eternos ou Imaginativos quando estes Corpos Mortais Vegetais não mais existirem. Os Apóstolos não conheciam nenhum outro Evangelho.⁵¹⁰

Há uma evidente resposta ao dualismo nessa passagem: a liberdade é de *ambos*, *corpo & mente*. Talvez se referisse às doutrinas platônicas ao falar em *sombra fugidia* neste *Universo Vegetal*, caído. Mas no centro não está mais o *logos* impessoal, porém a

⁵⁰⁸ Blake, *Complete Writings*, pg. 737.

⁵⁰⁹ Roelof e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 307.

⁵¹⁰ Blake, *Complete Writings*, pg. 716.

imaginação, entendida do mesmo modo como a celebravam Coleridge e Wordsworth, bem como Novalis e Baudelaire, que a chamou de *rainha das faculdades*: uma faculdade evidentemente humana, mas também divina; ou então, correspondente ao divino no humano, que em Blake é o plenamente humano. Para um gnóstico da Antiguidade tardia, o conhecimento era intransitivo, absoluto; mas a liberdade era transitiva: liberdade para sair do mundo e deixar de existir como indivíduo. Para Blake, o conhecimento era intransitivo, total, e também o era a liberdade.

Passagens como essa aqui citada, do final de *Jerusalém*, sugerem um caminho para interpretar sua aparente duplicidade de visões de mundo, opondo *O Casamento do Céu e do Inferno* à poesia “simbólica”: o tigre é divino, assim como o rugir dos leões e a nudez da mulher; e tudo isso faz parte deste mundo, mas desde que iluminado e transfigurado pela imaginação. O Paraíso é aqui; está no grão de areia: porém apenas homens e mulheres livres saberão enxergá-lo.

Insurgiu-se contra o estado vegetativo, o *sono de Ulro*, a perda no *mundo vegetal*, por corresponderem à queda da vitalidade, e não, como entre os gnósticos dualistas, à sua manifestação exacerbada. Daí resulta uma doutrina da salvação que nunca poderia corresponder ao desaparecimento do indivíduo, à fusão no estado indiferenciado. A salvação não é a saída do mundo, mas sua restauração: o novo mundo, como é dito no final de *Vala or The Four Zoas*, onde *a doce Ciência reina*.

Tais diferenças desvinculam Blake do gnosticismo? Não, se for levado em conta que ele prossegue e amplia a especulação visionária da qual o gnosticismo foi uma manifestação típica. Entendendo-se o gnosticismo como misticismo rebelde, ao promover a reversão do *logos* ao mito, então Blake avançou pelo mesmo caminho.

Afinidades gnósticas de Blake também podem ser localizadas atendendo a outros parâmetros. Divergindo em questões fundamentais, ao mesmo tempo reproduziu um estilo gnóstico: algo como uma estética gnóstica. Blake foi gnóstico no exagero. Cabe lembrar as observações de Hutin citadas no Capítulo 1º, sobre os motivos pelos quais gnosticismo esteve à margem por tanto tempo: por ser visto como *um monumento de sonhos e devaneios bizarros, de incoerências, de mitos estranhos, de fantasmagorias desprovidas de todo interesse filosófico*, e ainda como *um ramo particularmente degenerado do inquietante sincretismo religioso*. Tudo isso corresponde aos julgamentos e avaliações que acarretaram a valorização tardia de Blake.

Seu sincretismo não apenas o aproxima do gnosticismo, mas o identifica ao romantismo: um sincretismo criativo, resultando não só na fusão de doutrinas e

mitologias, mas na criação de novas entidades e categorias. E um hiper-sincretismo, no qual mitos de diferentes religiões passavam a interagir com personagens históricos: os Milton, Newton, Locke e Franklin. Confusão dos dois planos, com a reinterpretação mitológica do histórico, é algo tão antigo quanto a Bíblia e a epopéia, passando ainda por Dante e Camões. Mas em Blake a inclusão de eventos e personagens históricos representa um espírito romântico; uma época na qual a história parecia bater à porta dos poetas, convocando-os imperiosamente. O modo como, para atender a essa convocação, converteram interpretações de acontecimentos políticos em teodicéias, compõe um ciclo que vai do Blake de *Jerusalém* ao Victor Hugo de *La légende des siècles*.

Por isso, não é coincidência um período especialmente produtivo de Blake corresponder aos anos que medeiam entre a Queda da Bastilha e o Diretório. Naqueles anos, algo de novo acontecia na esfera política – e talvez a ausência dessa esfera política nos textos gnósticos se devesse ao modo como os respectivos acontecimentos, entre Augusto César e Constantino, pareciam reiteraões do mesmo. Para os profetas dos primórdios da era cristã, a sensação de urgência de um apocalipse decorria de uma intolerável repetição: a cada Calígula sucedia-se um Nero; para cada Vespasiano, um Adriano. Entre os poetas do final do século XVIII, a sensação de urgência era provocada pela impressão de que o milênio se completara e o apocalipse já estava acontecendo nas ruas parisienses.

Blake foi um dos mais gnósticos dentre os românticos. Entre outros motivos, por ter sido religioso: para ele, religião era manifestação do gênio poético. Também nisso coincidiu com Novalis e seus companheiros do círculo de Jena: queriam, mais que uma poesia religiosa, uma religião da poesia. Foi o que Novalis proclamou com clareza: *Mas o verdadeiro poeta sempre permaneceu um sacerdote, assim como o verdadeiro sacerdote sempre permaneceu um poeta – e não deveria o futuro nos trazer de volta esse antigo estado de coisas?*⁵¹¹ E, reiterando: *No mundo antigo, religião já era até um certo ponto o que se tornará para nós – poesia prática.*⁵¹² Proclamações românticas, cujo eco chega até o Ginsberg de *Morte à orelha de Van Gogh*, iniciado com esta frase: *Poeta é sacerdote.*⁵¹³

⁵¹¹ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 36.

⁵¹² Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 57.

⁵¹³ No poema *Morte à Orelha de Van Gogh!*, em *Uivo, Kaddish e outros poemas*.

12. Novalis e a gnose de Jena

Boa parte do que Novalis deixou é obscuro por ser, não apenas complexo, mas fragmentário e inconcluso. Morto pouco antes de completar 29 anos de idade, em 1801, a obra literária que efetivamente terminou foi *Hinos à Noite*. A maior parte de seus escritos filosóficos é feita de fragmentos: *sementes literárias*, em suas palavras. A forma através da qual apresentou suas reflexões foi tipicamente romântica; e também precursora de Nietzsche, como observa Stoljar no prefácio de *Philosophical Writings*.⁵¹⁴ Octavio Paz os designou como *os impressionantes Fragmentos – cada um como um pedaço de pedra estelar, na qual estivessem gravados os signos da analogia universal e das correspondências que enlaçam o homem com o cosmos*.⁵¹⁵

Muitos desses fragmentos foram, porém, anotações e esboços de obras futuras, a exemplo daqueles que comporiam uma nova enciclopédia. Como terminariam suas duas narrativas poéticas, *Heinrich von Ofterdingen* e *Die Lehrlinge von Sais*, talvez definisse o seu sentido. O ensaio *Cristandade ou Europa* poderia ter sido um ponto de partida; ou uma antecipação de sua conversão ao catolicismo, ou da transformação em mais um ideólogo da Santa Aliança e de um futuro Estado alemão, como o veio a tornar-se Friedrich Schlegel. Propôs, nesse ensaio e também em seu texto em homenagem ao rei e à rainha,⁵¹⁶ uma reforma política que conciliasse república e monarquia, modernidade pós-revolucionária e Idade Média, universalismo e nacionalismo germânico, e que ainda promovesse a fusão ou síntese do histórico e do poético. Do modo como foi apresentada, poderia justificar e antecipar monarquias parlamentares modernas, a União Européia, ou algo bem pior, resumido por Paz: *O sonho de Novalis é um inquietante anúncio de outras e mais ferozes ideologias*.⁵¹⁷

Ainda assim, mesmo deixando uma obra em andamento, como Novalis é legível; como parece claro, depois de se passar por Blake. Isso, por dois motivos estreitamente

⁵¹⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 3.

⁵¹⁵ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 81.

⁵¹⁶ *Faith and Love or The king and Queen*, em *Philosophical Writings*, pgs. 85 a 100.

⁵¹⁷ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 82.

relacionados. Um deles, sua formação sistemática, científica e principalmente filosófica. Enquanto Blake, exacerbadamente individualista e idiossincrático, foi um autodidata, um franco-atirador da poesia, religiões e artes, Novalis foi um *scholar*: estudou em universidades – Jena, Freiberg, Wittenberg, Leipzig – onde cursou desde filosofia até mineralogia, passando pela química, matemática e direito. Além disso, se em Blake houve influência paterna na formação swedenborguiana, o ambiente familiar de Novalis foi de adeptos da irmandade moraviana dos Herrnhut: a diferença entre ambos equivale à distância entre o misticismo sem fronteiras de Swedenborg e a valorização da introspecção e reflexão pelos regradados pietistas.

Conforme observado, em Blake identifica-se um estilo gnóstico pelo que tem de extravagante e desmedido. Novalis formulou uma poética do misticismo em fragmentos e ensaios. Teve experiências místicas e as traduziu em narrativas e nos *Hinos à Noite*. Expressava-se, contudo, como pensador, e não como profeta. Assim como Blake foi um poeta visionário, Novalis foi um poeta-filósofo: tanto pode ser estudado em capítulos dedicados à poesia quanto à filosofia. Isso possibilita caracterizá-lo como um romântico alemão típico. Como observou Bornheim, *o romantismo alemão é o único que se estrutura como movimento, conscientemente, a partir de uma posição filosófica, o que vai garantir à filosofia um destaque singular dentro do panorama romântico geral*.⁵¹⁸

Deixar de levar em conta a especificidade de Novalis justificaria críticas, a exemplo daquela de um de seus estudiosos brasileiros, Rubens Rodrigues Torres Filho, *a um longo processo de desfiguramento, não só da obra, mas da própria pessoa histórica do autor*,⁵¹⁹ por isso reivindicando, para ele e para a *filosofia dos românticos*, um lugar como *capítulo especial* na *História da Filosofia Moderna*.⁵²⁰

Como se vê, há divergências quanto ao modo de focalizar Novalis, decorrente da ênfase em seu misticismo ou em sua contribuição à filosofia. Isto se torna evidente ao cotejar um ensaio como *Novalis et la pensée mystique* de Maurice Besset (que, conforme o título, o examina como místico) e o prefácio de Eustaquio Barjau para uma edição espanhola (que o examina como filósofo e questiona sua caracterização como

⁵¹⁸ Bornheim, Gerd, *Filosofia do Romantismo*, em Guinsburg, Jacó, organizador, *O Romantismo*, Editora Perspectiva, 1978, pg. 77.

⁵¹⁹ Novalis, *Pólen*, tradução, apresentação e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho, Iluminuras, São Paulo, 2001, pg. 16.

⁵²⁰ Novalis, *Pólen*, pg. 12.

místico).⁵²¹ Trata-se, contudo, de falsa questão: afinal, místicos, a exemplo de Böhme, produziram filosofia e influenciaram filósofos. Importa que Novalis, em seus *Fragmentos Logológicos*, afirmou que *Sem filosofia, um poeta é incompleto*.⁵²² E, ainda: *A poesia transcendental é uma mistura de filosofia e poesia*;⁵²³ na mesma medida, *A filosofia é a teoria da poesia*.⁵²⁴ Em um dos fragmentos mais conhecidos, *Poesia é o real verdadeiramente absoluto. Este é o cerne da minha filosofia. Quanto mais poético, tanto mais verdadeiro*.⁵²⁵ Fala da poesia, mas refere-se a *minha filosofia*; manifesta-se como filósofo para tratar da poesia.

Blake reinterpretou mitologias e apresentou novos mitos, mas não se encontra em sua obra uma reflexão sistemática sobre o mito; proclamou a imaginação como fonte do conhecimento, mas não desenvolveu uma psicologia ou epistemologia, expondo o lugar da imaginação em relação às demais faculdades. Metalinguagem não estava entre suas predileções. Tomá-lo como *vademecum* para a leitura de poesia visionária é uma interpretação de Frye: o próprio Blake se limitou às advertências quanto aos modos pelos quais não deveria ser interpretado. Já em Novalis encontra-se tudo isso: a adoção de uma teoria do mito, aquela de Schelling e Schlegel, identificado à simbolização, à própria origem da linguagem; uma teoria do “eu” que inclui uma psicologia da subjetividade e da intuição; uma epistemologia, fundamentada em descobertas e teorias científicas suas contemporâneas. E bastante metalinguagem, por ele vista como integração dos campos do conhecimento, a exemplo do que chamou de *logologia*, uma filosofia da filosofia que também seria *poesia transcendental*. Daí as diferenças de estilo: Blake inventou seres transcendentais; Novalis operou com categorias filosóficas.

Outro motivo, correlato, de Blake e Novalis serem tão distintos foi a interlocução de que cada um dispôs. Novalis não foi um *outsider*. Aristocrata, Barão von Hardemberg (embora de uma aristocracia empobrecida), fez parte de uma elite cultural. Dispunha de um repertório comum, aquele do círculo de Jena dos irmãos Schlegel, Tieck, e Schleiermacher, veiculado na revista *Athaenäum*. Aquela comunidade de pensadores partilhou influências: estudaram Kant, foram alunos de Fichte, eram

⁵²¹ Novalis, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, edição de Eustaquio Barjau, Cátedra, Madrid, 2004.

⁵²² Novalis, *Pólen*, pg. 117; ou Novalis, *Philosophical Writings*, pgs. 54; em que pese a importância da tradução de Torres Filho, a seguir citações dos fragmentos serão de *Philosophical Writings*, pela quantidade bem maior de textos de Novalis.

⁵²³ Novalis, *Philosophical Writings*, pgs. 54 e 56.

⁵²⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 79.

⁵²⁵ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 117.

ligados a Schelling, falavam com Schiller, aconselhavam-se com Goethe. Novalis reconheceu o valor da interlocução: *A verdadeira colaboração em filosofia é, então, um movimento rumo a um mundo amado.*⁵²⁶ Não se limitou a valorizá-la, mas a poetizou em *Heinrich von Ofterdingen* e *Die Lärhlinge von Saïs*. Os cavaleiros medievais em uma dessas narrativas, a confraria de iniciados na outra, empenhados em alcançar a pedra filosofal da qual a Flor Azul sonhada por Ofterdingen é um dos equivalentes, são idealizações e metáforas do que ocorria no âmbito do grupo de Jena. Promoveu a colaboração e diálogo a comunhão, e deu-lhes peso ao mesmo tempo político e metafísico. Como observou Paz, *a comunhão de Novalis é uma ceia mística e heróica na qual os comensais são cavaleiros que também são poetas.*⁵²⁷

Em comum, entre os autores do círculo de Jena e também com Blake, a reação ao empirismo de Locke e ao racionalismo de Voltaire; e a conseqüente defesa da intuição, do sentimento e da subjetividade. Mas em Novalis essa discussão também foi promovida no âmbito da teoria da ciência. Em oposição ao modelo mecanicista de mundo, buscou alternativas na pesquisa e na especulação científica de seu tempo. Daí seu interesse por teorias e hipóteses que, embora partissem de observações e experimentações, acabaram por fazer parte do capítulo das “ciências estranhas”, aquilo que Dilthey, em seu ensaio sobre o poeta, classificou como *doentias fantasias científicas* [que] *ocupam seu espírito durante esse tempo.*⁵²⁸ Uma delas, a extensão e extrapolação dos descobrimentos de Galvani e Volta, estudados e descobertos paralelamente na Alemanha por Ritter, com quem Novalis fez amizade. Físico e, como observou Breton em seu ensaio sobre Achim von Arnim, *também cabalista, teósofo e poeta*, além de praticante da escrita automática, Ritter foi por isso *a figura mais atraente do momento*⁵²⁹ e um surrealista *avant la lettre*.

O impacto das pesquisas de eletromagnetismo e “magnetismo animal” foi por corresponderem aos efeitos de uma energia invisível, ou apenas indiretamente visível: algo mais sutil do que os fenômenos estudados pela mecânica. Pareciam explicar fenômenos igualmente invisíveis, além de justificar suposições sobre uma energia universal, a *alma do mundo* à qual se referiria Novalis em *Hinos à Noite*. Como observou Dilthey,

⁵²⁶ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 54.

⁵²⁷ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 83.

⁵²⁸ Publicado como prefácio da edição brasileira de *Hinos à Noite*; pg. 22.

⁵²⁹ Breton, *Point du Jour*, Gallimard, Paris, 1970, pg. 117.

Nenhum fato científico provou conclusões mais audazes nem sonhos mais fantásticos que essa descoberta e outra a ela relacionada, o sonho magnético. [...] Nesse sentido, Novalis explicava o pensamento como um processo de galvanização. Nele se operava um contato de nosso espírito com uma força misteriosa. O comércio do espírito, do amor, da religião: tudo se converteu para ele em uma espécie de magia.⁵³⁰

As *conclusões audazes* e os *sonhos fantásticos* comentados ironicamente por Dilthey perdurariam, resistiriam ao tempo: alguns, corriqueiramente incorporados à neurofisiologia; outros, como explicações do sobrenatural pela ação de uma energia ou vibração sutil por ocultistas e, até hoje, para toda uma gama de estudiosos e cultores do espiritismo, da parafísica e da parapsicologia. Mas nenhum deles, nem mesmo o espírita praticante Victor Hugo, iria extrair deles conseqüências tão audaciosas quanto Novalis.

Também estimularam sua imaginação a crença no flogístico, fluido universal; a hipótese da irritabilidade ou excitabilidade dos corpos de John Brown (o descobridor do movimento browniano das partículas); e as teses do geólogo Werner, com quem Novalis estudou em Freiberg, e de von Baader, sobre um oceano primitivo a partir do qual se teria formado a Terra; e, por decorrência, da água como matriz universal,⁵³¹ conforme exposto em *Die Lärhlinge von Saïs*:

A água, esta filha primordial da fusão aérea, não pode renegar sua origem voluptuosa; e sobre a terra, ela se mostra com um todo-poder celestial como o elemento do amor e da união. Não é falsamente que os sábios antigos buscaram nela uma origem das coisas; e, se falaram de uma água mais sublime que a água do mar e a água das fontes, é verdadeiramente.⁵³²

Daí que, em *Hinos à Noite*, *O oceano, sua verde e negra profundidade, era o seio da deusa*.⁵³³

O interesse de Novalis por ciência e paraciência evidencia sua dupla relação com o enciclopédismo, de antagonismo e continuidade. Conforme Stoljar,

Seu perfil intelectual se assemelha àquele de um polímata do século XVIII como Diderot ou d'Alembert, que escreveram de modo competente sobre uma miríade de assuntos científicos e culturais. De fato, o projeto inacabado do próprio

⁵³⁰ *Hinos à Noite*; pg. 23.

⁵³¹ Besset, *Novalis et la pensée mystique*, especialmente às pgs. 176 e 177, sobre Werner e Baader; Brown é mencionado em *Philosophical Writings*.

⁵³² Novalis, *Les Disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, prefácio e tradução de Armel Guerne, Poésie/Gallimard, Paris, 1975, pg. 74.

⁵³³ Novalis, *Hinos à Noite*, pg. 45.

Novalis de uma obra enciclopédica, seu Esboço Geral, demonstra sua afinidade com os *philosophes* a quem admirava, mesmo ao rejeitar seu materialismo.⁵³⁴

Em um momento da sua especulação, chega a dar a impressão de que iria ser um precursor dos formalistas, os positivistas lógico-matemáticos da Escola de Viena, ao fazer esta afirmação: *É preciso que todas as ciências se tornem matemáticas*. Mas, atraído pela atribuição pitagórica de valor simbólico e mágico aos números, logo indagaria sobre *forças numéricas*.⁵³⁵ Reinterpretaria o conhecimento matemático de seu tempo à luz de seu quadro de referências, o idealismo mágico. Faria o mesmo com o conhecimento então disponível no campo das ciências naturais, reinterpretado como filosofia da natureza e, em um passo adiante, como religião da natureza.

Tratava-se, em Novalis, de um hiper-iluminismo, partindo da mesma premissa, de que o crescimento e difusão do conhecimento equivaleriam ao progresso; ou da conciliação de dois iluminismos, dos enciclopedistas e dos iluminados, teosofistas e esoteristas. Por isso, tal conhecimento não poderia ser apenas aquele tido como científico pelos cientistas experimentais, como observou em *Die Lärhlinge von Saïs*: *Que estranho que estejam justamente entre as mãos de homens tão mortos como os químicos, e a seus cuidados, os fenômenos mais sagrados e mais encantadores da Natureza*.⁵³⁶ Teria que ser total, *transcendental*, e, portanto, poético:

Só os poetas deveriam se ocupar dos líquidos, e só através deles que a ardente juventude deveria ouvir falar disso; os laboratórios seriam templo e os homens honrariam com um novo amor suas chamas e suas águas, e se glorificariam com isso.

Às vésperas de sua morte, Novalis ainda redigia anotações para sua enciclopédia: a resposta romântica ao enciclopedismo, em uma síntese de saberes através da qual laboratórios da ciência poderiam ser templos. Assim resolveria a separação entre ciência e religião, e também entre razão e emoção, reflexão e intuição.

Mais que gnosticismo, houve uma gnose de Jena. Aqueles poetas-pensadores foram holistas: queriam o conhecimento total; e mais, queriam projetar esse conhecimento no mundo, transformando-o. É o que se vê nesta sinopse do programa do *Athaeneum* por Friedrich Schlegel:

⁵³⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 1.

⁵³⁵ A passagem dos números à numerologia em Besset, *Novalis et la pensée mystique*, pg. 104.

⁵³⁶ Novalis, *Les Disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, pg. 75, assim como a citação seguinte.

A poesia romântica não é só uma filosofia universal, progressista. Seu fim não consiste apenas em reunir todas as formas de poesia e restabelecer a comunicação entre poesia, filosofia e retórica. Também deve misturar e fundir poesia e prosa, inspiração e crítica, poesia natural e poesia artificial, vivificar e socializar a poesia, tornar poética a vida e a sociedade, poetizar o espírito, encher e saturar as formas artísticas de uma substância própria e diversa, e animar o todo com a ironia.⁵³⁷

O holismo do grupo do *Athaeneum* não foi apenas uma ambiciosa busca de síntese de disciplinas, porém de modos de pensar, conforme evidenciado nos *Fragmentos Logológicos: Nosso pensamento era, até aqui, puramente mecânico – discursivo – atomístico – ou puramente intuitivo – dinâmico. Será que o tempo da união finalmente chegou?*⁵³⁸ O trecho é seguido pela rejeição categórica da lógica do discurso: *O pensador cru, discursivo, é o escolástico*. Há, nessa filosofia poética, a idéia de transcendência ou superação: visão ou intuição e lógica do discurso poderiam integrar-se em um novo patamar do conhecimento, equivalente à *poesia superior* e à *filosofia da filosofia*. Alcançá-lo seria a missão, não mais do místico contemplativo, mas do artista: *Ascender ao terceiro estágio é realizado pelo artista, que ao mesmo tempo é ferramenta e gênio;*⁵³⁹ e, especialmente, pelo poeta: *A forma perfeita dos diferentes ramos do conhecimento deve ser poética.*⁵⁴⁰ Sua expressão ou manifestação, uma poesia ainda a ser escrita: *a poesia transcendental do futuro pode ser chamada de orgânica*. E que seria, ao mesmo tempo, conhecimento total e magia: *Poesia é a grande arte da construção da saúde transcendental. Assim, o poeta é o médico transcendental*.

Fica claro, através dessas citações, o significado de *transcendência* e *transcendental* para Novalis: não como passagem para o além, mas como categoria filosófica, significando mudança qualitativa. Exceto em *Hinos à Noite*, o poema no qual a transcendência equivale à partida para outro plano, aquele da *Noite eterna*,/ *O símbolo grave de um poder longínquo*, na qual *a Morte anuncia eterna vida*.⁵⁴¹

É possível mostrar uma agenda de temas gnósticos daqueles poetas-filósofos e filósofos da poesia, através de seu intérprete mais categorizado na opinião de Paz: As

⁵³⁷ Citado por Paz em *Signos em Rotação*, pg. 81.

⁵³⁸ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 48 ; Besset, *Novalis et la pensée mystique*, pg. 87.

⁵³⁹ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 50.

⁵⁴⁰ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 56, assim como as citações seguintes.

⁵⁴¹ Novalis, *Hinos à Noite*, pgs. 47 e 49.

*tendências do grupo de Jena encontram em Novalis a voz mais clara e o pensamento mais reto e audaz, unidos à autenticidade do grande poeta.*⁵⁴²

Em primeiro lugar, o culto ao arquétipo feminino, representado por Sophie von Kühn. Relação paradigmática, correspondeu ao amor romântico por excelência. Novalis conheceu Sophie quando esta tinha treze anos; apaixonou-se imediatamente, logo noivaram, mas ela morreria aos quinze anos. Daí em diante, santificou-a: teve experiências místicas junto a seu túmulo; visitava-o regularmente para rezar, não por ela, mas para ela. Tais experiências o levariam à decisão de morrer para reunir-se à amada no reino da Noite, do qual o sono seria uma antecipação, como expôs em seu diário e cartas,⁵⁴³ e como poetizou em *Hinos à Noite*.

Se Novalis foi monista em sua especulação filosófica, foi dualista em seu poema mais importante. Como se resolveria essa duplicidade? A questão talvez tenha sido respondida em *Die Lehrlinge von Saïs*:

Feliz este filho, este favorito da Natureza, a quem ela permite considerá-la em sua dualidade, enquanto força masculina e feminina procriando e criando, e em sua unidade, como um hímen sem fim da eternidade. Sua vida será uma abundância de todos os gozos, um encadeamento de voluptuosidade, e sua religião, o essencial, o legítimo e autêntico naturalismo.⁵⁴⁴

Dualismo e monismo são, portanto, possibilidades. Ou então, a eternidade é uma e o mundo temporal é dual: dualismo com um fundo monista. E Novalis queria anunciar uma nova síntese de luz e sombra, do mundo racional da claridade e do mundo transcendental da noite: é o que indicam alguns de seus fragmentos filosóficos e pelo menos um de seus *Cânticos Espirituais*, no qual uma nova claridade nasceria da união da luz e da sombra. Possivelmente, a questão se esclareceria se Novalis houvesse terminado suas duas narrativas, descrevendo o lugar da chegada da peregrinação de Von Ofterdingen e da investigação dos discípulos de Saïs.

Talvez caiba o biografismo: esse dualismo todo, essa proclamação da saída do mundo em *Hinos à Noite*, corresponderam ao abalo pelas mortes de Sophie von Kühn e, logo em seguida, um mês depois, de seu irmão mais novo Erasmus. A contextualização é feita por Besset; mas outros estudiosos de Novalis a põem em dúvida: os *Hinos à*

⁵⁴² Paz, *Signos em Rotação*, pg. 81.

⁵⁴³ Conforme relatado em Besset, *Novalis et la pensée mystique*.

⁵⁴⁴ Novalis, *Les Disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, pg. 76.

Noite foram escritos três anos depois da morte de Sophie.⁵⁴⁵ Ademais, mesmo prosseguindo no culto a Sophie, cada vez mais sublimado, identificando-a a um arquétipo feminino, Novalis voltaria a noivar (com Julie Charpentier), e prosseguiria em sua vida profissional como inspetor de minas, além de dar andamento a seu projeto, necessariamente de longo prazo, de escrever uma enciclopédia.

Assim como Sophie não foi Jenny Colon, Novalis não foi Nerval; as visões do romântico alemão não foram surtos, e a tuberculose que o atingiu não foi um suicídio. Mas, em ambos, a amada desaparecida tornou-se divindade sincrética; em Novalis, a divindade feminina máxima, plena: a Virgem Maria. Por isso, em *Hinos à Noite* dirige-se a ela através de um oxímoro: é a *terna Amada – adorada Sol da Noite*,⁵⁴⁶ o encontro e solução dos contrastes e antinomias.

Outro tema gnóstico presente em Novalis e seus pares é a crença no “eu” transcendental. Mas com diferenças importante com relação ao gnosticismo: neste, o “eu” verdadeiro é uma semente ou centelha que corresponde ao que, em nós, é partilhado com Deus. O centro é, portanto, Deus, o Princípio Primeiro, e a centelha é a parcela do ser humano que se unirá à divindade, ao Absoluto. Em Fichte, Schelling e Novalis, é como se a relação entre as partes e o todo mudasse, e um dos termos, Deus, integrasse o “eu” absoluto. Em Novalis, em vez do “eu” superior se unir à divindade e o “eu” inferior desaparecer, este é que se une ao superior. O resultado é a transformação do mundo, e não sua desapareição, como na escatologia maniqueísta. É o que fica claro neste trecho programático dos *Fragments Logológicos*:

O mundo deve ser tornado Romântico. Desse modo, pode-se encontrar novamente o sentido original. Tornar Romântico nada mais é que uma ascensão qualitativa a um poder superior. Nessa operação o “eu” inferior se tornará um com um “eu” melhor. Assim como nós mesmos somos uma tal série qualitativa exponencial.⁵⁴⁷

São duas sínteses, duas transformações qualitativas: da alma adventícia em centelha divina, e do mundo, que se torna romântico. Ambas estranhas ao dualismo gnóstico, no qual uma instância sempre anula a outra, e de duas uma: ou o “eu” adventício, ou aquele superior; ou o mundo, ou Deus.

⁵⁴⁵ Novalis. *Himnos a la noche, Cánticos espirituales*, tradução e prólogo de Américo Ferrari, Pre-Textos, Valencia, 2001.

⁵⁴⁶ Novalis, *Hinos à Noite*, pg 35.

⁵⁴⁷ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 60.

Mais que crença religiosa, o “eu” absoluto é categoria filosófica. E uma justificativa do individualismo romântico: *Só o individual é interessante. Consequentemente, tudo o que é clássico não é individual.*⁵⁴⁸

A consequência dessa teoria do sujeito é o *idealismo mágico*: um monismo. Cabe a dúvida: como conciliaria tamanho idealismo com a incorporação e sistematização do conhecimento científico então disponível? A resposta provavelmente estaria em sua enciclopédia: os fragmentos que deixou mostram que, mesmo organizada em entradas, seria um tratado filosófico, mais que um arrolamento de tópicos. Mas é certo que aspirava a uma vertiginosa síntese: a nada menos que a superação da contradição entre o sujeito e o objeto, de tal modo que o conhecimento do sujeito também fosse conhecimento do mundo, e vice-versa.

Dissolução do real e valorização da introspecção: isso permite aproximações, dentre os gnosticismos, àquele de Valentino. O mais filosófico dos gnósticos é o que mais se aproxima da gnose filosófica dos românticos. Um dos fragmentos de Novalis parece uma versão de *Colheita de Verão* de Valentino (citado no Capítulo 2): *Tudo o que é visível adere ao invisível. O que pode ser ouvido ao que não pode – o que pode ser sentido àquilo que não pode. Talvez, o pensável ao impensável.*⁵⁴⁹ No poema de Valentino, a parte pende do todo: *Carne pendente da alma/ Alma aderindo ao ar/ Ar pendente da atmosfera superior;*⁵⁵⁰ em Novalis, o visível adere ao invisível, e o sensível ao supra-sensível. Relataram a mesma visão.

O *idealismo mágico* seria, mais que doutrina filosófica, o estágio final da filosofia. Em um de seus fragmentos, Novalis traçou um percurso do empirismo de Voltaire aos *dogmáticos*, daí aos *entusiastas ou dogmatistas transcendentais*, em seguida a Kant, a Fichte e, finalmente, ao *idealismo mágico*.⁵⁵¹ Ou, antes, seria a transformação em filosofia da doutrina das correspondências do hermetismo: [...] *o universo é um completo análogo do ser humano em corpo, mente e espírito. Este é a abreviação, aquele o alongamento da mesma substância.*⁵⁵² Em um dos verbetes de seu esboço de enciclopédia, mostrou que pretendia incorporar a herança hermética à filosofia:

⁵⁴⁸ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 32.

⁵⁴⁹ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 118.

⁵⁵⁰ Layton, *As Escrituras Gnósticas*, pg. 291.

⁵⁵¹ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 107.

⁵⁵² Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 118.

MAGIA. (Teoria mística da linguagem)

Simpatia do signo com o significado. Uma das idéias básicas do cabalismo.

Magia é bem diferente da filosofia etc e forma um *mundo* – um ramo do conhecimento – uma *arte* autônoma.

Astronomia, gramática, filosofia, religião, química etc, mágicas.

Teoria da representação mútua do universo. Teoria da emanação. (Emanações personificadas).⁵⁵³

De onde vinha esse hermetismo? Por que vias teria chegado a Novalis? Teria sido um leitor do *Corpus Hermeticus*? Böhme, sabe-se que ele o leu somente dois anos antes de morrer. Mas não faltaram outras fontes: a copiosa produção dos martinistas, talvez aquela de Fabre d'Olivet e outros esoteristas do mesmo calibre.

Assim como em Valentino e no *Evangelho de Filipe*, o idealismo mágico identifica a gnose ao auto-conhecimento. Se o “eu” é absoluto, então o universo está em nós: *O que é a natureza? Um índice enciclopédico sistemático ou plano do nosso espírito.*⁵⁵⁴ E, ainda: *O mundo é um tropo universal do espírito – seu retrato simbólico.*⁵⁵⁵ Conhecer o “eu” transcendental é conhecer o universo: *Uma pessoa conseguiu – levantou o véu da deusa de Saïs – Mas o que viu? viu – milagre dos milagres – a si mesmo.*⁵⁵⁶ Daí a observação de Stoljar sobre a *rejeição de uma noção de verdade extrínseca*, exterior ao sujeito, por Novalis, que, por isso, *propõe um modelo auto-referente para a filosofia, que não procura explicar o mundo, porém, antes, explicar-se a si mesma.*⁵⁵⁷

Para essa teoria do conhecimento não resultar em um solipsismo, uma relação especular do sujeito consigo mesmo, seria preciso aceitar sua dimensão mágica. A ampliação do sujeito resulta em uma objetivação; através desta, a transformação do mundo, dando-lhe estatura divina, um sentido *moral*:

A natureza deve tornar-se moral. Somos seus professores – suas tangentes morais – seus estímulos morais.

Pode a moralidade, como a compreensão etc, ser objetivada e *organizada*. *Moralidade visível.*⁵⁵⁸

⁵⁵³ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 125.

⁵⁵⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 76.

⁵⁵⁵ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 104.

⁵⁵⁶ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 76.

⁵⁵⁷ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 5.

⁵⁵⁸ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 123.

Aí está uma diferença relevante do pensamento de Novalis com relação ao gnosticismo: o conhecimento transcendental se projeta no mundo e na diacronia. Como observa Paz:

A concepção de Novalis apresenta-se como uma tentativa de inserir a poesia no centro da história. A sociedade se converteria em comunidade poética e, mais precisamente, em poema vivente. A forma de relação entre os homens deixará de ser a de senhor e servo, patrão e criado, para converter-se em comunhão poética.⁵⁵⁹

Sua comunidade idealizada iria realizar-se na história. Seria o mundo *moral*: sua moralidade, trazendo como consequência a liberdade no mundo (que se uniria ao além-mundo, em uma síntese até mesmo de vida e morte) não é aquela do gnosticismo, nem das grandes religiões monoteístas.

As correspondências em Novalis não são apenas espaciais, entre coisas diferentes e planos distintos, mas temporais, pois passado, presente e futuro se comunicam. Refletindo um *Zeitgeist* afetado pela revolução francesa, e ao mesmo tempo remontando às origens do pensamento utópico, de Campanella, Thomas Morus e dos rosacruzes, em um dos poemas de *Heinrich von Ofterdingen* é anunciado *Um futuro de um esplendor prodigioso que será o reino do amor*; uma transfiguração na qual:

[...] todo o banal com o habitual
Doravante se mostra estranho e maravilhoso.
Em todas as coisas o Um, e no Um todas as coisas,
Ver a imagem de Deus sobre uma erva, um seixo,
O espírito de Deus no homem e nos animais,
Lá está o que se deve ter no fundo do coração.
Mais nada é comandado pelo tempo e pelo espaço,
O futuro está aqui presente no passado.⁵⁶⁰

Ver Deus na relva, no pedregulho: o mesmo panteísmo de Blake, com seu *infinito no grão de areia*.

Assim, uma diferença decisiva do pensamento utópico de Novalis com relação ao gnosticismo clássico está em sua percepção do tempo, com a possibilidade de síntese e conciliação do passado, presente e futuro, resultando em um mundo melhor, mais harmônico, no futuro. Correlatamente, a ausência, em toda a obra de Novalis, de uma teoria ou descrição da Queda, por efeito do pecado original, dos erros de Sophia, da

⁵⁵⁹ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 82.

⁵⁶⁰ Novalis, *Les Disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, pgs. 100-101.

intervenção do demiurgo, quer fosse este um Ialdabaoth gnóstico ou Urizen blakeano. Não se vê, até onde Novalis chegou, interesse na invenção de cosmogonias, teogonias e teofanias. Apenas em *Hinos à Noite* há entidades que poderiam ser titãs, arcontes ou demiurgos:

Um gigante antiqüíssimo sustentava em seus ombros o júbilo do mundo. Encerrados sob o peso das montanhas azuis jaziam os filhos primitivos da Mãe-Terra, impotentes em sua cólera destrutiva contra a nova e esplêndida geração dos deuses e sua afortunada descendência, a mortal humanidade.⁵⁶¹

Mas seu colapso dos titãs pode ser interpretado como acontecimento histórico: corresponderia ao fim do paganismo, à saída de cena da religião da natureza; e esta viria a ser resgatada por Jesus Cristo. Aí está uma doutrina paradoxal, pois Jesus Cristo e o cristianismo, historicamente, vieram para selar o destino das religiões da natureza, e não para resgatá-las. Mas não na perspectiva de Novalis – é cristianismo na perspectiva romântica: uma religião futura.

Quanto a mitos de origem, parecia bastar-lhe aquele da origem aquática do universo. De intervenções divinas, era-lhe suficiente o Jesus Cristo avatar e mensageiro do amor universal louvado em seus hinos religiosos, os *Geistliche Lieder* – uma representação de Cristo bem conforme àquela do *The everlasting Gospel* de Blake.

Por seu modo de projetar o idealismo mágico e o conhecimento transcendental na história, Novalis dá a impressão de ser, mais que revolucionário ou rebelde, um reformista. Algo de seus fragmentos mais políticos (e menos poéticos) se aproxima de um programa social-democrata: revoluções, não sendo apoiadas por ele, são vistas como etapa necessária, crises de adolescência; monarquia e república podem coexistir e integrar-se em um só estado; a Idade Média retornará, mas incorporando o progresso científico e os avanços políticos; a religiosidade será restaurada, mas no modo fraterno e não naquele repressivo (por mais que *Cristandade ou a Europa* pudesse justificar o integrismo). Manifestando o desprezo romântico pela burguesia, pelos *filisteus*, e expressando a contradição ou antagonismo entre o poeta e a sociedade, reservou ao Estado (evidentemente, o Estado no regime de conciliação por ele antecipado) a função de instrumento para a elevação de nível da sociedade e sua transformação em *comunidade poética*. Trata-se de diferença de fundo com relação, por exemplo, a Blake, um anarquista: em *Jerusalém*, não formulou ou propôs um sistema de governo.

⁵⁶¹ Novalis, *Hinos à Noite*, pg. 45.

Novalis ainda difere do gnosticismo em seu modo romântico de entender o amor como categoria universal: *O amor é o propósito final da história do mundo – o unum do universo.*⁵⁶² Distanciando-se da rejeição gnóstica do corpo (e permitindo associá-lo ao *misticismo do corpo* de Norman Brown), não há em sua filosofia, nem em sua poesia, separação entre o amor pela mulher, quer fosse físico ou sublimado, e o amor divino. Seriam modos do amor cósmico:

Com as mulheres o amor veio a ser, e com o amor as mulheres – e por isso não se pode entender um sem o outro. Quem quiser encontrar mulheres sem amor e amor sem mulheres é como os filósofos que examinaram o instinto sem o objeto e o objeto sem instinto – e não viram ambos simultaneamente no conceito de ação.⁵⁶³

Dáí outra de suas passagens mais conhecidas: Assim como a mulher é o mais elevado *alimento* visível *que faz* a transição do corpo à alma – *assim também os órgãos sexuais são os órgãos externos mais elevados que fazem a transição dos órgãos visíveis aos invisíveis.*⁵⁶⁴

Essa ligação do sexo à esfera invisível, não abriria ela as portas a um tantrismo, a alguma outra modalidade de sacralização do sexo? Mais uma das questões cuja resposta seria possível se Novalis tivesse podido avançar em sua especulação. O que se vê, de imediato, é que o poeta extraiu consequências da idéia hermética e gnóstica da consubstancialidade, da participação de tudo no Todo: se tudo se relaciona e tende ao sagrado, o sexo é via para a transcendência. Por isso, *Alma e corpo* tocam-se *no ato sexual* – quimicamente – *ou galvanicamente* – *ou eletricamente* – *ou* como fogo. *A alma come o corpo (e o digere?)* instantaneamente – *o corpo concebe a alma (e a dá à luz?)* instantaneamente.⁵⁶⁵

Examinando-o prospectivamente, por suas consequências e sucessores, vê-se o quanto Novalis foi precursor. Um exemplo é seu elogio à imaginação:

A imaginação é o sentido maravilhoso que pode substituir para nós todos os sentidos – e que já é tão dirigido por nossa vontade. Se os sentidos externos

⁵⁶² Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 122.

⁵⁶³ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 104.

⁵⁶⁴ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 125.

⁵⁶⁵ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 125.

parecem ser inteiramente governados por leis mecânicas – então a imaginação obviamente não é subordinada ao presente e ao contato com estímulos.⁵⁶⁶

A imaginação: bandeira romântica por excelência, associada à recusa do empirismo e dos naturalismos e realismos literários, que seria erguida, entre outros, por Wordsworth, Coleridge e Baudelaire; e, mais tarde, por Breton. E não foi só pelo elogio à imaginação que Novalis antecipou o surrealismo: também em seu modo de ver o amor, que pode ser associado a tudo o que surrealistas escreveriam sobre amor louco, amor sublime e amor absoluto. E também ao propor o idealismo mágico, do qual o *acaso objetivo* bretoniano (quando desejo e necessidade se encontram e o simbólico interfere no real) pode ser uma consequência. E, ainda, na valorização do sonho, bem como dos estados alterados da consciência, como neste de seus derradeiros fragmentos: *Um mágico é um artista da loucura*.⁵⁶⁷ E neste trecho particularmente visionário dos *Fragmentos Logológicos*:

A loucura comunal deixa de ser loucura e torna-se mágica. Loucura governada por leis e em plena consciência.
Todas as artes e ciências repousam em harmonias parciais.
Poetas, loucos, santos, profetas.⁵⁶⁸

A relação do surrealista com o romântico alemão é notória: Novalis é citado na proclamação da necessidade de um novo mito e no anúncio dos “grandes transparentes”, em *Prolegômenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não*. As afinidades entre o romântico alemão e o surrealista vão além. Em Breton há citações de Novalis não-declaradas, embora evidentes. Por exemplo, em *Nadja*:

É possível que a vida peça para ser decifrada como um criptograma. Escadas secretas, molduras de onde os quadros deslizam rapidamente e desaparecem para dar lugar a um arcanjo de espada em riste ou para dar passagem aos que devem avançar para sempre, botões que são premidos muito indiretamente e provocam o deslocamento em altura e comprimento de toda uma sala com a mais rápida mudança de ambiente: pode-se conceber a grande aventura do espírito como uma viagem desse gênero ao paraíso dos ardis.⁵⁶⁹

Pode ser um comentário desta passagem, também de prosa poética, de Novalis:

⁵⁶⁶ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 118.

⁵⁶⁷ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 158.

⁵⁶⁸ Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 61.

⁵⁶⁹ André Breton, *Nadja*, tradução de Ivo Barroso, Imago Editora, Rio de Janeiro, 1999, pg. 107.

Diversos são os caminhos do homem. Quando são seguidos e comparados, vê-se formarem estranhas figuras, que parecem fazer parte deste grande criptograma que se entrevê em todo lugar: sobre as asas dos pássaros, sobre as cascas do ovo, nas nuvens, nos cristais e nas petrificações, à superfície das águas que se congelam, no interior e no exterior das montanhas, das plantas e dos animais, nas constelações do céu, sobre as placas de vidro ou de piche que se faz vibrar batendo nelas ou acariciando-as com um arco, na limalha que se ordena ao redor do imã e nas estranhas conjunturas do acaso.⁵⁷⁰

Vê-se, no trecho citado, o adepto do hermetismo e das assinaturas divinas: os fenômenos naturais são sinais em sua relação com algo transcendental e universal. Ao mesmo tempo, manifesta-se o cientista, o observador dos fenômenos naturais (na versão de Novalis, mas não em Breton: os objetos e cenas que este convoca poderiam integrar um quadro ou filme surrealista, mas não uma observação da física ou das ciências naturais). Os cristais são aqueles vistos por um estudioso de mineralogia; as águas congeladas, por um seguidor das teorias de Werner e von Baader sobre a origem aquática do mundo; as limalhas de ferro, por um conhecedor do eletromagnetismo e do movimento browniano.

Isso permite caracterizar a diferença da gnose de Jena com relação ao gnosticismo: este, dualista, não se detinha na observação e decifração do lado de cá, dos fenômenos. O mundo natural não foi descrito nem levado em conta nos textos gnósticos, cujos autores voltavam-se exclusivamente para a esfera supra-celestial.

Se, como foi observado a propósito de Blake, acontecimentos históricos batiam à porta dos poetas naquele final de século XVIII, isso acontecia de modo atenuado com Novalis. A revolução francesa não afetou diretamente a vida pacata em Grüningen, Tennstad, Jena ou Freiburg: o abalo mais forte ainda viria, com a chegada de Napoleão. Já os avanços da ciência e suas conseqüências tecnológicas se faziam imperiosamente presentes, requerendo sua incorporação não só à filosofia, mas à gnose. Novalis e seus pares românticos talvez preferissem ser renascentistas, para conviverem com uma possibilidade de conhecimento total tão palpável quanto as relações entre cabala e matemática para John Dee, entre a nova física e a tradicional alquimia em Newton, entre medicina e magia para Van Helmont.

⁵⁷⁰ Besset, *Novalis et la pensée mystique*, pg. 86.

13. *Gnoses otimistas e anti-gnoses: Goethe e Victor Hugo;*

Pela extensão de sua obra e pela duração de sua vida, Goethe foi ao mesmo tempo um pré-romântico e um pós-romântico, além de neo-clássico, iluminista, e barroco tardio. E um renascentista deslocado no tempo; a comprovação de que era possível alguém ser renascentista no final do século XVIII e começo do século XIX; ou, ao menos, partilhar com sábios do Renascimento a capacidade de representar todo o conhecimento da sua época. Restaria discutir a que tipo de humanista do Renascimento correspondeu Goethe: ao dos latinistas clássicos, aristotélicos, ou dos místicos neo-platônicos.⁵⁷¹

Seu holismo incluiu, como se sabe, contribuições científicas, como sua teoria das cores e sua botânica; e, ao mesmo tempo, o diálogo com místicos, pietistas, e toda a gama de esoteristas. Se o projeto romântico procurou sintetizar ciência e magia, mitologia e razão, então Goethe foi um romântico. Novalis chegou a afirmar que *Goethe é agora o verdadeiro representante do espírito poético na Terra*.⁵⁷² E seu trecho famoso sobre o poético como o verdadeiramente real faz parte de uma série de observações sobre Goethe. Mas essa relação de Novalis com Goethe foi ambivalente. *Wilhelm Meister*, o romance de formação, tinha uma conclusão inadmissível para Novalis, pois seu resultado seria a reintegração na burguesia. Daí ter sido criticado em seus derradeiros fragmentos, como obra prosaica, *livro pretensioso e piedoso – não-poético no mais alto grau*, e mais, *um Candido dirigido contra a poesia*.⁵⁷³

Na imensidão da obra de Goethe, pode-se selecionar duas de suas contribuições, para o exame da sua relação com o gnosticismo. Uma delas, não propriamente suas hipóteses e teorias científicas, aquelas que resultaram em seus estudos sobre as cores e sobre as plantas, mas sobre a própria ciência, e, por decorrência, sobre o conhecimento: sua epistemologia. Não resta dúvida quanto à possibilidade de se falar de holismo em

⁵⁷¹ A distinção entre os dois tipos, representados por Erasmo e por Ficino, é de Yates em *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*.

⁵⁷² Novalis, *Philosophical Writings*, pg. 44.

⁵⁷³ Novalis, *Philosophical Writings*, pgs. 158, 159.

Goethe, na mesma medida que em Jena. Resta saber se as premissas e pontos de partida eram os mesmos. Por exemplo, a da correspondência entre macrocosmo e microcosmo, aparentemente aplicada à ciência:

[...] pois isto é o que há de grande na natureza, de ela ser tão simples, e de suas maiores manifestações sempre se repetirem no menor. A mesma lei pela qual o céu é azul, vê-se igualmente na parte inferior da chama de uma vela, no álcool que queima, e na fumaça que sobe de um povoado, contra o fundo de montanhas escuras.⁵⁷⁴

Essa explicação de Goethe a Eckermann é equivocada: as explicações científicas de cada uma dessas percepções do azul são diferentes. Mas os exemplos serviam à argumentação, desenvolvida na sequência, de que a percepção (e por extensão o conhecimento) é resultante de uma relação entre o sujeito e seu objeto; e de que ambos, sujeito e objeto, são parte de um grande mistério cósmico. Contudo, esta e outras passagens poderiam ter sido enunciadas também por um cientificista, um adepto incondicional da ciência positiva: em comum aos fenômenos molares ou moleculares, não a correspondência, porém o fato de obedecerem a leis gerais.

A outra questão é sobre a relação do *Fausto* com o gnosticismo. Já foi visto que a lenda do pactário, do sábio que negociou sua alma com o diabo, é uma transformação da lenda do próprio Simão o Mago, o gnóstico arquetípico. É até possível explicar como se deu essa transformação: em comum a Simão e Fausto, há uma negociação mal-sucedida, uma tentativa de compra de poderes seguida de punição. Simão tentou comprar o poder de fazer milagres de Jesus Cristo; Fausto transformou sua alma em mercadoria para comprar a juventude, o domínio sobre o tempo.

Mas o que interessa é saber se no poema dramático de Goethe há uma cosmovisão dualista; e de que dualismo se trata. Chama a atenção o tom satírico, de farsa, que atravessa a obra toda. Por isso, Haroldo de Campos, em seu ensaio sobre o *Fausto*, chamou a atenção para a “*carnavalização*” do *Inferno*, o *deboche* através da “*familiarização*” *aviltadora* na cena da poção mágica, o *processo “degradatório”* da bebedeira no covil das bruxas, como exemplos da presença de *moduladores irônicos do tonus do poema goethiano (do sarcasmo demoníaco ao quixotismo documente mistificador)*, além das caricaturas de contemporâneos de Goethe.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Eckerman, *Gespräche mit Goethe*, Detsche Buch Gemainschaft, Berlin und Darmstad, 1958.

⁵⁷⁵ Campos, Haroldo de, *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, Perspectiva, São Paulo, 1981, pgs. 94 e 95.

Humor, tratamento jocoso dos confrontos entre o bem e o mal: isso é algo que não se encontra em nenhuma das escrituras gnósticas, nem de qualquer outra religião. É o tratamento literário do tema, marcando claramente sua diferença com relação ao tratamento religioso. Ou melhor, um dos tratamentos literários: Novalis não brincava, ao escrever sobre a passagem da alma de um plano para o outro, em *Hinos à Noite*; nem Victor Hugo, ao propor o novo mito ou a revisão dos mitos em *La légende des siècles*.

Qual o sentido de toda essa ironia no tratamento do drama da perda e salvação da alma? Entre outras interpretações, pode-se mostrar que a relação entre Mefistófeles e Fausto, o homem e o diabo, é um jogo: há uma teoria de opostos, uma dialética que rege essa relação; daí a *rotatividade tipológica* observada por Campos.⁵⁷⁶ Mefistófeles é um diabo dialético: *sou o espírito que nega*; e também o regente do mundo.

Mas Goethe anula o mal, ou ao menos sua existência real, ao tratá-lo satiricamente e de modo irônico, e ao terminar o *Fausto* com uma síntese cristã, na qual seu protagonista alcança a salvação através da fé, e não do conhecimento proporcionado por Mefistófeles. Se o Fausto tem mesmo relação com Simão o Mago, então Goethe o converteu ao cristianismo. E não só o fez arrepender-se, mas renegar seus fundamentos, inclusive a sacralização da mulher: Helena de Tróia não passa de um fantasma, objeto de uma relação ilusória, assim como a paixão por Margarida não podia deixar de terminar em destruição e tragédia. Uma recíproca da destruição de Werther: em Goethe, paixões românticas sempre acabam mal.

E o *Fausto* também anula a cultura hermética pela qual tanto se interessara: o modo como a alquimia é apresentada no, como uma das inúteis buscas do conhecimento de seu protagonista, a reduz ao ilusório; por exemplo, ao referir-se ao laboratório do alquimista como *cozinha tenebrosa*.⁵⁷⁷ Alquimia, bruxaria, gnose: tudo isso se dissolve diante da esplendorosa revelação divina, alcançada através da fé e da contrição. Aliás, no já comentado *A Serpente Verde* (no Capítulo 6º) também pode ser observada essa atitude com relação ao conhecimento oculto: Goethe promoveu uma verdadeira festa com a simbologia alquímica, através do tratamento satírico e paródico: o conto revela seu domínio da matéria; mas não a adesão a seus fundamentos.

⁵⁷⁶ Campos, *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, pg. 97.

⁵⁷⁷ Goethe, J. Wolfgang, *Fausto*, tradução de Agostinho d'Ornellas, Martin Claret, São Paulo, 2006, versículo 1060 e segs..

A comparação de profetas da Antiguidade tardia com poetas românticos mostra a mudança de lugar do sincretismo, ou do perfil dos seus porta-vozes.

Naqueles tempos, na Antiguidade tardia, ortodoxos judeus e cristãos abominavam o sincretismo: fusões de diferentes mitologias e religiões ficavam por conta dos heréticos, os formuladores de doutrinas alternativas da estirpe de Simão o Mago. O alegorismo alexandrino e medieval não foi, nessa perspectiva, um sincretismo: mitos da Antiguidade eram justificados por expressarem, a seu modo, a verdade cristã.

Já nos séculos XVIII e XIX, promover sincretismos passou a ser tarefa, não só de iluminados, porém de poetas. É o que se vê através de um poeta marginal como Blake, e dos dois olímpicos por excelência: Goethe e Victor Hugo. Uma das conquistas do iluminismo, com seu apreço pela liberdade individual, foi esta: passava a ser lícito, sem o risco de enfrentar o destino reservado aos hereges, ir juntando, como em *La légende des Siècles* de Victor Hugo, colossal fusão de teodicéia e painel histórico, os testamentos bíblicos aos mitos clássicos gregos, a relatos védicos e iranianos e às lendas nórdicas, resultando em passagens como esta, de *La fin de Satan* (em tradução livre):

Aborto da cifra e da palavra! trabalho em vão
Da voz para nomear o prodígio divino!
Trimuti! Trindade! Tríade! Tripla Hécate!
Brahma é Abraão; em Adonis esplende
Adonai; Jovis jorra de Jeová.⁵⁷⁸

O trecho é para argumentar, pela voz de uma sibila, que nenhum desses nomes é resposta aos grandes mistérios; que Deus permanecerá desconhecido.

No âmbito da criação mitológica sincrética, era possível, também, o espantoso sátiro de *La légende des Siècles*, que vai crescendo, crescendo, extrapolando os limites da mitologia grega, até tornar-se entidade cósmica, um Antropos com pés de bode.⁵⁷⁹

Não só era lícito o sincretismo, mas o ecletismo, conforme também demonstrado por Hugo, ao mesmo tempo cristão anticlerical, praticante do espiritismo e fascinado pelo ocultismo.

É possível um poeta ser literariamente desmedido e politicamente moderado? A leitura de Blake pode indicar que não; a leitura de Victor Hugo mostra que sim.

⁵⁷⁸ Hugo, Victor, *La légende des siècles, La Fin de Satan, Dieu*, Gallimard, Paris, 1950, pg. 828.

⁵⁷⁹ Hugo, *Sátiro e outros poemas*, traduções de Anderson Braga Horta, Fernando Mendes Viana e José Jeronymo Rivera, estudo introdutório de Fernando Mendes Viana, Edições Galo Branco, Rio de Janeiro, 2002.

Moderação, equilíbrio, conciliação: palavras-chave no repertório do autor de *Os Miseráveis*. *Satan pardonné*, trecho de *La fin de Satan*, com a reintegração de Lúcifer e o estabelecimento da harmonia universal, é uma metáfora de seu projeto político, assim como todo o *La Légende des siècles*, já denominado de expressão de um *esoterismo social*. É o que observa Zumthor, a propósito da *filosofia social* de Victor Hugo, *frequentemente depreciada*. Foi um *poeta da burguesia*, ressaltando, porém, que o foi *na época em que ela [a burguesia] tinha uma alma*. É o *burguês heróico*. E movido pelo desejo de *descobrir as leis do desenvolvimento da história*: Zumthor vê em Hugo o intérprete de um ambiente cultural influenciado por Hegel, entre outros pensadores.⁵⁸⁰

O mesmo autor que, em 1854, criava o poema da conciliação universal, cósmica, em 1871 advertia os combatentes da Comuna de Paris, argumentando, mesmo simpático à sua causa e considerando justos seus motivos, que seu ímpeto revolucionário os levaria à destruição.⁵⁸¹ Em 1830, quando, em suas palavras, *era monarquista em política e revolucionário na literatura*,⁵⁸² Victor Hugo protagonizou uma rebelião formal, que resultou na ‘Batalha de Hernani’, com adeptos do romantismo e do classicismo estapeando-se nas ruas de Paris. Em 1871, com 69 anos, alertava sobre as desastrosas consequências de uma revolução real:

Todo o meu pensamento oscila entre dois pólos: Civilização e Revolução. Quando a liberdade está em perigo, eu digo: Civilização, mas com Revolução; quando é a ordem que está em perigo, eu digo: Revolução, mas com Civilização. [...] Na medida do possível, conciliemos as idéias e reconciliemos os homens.⁵⁸³

No prefácio de uma edição brasileira recente de poemas de Victor Hugo reaparecem termos frequentemente associados a ele: *humanismo utópico* e *civismo panfletário* do poeta-profeta, com a *declaração enfática do importantíssimo lugar do poeta como porta-voz público*⁵⁸⁴ – tudo o que inspirou nossos condoreiros do século XIX. Outra palavra-chave a ser aplicada a esse *Solitário. Solidário*, como se intitulava,⁵⁸⁵ é reconciliação: esta seria política e cósmica. Os princípios que regem a cosmovisão do ciclópico *La Légende des Siècles* são os mesmos enunciados em sua

⁵⁸⁰ Zumthor, Paul, *Victor Hugo, Poète de Satan*, Slatkine Reprints, Genebra, 1973, pg.s. 70 a 75.

⁵⁸¹ Conforme as cartas e trechos de seu diário que traduzi em *Crônicas da Comuna*, coletânea sobre a Comuna de Paris, com textos de Victor Hugo, Flaubert, Jules Vallés, Verlaine, Zola e outros escritores da época, Editora Ensaio, São Paulo, 1992.

⁵⁸² *Crônicas da Comuna*, pg. 73.

⁵⁸³ *Crônicas da Comuna*, pgs. 74-75.

⁵⁸⁴ Hugo, *Sátiro e outros poemas*, pgs. 19 e 29.

⁵⁸⁵ Citado em Zumthor, *Victor Hugo, Poète de Satan*, pg. 79.

interpretação dos trágicos acontecimentos de 1871. Foram manifestações da *fé*, como observa Zumthor, de *que a história humana, no conjunto de suas realizações temporais, não pode ser um fracasso*.⁵⁸⁶ Se, no plano político, a síntese seria social-democrata (através de um projeto e de propostas claramente formuladas nos documentos publicados no aqui citado *Crônicas da Comuna*), no plano cósmico seria cristã, porém incorporando todas as mitologias e crenças arcaicas e pagãs, superando antinomias, transpondo *o abismo entre o homem e Deus posto pelo cristianismo*, resgatando o panteísmo, e reconciliando Deus e Satã para que da sua união nascesse a liberdade.

Autores da família dos céticos e dos pessimistas (Borges, Pessoa, entre tantos outros) criticaram a idéia de um sentido da história rumo a um futuro melhor: identificaram a ideologia do progresso à ilusão e ao mito. Hugo fez o contrário: formulou a mitologia do progresso. No plano da realização literária, do estilo, em seus grandes poemas cósmicos ele pode ser considerado um gnóstico pela obsessão mitológica e sincretismo, e pela escrita inigualavelmente torrencial; mas sua cosmovisão é oposta àquela sustentada pelos gnósticos. Interessa aqui por duas razões: como alto representante dos poetas da mitologia; e como pano de fundo, por seu prestígio e influência, para se entender melhor Nerval, Baudelaire, Rimbaud e Lautréamont. A ideologia do poeta olímpico contribui para esclarecer os poetas malditos.

Foi Victor Hugo um místico? É possível um senador místico, um líder de resistência política místico? A resposta é afirmativa ao se pensar em Yeats, o ocultista que ao mesmo tempo foi um expoente do movimento republicano irlandês, um ativo dirigente cultural e senador da república da Irlanda (além de ganhador do Nobel). Mas no caso de Victor Hugo, pode-se lançar dúvidas: receber médiuns espíritas, receber ele mesmo mensagens mediúnicas, não são necessariamente experiências místicas. Foi, é certo, um visionário; talvez um vidente; e o criador, em sua poesia, de uma mística social, articulada a uma cosmovisão. Blake e Novalis também formularam místicas sociais: esta foi uma novidade dos séculos XVIII e XIX, com relação ao misticismo individual e individualista de antigos gnósticos, hermetistas e neo-platônicos da Antiguidade tardia. Já em Nerval e Baudelaire, o misticismo refluí ao plano da experiência individual: ambos recusaram-se a formular uma doutrina da salvação imanente, histórica.

⁵⁸⁶ Zumthor, *Victor Hugo, Poète de Satan*, pg. 85.

14. *O gnosticismo trágico de Nerval*

Cronologicamente, Gérard de Nerval corresponde a um final e a um início. Ao final de um ciclo: nascido em 1808, seis anos mais novo que Victor Hugo e treze anos mais velho que Baudelaire, faz parte da última geração romântica francesa, aquela dos “Jeune France” liderados por Petrus Borel, freqüentadores do Petit Cénacle,⁵⁸⁷ que participaram da “Batalha do Hernani” em 1830. E a um início: aquele do verdadeiro romantismo francês, não só pela tradução, aos dezenove anos de idade, do *Fausto* (elogiada pelo próprio Goethe). Foi o tradutor e difusor na França de românticos alemães, reunidos na coletânea *Poésies allemandes*; e, em especial, um leitor da vertente onírica e fantástica de Hoffmann e Jean-Paul.

A tese de um romantismo francês verdadeiro e tardio, em oposição a outro, cronologicamente ajustado, porém falso, é de Paz em *Os Filhos do Barro*. Focalizando a *unidade negativa* da *revolução romântica*, distingue o *romantismo oficial* do *verdadeiro romantismo francês*.⁵⁸⁸ O oficial, composto por uma série de obras eloqüentes, sentimentais e discursivas, que ilustram os nomes de Musset e Lamartine. O verdadeiro, por um número muito reduzido de obras e de autores: Nerval, Nodier, o Hugo do período final e os chamados ‘pequenos românticos’. O simbolismo da segunda metade do século XIX seria herdeiro e metáfora do *verdadeiro romantismo francês*.

A identificação do *verdadeiro romantismo* à *tradição da ruptura* e de uma continuidade entre romantismo e simbolismo, sendo o eixo central de *Os Filhos do Barro*, não é exclusiva de Paz. No *Segundo Manifesto do Surrealismo*, em 1930, Breton já se declarava continuador do romantismo. E, um quarto de século antes de *Os Filhos do Barro*, Albert Béguin, em seu livro sobre romantismo e sonhos, tratando da *tradição do romantismo interior*, afirmava que,

⁵⁸⁷ Para essas e outras informações sobre Nerval, *Oeuvres complètes*, org. Jean Guillaume, Claude Pichois e outros, Gallimard, Paris.

⁵⁸⁸ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 138 e segs; comento e cito essa interpretação do romantismo por Paz, entre outros lugares, no ensaio já citado aqui, *Octavio Paz e a literatura comparada*, em *Diálogos Críticos*,: *Literatura e Sociedade nos países de Língua Portuguesa*.

[...] sendo possível encontrar seus primeiros balbucios nos ocultistas do século XVIII, em Saint-Martin e Restif de la Bretonne, só chegará a sua plena expansão nas iluminações de Nerval lutando contra a demência e a morte, de Hugo idoso debruçado sobre o abismo, de Baudelaire perseguindo a possessão da Eternidade, de Rimbaud adolescente invadido pela visão, e finalmente dos surrealistas em busca de um método poético.⁵⁸⁹

Richer, intérprete de Nerval à luz do esoterismo, também o destaca como precursor: *ele se situa histórica e psicologicamente entre Hugo e Baudelaire; mas A geração que segue Nerval se banha na atmosfera que ele criou.*⁵⁹⁰

Representante do *romantismo interior* examinado por Béguin, do subjetivismo herdeiro dos românticos alemães, Nerval também representou a continuidade romântica entre arte e vida. Ninguém confundiu a tal ponto a esfera simbólica e aquela dos acontecimentos biográficos. Foi um personagem de si mesmo. Sua biografia traz um fascínio adicional à leitura da obra: inclui a agitação boêmia em companhia de outros românticos, como Gautier, Borel e Houssaye; as viagens, algumas delas parecendo de um *beatnik* precursor; a paixão pela atriz Jenny Colon, a quem conheceu em 1836, e que morreria em 1843 (o que não o impediu de ter outras relações com mulheres); a dilapidação de praxe de uma herança (para patrocinar uma revista teatral através da qual cultuava sua amada); as crises, surtos e internações a partir de 1841 (ou antes, conforme sugerido nas notícias biográficas das *Oeuvres Complètes*), culminando com o suicídio em 1855 – crises e surtos que não o impediram de escrever o equivalente a duas mil páginas (em formato Pléiade) de 1850 até sua morte.

Conseqüentemente, foi e pôde ser, de pleno direito, auto-referente, a pronunciar-se na primeira pessoa de diferentes modos: nos relatos e crônicas de viagens reais, nos quais, no entanto, introduziu bastante ficção, especialmente em *Voyage en Orient*; em ficções, a exemplo de *Pandora* e das narrativas de *Les filles du feu*, apresentados na primeira pessoa, além de incorporarem acontecimentos reais. De modo recíproco, projetou-se em personagens, como na história de Raoul Spifâme, o louco que acreditava ser outro, em *Le Roi de Bicêtre* de *Les Illuminés*. Segundo Max Milner, no início do extenso trecho sobre Restif de la Bretonne em *Les Illuminés* é relatado o encontro do autor de *Noites Parisienses* com uma atriz; na verdade, seria o encontro do próprio Nerval com Jenny Colon. E, finalmente, Nerval foi personagem de si mesmo em *Aurélia*. Por isso, o comentário de Steinmetz sobre *Petits châteaux de Bohême* vale para

⁵⁸⁹ Béguin, *L'Âme Romantique et le Rêve*, pg. 445.

⁵⁹⁰ Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, pgs. 188-189.

o conjunto da sua obra: *somos constantemente convidados a passar de um regime de leitura a um outro, do domínio fictício ao domínio vivido: de toda evidência, através de referências dadas e como que impostas, uma outra realidade tende a vir à luz.*⁵⁹¹

Fazem parte de uma cultura romântica, igualmente, as ligações de Nerval com o esoterismo. Como relatou na abertura de *Les Illuminés*⁵⁹² e comentou em *Aurélia*, com a mãe morta quando acabara de completar dois anos de idade e o pai, médico militar, em campanha, foi criado por um tio-avô, colecionador de livros de cabala, alquimia e magia. Teria aprendido a ler através dessas obras. Faz parte da continuidade nervaliana entre arte e vida o protagonista de seus relatos ficcionais, a exemplo de *Angélique*, ser um pesquisador em acervos dos quais a biblioteca do seu tio-avô foi o modelo.

Nerval prosseguiria e ampliaria essa pesquisa ao longo de toda a sua vida, orientado por um propósito místico resumido neste comentário de Richer: *A obra de Nerval é, pois, um perpétuo esforço de reintegração.*⁵⁹³ Pode-se, por isso, conferir-lhe a condição, não só de interessado e fascinado por doutrinas esotéricas, mas de conhecedor. É ilustrativo este comentário do cronista De Belloy, transcrito por Richer:

Sambocer, o preceptor de Adão, figurava com frequência em suas conversas como um personagem real... Ele não se consolava da perda do livro dos livros, o famoso *Abistek*, recebido diretamente do céu por Abraão... Ele ficava sabendo com espanto que você nunca havia lido Orígenes nem Apolônio de Tiana, que não estava em condições de distinguir entre Hilel o Antigo e Hilel o Santo, que ignorava até mesmo o nome de Asclepiodoto ou de Wigbode. As seguintes fórmulas não se calavam em sua boca: “O senhor leu em Maimônides... Recordar-se desta passagem de Bhavabouti.... É preciso nunca ter lido os Pré-adamitas de Lapeyruière etc etc...”⁵⁹⁴

A impressão que se tem é que Nerval leu tudo, todos os textos disponíveis sobre tais assuntos, desde aqueles da Antiguidade encontráveis no século XIX até os contemporâneos. Assistemático, embaralhava fontes, ou deixava de citá-las, mas, sem dúvida, sabia claramente o que era gnosticismo, como se vê por esta caracterização do martinismo em *Les Illuminés*, como doutrina que *renovava simplesmente a instituição dos ritos cabalísticos do século XI, último eco da fórmula dos gnósticos, onde algo da metafísica judaica se mistura às teorias obscuras dos filósofos alexandrinos.*⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Nerval, Gérard de, *Oeuvres complètes*, pg. 1147.

⁵⁹² Gérard de Nerval, *Poètes d'aujourd'hui*, Seghers, Paris, 1972, pg. 9.

⁵⁹³ Richer, Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques, pgs. 139-140.

⁵⁹⁴ Richer, Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques, pg. 137.

⁵⁹⁵ Richer, Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques, pg. 82.

No volume de informação esotérica absorvido por Nerval, sobressai a ligação com o martinismo, a doutrina de Martines de Pasqually, líder dos *eleitos Cohen*. O martinismo foi uma atualização do gnosticismo, como mostra Richer:

O Tratado da Reintegração [*obra de Martines de Pasqually*] reúne em uma síntese e uma transposição moderna as crenças dos antigos ofitas ou adoradores da serpente, aquela dos cainitas, dos setianos e outros gnósticos, e também o maniqueísmo e a doutrina dos cátaros.⁵⁹⁶

Daí seu vínculo com aquela doutrina:

Nerval sofreu a influência do gnosticismo através de Martines de Pasqually. Ele [*Nerval*] nos parece em alguns momentos maniqueísta, gnóstico, cainita, adepto da Mãe. [...] imitando os antigos dualistas, Gérard invoca como autoridades os escritos de Adão, de Set e de Enoch. [...] Conformando-se a esse ensinamento, Nerval queria fazer de Jeová um Deus ciumento e mau, e da raça de Caim, à qual acreditava pertencer, uma raça eleita.⁵⁹⁷

Se, para Richer, Nerval *parece* gnóstico em alguns momentos, para Steinmetz, nas notas das *Oeuvres Complètes*, foi um *quase gnóstico*:

Nerval, quando do seu delírio de 1841, edificou – pelo que seus textos e suas cartas nos permitem perceber –, sob a invasão das imagens de seu inconsciente, um mundo quase gnóstico paralelo ao nosso. Seu sincretismo daquele tempo não correspondia – embora pudesse parecê-lo – a um princípio de confusão, mas tendia a construir um sistema intuitivamente justificativo das anomalias da sua vida, das dores que o haviam dilacerado, dos erros que ele havia perpetuado.⁵⁹⁸

Gnosticismo pessoal; mas, como se vê pela informação coligida por Richer, seu ponto de partida foi o conhecimento então disponível do gnosticismo histórico.

Tomando o sincretismo como atributo fundamental do gnosticismo, bem como do romantismo, então Nerval foi hiper-gnóstico e hiper-romântico. Isso foi observado, entre outros, por Jean Guillaume em uma das notas das *Oeuvres Complètes*:

Se a palavra “romantismo” tem um sentido, ela designa a busca da unidade perdida desde a instauração da ciência moderna, e sempre frágil, sempre ameaçada, quando é reencontrada. [...] Aquilo que é chamado de sincretismo de Nerval é, na verdade, o profundo romantismo, o qual o delírio lhe permite alcançar. O homem razoável aceita a distinção, a divisão, por via de

⁵⁹⁶ Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, pg. 90.

⁵⁹⁷ Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, pg. 93-95.

⁵⁹⁸ Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. III, pg. 1274.

consequência a mutilação; ele diz: o sonho *ou* a vida. Nerval: o sonho e a vida. Ele [o 'homem razoável'] diz Vênus ou Isis ou a Virgem; Nerval as confunde.⁵⁹⁹

Além de sincrético, Nerval foi de um ecletismo comentado por Richer: *sabe-se que ele pretendia ter dezessete religiões e mostrava respeito por todas elas*.⁶⁰⁰ Também para o tradutor brasileiro de *Aurélia*, Contador Borges, *Livre pensador no sentido mais pleno do termo, Nerval não era ortodoxo nem de uma religião, nem de uma heresia*.⁶⁰¹ Eo tradutor brasileiro de *As Quimeras*, Alexei Bueno, se refere a *seu templo órfico-céltico-egípcio-pitagórico-cabalístico-cristão*,⁶⁰² e *sua antiortodoxia com relação a qualquer sistema e à pan-religiosidade* dessa série de poemas.

A pan-religiosidade o levou, especialmente em *Voyage em Orient*, sua narrativa de viagem mais complexa, a fazer estudos comparativos de símbolos, mitos e religiões, procurando demonstrar sua universalidade. Um exemplo é a nota de rodapé do relato da lenda de Suleiman (Salomão), Adoniran e a rainha de Sabá, ao observar que Salomão acabou sendo destruído por um inseto minúsculo:

Será observada a relação que se encontra entre o ácaro triunfante sobre as combinações ambiciosas de Salomão e a lenda de Edda, que se relaciona a Balder. Odin e Freya haviam igualmente conjurado todos os seres, afim de que respeitassem a vida de Balder, seu filho. Esqueceram o visgo do carvalho, e essa humilde planta foi a causa da morte do filho dos deuses. É por isso que o visgo era sagrado na religião druídica, posterior àquela dos escandinavos.⁶⁰³

Todo o *Voyage em Orient* é assim: no Egito do século XIX, viu Alexandria dos hermetistas e o Egito dos faraós; das lendas árabes e do Alcorão, foi às fontes bíblicas, e daí seguiu aos apócrifos. Uma lenda leva a outra, um mito é todos os mitos, um símbolo remete a outro símbolo, sempre anterior: por isso, na lógica dos hermetistas, mais verdadeiro por estar mais próximo da origem.

Uma característica importante de Nerval é sua duplicidade, comentada por estudiosos. Em *Aurélia* e *As Quimeras*, foi esoterista a sério. Em outros escritos, tratou das disciplinas herméticas e suas ramificações à distância, ironicamente, como um

⁵⁹⁹ Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. III, pg. 1330.

⁶⁰⁰ Richer, *Gérard de Nerval*, pg. 81.

⁶⁰¹ Nerval, *Aurélia*, pg. 5.

⁶⁰² Nerval, *As Quimeras*, tradução de Alexei Bueno, Topbooks, Rio de Janeiro, 1996, pg. 15.

⁶⁰³ Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. III, pg. 771.

cronista e não como adepto. No prefácio de *Les Illuminés*, sobre a biblioteca de seu tio-avô, comentou que, *bem jovem, absorvi muito dessa alimentação indigesta ou insalubre para a alma; e mesmo mais tarde, meu julgamento teve que se defender contra essas impressões primitivas.*⁶⁰⁴ Também em *Angélique*, primeira narrativa de *Les filles du Feu*, os encontros de iluminados que preparavam silenciosamente o futuro no castelo de Ermenonville – Saint-Germain, Mesmer, Cagliostro, e mais tarde Sénancour, o “filósofo desconhecido” Saint-Martin, Dupont de Nempours, Cazotte – resultariam de *idéias bizarras*; as aparições que os visitavam foram tratadas como *infantilidade*.⁶⁰⁵ E sua primeira coletânea de contos fantásticos, que incluiu o simbolicamente tão rico *A Mão Encantada*, foi intitulada *Contes et facécies* – facécias, brincadeiras.

Portanto, parecia oscilar entre a fé e o ceticismo, adesão e crítica. Poeta desesperado e, em momentos importantes, delirante, e autor de relatos históricos e crônicas de viagem como jornalista, além de autor ou co-autor de peças teatrais que visavam ao entretenimento, como *Piquillo*, é como se houvesse dois Nerval – ou o mesmo, porém movido por estados de espírito e inclinações distintas. Daí Richer mencionar suas *múltiplas máscaras, umas sorridentes, outras inquietantes*,⁶⁰⁶ e observar que nele coexistiram um precursor do surrealismo e outro de Anatole France. Jean Guillaume, outro estudioso importante de Nerval, também publicou um ensaio sobre suas múltiplas máscaras.

É claro que a duplicidade de Nerval se relaciona com ele viver do que escrevia, não só como autor de livros, mas como jornalista e dramaturgo. Tal dualidade – escrita para o mercado e para os iniciados – não se apresentava, por exemplo, para Novalis e seus pares, *scholars* em sua maioria, além de que Tennstad, Freiberg e Jena não eram Paris. A divisão também não parecia existir para românticos franceses que precederam Nerval: Musset e Lamartine foram poetas angustiados, mas não malditos. Já em Baudelaire, observa-se a recusa total do mercado, com a associação do gênio criador à condição de maldito em seu prefácio a Poe.⁶⁰⁷

Mas há outras interpretações possíveis dessa duplicidade. Uma delas, não como negação do esoterismo, mas como insatisfação, desejo de superação: *Nerval se perfilava entre aqueles a quem não bastavam as certezas e as consolações da religião esotérica,*

⁶⁰⁴ Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. II, pg. 886.

⁶⁰⁵ Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. III, pg. 522.

⁶⁰⁶ Richer, *Gérard de Nerval*, pg. 7.

⁶⁰⁷ Baudelaire, *Edgar Allan Poe, sua Vida e suas Obras*, em *Charles Baudelaire – Poesia e Prosa*, pg. 627.

comenta Richer.⁶⁰⁸ Ver *idéias bizarras e infantilidade* em ocultistas seria querer ir além; e seus motivos se assemelhariam aos que levaram Blake a satirizar Swedenborg.

Sua ambivalência também pode corresponder à oscilação entre os dois pólos do romantismo, analogia e ironia, comentados por Octavio Paz em *Os Filhos do Barro*. Pólos opostos, porém complementares, ambas, ironia e analogia, atacam a relação de significação, a idéia de que a cada termo ou enunciado corresponde um referente. O pensamento analógico supõe que uma coisa sempre pode ser outra. A ironia, por sua vez, mostra o sem-sentido do que aparenta ter sentido. Como observa Paz:

A primeira [a ironia] é a filha do tempo linear, sucessivo e irrepetível; a segunda [a analogia] é a filha do tempo cíclico: o futuro está no passado e ambos estão no presente. A analogia se insere no tempo do mito e, mais ainda: é seu fundamento; a ironia pertence ao tempo histórico, é a consequência (e a consciência) da história. A analogia converte a ironia em mais uma variação do leque de semelhanças, porém a ironia rasga o leque. A ironia é a ferida pela qual sangra a analogia; é a exceção, ao acidente fatal, no duplo sentido do termo: o necessário e o infausto. [...] O universo, diz a ironia, não é uma escrita; se fosse, seus signos seriam incompreensíveis para o homem porque nela não figura a palavra morte, e o homem é mortal.⁶⁰⁹

Acidente fatal: que outra expressão poderia ser associada com mais propriedade ao destino de Nerval? Mais ainda, ao se observar a dimensão metafísica que Octavio Paz associa a essa dualidade literária. Dois estilos, dois modos de expressar-se que também são duas visões de mundo e, principalmente, do tempo: uma delas trágica, do tempo como fatalidade, contraposta a outra otimista, à crença na renovação.

Dualidade é o que se observa também, não só entre obras, mas internamente, no modo como são estruturadas. Em narrativas de viagens, como *Voyage à l'Orient* e *Lorely*, alternam-se os relatos de acontecimentos reais, de como eram os lugares visitados, com textos puramente ficcionais, de aventuras inventadas, além de transcrições e adaptações de lendas e fábulas. Essa alternância confundiu leitores, chegando a gerar lendas como a do seu casamento egípcio.⁶¹⁰ Descrições de lugares onde nunca havia estado justificam, na *Oeuvre Complète*, a publicação de dois mapas, um deles com os trajetos fisicamente reais, outro com aqueles da narrativa.

⁶⁰⁸ Richer, *Gérard de Nerval*, pg. 75.

⁶⁰⁹ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg.

⁶¹⁰ Cf. Fernando Sabino no prefácio de *Sílvia*, tradução de Luís de Lima, Rocco, Rio de Janeiro, 1986.

Estudiosos se referem a seu *desdobramento* ou *duplicação*, a uma *consciência da alteridade* nessas narrativas de viagem.⁶¹¹ A estruturação binária, em planos que se confundem, é mais ainda complexa em narrativas ficcionais. Para Jacques Bony, nas notas sobre *Sylvie* da *Oeuvre Complète*,

[...] pode-se facilmente concluir que a novela, que repousa sobre duas intrigas e sobre a oposição de duas heroínas, tem uma estrutura binária fortemente marcada. Essa binaridade se reencontra em todos os domínios do relato, no espaço que opõe Paris ao Valois, no tempo que confronta presente e passado, na divisão em capítulos, agrupados em dois blocos de sete. Essa binaridade tende constantemente a reproduzir-se em eco ou “em abismo”, no interior de cada elemento [...].⁶¹²

Sylvie, que integra *Les filles du Feu*, é tida como obra-prima de Nerval;⁶¹³ de modo superlativo, como *um dos maiores livros já escritos* por Umberto Eco,⁶¹⁴ em acréscimo aos elogios de Proust a essa novela em *Contre Sainte-Beuve*. Nela, dois tempos se alternam, o presente do narrador e seu passado, e dois espaços que também são planos de realidade, de Paris e da província, por sua vez associados a três personagens femininas: Sylvie, a quem o protagonista quer reencontrar; Adrienne, rememorada; e Aurélia, a musa perdida. Mas essas alternâncias de espaço e tempo, ao se sucederem, também se multiplicam, pois o tempo de um capítulo recorda o tempo de outro, e esse de outro, e assim por diante. Resulta, como o demonstrou Eco, em uma narrativa impossível, mesmo com a forma do relato realista. São impossibilidades temporais, e também, em outros de seus textos, espaciais: roteiros implausíveis de idas e vindas entre diferentes localidades, como em *Angélique*.

Sylvie é caso particular do que Bony denomina, a propósito das crônicas de *La Bohême galante*, de *felicidade na regressão* em Nerval.⁶¹⁵ Relações de reflexão ou em eco, no interior da obra ou na relação entre várias obras, fazem que uma, sendo autônoma, também seja um comentário de outra. Em *Angélique*,⁶¹⁶ primeira das narrativas de *Les Filles du Feu*, publicado em 1854,⁶¹⁷ entrecruzam-se dois enredos: um

⁶¹¹ Por exemplo, Lieven d’Hulst, nas notas para *Lorely*, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 942.

⁶¹² Nerval, *Oeuvres Complètes*, vol. III, pg. 1216.

⁶¹³ Por exemplo, por Jean Bony na *Oeuvres Complètes* de Nerval.

⁶¹⁴ Eco, Umberto, *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção*, tradução de Hildegard Feist, Companhia das Letras, São Paulo, 1994, pg. 18.

⁶¹⁵ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1081.

⁶¹⁶ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pgs. 459-535.

⁶¹⁷ Esta e as demais datas de publicação, conforme as respectivas notas da edição das *Oeuvres complètes* de Nerval.

deles na primeira pessoa, de um pesquisador que busca reconstituir a história do Abade de Bucquoy e descobre aquela de Angélique de Longeval; outro, a história reconstituída da própria Angélique. Mas a busca de informação sobre o Abade de Bucquoy já havia sido o tema de *Les faux Saulniers*, de 1850 (*saulniers* são trabalhadores em salinas); e os resultados da pesquisa acabariam dando em *Histoire de l'Abbé de Bucquoy*, de 1852, que integra *Les Illuminés*; de quebra, relatos de viagem em *Les faux Saulniers* seriam recortados e publicados em *La Bohême Galante*, também em 1852..

Há muito mais dessas manifestações de desprezo pela unidade da obra em Nerval, tornando-o mestre da interpolação, de encadeamentos narrativos que justificam ele apontar Lawrence Sterne, o autor de *Tristan Shandy*, como uma de suas leituras.

Tais ecos e abismos, dentro das narrativas e também entre elas, tornam Nerval, ao mesmo tempo que tão tradicionalista em sua busca de dois passados ou tempos perdidos, aquele da sua própria vida e outro arcaico, um autor moderno.

Ao desprezo pela unidade da narrativa e pela autoria não poderia deixar de somar-se aquele, também moderno, pela distinção entre gêneros literários. O caso mais flagrante, os doze poemas que compõem *As Quimeras* terem sido juntados, sem maiores explicações, como capítulo adicional, à prosa de *Les Filles du Feu*.

A dualidade metafísica e duplicidade literária podem, é claro, ser interpretadas psicologicamente: quando criou essas obras mais complexas, já estava louco, pois vinha tendo crises desde 1841. Mas, ao mesmo tempo, é consistentemente hermético: são sempre as correspondências, as relações analógicas entre diferentes planos de realidade e esferas simbólicas, que valem.

Esta observação de Steinmetz sobre *As Quimeras* serve para o conjunto da sua obra: [...] *somos mergulhados em um universo semântico da repetição, da reduplicação, da obsessão*.⁶¹⁸ Uma das consequências foi seu abandono pela crítica, observado por Guillaume e Pichois no prefácio da edição de 1989 da *Oeuvre Complète*, cuja organização é por eles tachada de *infernal*: *Gérard de Nerval não teve a chance de seus contemporâneos que encontraram, ao final do século XIX, exegetas tão dedicados quanto competentes. Sua obra foi como que deixada ao abandono*.⁶¹⁹

Essa dualidade foi vivida por Nerval. Daí a sensação de ser dois, um e outro, atestada pela escolha do pseudônimo ao passar a designar-se a partir de 1838 como Nerval e não mais como Labrunie, seu nome de batismo, e documentada na foto em que

⁶¹⁸ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1.272

⁶¹⁹ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. I, pg. XI.

anotou: *eu sou um outro*, publicada por Richer em *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques* (que seria interpretada de modo cabalístico por Breton em *Arcano 17*). Dela resultaram as dramáticas passagens de *Aurélia* em que se defronta com o duplo: seu perseguidor. Ou a epígrafe de *Pandora*, tirada do *Fausto* de Goethe:

Duas almas, ai de mim! Repartiam meu seio, e cada uma delas quer separar-se da outra: uma, ardente de amor, se apegava ao mundo por meio dos órgãos do corpo; um movimento sobrenatural arrasta a outra para longe das trevas, rumo às elevadas moradas de nossos ancestrais.⁶²⁰

O inventário dos temas gnósticos em Nerval começa, portanto, por sua obsessão pelo duplo. E pelas viagens, que podem ser entendidas como metáforas da verdadeira viagem, aquela iniciática dos gnósticos para reencontrar a unidade, o “eu” verdadeiro: declaradamente, aquela à Alemanha em 1850 foi uma tentativa de cura.

É gnóstico, também, seu culto à mulher, ou, antes, a um princípio feminino, correspondente à amada perdida e à mãe que não tivera, por sua vez equivalentes a Isis, a todas as demais deusas e arquétipos, inclusive a Virgem e santas cristãs, e às mulheres que realmente conheceu. Conforme Richer,

Isis é dita deusa polimorfa, deusa dos mil nomes.

Ora, em diversos lugares de sua obra, Nerval se compraz a enumerar os nomes da Deusa. No capítulo “As Três Vênus” de *Viagem ao Oriente*, ele a nomeia Minerva, Vênus, Perséfone, Diana, Afrodite, Panágia, etc. No relato do “Templo de Ísis” ele dá uma primeira lista (Ísis, Vênus, Urânia ou Ceres, Cibele), depois cita Apuleio (a citação comporta os nomes de Ísis, Minerva, Vênus Páfia, Juno, Proserpina, Estigiana, Ceres, Diana, Diotina, Belona, Hécate, Nêmesis, Cibele).⁶²¹

São mulheres que, ao mesmo tempo, se confundem e desdobram: todas podem ser Vênus; mas Vênus é três.

É na comparação com o modo de Nerval relacionar-se com mulheres e entidades femininas que Blake parece misógino e Novalis tão contido e sublimado. Mas a multiplicidade de figuras femininas é uma aplicação coerente do princípio das correspondências universais. Se tudo se corresponde, então se equivalem as divindades desse conjunto e suas contrapartidas terrestres: Jenny Colon, as demais mulheres de sua vida, as personagens de ficção: Aurélia, Pandora, as “filhas do fogo” Sílvia, Angélica, Jemmy, Otávia, Emília etc, e as mulheres lendárias, Melusina, Pandora, Lorely.

⁶²⁰ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 653.

⁶²¹ Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, pg. 128.

Aurélia é tido como o documento da loucura de Nerval, sua obra delirante. Mas Steinmetz observa que Nerval também estava louco ao escrever *As Quimeras*: *Até onde se sabe, a maior parte dos manuscritos de As Quimeras coincide com momentos de loucura.*⁶²² Sonetos tão perfeitos, representando um pólo da condensação, coincidirem com surtos, inspira reflexões sobre as relações entre loucura e criação poética.

As Quimeras é poesia na primeira pessoa. Nerval não se duplicou; apresentou-se como um só: ele mesmo, em tom confessional. Mas esse “um” que se manifesta através dos poemas é ao mesmo tempo tudo: chama a atenção como nos doze sonetos (ou vinte, conforme a edição), foi capaz de evocar tamanha diversidade de símbolos, entidades mitológicas, personagens históricos, lugares, referências literárias.

Mas não são as mesmas crenças, o mesmo esoterismo e a mesma visão de mundo que se expressam através dos principais poemas de *As Quimeras*. *El desdichado* é uma antevisão de sua destruição; *O Cristo no Horto das Oliveiras* é afirmação do mito gnóstico do deus caído; *Anteros* é uma proclamação da rebelião; e *Versos Dourados* expressa a visão do universo animado dos hermetistas, do qual o homem é parte.

El desdichado abre *As Quimeras*. É o autor a apresentar-se, declarando-se um exilado no mundo:

Sou o tenebroso – o viúvo – o inconsolado,
O príncipe na torre abolida de Aquitânia;
Morta minh’única *estrela* – meu alaúde constelado
Porta o *Sol negro* da *Melancolia*.⁶²³

O restante do poema é invocação da amada, *tu que me consolaste*, terminando com a declaração de que, Orfeu reencarnado, foi procurá-la no reino dos mortos:

Na noite tumular, tu que me consolaste,
Traga-me o Pausílipo e o mar d’Itália,
A *flor* que agradava tanto ao meu coração triste,
E o parreiral onde o pâmpano à rosa se alia.

Serei Amor ou Febo? ... Lusignam ou Byron?⁶²⁴

⁶²² Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1268.

⁶²³ Segui a tradução na edição brasileira de *Sol Negro – Depressão e Melancolia* de Julia Kristeva, pg.133; ver também o já citado *As Quimeras*, pg. 21 (onde o tradutor Alexei Bueno preferiu, contudo, a *Torre da abulia* como *Tour abolie*); os itálicos no poema são de Nerval.

Minha fronte está rubra, ainda, dos beijos da que reina;
Sonhei na gruta em que nada a sirena,

E por duas vezes, vencedor, atravessei o Aqueron:
Modulando alternadamente na lira Orfêica,
Os suspiros da santa e os gritos feéricos.⁶²⁵

El desdichado é tema de um capítulo em *Sol Negro - Melancolia e Depressão* de Kristeva, além de proporcionar-lhe o título. Levando em conta *o interesse de Nerval pela alquimia e pelo esoterismo*, lembra sua relação com idéias de expoentes da filosofia oculta como Court de Gébelin e dom Pernety.⁶²⁶ Mostra que seus primeiros versos seguem a ordem de cartas do Tarô. O *tenebroso* seria o arcano 15, o diabo; a *torre abolida*, desabada, o arcano 16; a *estrela*, aquela do arcano 17, da esperança.

É como se o poeta jogasse para tirar a sorte, e recebesse como resposta o arcano 16, da torre fulminada por um raio: o anúncio da sua destruição. Interessa a seqüência das cartas no jogo do tarô: o 16, símbolo da destruição, segue aquela do diabo; portanto, o colapso da torre (do consulente) é manifestação demoníaca; mas a torre fulminada precede o arcano 17, por sua vez título de uma obra de Breton: é a estrela da manhã, símbolo de um nascimento, da esperança no futuro e do conhecimento,⁶²⁷ ou seja, da gnose; para Breton em *Arcano 17*, o emblema do triunfo de Lúcifer. A seqüência do jogo divinatório – criado no século XIV,⁶²⁸ sistematizado por Aliette no século XVIII, e que ganharia importância entre ocultistas – contém, portanto, uma teoria dos contrários.

El desdichado tem mais de um sentido: anuncia uma tragédia pessoal, a destruição do próprio poeta; e proclama duas vitórias sobre a morte, associadas à conquista do conhecimento e à eternidade do amor. E dá uma boa amostra do que Nerval exige de seu leitor, pelo cruzamento de símbolos de diferentes esferas. Começa pelo título: *desdichado* é desafortunado, infeliz, em espanhol; mas o título de Nerval se refere a um personagem de *Ivanhoé*, o romance de cavalaria de Walter Scott: esse *desdichado*, segundo Scott, significaria deserddado. Como assinala Steinmetz, *Nerval*

⁶²⁴ Aqui, uma armadilha em que o tradutor caiu: no original, não é Byron, mas *Biron* – trata-se de personagens diferentes, um deles, o lorde-poeta romântico inglês; outro, o nobre francês.

⁶²⁵ Nesta última estrofe, a tradução de Bueno na edição brasileira de *As Quimeras* é mais fiel:

E duas vezes cruzei vencedor o Aqueronte:
Modulando na cítara a Orfeu consagrada
Os suspiros da Santa e os arquejos da Fada.

⁶²⁶ Kristeva, *Sol Negro – Depressão e Melancolia*, pg. 138, em uma extensa nota de rodapé.

⁶²⁷ Sigo a interpretação de Sepharial em *Manual de Ocultismo*, tradução de Luiz Horácio da Matta, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1991, pg. Pg. 180 e segs.

⁶²⁸ Alexandrian, *História da Filosofia Oculta*, pg. 240.

seguiu o erro cometido por W. Scott;⁶²⁹ e o poema não se refere apenas a alguém infeliz ou vítima da má sorte, mas a um deserdado: ao próprio Nerval.

Para a boa interpretação de apenas um dos versos – *Serei Amor ou Febo? ... Lusignam ou Biron?* – o leitor precisaria saber, não só que Febo é Apolo, deus solar da inspiração poética, mas que Lusignan, um cruzado que se tornou rei de Jerusalém e Chipre no século XII, era tido como descendente da fada-serpente Melusina (também evocada por Breton em *Arcano 17*); e que Biron foi Charles de Gontaut, duque de Biron, decapitado em 1602, e não o lorde e poeta romântico inglês.⁶³⁰ Assim ficaria claro o jogo de Nerval entre mitologia e história, ao apresentar-se como descendente de uma nobreza deserdada, os Labrunie, cujo castelo desabou, e por ser da estirpe maldita dos filhos de Caim. Ainda permaneceriam dúvidas: o *Pausilípo* da segunda estrofe é a baía do Posilipo em Nápoles – mas está lá por ter sido onde o poeta teve um encontro amoroso em uma de suas viagens (como assinala Steinmetz), pelo significado mítico do lugar, como berço de Netuno (como interpreta Richer), ou por ter sido onde tentou o suicídio (como observa Kristeva)? Provavelmente pelas três razões, entre outras.

Ainda a propósito de como em Nerval se cruzam textos, *Angélique* termina com uma citação de Virgílio que abriria o finalmente encontrado livro do abade de Bucquoy: *Facilis decensus Averni* (é fácil descer ao inferno). Mas a passagem de Virgílio, em vez de epílogo de *Angélique*, poderia ser epígrafe de *El desdichado* (e, certamente, de *Aurélia*), até mesmo na transcrição completa: *o esforço, a prova, é remontar à luz de cima. Apenas alguns o conseguiram.*⁶³¹

O Cristo no Horto das Oliveiras, série de cinco sonetos, já havia sido publicado, sob o título *Mysticisme*, em *Petits châteaux de Bohême*.⁶³² Trata, não mais de um drama pessoal, mas de uma tragédia universal. É de um pessimismo ainda mais acentuado que *El desdichado*, pois não há retorno dos infernos ou ressurreição. O Cristo crucificado exclama: *Não há Deus! E vislumbra o universo: Abismo! abismo! abismo! / Falta o deus a este altar onde, vítima, eu cismo... / Não há Deus! Deus não é! E eles sempre dormindo!*⁶³³

⁶²⁹ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1277.

⁶³⁰ Aqui também sigo Steinmetz em *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1278.

⁶³¹ O comentário sobre essa frase de Virgílio é de Steinmetz em *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1278.

⁶³² Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 439.

⁶³³ Nerval, *As Quimeras*, pgs. 33 a 41.

Júpiter, a quem Pilatos se dirige para indagar sobre Cristo – equiparado a Ícaro e Átis – é uma divindade silenciosa: *Mas sempre se calou o oráculo invocado;/ Um só daria este arcano ao mundo desvendado:/ – Aquele que deu alma ao ser de lama fria.*⁶³⁴

Tratando de *O Cristo no Horto das Oliveiras* em *Os Filhos do Barro*, Octavio Paz argumenta que *o tema da morte de Deus*, ilustrado por esse poema, não tem lugar nem no racionalismo ateu, nem no cristianismo:

O tema da morte de Deus é um tema romântico. Não é um tema filosófico, mas religioso. Para a razão, Deus existe ou não existe. No primeiro caso, não pode morrer, e no segundo, como pode morrer alguém que nunca existiu? [...] Se alguém diz “Deus morreu”, anuncia um fato irrepetível: Deus morreu para sempre. Dentro da concepção do tempo como sucessão linear irreversível, a morte de Deus torna-se um acontecimento impensável.⁶³⁵

O tratamento romântico da morte de Deus suscita comparações de Paz entre *Sonho* de Jean-Paul – no qual, em versões distintas, Cristo ou Shakespeare anunciam a morte de Deus –, *Cristo no Horto das Oliveiras* de Nerval (inspirado em Jean-Paul) e *No túmulo de Cristian Rosencreutz* de Pessoa. São poemas através dos quais *O poeta desaloja o sacerdote e a poesia se transforma em uma revelação rival da escritura religiosa*. Mostram que *A poesia romântica é revolucionária não com, mas diante das revoluções do século; e sua religiosidade é uma transgressão das religiões.*⁶³⁶

O sonho da morte de Deus por Jean-Paul, regido pela *desordem e incoerência*, contrasta com o cosmo dos filósofos da Ilustração, regido por leis. E Paz ainda argumenta que Nerval transforma Jean-Paul: *o poema não é o relato de um sonho, mas de um mito*. Mito ou sonho, a visão de mundo é a mesma em ambos: o *Universo sem leis, mundo à deriva, visão grotesca do cosmo* retratado por Jean-Paul tem seu correlato nestes versos sobre o terrível mundo sub-celestial em Nerval: *Um arco-íris estranho olha o poço sombrio,/ Umbral do velho caos de onde o nada é o feitio,/ Espiral, que devora os Mundos e os Dias!*⁶³⁷

Cristo no Horto das Oliveiras representa a gnose em sua versão mais dualista. E supõe a equivalência de Júpiter – o deus invocado em *Cristo no Horto das Oliveiras* – a um demiurgo gnóstico. É o *estranho sincretismo* comentado por Steinmetz:

⁶³⁴ Este *ao ser de lama fria* é a solução encontrada pelo tradutor para *aux enfants du limon*, os filhos do limo, imagem que Octavio Paz utilizou como título de seu livro sobre romantismo e tradição da ruptura, *Los Hijos del Limo*, por sua vez aqui traduzido como *Os Filhos do Barro*.

⁶³⁵ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg 68.

⁶³⁶ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg 74.

⁶³⁷ Nerval, *As Quimeras*, pg. 35.

Com Nerval acha-se proferido, pela primeira vez antes de Nietzsche, um “Deus está morto”, aliás questionado no final do poema. A angústia ontológica, com efeito, se resolve no soneto final em um estranho sincretismo assimilando Jesus às grandes vítimas mitológicas punidas por terem querido ultrapassar os limites humanos.⁶³⁸

A interpretação do deus de *Cristo no Horto das Oliveiras* com o demiurgo é fortalecida pela comparação com outro dos sonetos de *As Quimeras*, *Anteros*, citado por Richer no tópico relativo ao gnosticismo em Nerval.⁶³⁹ Nele, o poeta se declara um descendente de Caim – *Tenho por vezes de Caim o implacável rubor* –, além de *surgido da raça de Anteu e inspirado pelo Vingador*. Proclama-se, dirigindo-se a Jeová! *O último, vencido por teu gênio,/ Que, do fundo dos infernos, gritava: “Ó tirania!”/ É meu avô Belus ou meu pai Dagon...*⁶⁴⁰

Novamente, é como se todas as religiões fossem a mesma, ou como se houvesse uma simbologia universal, da qual religiões e mitos apresentariam versões: em *Cristo no Horto das Oliveiras* há personagens dos Evangelhos que se dirigem a Júpiter, e não a Jeová; em *Anteros* são personagens de um mito grego, dos titãs (a história de Anteu, o filho de Geia, morto por Hércules), que, ao se dirigirem a Jeová, invocam os deuses fenícios Belus e Dagon, cujos cultos foram combatidos pelos judeus, em vez de se dirigirem ao Júpiter que, no mito, havia fulminado os titãs.

Portanto, no intercâmbio de mitos em *Anteros* e *Cristo no Horto das Oliveiras* é possível observar o deslocamento, com Jeová ocupando o lugar que deveria ser de Júpiter, e vice-versa. Isso, em poemas cuja característica é a condensação: dois mecanismos do sonho. Tais permutações, sendo oníricas ou delirantes, também são naturais para o adepto do esoterismo: este supõe a permutabilidade dos símbolos, manifestações aparentes ou faces visíveis dos arquétipos. É o que observa Steinmetz ao comparar *Les Filles du Feu* e *As Quimeras*: *Nerval procede por deslocamentos, tomando exemplos no simbolismo universal, do qual sua história seria apenas uma parcela, um fragmento.*⁶⁴¹

Mas o importante em *Anteros* é que, conforme apontado por Richer,⁶⁴² esse poema se enquadra na moldura gnóstica sob dois aspectos decisivos. Um deles, ao

⁶³⁸ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1164.

⁶³⁹ Richer, Jean, *Gérard de Nerval et les Doctrines Ésotériques*, pg. 94.

⁶⁴⁰ Nerval, *As Quimeras*, pg. 27 – mas não segui a tradução de Bueno; preferi fazê-la de modo mais literal, para que transpareça a simbologia.

⁶⁴¹ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1273.

⁶⁴² Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, pg. 92.

identificar Jeová-Júpiter a um deus opressor; outro, ao declarar-se (presumindo que Anteros seja o alter-ego do poeta) o membro de uma raça perseguida, aquela dos descendentes de Caim, eleitos gnósticos para os cainitas.

Cristo no Horto das Oliveiras e *Anteros* possibilitam avançar na discussão, não só do gnosticismo em Nerval, mas também da sua relação com o cristianismo. Teria sido Nerval um cristão gnóstico? Estudiosos divergem. Para Kristeva,

[...] talvez sua filosofia ainda seja um cristianismo imanente coberto de esoterismo. Ele substitui o Deus morto pelo Deus escondido, não do jansenismo, mas de uma espiritualidade difusa, último refúgio de uma identidade psíquica catastroficamente angustiada [...]⁶⁴³

Já Steinmetz parece vê-lo como rebelde anti-monoteísta; portanto, anti-cristão:

[...] *Cristo no Horto das Oliveiras* constata o deserto dos céus, Deus morto ou indiferente, e alinha Jesus ao número das ilustres vítimas sacrificadas por causa de sua loucura sublime. Nenhum desses sonetos [de *As Quimeras*] traz a marca da adesão ao monoteísmo. Bem ao contrário, os deuses é que são lamentados, mesmo se, para explicar o sistema do mundo, Nerval pareça admitir a realidade de um criador, aquele que nos tirou do limo. [...] O movimento de rebelião contra um poder paterno é constante – quer se trate de Kneph, “velho perverso”, ou de Jeová, verdadeiro tirano. [...] As rosas dos santos são um insulto aos deuses antigos e a imprecação é feita pára que elas caiam do céu – neve vã.⁶⁴⁴

Por isso, *Nerval proclama a permanência de uma luta entre uma ordem antiga que eles [os deuses da Antiguidade] simbolizam e uma era futura referida ao monoteísmo*. Nessa e em outras de suas notas para as *Oeuvres Complètes*, Steinmetz politiza Nerval, e por consequência o gnosticismo, ao salientar seu anti-autoritarismo, sua rebelião contra o Pai, bem como sua luta entre *uma ordem antiga e uma era futura*.

Em um dos sonetos da série complementar de *As Quimeras*, *A J-y Colona*, Nerval lamenta o fim do mundo pagão: os *deuses de argila* de um *Templo, de imenso peristilo*, foram destruídos por *um Duque Normando*; porém, *sob as palmas do túmulo de Virgílio/ A pálida hortênsia se une ao loureiro verde*.⁶⁴⁵ Nesse poema, condensa *As Quimeras*: os sonetos são lamentações pela perda, não só da amada, mas do tempo em que os mitos eram verdadeiros; subsiste porém a esperança em uma união ou síntese, que permitirá o reflorescimento do paganismo.

⁶⁴³ Kristeva, *Sol Negro*, pg. 152.

⁶⁴⁴ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1273.

⁶⁴⁵ Nerval, *As Quimeras*, pg. 53.

Aceita a caracterização do rebelde por Paz (examinada no final do Capítulo 4º) como aquele que procura restaurar os mitos, então Nerval, com sua *loucura teomaniaca*, como a classifica Steinmetz,⁶⁴⁶ foi o rebelde romântico por excelência.

Ártemis, outro dos poemas com simbologia numérica e do tarô em *As Quimeras*,⁶⁴⁷ também é sombrio, na mesma tonalidade de *El Desdichado*. Desde a frase inicial: *A Décima-Terceira volta... E ainda é a primeira*, é sobre um fim que é um recomeço, pois o treze, no tarô, é o arcano da morte, a carta do ceifador, assim como a *Ártemis* do título, Diana, uma deusa tutelar da morte. Por isso, proclama-a *Rainha e A única que amei e que ainda me ama constante:/ É a Morte – ou a Morta*. Jenny Colon, no sincretismo nervaliano, é *Ártemis* e a mártir napolitana Santa Gudula: uma deusa da morte e uma santa que foi morta. O amor, reunião ao arquétipo feminino, só se realiza pela morte: por isso, *Ártemis* é mais um dos textos de Nerval que anunciam o suicídio, porém confiando em um retorno, na síntese de Eros e Tânatos.

O Cristo no Horto das Oliveiras, *El Desdichado*, *Antéros* e *Ártemis* contrastam com *Versos Dourados*. Esse poema já havia sido publicado antes, em 1845, e, com *O Cristo no Horto das Oliveiras*, em *Petits Châteaux de Bohême*, no capítulo *Mysticisme*. Nerval o escolheu como epílogo da versão original de *As Quimeras* de última hora, com o restante da edição de *Les filles du Feu* pronta para impressão: por isso, saiu na página da esquerda, contrariando o restante da paginação da série de poemas.

Se *O Cristo no Horto das Oliveiras* pode ser considerado sombrio, noturno, *Versos Dourados* é solar. Expressa a crença na religião da natureza, na sacralidade cósmica: é a visão panteísta de um mundo vivo. Desde a epígrafe atribuída a Pitágoras – *Céus! tudo é sensível* – sustenta que o ser humano é parte de um todo:

Homem! livre pensador! serás o único que pensa
Neste mundo onde a vida cintila em cada ente?
De tuas forças tua liberdade dispõe naturalmente,
Mas teus conselhos todos o universo dispensa.

Honra na fera o espírito que fermenta...
Cada flor é uma alma em Natura nascente;
Um mistério de amor no metal reside dormente;
“Tudo é sensível!” E poderoso em teu ser se apresenta.

Receia, no muro cego, um olhar curioso:
À própria matéria encontra-se um verbo unido...

⁶⁴⁶ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 1272.

⁶⁴⁷ Nerval, *As Quimeras*, pg. 31.

Não te sirvas dela para qualquer fim impiedoso!

Quase sempre no ser obscuro mora um Deus escondido.
E, como um olho novo coberto por suas pálpebras,
Um espírito puro medra sob a crosta das pedras!⁶⁴⁸

Contador Borges o qualifica como *soneto pitagórico que anuncia o tema das “correspondências” em Baudelaire*. Propõe, ainda, uma interpretação alquímica de *Aurélia: Ambos [Versos Dourados e Aurélia] aludem à busca do conhecimento através da “pedra filosofal” da Alquimia, ambos derivam nos títulos de aurum.*⁶⁴⁹ Mas, como foi visto no Capítulo 6º, toda obra situável no quadro do gnosticismo e do hermetismo também o é naquele da alquimia. Inclusive o que *El Desdichado* tem de soturno pode ser entendido como correspondendo ao *nigredo*, à primeira etapa da operação cuja culminância seria representada por *Versos Dourados*, por isso posto no final do livro.

Leitores de Nerval já comentaram *Versos Dourados*. Dentre eles, Breton em *Do Surrealismo em suas Obras Vivas*, para afirmar a mesma crença hermética nas correspondências entre macrocosmo e microcosmo. Octavio Paz, no já citado *Leitura e Contemplação*, sobre glossolalias e o “falar em línguas”, também se refere a *Versos Dourados*. Entende o *tudo é sensível* da epígrafe do poema como equivalente a *tudo é significativo*: o universo todo, o conjunto das coisas, é linguagem, inteligível pelo iluminado capaz de ler as assinaturas divinas, as marcas do macrocosmo em cada particular. É a língua adâmica; aquela da Idade do Ouro, do tempo anterior à queda. Comenta um texto sobre a língua primeira como inspiração de *Versos Dourados*:

Fabre d'Olivet, com base na Cabala, acreditava na existência de uma língua hebraica de bases universais. O velho sonho de uma linguagem primeira e universal, dotada de propriedades extraordinárias como a correspondência entre o som e o sentido, foi transmitido pelo hermetismo neoplatônico e pela Cabala, e recolhido no início do século XIX por escritores como Court de Gebelin e Fabre d'Olivet. Ambos influíram em Nerval. O soneto *Vers Dorés*, em que o poeta lê a natureza como se fosse uma escrita a um tempo indelével e cambiante, se inspiram diretamente numa obra de Fabre d'Olivet sobre os versos de Pitágoras.

O poeta é, portanto, quem traduz a simbologia universal. O entendimento do poeta como tradutor do universo ainda viria a ser claramente apresentada por Baudelaire; isso, lembrando que ambos, Nerval e Baudelaire, foram tradutores.

⁶⁴⁸ Preferi, para este poema, a tradução de Contador Borges, acrescentada à sua edição de *Aurélia*.

⁶⁴⁹ Nerval, *Aurélia*, pg. 24.

Versos Dourados, ao fechar *As Quimeras*, possibilitou que a série fosse de doze poemas. A cifra doze significa a completude, o fim de um ciclo: no tarô, é a carta do enforcado ou pendurado, representando um sacrifício e também um pronunciamento divino: a Lei revelada.⁶⁵⁰ Nerval quis encerrar com o poema sobre o mundo paradisíaco anterior à queda, ao qual chegaria após a descida aos infernos, completando o percurso iniciático: o mesmo enredo de *Aurélia*.

Em *As Quimeras* não apenas combinam-se acontecimentos históricos, da queda de Roma à derrota de Napoleão, às mitologias egípcia, grega, indiana, escandinava, além de referências à Bíblia, aos apócrifos judaicos e ao Alcorão. A geografia também é sincretizada: *A Madame Aguado* e *Eritréia*, poemas em que descreve paradisíacas paisagens orientais, situam Benares, cidade da Índia, na africana Eritréia; em ambos repete a imagem da *neve de Cathay* (a China) que *cai no Atlântico austero*,⁶⁵¹ e não, como deveria ser, no Índico ou no Pacífico. Por isso, vale para *As Quimeras* um comentário de Richer a propósito de *Voyage em Orient: Seu desprezo, ou melhor, sua ignorância soberba da história e da cronologia não passam de um aspecto desse desprezo pelo tempo que transparece em todas as suas obras*.⁶⁵²

Ignorância não significa, é claro, falta de conhecimento. Há desprezo pelo tempo e pelo espaço porque os poemas são expressões do pensamento analógico. Nerval não separa ordens de realidade ou campos do saber: tudo se encadeia e corresponde. Por essa lógica, no poema *Napoleão* o imperador é um messias sacrificado e um avatar, comparado a Cristo e ao Set gnóstico.

É um inadmissível chavão classificar poetas como “difíceis”. Afinal, qualidade poética supõe algo como espessura, profundidade ou densidade. Quem quiser emitir mensagens imediatamente inteligíveis, que se valha do modo prosaico. Contudo, mesmo com essa ressalva, *As Quimeras* é poesia especialmente difícil – algo que Nerval sabia, observando, na carta a Alexandre Dumas que abre *Les Filles du Feu*, que seus sonetos, *compostos em estado de sonho* supernalista, [...] *não são mais obscuros que a metafísica de Hegel e os Memoráveis de Swedenborg, e perderiam seu encanto ao serem explicados, se isso fosse possível*.⁶⁵³

E mais: sobrepõem-se dificuldades. Uma delas, pelo simbolismo. Seria preciso saber os sentidos de todos os símbolos empregados por Nerval: aqueles esotéricos e

⁶⁵⁰ Aqui também valho-me do *Manual de Ocultismo* de Sepharial.

⁶⁵¹ Nerval, *As Quimeras*, pgs. 49 e 51.

⁶⁵² Richer, *Gérard de Nerval*, pg. 47.

⁶⁵³ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. III, pg. 458.

mágicos, astrológicos, alquímicos e de outras ramificações do hermetismo; e as alusões históricas, genealógicas e literárias. Outra dificuldade é pelo embaralhamento a que procede, ampliando e multiplicando tais sentidos para além de suas matrizes ou lugares originais. É a *confusão de todos os arquétipos*, em uma *corrida alucinada de todas as analogias*, como observa Bueno no prefácio de *As Quimeras*.⁶⁵⁴

Aceita a distinção entre um simbolismo esotérico, escrita cifrada, e um simbolismo literário, que proclama a autonomia do símbolo, então Nerval foi ao mesmo tempo expoente do simbolismo esotérico e iniciador do simbolismo literário. Isso é reconhecido por Guillaume na introdução às *Oeuvres Complètes*: seus primeiros poemas, as *Odelettes*, *anunciam Verlaine*, além dos sonetos *que, bem antes de Mallarmé, buscam e conseguem incorporar a si a música*.⁶⁵⁵ E por Béguin, pelo caráter “simbólico” e alusivo *que logo definirá toda a poesia pós-baudelairiana*.⁶⁵⁶ E ainda praticou simbolismo literário com simbologia esotérica: um duplo simbolismo.

Vale para *As Quimeras* e boa parte da obra nervaliana o comentário de Kristeva sobre o *eclipse do sentido* e a *multivalência de conotações* em *El desdichado*:

[...] essas referências [*aquelas simbólicas, esotéricas*], que constituem a ideologia de Nerval, estão inseridas numa trama poética: desenraizadas, transpostas, elas obtêm uma multivalência de conotações, em geral, indefinidas. A polivalência do simbolismo no interior dessa nova ordem simbólica que é o poema, ligada à rigidez dos símbolos no seio das doutrinas esotéricas, confere à linguagem de Nerval um duplo privilégio: por um lado, assegurar um sentido estável tanto quanto uma comunidade secreta, onde o inconsolado é ouvido, aceito, e, em suma, consolado; por outro, abandonar esse sentido monovalente e essa própria comunidade, para chegar o mais próximo possível do objeto do pesar especificamente nervaliano, através da incerteza da nomeação.⁶⁵⁷

Comentando a cadência de *As Quimeras*, Kristeva ainda observa que:

Repetitiva, em geral monótona, essa prosódia impõe à fluidez afetiva um diagrama tão estrito a ser decifrado (ela supõe conhecimentos exatos de mitologia ou de esoterismo) quanto flexível e indeciso, por sua própria característica alusiva.⁶⁵⁸

Em outras palavras: Nerval usa o vocabulário esotérico, mas se expressa como poeta. A simbologia é constitutiva do sentido do poema; mas é refeita, produzindo

⁶⁵⁴ Nerval, *As Quimeras*, pg. 17.

⁶⁵⁵ Nerval, *Oeuvres complètes*, vol. I, pg. XXIII.

⁶⁵⁶ Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, pg. 495.

⁶⁵⁷ Kristeva, *Sol Negro – Depressão e Melancolia*, pg. 139.

⁶⁵⁸ Kristeva, *Sol Negro – Depressão e Melancolia*, pg. 150.

novos sentidos, e mais: o que está além da relação de significação. É a *coisa*, como diz Kristeva: o mesmo termo, *coisa*, era utilizado por Martines de Pasqually designar o Absoluto, a divindade não-nomeável dos místicos, que se manifestaria aos iniciados através de sinais. Kristeva mostra que, para Nerval a *coisa* tinha sexo; era uma mulher:

A busca incansável de amantes ou, no plano religioso, o acúmulo de divindades femininas ou de deusas-mães que as religiões orientais e, em particular, o Egito prodigalizam, indicam o aspecto inapreensível desta *Coisa* necessariamente perdida para que o “sujeito” separado do “objeto” se torne um ser falante.⁶⁵⁹

Hermetismo e gnosticismo, não-linearidade, busca alucinada da *coisa*, incertezas da nomeação, desprezo por princípios da lógica e parâmetros da realidade: tudo isso reaparece de modo paroxístico em *Aurélia*. Nerval quis, expressamente, relatar *a efusão do sonho na vida real*,⁶⁶⁰ o modo como o onírico transborda, ultrapassa limites. Começa com esta frase: *O sonho é uma segunda vida*. A declaração poderia ser epígrafe de um surrealista como Robert Desnos. A defesa do sonho por Breton, no primeiro *Manifesto do Surrealismo*, é uma paráfrase do que Nerval diz em *Aurélia*:

O sono ocupa um terço de nossas vidas. Ele é a consolação das penas de nossas jornadas ou a pena de seus prazeres; mas jamais achei que o sono fosse um repouso. Após um entorpecimento de alguns minutos, uma nova vida começa, liberta das condições do tempo e do espaço, provavelmente semelhante àquela que nos aguarda após a morte. Quem sabe não existe um elo entre essas duas existências e é possível à alma ligá-las desde agora?⁶⁶¹

Nerval sabia que não estava apenas a sonhar. Seu estado era outro, de sobreposição do sonho e da vigília. Através da *rêverie*, de um estado análogo àquele em que Swedenborg viajava pelo cosmos, sonhava e estava desperto. Por ser narrativa onírica, predomina um princípio da mutação: *Tudo transformava-se ao meu redor*.⁶⁶² [...] *A partir desse momento, tudo adquiria por vezes um aspecto duplo*.⁶⁶³ Pretendia, nessa *nova vida* – em uma das suas alusões a Dante, indicando que *Aurélia* é uma *Divina Comédia* caótica – chegar à síntese, ao conhecimento superior que possibilitaria

⁶⁵⁹ Kristeva, *Sol Negro – Depressão e Melancolia*, pg. 136.

⁶⁶⁰ Nerval, *Aurélia*, pg. 39.

⁶⁶¹ Nerval, *Aurélia*, pg. 92.

⁶⁶² Nerval, *Aurélia*, pg. 45.

⁶⁶³ Nerval, *Aurélia*, pg. 39.

a compreensão do mundo, de sua origem e fim, e do seu próprio destino no mundo. A gnose alcançada nesse estado também lhe permitiria ordenar a babel bibliográfica através da qual se havia formado:

Meus livros, uma estranha pilha da ciência de todos os tempos: história, viagens, religiões, cabala, astrologia, que alegraria as sombras de Pico de la Mirandola, do sábio Meursius e de Nicolau de Cusa – a torre de Babel em duzentos volumes – deixaram-me tudo isso! Havia bastante para tornar louco um sábio; façamos com que também haja o suficiente para tornar sábio um louco.⁶⁶⁴

Tal síntese exigia a formulação de um mito, a exemplo dos profetas da Antiguidade. Nele, articulam-se a visão hermética e gnóstica do mundo. Do hermetismo, é repetidamente afirmado o princípio das correspondências: *O macrocosmo, ou grande mundo, foi construído pela arte cabalística; o microcosmo, ou pequeno mundo, é sua imagem refletida em todos os corações.*⁶⁶⁵ Menciona a *Tábua Esmeralda*, documento-chave do hermetismo: *Eu tentara reunir as pedras da Tábua sagrada, e representar em volta os sete primeiros Elohim que haviam repartido o mundo entre si.*⁶⁶⁶ Note-se, nessa frase, a fusão de duas mitologias, ou duas doutrinas: a repartição do mundo por anjos ou arcontes, exposta no Livro de Enoch e adotada por Simão o Mago e demais gnósticos, é estranha à *Tábua Esmeralda*, proclamação da sincronia entre mundo e divindade.

Da doutrina das correspondências advém que somos deuses, ou quiçá sejamos Deus, conforme o relato de um sonho por um amigo e companheiro de hospício, que poderia ser um comentário ou paráfrase de *Versos Dourados*:

[...] um sonho sublime nos mais vagos espaços do infinito, uma conversa com um ser ao mesmo tempo diferente e participante dele mesmo, e a quem, dando-se por morto, ele indagava do paradeiro de Deus. “Mas Deus está em toda parte”, respondeu seu espírito; “ele está em ti mesmo e em todos. Ele te julga, ouve, aconselha: somos tu e Eu que pensamos e sonhamos juntos – nós jamais nos abandonamos... e somos eternos!”⁶⁶⁷

Há, portanto, um trânsito do macrocosmo para o microcosmo, do infinito para o finito, e vice-versa: *segundo penso, os eventos terrestres estão ligados aos do mundo*

⁶⁶⁴ Nerval, *Aurélia*, pg. 85.

⁶⁶⁵ Nerval, *Aurélia*, pg. 89.

⁶⁶⁶ Nerval, *Aurélia*, pg. 51.

⁶⁶⁷ Nerval, *Aurélia*, pg. 65.

*invisível. Trata-se de uma dessas relações estranhas das quais eu mesmo não me dou conta, e que são mais fáceis de indicar que de definir....*⁶⁶⁸

Uma das conseqüências *dessas relações estranhas* é a consubstancialidade em sua versão mais ampla, como participação de tudo em tudo, afirmada nesta passagem: *Diz-se com propriedade: nada é indiferente no mundo, nada é impotente no universo; um átomo pode dissolver tudo, um átomo pode salvar tudo!*⁶⁶⁹ Não apenas os planetas regem o mundo, como na astrologia clássica; reciprocamente, o movimento humano dirige os planetas:

Imaginei a princípio que todas as pessoas reunidas no jardim tinham, alguma influência sobre os astros, e que aquele que girava incessantemente no mesmo círculo regravava dali a marcha do Sol. Um velho que traziam em certas horas do dia e que fazia nós consultando seu relógio era, para mim, o encarregado de constatar a marcha das horas. Atribuí a mim mesmo uma influência sobre o curso da Lua; acreditei que esse astro fora atingido por um raio do Todo-Poderoso que imprimira em sua face a forma da máscara observada por mim.⁶⁷⁰

A interdependência de macrocosmo e microcosmo adquire um tom dramático na cena em que encontra e logo perde de vista a mulher misteriosa em um jardim. É a mulher-mundo, e sua desapareição equivale ao fim do mundo:

Aos poucos o jardim adquiria-lhe a forma [*da mulher misteriosa*] [...] Eu a perdia assim de vista à medida que se transfigurava, pois ela parecia esvanecer-se na própria grandeza. “Oh! Não fujas! supliquei... senão a natureza morre contigo!” [...] passando os olhos à minha volta, vi que o jardim tomara o aspecto de um cemitério. Vozes diziam: “O universo está dentro da noite!”⁶⁷¹

Se o macrocosmo e o microcosmo, o ser humano e o universo, se correspondem de modo recíproco, então, nesta versão trágica do idealismo mágico de Novalis, a desapareição de uma pessoa acarreta o fim do mundo. A filosofia da natureza dos românticos, sintetizando ciência e religião, torna-se narrativa de horror:

Os raios magnéticos emanados de mim mesmo ou dos outros atravessam sem obstáculos a cadeia das coisas criadas; uma rede translúcida cobre o mundo, e seus fios soltos comunicam-se gradualmente com os planetas e as estrelas. [...] Se a eletricidade, o magnetismo dos corpos físicos, pensei, pode submeter-se a uma direção imposta por leis, tanto mais os espíritos hostis e tirânicos podem

⁶⁶⁸ Nerval, *Aurélia*, pg. 60.

⁶⁶⁹ Nerval, *Aurélia*, pg. 83.

⁶⁷⁰ Nerval, *Aurélia*, pg. 81.

⁶⁷¹ Nerval, *Aurélia*, pg. 49.

subjugar as inteligências e se servirem de suas forças divididas com objetivo de dominação.⁶⁷²

Aurélia pode ser lido como o equivalente, por um poeta romântico, do culto à serpente dos ofitas e naassenos: *A serpente que envolve o Mundo é ela própria abençoada, porque afrouxa seus anéis, e sua bocarra aspira a flor de anxoka, a flor sulfúrea – a flor brilhante do Sol!*⁶⁷³ Seu mito da origem é *uma espécie de história do mundo misturada com lembranças de estudos e fragmentos de sonhos.*⁶⁷⁴ O drama cósmico do qual resultou o mundo ocorre em outro lugar: *em um planeta obscuro onde se debatiam os primeiros germes da criação.*⁶⁷⁵ A queda desse *planeta obscuro* é um movimento perpetuamente descendente: *E, com efeito, eu via, resvalando por um vão da porta numa linha de sombra, a geração descendente das raças futuras.*⁶⁷⁶ Em consequência, o futuro sempre será pior: é a visão gnóstica do tempo, oposta à crença na evolução e em uma lógica da história.

Assim como em apócrifos da Antigüidade, a origem é um erro. Ou então, na origem da vida está o erro, e não o Verbo, o *logos*. Ou ainda, o *logos*, porém enunciado de modo errado: *Houve, a meu ver, um erro na combinação geral dos números; e vinham de lá todos os males da humanidade.*⁶⁷⁷ É a fórmula cabalística: se a enunciação correta do nome de Deus cria o mundo, então a enunciação errada acarreta sua destruição. Nerval deu um complemento romântico a esse princípio, ao afirmar que o poeta, mago e novo messias, enunciará as palavras corretas: *Eu parecia ter a função de restabelecer a harmonia universal pela arte cabalística e de buscar uma solução evocando as forças ocultas das diversas religiões.*

Não poderiam faltar a esse drama os arcontes; os Elohim, na versão de Nerval:

Um dos Elohim, entretanto, pensou em criar uma quinta raça, composta de elementos da Terra, que foi chamada de *Afrites*. Foi o sinal de uma revolução completa entre os Espíritos que não quiseram reconhecer os novos deuses do mundo. Não sei por quantos milhares de anos se estenderam esses combates que ensangüentaram o globo. Finalmente três dos Elohim, com os Espíritos de suas raças, foram relegados ao sul da terra, onde fundaram vastos reinos.⁶⁷⁸

⁶⁷² Nerval, *Aurélia*, pg. 82.

⁶⁷³ Nerval, *Aurélia*, pg. 90.

⁶⁷⁴ Nerval, *Aurélia*, pg. 51.

⁶⁷⁵ Nerval, *Aurélia*, pg. 50.

⁶⁷⁶ Nerval, *Aurélia*, pg. 86.

⁶⁷⁷ Nerval, *Aurélia*, pg. 81.

⁶⁷⁸ Nerval, *Aurélia*, pg. 52.

Nerval registra a impotência de Deus, *o deus de Lucrécio impotente e perdido em sua imensidão*.⁶⁷⁹ Reitera *O Cristo no Horto das Oliveiras*, porém, desta vez, inserindo a proclamação da morte de Deus em uma cosmogonia complexa.

Outro mito que reaparece é o da divindade feminina, a *deusa radiante*. Geratriz do mundo caída, é Isis, Vênus, a Virgem Maria: todas as deusas. E também Aurélia: à maneira de Simão o Mago, confere estatuto divino a Jenny Colon. A reintegração é união com o princípio feminino, a esposa-mãe ausente:

Transportei-me em pensamento à eterna Ísis, mão e esposa sagrada; todas as minhas aspirações, todas as minhas preces confundiam-se nesse nome mágico. Eu me sentia reviver nela; a deusa por vezes me aparecia na figura da antiga Vênus, outras vezes tinha as feições da Virgem dos cristãos.⁶⁸⁰

Mas a união falha por intervenção do outro, do duplo maligno. Acontece uma troca na câmara nupcial, e quem acaba se unindo a Aurélia-Isis-Vênus-Maria-Jenny é a alma adventícia, e não o “eu” verdadeiro:

Falava-se de um casamento e do noivo que, conforme diziam, devia chegar para anunciar o momento da festa. Um arrebatamento insano logo apoderou-se de mim. Imaginando tratar-se daquele que era meu Duplo, e que deveria desposar Aurélia, fiz um escândalo que pareceu consternar a assembléia.⁶⁸¹

Aurélia é a história da cisão do andrógino. Para resgatar a contrapartida feminina, a exemplo de Orfeu, patrono dos poetas, terá que descer ao reino dos mortos. Por isso, a segunda parte do livro se intitula *Eurídice! Eurídice! Paz*, conforme citado acima, observou que Nerval, em *O Cristo no Horto das Oliveiras*, transformou um sonho em mito. Foi mais longe, porém: transformou tudo em mito; não apenas o conjunto dos episódios de sua vida, como sua morte; suicidando-se, foi Orfeu.

A relação entre a conduta de Nerval e aquilo que escrevia foi romantismo levado a sério: o compromisso total com valores românticos. A semelhança do que é exposto em *Aurélia* com relação ao idealismo mágico de Novalis é evidente; mas é como se a mesma busca da síntese terminasse em catástrofe; como se Heinrich von Ofterdingen não chegasse a lugar algum, ou a investigação dos discípulos de Saïs desembocasse em um solipsismo. Cabe lembrar a afirmação de Novalis, de que o suicídio seria uma atitude filosófica. O elogio da morte nos *Hinos à Noite* seguido ao pé da letra.

⁶⁷⁹ Nerval, *Aurélia*, pg. 63.

⁶⁸⁰ Nerval, *Aurélia*, pg. 83.

⁶⁸¹ Nerval, *Aurélia*, pg. 58.

Richer examina o drama nervaliano sob o ponto de vista esotérico: corresponderia a uma iniciação fracassada, mal-sucedida; *Aurélia* seria a história do adepto que não conseguiu chegar lá, ao qual faltou um mestre, um orientador.

Contudo, pode-se tentar outros enfoques. Uma deles, literário: Nerval transformou um drama pessoal em tragédia. Nisso reproduziu uma lógica romântica, evidente em autores tão diversos como Novalis e Victor Hugo: se o macrocosmo e o microcosmo são articulados, então dramas pessoais – a perda de Sophie e Erasmus em Novalis, as mortes dos filhos em Victor Hugo, a orfandade e a perda de Aurélia em Nerval – correspondem a acontecimentos cósmicos; e ao mesmo tempo refletem-se, pela lógica da consubstancialidade, na esfera cósmica.

Baudelaire, em um dos seus prefácios a Poe, havia designado o suicídio de Nerval como gesto de lucidez. Para Kristeva,

A melancolia motiva a “crise de valores” que sacode o século XIX e que se exprime na proliferação esotérica. A herança do catolicismo encontra-se questionada, mas seus elementos relativos aos estados de crise psíquica são retomados e inseridos num sincretismo espiritualista polimorfo e polivalente.⁶⁸²

No entanto, isso já caracterizava a cultura da segunda metade do século XVII; termos como *proliferação esotérica* e *sincretismo espiritualista* aplicam-se tão bem a Blake e Novalis quanto a Nerval. Mas o que não se enxerga em Blake, e não se vê em uma versão tão extrema em Novalis, é a melancolia: Blake e Novalis parecem monistas que tomam o dualismo como caso particular; em Nerval, o quadro de referências é todo dualista, e a visão de mundo monista é uma possibilidade futura.

O intervalo temporal que separa Nerval de Novalis e Blake corresponde à perda das ilusões; ao desvanecer-se de uma visão de mundo otimista. Para a primeira geração romântica, acontecimentos como a Independência norte-americana e a Revolução francesa davam sentido à história. Justificavam esperanças em uma Europa que se reconstruía após a Guerra dos Sete Anos e poderia chegar a ser a Jerusalém ou Golgonooza de Blake, a cristandade restaurada de Novalis. A geração de Nerval

⁶⁸² Kristeva, *Sol Negro – Depressão e Melancolia*, pg. 157.

presenciou o colapso de um império, uma restauração monárquica e duas revoltas derrotadas, as de 1830 e 1848.

Nerval deu valor simbólico a Napoleão Bonaparte, desde sua estréia com *Napoleon et la France guerrière* aos 18 anos de idade.⁶⁸³ O poema *Adieux de Napoléon, à la France*: é o primeiro na edição das *Oeuvres Complètes*. E o fim de Napoleão é lamentado em *As Quimeras*. Equiparado ao destino de tantos heróis, deuses e semideuses sacrificados, simboliza o encerramento de uma expectativa messiânica.

O futuro fechava-se para Nerval e seus pares. Não lhe oferecia muito mais que a consolidação da sociedade burguesa naquele ambiente de reação conservadora. Guillaume e Pichois comentam, nas *Oeuvres Complètes*, os meses de incerteza e medo em 1850, ilustrados por este comentário de Máxime Du Camp: *Literariamente falando: nada, calma platitude; em todo lugar o tédio dominante, indiferença por todas as coisas que não tocam diretamente ao interesse material; está bugremente morto o tempo dos entusiasmos*.⁶⁸⁴

O mesmo ambiente de *calma platitude* e *tédio dominante* exasperava Baudelaire, levando-o a afirmar, no poema-abertura de *As Flores do Mal*, que nada podia ser pior nem mais infernal que o tédio; e, em 1857, dois anos após a morte de Nerval, em seu texto sobre *Madame Bovary* de Flaubert, a diagnosticar *uma sociedade absolutamente embotada – pior que embotada –, embrutecida e gulosa, que não sentia horror senão pela ficção nem amor senão pela posse*.⁶⁸⁵

Nerval e Baudelaire se tocam. Se desprezássemos a cronologia, Nerval poderia passar por baudelaireano. Surpreende como tiveram pouco contato. Nerval não tomou conhecimento de Baudelaire, apesar de freqüentarem os mesmos lugares e terem os mesmos amigos. Baudelaire só se referiu a Nerval em duas ocasiões: a primeira, depreciativamente, e a segunda para elogiar seu suicídio.

É certo que os dois grandes poetas do final do romantismo francês diferem profundamente no modo como organizaram suas obras: Nerval fundiu gêneros, misturou tudo; Baudelaire inventou novos gêneros, o poema em prosa e os fragmentos, porém separando-os de modo cuidadoso. Há outros pontos de contato: ambos foram atingidos pela censura que se acirrou no pós-1848, com o Segundo Império. Entre suas conseqüências, a interdição de *As Flores do Mal* e de vários textos de Nerval, levando-o

⁶⁸³ Nerval, *Oeuvres Complètes*, pg. XXIV.

⁶⁸⁴ Nerval, *Oeuvres Complètes*, pg. IX, assim como a citação precedente.

⁶⁸⁵ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 567.

a desistir de projetos teatrais. Isso, conforme registrado pelos organizadores das *Oeuvres Complètes*, em meio a destituições de funcionários públicos e toda sorte de proibições; até mesmo de usarem barba (mostrando que a repressão visou os rebeldes românticos e não só os revolucionários socialistas, assim como, mais tarde, seriam perseguidos *hippies* e não só militantes).

Com todo o bucolismo de Nerval, sua rememoração de uma idílica vida campestre, algo frontalmente negado por Baudelaire, ainda há paralelos possíveis na relação de ambos com Paris. Nerval também foi *flâneur*, conforme registrou nas crônicas de *Les Nuits d'Octobre*, algumas delas perfeitamente compatíveis com *O Spleen de Paris – Pequenos Poemas em Prosa*. E suas viagens tiveram algo de *flânerie* intercontinental, e não mais apenas parisiense.

As reformas de Paris a partir de 1848, com a destruição que precedeu a abertura dos grandes bulevares, embora sejam um dado mais importante para a interpretação de Baudelaire, também afetaram Nerval. Tiveram um efeito mais direto: por causa delas, foi desalojado, expulso de onde morava em 1850, para nunca mais ter domicílio fixo.

O estreitamento das perspectivas de Nerval e seus contemporâneos não foi apenas político. Em meados do século XIX, saíam do horizonte as possibilidades da realização do conhecimento total, da grande integração e síntese, reconciliando religião e ciência, misticismo e racionalismo. A filosofia romântica dos Schelling e Schlegel caía em desgraça. Na razão direta da perda de prestígio dos Werner e Ritter, das doutrinas vitalistas e organicistas na ciência, o determinismo tomava conta da cena, agora com um novo porta-voz, Augusto Comte, sistematizador e arauto do positivismo

15. Baudelaire: a gnose da ambivalência.

Um Baudelaire dualista e pessimista se manifesta em *A Tampa*, poema acrescentado à terceira edição, póstuma, de 1868, de *As Flores do Mal*:

Seja aonde for que vá em torno desta esfera,
Sob um clima de fogo ou sob um sol distante,
Servidor de Jesus ou cortesão de Citera,
Mendigo tenebroso ou Crespo rutilante,

Pária, campônio, cidadão e às vezes fera,
Seja-lhe o cérebro moroso ou esfuziante,
O homem sucumbe ante o mistério que o exaspera,
E não eleva o olhar senão por um breve instante.

No alto, o Céu! paredão que o abafa como estufa,
Cenário ébrio de luz para uma ópera bufa
De cujo palco ensangüentado o histrião se serve;

Terror do libertino, anseio do eremita;
O Céu! tampa sombria da imensa marmitta
Onde indivisa a vasta Humanidade ferve.⁶⁸⁶

Dizer que o céu é uma tampa de marmitta amplia o campo do possível, do que poderia caber no poema. Prosseguindo ousadias românticas, *A Tampa* antecipa os pseudo-símiles dos *Cantos de Maldoror* de Lautréamont, as ousadias de Rimbaud, Laforgue, Corbière, Jarry, e muito mais do que o sucedeu. É uma das respostas afirmativas à sua pergunta: *O belo sempre é extravagante?*⁶⁸⁷

A Tampa não é exceção na poesia baudelaireana: da mesma série, em *O Abismo*, *Deus, o sábio dedo erguendo,/ Desenha um pesadelo multiforme e imenso.*⁶⁸⁸ E a visão do céu como tampa já está no quarto dos poemas da série *Spleen* de *As Flores do Mal*: [...] *o céu plúmbeo e baixo pesa como uma tampa/ sobre o espírito exposto ao tédio e*

⁶⁸⁶ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 225.

⁶⁸⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 773.

⁶⁸⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 226.

aos açoites.⁶⁸⁹ Amostras de uma poesia que, para Auerbach (em um ensaio que voltará a ser citado),⁶⁹⁰ *agride a noção tradicional do sublime*

Convite às comparações, *A Tampa* pode ser cotejada com *O Tygre* de Blake, pelo contraste. Representam percepções divergentes da relação entre Deus e o mundo. Em Blake, Deus está aqui, na *temível simetria* do tigre: o poeta e a selvagem manifestação divina parecem estar frente a frente. Em Baudelaire, Deus está longe, no *palco ensangüentado* separado do mundo pela tampa. Cronologicamente, medeia entre Blake e Baudelaire o intervalo de duas gerações que correspondem ao início e ao final de um ciclo, aquele do romantismo; na política, aos pólos de um movimento pendular, da revolução triunfante à restauração absolutista, da esperança à desilusão; e também da presença e do refluxo do sagrado.

A outra comparação imediata de *A Tampa* é por afinidade, com o Nerval de *O Cristo no Horto das Oliveiras*. O Deus separado do mundo pela tampa equivale ao Jeová-Júpiter ausente e silencioso, por quem Cristo clama. Integram, não propriamente o ciclo das mortes de Deus na poesia, porém da sua omissão e saída de cena.

No capítulo precedente, foi justificada a associação de poemas de Nerval ao gnosticismo. Vale o mesmo para *A Tampa*? Sim, ao levar-se em conta outras passagens de Baudelaire, como a interrogação sobre a queda em *Meu Coração a Nu*:

Em que consiste a queda?
Se é a unidade feita dualidade, então foi Deus quem caiu.
Ou, posto em outros termos, não será a criação a própria queda de Deus?⁶⁹¹

Portanto, a queda foi acidente cósmico.

Acusações contra Deus foram retomadas na crítica de 1862 a *Os Miseráveis* de Victor Hugo:

Victor Hugo é pelo Homem e contudo não é contra Deus. Tem confiança em Deus, e no entanto não é contra o homem.
Repele o delírio do Ateísmo em revolta, e contudo não aprova as glotonarias sanguinárias dos Molocs e dos Teutates.
Acredita que o Homem nasceu bom, e no entanto, mesmo ante os permanentes desastres dele, não acusa a ferocidade e a malícia de Deus.⁶⁹²

⁶⁸⁹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 162;

⁶⁹⁰ Erich Auerbach, *As Flores do mal e o sublime*, em *Inimigo Rumor*, 8, pgs. 83 a 100, Viveiros de Castro editora, Rio de Janeiro, maio de 2000.

⁶⁹¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 534.

⁶⁹² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 622.

Por hipostasiar o mal como força que rege o mundo, Baudelaire achava inútil tentar solucionar *os abismos prodigiosos da miséria social*. É a rejeição da esperança em uma conciliação final. Contudo, e para registrar a ambivalência baudelairiana, o Victor Hugo de *La légende des Siècles* – epopéia da conciliação transcendente, assim como *Os Miseráveis* é a prosa da conciliação imanente – foi elogiado como poeta típico, por excelência: *Desde o princípio, Victor Hugo era o homem mais dotado, mais visivelmente eleito para exprimir através da poesia aquilo que chamarei de o mistério da vida.*⁶⁹³ Isso, em um ensaio de 1861, contemporâneo da crítica a *Os Miseráveis*.

A dimensão ontológica do pessimismo baudelairiano é ressaltada em um ensaio recente de Agnès Verlet, a propósito de *spleen* e melancolia:

Há no *spleen* baudelairiano o sentimento muito pascaliano de um mal ontológico, inerente à condição do mortal, que vive sua existência terrestre como em um cárcere, um hospital, um lugar de exílio, tal como esse “rei de um país chuvoso” a quem nada diverte, nada distrai de seu tédio. [...] Como o observou Benjamin, quem afirma que “Tenho mais lembranças que se eu tivesse mil anos” não evoca as lembranças da infância. O passado baudelairiano é uma “Vida anterior”, uma vida da alma que a arte, por ser rememoração, “mnemotécnica do Belo”, pode reencontrar.⁶⁹⁴

Pascal foi mencionado no aqui citado *O Abismo*. Mas onde se lê, em Baudelaire e seus comentaristas, os vocábulos Pascal e pascaliano, pode-se ler também Platão e platonismo, abrangendo Plotino e Agostinho, comprovadamente lidos por ele.⁶⁹⁵

O dualismo baudelairiano se traduz em uma constante reflexão sobre a dualidade de caminhos, da ascese e da dissolução. Expressam-na declarações de *Meu Coração a Nu*: *Há em todo o indivíduo duas postulações simultâneas: uma em direção a Deus, outra a Satã.*⁶⁹⁶ E, em um plano autobiográfico: *Desde criança que sinto em mim dois impulsos contraditórios: um de horror e outro de exaltação pela vida.*⁶⁹⁷

Um desses impulsos, do horror, resultou em poemas decisivos para que ganhasse reputação de excêntrico e fosse classificado por críticos da época como realista: *Uma Carniça*, *A uma Mendiga Ruiva*, *Os sete velhos* e outras de suas cenas da vida urbana; a série dos vinhos, inclusive *O vinho do trapeiro* e *O vinho do assassino*; e todas as

⁶⁹³ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 595.

⁶⁹⁴ Verlet, Anne, *Le spleen, une vanité profane*, na edição de março de 2003 do *Magazine Littéraire* dedicada a Baudelaire, pg. 36.

⁶⁹⁵ Sobre a formação e leituras de Baudelaire, a biografia por Pichois e Ziegler, *Charles Baudelaire*, Fayard, Paris, 1996.

⁶⁹⁶ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 529.

⁶⁹⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 546.

passagens em que, desde o prólogo, o poema *Ao Leitor*, de *As Flores do Mal*, é dito que inferno e mundo são equivalentes, ou que o verdadeiro inferno é este mundo em que vivemos, como reiterou na prosa de *Crepúsculo Vespertino* em *O Spleen de Paris – Pequenos poemas em prosa*: [...] *eu posso, quando o vento sopra lá de cima, acalentar o meu atônito pensamento com esta imitação das harmonias do Inferno*.⁶⁹⁸

Uma Carniça chocou leitores pela descrição da *coisa apodrecida* com suas *moscas e larvas* e seu *fedor repugnante*, a emitir *uma bulha esquisita*. Deslocou o sublime e lhe sobrepôs o abjeto. Em um ensaio sobre o horror sublime e o abjeto, Márcio Seligmann-Silva observa que *o abjeto nos remete para baixo – cadáver, vem do latim cadere, cair: um corpo que cai*. Lembra que, *falando esquematicamente, o sublime remete ao sublime espiritual – e o abjeto ao nosso corpo*. Ambos, abjeto e sublime, *lidam com o inominável e sem-limites*.⁶⁹⁹ Podem alternar-se: em seus versos finais, Baudelaire expressou a crença platônica na forma pura, em contraste com a horrenda manifestação terrena:

Então, querida, dize à carne que se arruína,
Ao verme que te beija o rosto,
Que eu preservei a forma e a substância divina
De meu amor já decomposto!⁷⁰⁰

Uma Carniça, da década de 1840, não descreve apenas a decomposição da carne: expressa uma visão de mundo. A mesma declarada em *Meu Coração a Nu*:

As idéias são por si mesmas dotadas de uma vida imortal, como as pessoas.
Toda forma criada, mesmo pelo homem, é imortal. Pois a forma é independente da matéria e não são as moléculas que constituem a forma.⁷⁰¹

Como um dos aspectos de sua complexa relação com o natural, Baudelaire trouxe o corpo para a poesia, de um modo inteiramente novo. Se comparado a contemporâneos e predecessores imediatos, inclusive os aqui examinados Blake, Novalis e Nerval, pode-se dizer que foi um poeta do corpo: passaram a ter um relevo inédito na poesia romântica seu próprio corpo e o corpo da mulher, quer fosse desejada,

⁶⁹⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 303; Baudelaire, *O Spleen de Paris – Pequenos poemas em prosa*, apresentação e tradução de Leda Tenório da Motta, Imago, Rio de Janeiro, 1995, pg. 72.

⁶⁹⁹ Seligmann-Silva, Márcio, *O Local da Diferença – Ensaio sobre memória, arte e tradução*, Editora 34, São Paulo, 2005, pg. 40.

⁷⁰⁰ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 127.

⁷⁰¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 549.

amada, execrada, apenas mencionada ou vista de passagem. Nerval chega a ser incorpóreo: seu “eu” falso e verdadeiro, ele e o outro, são fantasmas. Em sua lírica e seus relatos protagonizados por mulheres, não se detém em seus corpos. Em Novalis há um corpo amoroso e sensual, mas como veículo para a transcendência. Em Blake, especialmente em *O Casamento do Céu e do Inferno*, há exaltação do corpo sensual, da nudez da mulher como manifestação divina. Já em Baudelaire, o corpo foi perscrutado. Ou melhor, os corpos: um deles, degradado, equiparado à carniça do poema; outro sublime, tratado através de imagens que o equiparam a um mundo maravilhoso.

Baudelaire escreveu sobre seu próprio corpo em poemas de alto impacto como *Uma viagem a Citera*. Chegando à ilha de Vênus, destino dos amantes, encontra um cadáver putrefato, pendurado a uma forca; é seu cadáver:

Vênus, em tua ilha eu vi um só despojo
Simbólico: uma forca, e nela a minha imagem...
– Ah, Senhor, daí-me a força e insuflai a coragem
De olhar meu coração e meu corpo sem nojo!⁷⁰²

Uma viagem a Citera e *As Metamorfoses do Vampiro*, um dos poemas censurados de *As Flores do Mal*, completam-se: em um, o cadáver é do poeta; no outro, o poeta é o vampiro, cadáver animado, junto da companheira morta e decomposta:

Quando após me sugar dos ossos a medula,
Para ela me voltei já lânguido e sem gula
À procura de um beijo, uma outra eu vi então
Em cujo ventre o pus se unia à podridão!

É o corpo presente. Já em *Eu te amo como se ama a abóboda noturna*, o corpo da amada está ausente; resta o seu, que se agita *Como um coro de vermes junto a uma carniça*.⁷⁰³

A sífilis de Baudelaire e os sofrimentos dela decorrentes têm sido invocados para interpretar esses poemas, que chocaram pela morbidez. Mas eles expressam uma visão de mundo, regida por uma lógica implacável: o mundo é feito de matéria caída; é cenário da degradação; a natureza e o corpo são do mundo; seu destino é a corrupção. *Uma Carniça* é, portanto, emblemático: condensa essa visão de mundo.

Quanto maior o transcurso do tempo, maior o afastamento da origem, da perfeição. Por isso, o tempo é designado como inimigo, no poema com esse título:

⁷⁰² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 203.

⁷⁰³ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 123.

Ó dor! O Tempo faz da vida uma carniça,
E o sombrio Inimigo que nos rói as rosas
No sangue que perdemos se enraíza e viça!⁷⁰⁴

Assim Baudelaire reproduz a visão gnóstica do corpo como prisão na qual a alma está encarcerada, e do tempo como marcha descendente.

No capítulo das relações entre Baudelaire, gnosticismo e corpo, tem que ser levado em conta sua variante original do culto romântico à mulher. A exemplo de Nerval, multiplicou-as. Mas não se limitou a idealizá-las. Em passagens misóginas, invectivou-as por serem naturais:

A mulher é o oposto do Dândi.
Deve pois nos causar repulsa. [...]
A mulher é natural, isto é abominável.
Por isso mesmo ela é sempre vulgar, ou seja o contrário do Dândi.⁷⁰⁵

No mesmo poema – por exemplo, em *A Cabeleira* – podia cultuá-las como *oásis onde sonho*, amá-las *como se ama a abóbada noturna*, e chamá-las de *vil animal*, execrando a *mulher impura* e o *monstro cego e surdo em cruezas fecundo*.⁷⁰⁶ Oscilava entre dois tipos em sua poesia, representados por Madame Sabatier, para quem escreveu poemas de um intenso lirismo, e Jeanne Duval, sua companheira por anos a fio, parceira em uma história de degradação. Mas podia juntar os dois pólos no mesmo poema, tornando-o ambivalente.

O Baudelaire lírico e apaixonado – uma das facetas ou dimensões da obra poética complexa, apesar de pouco extensa – se distancia do gnosticismo nos poemas de exaltação do corpo feminino, identificado ao mundo. Entre outros, em *A uma Dama Crioula*, *Perfume Exótico* e *A Bela Nau*; ou em seu correlato entre os poemas em prosa do *Spleen de Paris*, o *Convite à Viagem*. Em *A Bela Nau*, a mulher é um mundo, uma viagem paradisíaca; em *Convite à Viagem*, um paraíso, o maravilhoso país da Cocanha, equivale à mulher amada.

Interessa, não apenas examinar o dualismo de Baudelaire, porém mostrar como se projetou em um pensamento inovador sobre o poeta e sua relação com a sociedade.

Desde Blake, com sua associação ao *gênio poético*, passando por Wordsworth e Coleridge, a imaginação transcendente é própria do “eu” verdadeiro. Em *Salão de 1859*,

⁷⁰⁴ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 113.

⁷⁰⁵ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 525.

⁷⁰⁶ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 123.

Baudelaire endossou essa associação da *rainha das faculdades* e *aparentada com o infinito*, à centelha divina, ao citar este trecho da romancista inglesa Catherine Crowe:

Por imaginação, não quero simplesmente exprimir a idéia comum implícita nessa palavra de que se faz tão grande abuso, a qual é simplesmente *fantasia*, porém imaginação *criadora*, que é uma função muito mais elevada, e que, assim como o homem é feito à semelhança de deus, guarda uma relação remota com esse poder sublime com o qual o Criador concebe, cria e mantém seu universo.⁷⁰⁷

Em 1859, dizia o mesmo que Éliphas Lévi, também conferindo caráter transcendental à imaginação, em seu *Dogma e Ritual da Alta Magia*, de 1855: *a imaginação é como que o olho da alma [...] é por ela que vemos os reflexos do mundo invisível [...] A imaginação aplicada à razão é o gênio.*⁷⁰⁸ Mas Baudelaire a elogiou em oposição ao natural, ao mundo empiricamente dado, assim projetando o culto à imaginação em uma poética e uma estética: *Acho inútil e fastidioso representar aquilo que é, porque nada daquilo que existe me satisfaz. A natureza é feita, e prefiro os monstros de minha fantasia à trivialidade concreta.*⁷⁰⁹

A visão do mundo como emanção degradada fundamentou seu elogio à imaginação, possibilidade de acesso ao não-mundo, ao possível, e sua crítica não só ao natural, mas aos naturalismos: se o mundo é um horror, então o retrato realista do mundo também seria horroroso. Daí o desprezo pela escultura, expresso no título de um dos capítulos de *Salão de 1846: Por que a escultura é enfadonha*. Argumentou: *A escultura se aproxima bem mais da natureza, e é por isso que nossos próprios camponeses, aos quais alegra a visão de um pedaço de madeira ou de pedra, habilmente torneado, permanecem estupefatos diante da mais bela pintura.*⁷¹⁰

Pelos mesmos motivos, rejeitou a fotografia em um extenso parágrafo de impropérios contra *a reprodução exata da natureza*, sobre a qual *a sociedade imunda precipitou-se, como um único Narciso, para contemplar sua trivial imagem sobre o metal*⁷¹¹ (felizmente, sua crítica não o levou ao ponto de recusar-se a ser fotografado, resultando nas imagens por Nadar, a quem elogiou, e Carjat).

⁷⁰⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 806.

⁷⁰⁸ Lévi, *Dogma e Ritual da Alta Magia*, pgs. 78-79.

⁷⁰⁹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 804 e 809.

⁷¹⁰ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 724.

⁷¹¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 801.

Dáí seu anti-realismo em literatura e artes. Inúmeras foram suas condenações da literatura realista; por exemplo, no elogio à poesia de Victor Hugo: *Ao descrever aquilo que é, o poeta se degrada e desce ao nível do professor; ao contar o possível, ele permanece fiel a sua função; é uma alma coletiva que interroga, que chora, que espera e que às vezes adivinha.*⁷¹²

Chegou a sarcasmos como estes, do ensaio sobre Théophile Gautier:

Onde só é preciso ver o belo, nosso público só busca o verdadeiro. Quando é preciso ser pintor, o francês se faz homem de letras. Um dia, vi no salão da exposição anual dois soldados que contemplavam perplexos um interior de cozinha: “Mas afinal, onde está Napoleão?”, dizia um (o catálogo trazia um erro de número, e a cozinha estava assinalada com o algarismo legitimamente pertencente a uma batalha famosa). “Imbecil!”, disse o outro, “não vê que estão preparando a sopa para quando ele voltar?” E lá se foram os dois, contentes com o pintor e contentes consigo mesmos. Assim é a França.⁷¹³

Tais passagens são uma defesa da autonomia da arte contra a submissão à mensagem. No texto sobre Gautier, ainda reclamou

[...] que a França tenha sido providencialmente criada para a procura do Verdadeiro, de preferência ao Belo, [e] mais ainda de que o caráter utópico, comunista, alquímico, de todos os seus cérebros só lhe permita uma paixão exclusiva, a das fórmulas sociais.

Ao apoiar o esteticismo de Gautier, a doutrina da “arte pela arte”, em favor dos *belos raios de sol da estética*, contra a *doutrina da indissolubilidade entre o Belo, o Verdadeiro e o Bem* que, para ele, não passava de *uma invenção do filosofismo moderno*, investiu contra a correção política:

Com efeito, de alguns anos para cá, um grande furor de honestidade apoderou-se do teatro, da poesia, do romance e da crítica. Deixo de lado a questão de saber que benefícios pode a hipocrisia encontrar nessa confusão e funções, que consolos pode tirar disso a impotência literária.⁷¹⁴

Há mais um corolário importante da rejeição do natural: se a natureza é decaída, então o artificial, ao negar o natural, é reação contra a decadência. Da valorização do artificial decorre seu modo de pensar a modernidade. Leitor e admirador do marquês de Sade, foi um crítico da noção de progresso: *Haverá algo de mais absurdo do que*

⁷¹² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 600.

⁷¹³ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 589, assim como a citação seguinte.

⁷¹⁴ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 582.

*acreditar no Progresso quando o gênero humano, como o podemos comprovar diariamente, continua semelhante e igual a si mesmo – isto é, ainda no estado selvagem?*⁷¹⁵ E sua modernidade não é índice de progresso. O valor do moderno reside justamente no caráter transitório, efêmero. Antecipou esta caracterização da modernidade como mudança permanente, por Octavio Paz (entre outros):

A modernidade é uma tradição polêmica, e que desaloja a tradição imperante, qualquer que esta seja: porém desaloja-a para, um instante após, ceder lugar a outra tradição que, por sua vez, é outra manifestação momentânea da atualidade. A modernidade nunca é ela mesma: é sempre *outra*. [...] Tradição heterogênea ou do heterogêneo, a modernidade está condenada à pluralidade: a antiga tradição era sempre a mesma, a moderna é sempre diferente.⁷¹⁶

Em *Salão de 1846* já incluiria uma seção intitulada *Do Heroísmo da Vida Moderna*. Nela, elogiou o maravilhoso urbano, em uma contradição aparente com os retratos da metrópole como inferno: *A vida parisiense é fecunda em temas poéticos e maravilhosos. O maravilhoso nos envolve e nos sacia como a atmosfera; mas não o vemos.*⁷¹⁷ Nesse texto antecipatório, apresentou alguns dos principais temas e linhas do seu pensamento, como a idéia do poeta na multidão, que repetiria, entre outros lugares, em *Projéteis: Embriaguez religiosa das grandes cidades. Panteísmo. Eu sou todos: todos são eu. Vertigem.*⁷¹⁸ Na série *Quadros Parisienses* de *As Flores do Mal*, é a *Cidade a fervilhar, cheia de sonhos*. Nela, *Flui o mistério em cada esquina, em cada fronde,/ Cada estreito canal do colosso possante.*⁷¹⁹ No ensaio famoso, Walter Benjamin mostrou como se inaugurava uma nova relação entre o poeta e a metrópole: *Pela primeira vez, com Baudelaire, Paris se torna objeto da poesia lírica.*⁷²⁰

Os elogios à modernidade, à moda, à maquiagem, ao dandismo, *uma coisa moderna e que resulta de causas totalmente novas*,⁷²¹ ao maravilhoso das metrópoles, a tudo o que, além de artificial, fosse inesperado e surpreendente, prosseguiriam até um de seus últimos textos de crítica de arte, *O Pintor da Vida Moderna*, de 1863. Nele, proclamou que *A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável*. E incluiu o capítulo sobre o *dândi* e

⁷¹⁵ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 514.

⁷¹⁶ Paz, *O Arco e a Lira*, pg. 18.

⁷¹⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 731.

⁷¹⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 504.

⁷¹⁹ Charles Baudelaire, *Poesia e Prosa*, pg. .

⁷²⁰ *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*, em Walter Benjamin - *Sociologia*, tradução e organização de Flávio R. Kothe, Editora Ática 1985, pg. 38.

⁷²¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 730.

sua *necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores da conveniência*,⁷²² por isso tornando-se *um símbolo da superioridade artística de seu espírito*. Pertenceria à família dos que *participam do mesmo caráter de oposição e de revolta*, expressando, através da atitude e estilo de vida, a contradição entre arte e sociedade, e a condição de ser à parte e à margem do poeta.

Uma consequência de seu culto ao dandismo: seu interesse e fascinação por lésbicas. Isso é observado por Olgária Matos,⁷²³ ao associar as lésbicas de Baudelaire à noção de modernidade: *Essa beleza clássica, amoral, é moderna*; e ao dandismo e à crítica ao natural: *Safo, a mulher-dândi, é a perfeição da antiphisis e da contra-religião, que dramatiza também o desterro do poeta no momento do capitalismo*. Principalmente, *transitando do masculino ao feminino*, tais lésbicas representam o próprio Baudelaire, o *duplo de Safo*, que é *não-dialético, pensando por antinomias e paradoxos*.⁷²⁴

Por isso, um dos títulos inicialmente pensados para *As Flores do Mal* foi *Les lesbiennes*. Suas lésbicas foram, algumas, históricas ou mitológicas, como Safo, Hipólita e Delfina. Dedicou-lhes poemas importantes: um dos que não escaparam à censura em 1857, *Lesbos*, exalta a ilha grega como celebração do amor livre: *Lesbos, ilha onde os beijos são como cascatas*!⁷²⁵ Em outro, *Mulheres Malditas – Hipólita e Delfina*, sua paixão e condenação são homenageadas como heroísmo: *E quem diante do amor ousa falar do inferno?*⁷²⁶

Já foi citado aqui, no Capítulo 4º, o poema das antinomias de Baudelaire, *O Heatontimoroumenos*, no qual ele diz que é, simultaneamente, a faca e o talho, o rosto e a bofetada, a roda e a mão, vítima e algoz.⁷²⁷ E foi observado que ele traz para o nível da imanência, do dia-a-dia, a imagética dos místicos para referir-se ao sublime, à esfera divina: o conhecimento não-discursivo passa, em Baudelaire, a ser instrumento para enxergar o real imediato, o mundo das coisas, e não só aquele das formas perfeitas. É a mesma lógica – da confusão de transcendência e imanência – que rege seus elogios às lésbicas, antinomias viventes, desafios ao princípio da identidade e não-contradição (pelo qual um homem teria que ser homem e uma mulher, uma mulher). Hermafroditas terrenos, as lésbicas de Baudelaire correspondem ao andrógino, símbolo importante no

⁷²² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 871.

⁷²³ Nisso acompanhando o Benjamin de *A Paris do Segundo Império* em Baudelaire.

⁷²⁴ Matos, Olgária, *Um Surrealismo Platônico*, em Novaes, Adauto, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005, pgs. 316 a 319.

⁷²⁵ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 232.

⁷²⁶ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 236.

⁷²⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 166.

gnosticismo e hermetismo, porém desprezado por Blake e ausente em Novalis e Nerval. Em seus elogios a *Madame Bovary*, invertendo o julgamento moral de Flaubert, está o da protagonista unir qualidades femininas e masculinas: *esse bizarro andrógino manteve todas as seduções da alma viril num corpo feminino encantador*.⁷²⁸

O capítulo das lésbicas faz parte do modo romântico (embora obviamente pessoal) de como Baudelaire identificou arte e vida. A ele também correspondem suas provocações, que tornaram fascinante sua biografia.

Um dos poemas em prosa, *O Mau Vidraceiro*, traz elogios a *uma esplêndida coragem para executar os atos mais absurdos e, não raro, até os mais arriscados*,⁷²⁹ ilustrada pelo *inofensivo sonhador* que ateou fogo a uma floresta, por outro que acendeu um charuto perto de um barril de pólvora, e pelo tímido *que saltará de relance ao pescoço de um velho que caminha a seu lado*. Culmina com o relato de como obrigou um vidraceiro a subir as escadas até seu sexto andar e, por ele não ter *vidros róseos, vermelhos, azuis, vidros mágicos, vidros paradisíacos*, o empurrou escada abaixo; e, assim que reapareceu na calçada, jogou-lhe um vaso de flores, estilhaçando seu estoque de vidros, aos gritos de: *O lado belo da vida! O lado belo da vida!* Outro texto da mesma família e do mesmo livro é *Espanquemos os Pobres!* – nele, é espancado um mendigo até que reaja e se transforme em seu igual.⁷³⁰

O protagonista na primeira pessoa de *O Mau Vidraceiro*, de outros *Pequenos poemas em prosa*, e dos demais trechos que suscitaram este comentário de Walter Benjamin: *O que assim Baudelaire expõe poder-se-ia chamar de metafísica do provocador*, é o mesmo de cenas reais, ao apresentar-se como *dândi* e pôr em prática esta máxima: *O que há de mais atraente no mau gosto é o prazer aristocrático que sentimos em chocar os outros*.⁷³¹ Do valor conferido ao dandismo vinha seu modo de apresentar-se: é o Baudelaire comentado por Breton na *Anthologie de l'humour noir*, aquele *das luvas rosa-pálido de sua juventude faustosa, da peruca verde exibida no Café Riche, até o chale de seda aveludada escarlate, vestimenta suprema de seus maus dias*; o mesmo que perguntou a um burguês que se gabava das qualidades de suas duas filhas: *e qual dessas duas jovens o senhor destina à prostituição?*⁷³²

⁷²⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 569.

⁷²⁹ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 284.

⁷³⁰ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 337.

⁷³¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 512.

⁷³² Breton, André, *Anthologie de l'humour noir*, Jean-Jacques Pauvert, éditeur, Paris, 1966, pg. 135.

Compare-se *O Mau Vidraceiro* a um episódio biográfico, de suas conferências na Bélgica em 1863:

[...] o êxito da primeira conferência, devido em parte à constatação pelo público de que o conferencista não era o “monstro de feira” que todos esperavam, a soltar impropérios e a contrair esgares, faz com que a audiência da segunda, dedicada a Théophile Gautier, conte com grande número de normalistas e jovens aristocratas do interior que vinham aprimorar seus estudos nos pensionatos educacionais de Bruxelas. [...] A estrela má de Baudelaire, que o levava a estranhas ações de que mais tarde se arrependeria amargamente, parece no entanto que brilhava em cheio nessa noite. Ele começou por agradecer ao auditório pela boa recepção de sua primeira conferência, dizendo que estava particularmente comovido por ser aquela a primeira vez que falava em público. “Estou ainda mais comovido”, continua ele, “por ter perdido aqui minha virgindade de orador, uma virgindade aliás não mais lamentável que a outra”. Pode-se imaginar a estupefação que essa frase causou sobre os ouvintes. As mestras levantaram-se ultrajadas e retiraram marcialmente suas alunas em fila indiana do local. Muitas outras pessoas seguiram-lhes o exemplo e o auditório ficou praticamente vazio [...] ⁷³³

Esse Baudelaire real é o mesmo que protagoniza *O Mau Vidraceiro*, *Espanquemos os Pobres* e demais textos de provocação. Ao encarnar seus textos, encenava a contradição entre poesia e sociedade, da qual advém a idéia do poeta como ser à parte, maldito. Sempre deu respostas afirmativas às perguntas que formulou no prefácio de sua tradução de Poe:

Existe então uma Providência diabólica que prepara a infelicidade desde o berço? Tal homem, cujo talento sombrio e desolado nos inspira medo, foi jogado com *premeditação* num meio que lhe era hostil. [...] Será que o pesadelo das ‘Trevas’ sempre envolverá essas almas de eleição? ⁷³⁴

Reproduziu o que, para Hans Jonas, é o cerne do gnosticismo: o mito do eleito lançado por potências superiores em um mundo que lhe é estranho.

Em *Abel e Caim*, repetiu o Nerval de *Anteros* ao se identificar à *raça maldita* dos rebeldes contra o Criador: *Raça de Caim, sobe ao espaço/ E Deus enfim deita por terra!* ⁷³⁵ Os dois poemas seguintes da mesma série, *Revolta*, são as amostras de maior popularidade do satanismo baudelaireano que tanto influenciaria outros poetas: *As Litanias de Satã* e *Oração*. Com relação ao cristianismo, há inversão, pois Lúcifer toma o lugar de Cristo; com relação ao gnosticismo cainita e a Nerval, há deslocamento, e o

⁷³³ Charles Baudelaire— *Poesia e Prosa*, no prefácio por Ivo Barroso, pg. 17.

⁷³⁴ Charles Baudelaire— *Poesia e Prosa*, pg. 629.

⁷³⁵ Charles Baudelaire— *Poesia e Prosa*, pg. 207.

papel de Caim e de Anteros passa a ser desempenhado por Satã, assim consagrado (como já o havia sido por Blake e Shelley) como símbolo da rebelião romântica: *Pai adotivo dos que, em cólera sombria,/ O Deus Padre banuiu do Éden terrestre um dia.*⁷³⁶

Vê-se o fio condutor unindo dandismo e demais atitudes excêntricas, os textos de provocação, e a noção de “poeta maldito”, o eleito desterrado no mundo.

O destino dos malditos, dos rebeldes da estirpe de Caim, dos que têm Ícaro e Prometeu como arquétipos, é a queda. Variações sobre o tema estão em poemas como *O Albatroz, um príncipe das alturas* que, *exilado no chão*, nem consegue andar;⁷³⁷ no poema em prosa no qual perde a aura, *Perda de Auréola*;⁷³⁸ na série *Spleen* de *As Flores do Mal*, onde é *o rei sombrio de um país chuvoso*, para quem *a terra se torna em calabouço horrendo*,⁷³⁹ entre outras metáforas do degredo no mundo.

Assim como há uma queda no mundo, na poesia de Baudelaire há uma crença na sua reversão, em uma ascensão que corresponde a uma gnose. É a gnose da poesia. Também nisso herdeiro da tradição romântica, identificou poesia e conhecimento, desde o início da série *Spleen e Ideal*, que abre *As Flores do Mal*:

Pois que ela [*a poesia*] apenas será feita de luz pura,
Arrancada à matriz dos raios primitivos,
De que os olhos mortais, radiantes de ventura,
Nada mais são que espelhos turvos e cativos!⁷⁴⁰

Logo a seguir, no terceiro poema da série, descreveria a viagem da centelha de luz em seu retorno à origem, ao ígneo centro do universo:

Para além do ígneo sol e do éter que há nos ares,
Para além dos confins dos tetos estrelados

Flutuas, meu espírito, ágil peregrino [...]
E bebes, qual licor translúcido e divino,
O puro fogo que enche o espaço transparente.

Ao término da viagem, alcança o conhecimento: *entende/ a linguagem da flor e das coisas sem voz.*⁷⁴¹

⁷³⁶ Charles Baudelaire— *Poesia e Prosa*, pg. 209.

⁷³⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 108.

⁷³⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 333.

⁷³⁹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 163.

⁷⁴⁰ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 107.

⁷⁴¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 108.

Dá as analogias do poeta e do mago, como esta de *Projéteis: A escrita e a linguagem enquanto operações mágicas, sortilégio evocatório*;⁷⁴² e a concepção do poeta como tradutor de mistérios, reiterada no elogio a Victor Hugo, no ensaio sobre Wagner e em outras passagens. Em *Meu Coração a Nu*, aproximou poesia e alquimia, antecipando Rimbaud: *Há uma religião universal, feita para os Alquimistas do Espírito: uma religião que emana do homem, considerado como um memento divino*.⁷⁴³ É o esteticismo místico; ou a mística do esteticismo, o culto a *um puro espelho que idealiza a realidade*, como proclamou em *Hino à Beleza*.⁷⁴⁴ Mas seu belo, feito de opostos, resultava do encontro do sublime com o horror:

Provéns do negro abismo ou da esfera infinita? [...]
Em teu escrínio o Horror é jóia que cintila, [...]
Que venhas lá do céu ou do inferno, que importa,
Beleza! ó monstro ingênuo gigantesco e horrendo! [...]
De Satã ou de Deus, que importa? [...]⁷⁴⁵

Através do anti-naturalismo e anti-realismo, Baudelaire chegou a um gnosticismo particular: a gnose da modernidade. Esta tem sinal positivo por negar o mundo, a ordem natural das coisas. A gnose passa a equivaler ao novo, como nos quartetos finais de *A Viagem*, o poema adicionado como epílogo a *As Flores do Mal*. Extenso e complexo, não apresenta um roteiro definido, a exemplo de *Viagem a Citera*: percorre o conjunto das coisas existentes. Rejeita o mundo como tedioso, assim como o fizera na abertura de *As Flores do Mal*:

Sabor amargo é o que se tira de uma viagem!
Monótono e pequeno, o mundo, sem remédio,
Hoje, ontem, amanhã, nos faz ver nossa imagem,
Um oásis de horror num deserto de tédio.⁷⁴⁶

Encerra o poema, e o livro, com esta declaração de princípios:

Ó Morte, velho capitão, é tempo! Às velas!
Este país enfara, ó Morte! Para frente!
Se o mar e o céu recobre o luto das porcelanas,
Em nossos corações brilha uma chama ardente!

⁷⁴² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa* pg. 510.

⁷⁴³ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 541.

⁷⁴⁴ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 117.

⁷⁴⁵ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 121.

⁷⁴⁶ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 216.

Verte-nos teu veneno, ele é que nos conforta!
 Queremos, tanto o cérebro nos arde em fogo,
 Ir ao fundo do abismo, Inferno ou Céu, que importa?
 Para encontrar no Ignoto o que ele tem de *novo*!⁷⁴⁷

O novo, sendo o não-natural, é o universo do possível. Assim, o arcaico dualismo gnóstico pode ser relacionado ao Baudelaire profeta das vanguardas, precursor do *é preciso ser absolutamente moderno* de Rimbaud, de sua reivindicação do *novo* – em idéias e formas, e do *make it new* poundiano.

Apesar de todos esses paralelos entre Baudelaire e gnosticismo, possibilitados pelo recorte de suas passagens dualistas, confrontando ou invectivando Deus, execrando o mundo, declarando-se um estranho na Terra, há aspectos decisivos da sua obra e pensamento que parecem afastar-se da visão de mundo gnóstica e dualista. É o que se vê em sua ambivalente relação com o cristianismo, em seu neo-paganismo ocasional, no estilo e, especialmente, na adoção da doutrina hermética das correspondências.

A relação de Baudelaire com o cristianismo é um palco de controvérsias. Conforme o trecho citado, corrobora a afirmação de Eliot, de que entrou no cristianismo pela porta dos fundos. Os poemas satânicos manifestam a crença no pecado original ou proclamam o arrependimento, porém de modo satírico; mas em trechos dos escritos íntimos parece falar de culpa, arrependimento e expiação a sério, como no *Elogio da Maquiagem: A negação do pecado original contribuiu em boa parte para a cegueira geral daquela época* [do século XVIII].⁷⁴⁸

O Baudelaire neo-pagão está em *Richard Wagner e Tannhäuser em Paris*:

A radiosa Vênus antiga, a Afrodite nascida da branca espuma, não atravessou impunemente as horrendas trevas da Idade Média. Ela não mais habita o Olimpo, nem as margens de um arquipélago perfumado. Recolheu-se ao fundo de uma caverna magnífica, é verdade, iluminada, todavia, por luzes que não são aquelas do benevolente Febo. Ao descer sob a terra, Vênus se aproximou do inferno e irá, sem dúvida, em certas solenidades abomináveis, prestar

⁷⁴⁷ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 217.

⁷⁴⁸ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 874.

regularmente homenagem ao Arquidemônio, príncipe da carne e senhor do pecado.⁷⁴⁹

Ao prefigurar o culto simbolista ao formulador da *arte total*, inverteu o sentido moral e teológico de *Tannhäuser*. Onde Wagner tomou o partido da Maria cristã contra Vênus, derrotada e expulsa ao final, Baudelaire é a favor da deusa: para ele, o inferno é a terra, e não o *Venusberg*. O comentário sobre a Vênus demonizada pelas *horrendas trevas da Idade Média* equivale à célebre frase de Nietzsche: *o cristianismo deu veneno a Eros e o transformou em pecado*. Resta lamentar que o poeta não chegasse a ouvir *Tristão e Isolda*, e perguntar o que diria de *Parsifal*, que Nietzsche rejeitou pelo cristianismo e que Baudelaire talvez rejeitasse ao tomar o partido da feiticeira Kundry, opondo-se à crença em uma inocência natural como condição para alcançar o Graal.

Baudelaire também difere de outros poetas afins ao gnosticismo no estilo. Foi atribuído aqui um estilo gnóstico a Blake pela escrita torrencial e pela criação de mitos nos extensos poemas simbólicos. O Nerval de *As Quimeras* e o Victor Hugo de *La Légende des Siècles* foram poetas da mitologia. Comparar Baudelaire a Blake, Nerval e Hugo revela outro tipo de relação. Se *a primeira revolução romântica foi uma “revolução mitológica”*, conforme a citação de Albuy no Capítulo 1º, e através dela mitologias nórdicas, de Ossian a Edda, e orientais deslocaram o panteon dos clássicos, então Baudelaire promoveu sua restauração: os temas e entidades mitológicas são aqueles de um leitor dos clássicos.

Conhecia bem, é certo, a bibliografia esotérica, continuadora da tradição hermética, como resume Dal Farra em um ensaio sobre sua relação com Éliphas Lévi: *foi possível certificar-se hoje com segurança que Baudelaire leu, além de Éliphas Lévi [...] Swedenborg, Fourier, Joseph de Maistre, Hoéné Wronski, Esquiros, Pierre Leroux, Charles Louandre.*⁷⁵⁰ Mas não aprendeu a ler na biblioteca do tio-avô de Nerval. Profetas não vinham conversar com ele, como o faziam com Blake; não era visitado por espíritos, como Victor Hugo. Em Nerval, personagens míticos são arquétipos de um drama cósmico que se projeta na vida real: Jenny Colon é Isis, Nerval é Orfeu. Correspondem ao geral que ilumina o particular. Em Baudelaire, o particular vai ilustrar o geral; uma carniça, repugnante metonímia, mostra a visão platônica de mundo. Mitos, quando invocados, têm função ilustrativa, e até decorativa em versos como estes:

⁷⁴⁹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 922.

⁷⁵⁰ Dal Farra, Maria Lúcia. *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, em *Remate de Males*, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1984, pg. 102.

Amo a recordação daqueles tempos nus
 Quando Febo esculpia as estátuas na luz. [...]
 Cibele, então fecundada em frutos generosos,
 Nos filhos seus não via encargos onerosos: [...] ⁷⁵¹

Compare-se essa referência a Febo com aquela do *El desdichado* de Nerval: *Serei Amor ou Febo? ... Lusignam ou Biron?*. Nerval é Febo; fala do mito presente, que se confunde com a história e voltará a acontecer. Em Baudelaire, Febo faz parte *daqueles tempos*: pertence irremediavelmente ao passado.

Há um Blake da imanência e do dia-a-dia, das *Canções*; há um Nerval cronista parisiense de *Les Nuits d'Octobre*. Mas, se comparado aos predecessores românticos, Baudelaire é um poeta do particular, da vida cotidiana dos *Quadros Parisienses* e do *Spleen de Paris*. Não foi um crente, nem um obcecado como Nerval.

Seu distanciamento crítico com relação aos mitos, tão ajustado a sua condição de pensador da modernidade, talvez tenha relação com sua formação filosófica. Sabe-se, através de biografias como a de Pichois e Ziegler e de ensaios como o de Pommier, que os remanescentes *Jeune France*, os que se reuniam no ateliê da Rue Pimondan na década de 1840, não o fazia apenas para tomar vinho e fumar haxixe, mas para discutir filosofia, entre outras leituras, esotéricas inclusive. Sem haver sido poeta-filósofo, como o foi Novalis, nota-se em Baudelaire, mesmo quando não os cita expressamente, o leitor não só de Platão, de Plotino e Agostinho, mas de Kant e Hegel, e, evidentemente, da filosofia romântica de Schelling e Schlegel, possível fundamento da sacralização da poesia e do poeta. Procedeu, contudo, a uma revisão dessa filosofia, especialmente na questão do sujeito. Onde, para os românticos de primeira geração, o conhecimento do sujeito se confundia com o conhecimento do universo, em Baudelaire a relação entre sujeito e objeto é de outra natureza. Há uma tensão entre as duas instâncias; uma contradição a ser superada pelo que chamou *de arte pura* em um texto inacabado e publicado postumamente, *A Arte Filosófica: O que é a arte pura segundo a concepção moderna? É criar a magia sugestiva que contenha ao mesmo tempo o objeto e o sujeito, o mundo exterior ao artista e o próprio artista.* ⁷⁵² Assim, ao mesmo tempo em que comparava o artista ao mago, capaz de projetar a subjetividade na objetividade, a esfera simbólica no mundo das coisas, introduziu a idéia de solução da contradição entre sujeito e objeto, a resolver-se através da *arte pura*.

⁷⁵¹ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 109.

⁷⁵² Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 789.

Se, como disse Octavio Paz (conforme citado aqui, no Capítulo 1º), a crítica romântica da religião foi uma crítica religiosa, então em Baudelaire há uma metacrítica. Ao mesmo tempo, foi o poeta que mais extraiu conseqüências da visão de mundo do hermetismo, pelo modo como a projetou em uma estética. Assim como o fundamento de seu elogio ao novo e sua teoria da modernidade foi o dualismo gnóstico, o que escreveu sobre correspondências e analogia veio do hermetismo.

Pela importância, cabe a transcrição de *Correspondências*:

A Natureza é um templo onde vivos pilares
Deixam filtrar não raro insólitos enredos;
O homem o cruza em meio a um bosque de segredos
Que ali o espreitam com seus olhos familiares.

Como ecos longos que à distância se matizam
Numa vertiginosa e lúgubre unidade,
Tão vasta quanto a noite e quanto a claridade,
Os sons, as cores e os perfumes se harmonizam.

Há aromas frescos como a carne dos infantes,
Doces como o oboé, verdes como a campina,
E outros, já dissolutos, ricos e triunfantes,

Com a fluidez daquilo que jamais termina,
Como o almíscar, o incenso e as resinas do Oriente,
Que a glória exaltam dos sentidos e da mente.⁷⁵³

É o poema das sinestésias: os cheiros que são cores que são sons que são lembranças e emoções. No entanto, tais correspondências nunca foram, para Baudelaire, fenômenos restritos à esfera da percepção, associações que habitam a sensibilidade exacerbada do poeta. Ele as via como propriedades do *templo*, o *bosque de segredos*. Compunham a organização oculta da realidade, com o valor de princípios regendo o Universo. A gênese dessa visão de mundo é resumida por Dal Farra: A “*tenebrosa e profunda unidade*” *lhe foi revelada pelas “correspondências”, que ele tomou emprestadas à mística de Swedenborg, à qual ele foi atraído, quer seja por intermédio de Balzac, quer seja por intermédio de Éliphas Lévi.*⁷⁵⁴

Em *Charles Baudelaire* de Pichois e Ziegler, também é identificada a gênese das correspondências e da noção baudelairiana de harmonia:

⁷⁵³ Charles Baudelaire - *Poesia e Prosa*, pg. 109.

⁷⁵⁴ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pg. 102.

Esta harmonia, Baudelaire aprendeu a decifrá-la graças a leituras variadas, de Plotino a Balzac, do qual ele constitui o que Jean Pommier com justeza chamou de sua “mística”, palavra que supõe a organização e a unidade do mundo. Não fazemos aqui uma história do pensamento de Baudelaire. Seria longa, pois é difícil saber o que ele deve a Fourier e a Constant, a Lammenais e a Esquiros. Passava de um livro a outro. [...] Swedenborg, Wronski, pelo qual se interessou de novo em 1853-1854; acrescentemos Lavater – a quem Balzac, ainda, permitia aproximar Barbereau, “um notável filósofo pouco conhecido”, e quantos outros?⁷⁵⁵

Havia um swedenborguismo generalizado entre autores do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX. Uma de suas manifestações está em Balzac, como demonstra Raymond Abellio no prefácio para uma edição de *La recherche de l'absolu*:⁷⁵⁶ as descrições minuciosas, exaustivas, de cada cena ou objeto, resultavam de Balzac acreditar na correspondência entre microcosmo e macrocosmo; ao descrever, por exemplo, a mesa de trabalho de seu protagonista, também descrevia o universo.

Mas *Correspondências* segue fielmente a doutrina hermética e swedenborguiana? Não haveria correspondências a mais no poema de Baudelaire? Sua harmonia, universal e total, rege não apenas a relação entre a esfera celestial e terrestre, entre o alto e o baixo da *Tábua Esmeralda*: vale para as relações na esfera sensível, as harmonias entre *Os sons, as cores e os perfumes*, que manifestações de uma *vertiginosa e lúgubre unidade*, e não da unidade luminosa. A originalidade do modo baudelaireano de entender correspondências foi observada por estudiosos. Por exemplo, Sandra Nitrini, ao comentar a distinção (de Anna Balakian) entre o *original* e o *originel* (em francês), a propósito da *correspondência entre o céu e a terra* no soneto:

Se o poema de Baudelaire se tivesse detido no primeiro quarteto ou se o poema tivesse simplesmente ilustrado a correspondência entre o céu e a terra no restante do poema, Baudelaire não passaria de um exímio imitador, apesar de sua perfeição. Mas o resto do poema transforma o preceito conhecido por meio de uma deformação sutil que descreve, não a correspondência entre o céu e a terra, mas a das coisas puramente corporais no mundo unicamente material, assinalando não a dualidade do universo, mas a unidade da terra e sugerindo uma orientação poética totalmente nova.⁷⁵⁷

Essa originalidade também é examinada por Dal Farra, ao tratar da sua relação com Éliphas Lévi, o abade Alphonse-Louis Constant. O poeta e o mago foram

⁷⁵⁵ Pichois e Ziegler, *Charles Baudelaire*, pgs. 240-241.

⁷⁵⁶ Balzac, *La recherche de l'absolu*, prefácio de Raymond Abellio, Gallimard, Paris, 1976.

⁷⁵⁷ Nitrini, Sandra, *Literatura Comparada*, Edusp, São Paulo, 2000; pg. 142.

companheiros na insurreição de 1848; e co-autores ao colaborarem em *Les mystères galans de Paris*, de 1844. Escreviam de um modo sincrônico:

É na altura em que são publicados os *Mystères* que o abade Constant dá à luz *La Mère de Dieu*, onde se lê que “toda a natureza é um templo para nós.” No ano seguinte, ele publicará *Les Trois Harmonies* (1845), do qual um dos melhores poemas tem por título “Les Correspondances”. As coincidências são espantosas! As epígrafes que abrem “Les Correspondances” de Constant são: “o sentimento das harmonias exteriores faz os poetas – a inteligência das harmonias interiores faz os profetas”. É possível que Baudelaire tenha justificado a primeira delas através do seu próprio “Correspondances”, já que, supostamente, seu poema foi escrito entre 1845-1846, embora somente publicado em 1857. [...] Além disso, “certas aproximações dão a pensar que Baudelaire seguia atenciosamente as publicações do abade”.⁷⁵⁸

Há mais paralelos possíveis na relação Baudelaire – Lévi: *Outros poemas de um também podem ser aproximados aos do outro: o “Sans amour” de Constant ao “A celle que n’est trop gaie” de Baudelaire; o “Les promesses de l’amour” de Constant ao “Chanson d’après midi” de Baudelaire.* Mas há diferenças importantes:

O título e o primeiro hemistíquio do poema de Baudelaire se encontram, de fato, em “Les Correspondances”: se bem que ambos os textos transpareçam a fé num simbolismo universal, a unidade que eles erigem não é, por princípio, a mesma: em Constant, a unidade – aureolada de religiosidade – é buscada entre Criador, Criação e Criatura; em Baudelaire, ela entrelaça os sons às cores e aos perfumes.⁷⁵⁹

De fato, o exame de *Les Trois Harmonies* mostra o quanto Lévi ainda era o Abade Constant em 1845. É poesia piedosa. Foi didático, e nada sintético. Uma das estrofes de *Les Correspondances* (em tradução livre) proclama que:

Por uma secreta harmonia,
A terra assim responde aos céus,
E o instinto sagrado do gênio
Vê sua ligação misteriosa.
Nossa vida é um mais longo sonho,
E o que a morte nos leva
Encontra no céu sua realidade.
Ao dormir, sonhamos a vida,
Mas a vigília, ao tempo submissa,

⁷⁵⁸ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pg. 99; cita Jacques Crépet sobre *Mystères Gallans des Théâtres de Paris*, Gallimard, 1938.

⁷⁵⁹ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pgs. 101-102.

Nada é senão um sonho da eternidade.⁷⁶⁰

A relação é, portanto, entre céu e terra. Em outros poemas de *Les trois Harmonies*, ouve-se ecos baudelairanos, porém enfraquecidos. Estão ausentes a crueldade, a ironia, a ambivalência.

A correspondência total, multidimensional, de Baudelaire não é estranha à tradição hermética e gnóstica. Conforme foi visto no Capítulo 6º, no maniqueísmo tudo participa de tudo: a matéria e a substância divina estão irremediavelmente misturadas. Mas não no sentido que lhe é dado em poemas de homenagem à mulher amada ou desejada, de exaltação do corpo, como *O Perfume*, onde o cheiro do incenso ou do almíscar é um *sutil e estranho encanto que transfigura/ em nosso agora a imagem do passado*.⁷⁶¹ Por isso remete ao corpo, a outros cheiros, a cabeleiras, alcovas, vestes.

Nos escritos íntimos, a partir de uma cor revela-se um mundo: *Do violeta: amor contido e misterioso, velado, cor de abadessa*; ou então, é o mundo que revela cores: *As trevas verdes nas úmidas tardes de primavera*.⁷⁶² Correspondências reaparecem em *A Cabeleira*, onde *o tosão que até a nuca encrespa-se em cachoeira é Uma Ásia voluptuosa e uma África escaldante, um mundo longínquo, ausente, quase morto, o sombrio oceano, o oásis onde sonho, o odre abundante*, e muito mais, ao longo de sete estrofes.⁷⁶³ *A Cabeleira* tem um complemento na prosa: *Um Hemisfério numa Cabeleira*, onde também a cabeleira é o universo, culminando neste final, no qual o encontro amoroso supera o tempo: *Quando me ponho a mordiscar ao teus cabelos elásticos e rebeldes, parece-me que estou comendo recordações*.⁷⁶⁴

Outro desses poemas luminosos é *A Bela Nau*. Nele, identifica a mulher que admira a um navio; e os seios da mulher a um armário:

Teu colo que arfa sob o traje fluido e vário,
Teu colo vitorioso é como um belo armário,
Cujos claros gomos convexos
Como os broqueis capturam rútilos reflexos;

Provocantes broqueis de agudas pontas rosas!
Armários cheios de iguarias tão preciosas
Vinhos, perfumes e licores

⁷⁶⁰ M. A. Constant de Baucour (Éliphas Lévi), *Les Trois Harmonies – Chansons et Poésies*, MM. Felens et Dufour, Éditeurs, Paris, 1845, pg. 298.

⁷⁶¹ *Charles Baudelaire – Poesia e Prosa*, pg. 133.

⁷⁶² *Charles Baudelaire – Poesia e Prosa*, pgs. 503 e 504.

⁷⁶³ *Charles Baudelaire – Poesia e Prosa*, pg. 122.

⁷⁶⁴ *Charles Baudelaire – Poesia e Prosa*, pg. 295.

que o coração e a mente inundam de torpores!⁷⁶⁵

Cada coisa se converte em outra na viagem pelo mundo do corpo e dos símbolos: o poeta vai da mulher à nau, dos seios da mulher ao armário e seus estofos, daí aos broqueis, vinhos, perfumes, licores... Breton observou, em *Le merveilleux contre le mystère*,⁷⁶⁶ que *A Bela Nau* nega o princípio da identidade, de que algo, sendo o que é, não pode ser outro. É o pensamento analógico em operação. Toma-o, por isso, como indício de *uma orientação poética totalmente nova*.

Assim como em *A Cabeleira* e *Um Hemisfério numa Cabeleira*, há relação de complementaridade de *A Bela Nau* com um dos poemas em prosa, *O Convite à Viagem*, no qual, depois de falar das belezas do utópico país da Cocanha, pergunta à amada:

Não ficarias, lá, emoldurada em tua analogia, e não poderias espelhar-te, para falar a linguagem dos místicos, em tua própria *correspondência*?⁷⁶⁷ [...] Esses tesouros, esses móveis, esses luxos, essa ordem, esses perfumes, essas flores miraculosas, tudo isso és tu. [...] Os enormes navios que eles carregam, [...] quando fatigados do marulhar das ondas e repletos dos produtos do Oriente, eles reentram no porto natal, são ainda os meus pensamentos enriquecidos que do Infinito voltam para ti.⁷⁶⁸

Em *A Bela Nau*, Baudelaire vai do corpo da mulher ao mundo; em *Convite à Viagem*, é o percurso inverso, do país desconhecido à mulher. Nos dois poemas, procede à antropomorfização: atribui propriedades à amada que pertenceriam à natureza. Dissolve o ser humano nas coisas ao celebrar a identidade com a natureza.

A lógica desses poemas é a mesma do jogo do *um no outro* que os surrealistas iriam criar em 1953: de fundo hermético, baseado no princípio da analogia, consiste na descoberta de um termo oculto a partir de outro declarado.⁷⁶⁹

A exacerbação das correspondências em Baudelaire é um pilar do que houve de inovador na criação poética que o sucedeu. Basta lembrar que os então jovens Verlaine e Mallarmé, ao se declararem seus discípulos em 1865, adotaram essa poética; que Lautréamont a refez nos *belo como*; que Rimbaud a incorporou à *Alquimia do Verbo*; que foi invocada por Marinetti em seu manifesto sobre *palavras em liberdade*; e que

⁷⁶⁵ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 114.

⁷⁶⁶ Breton, *La clé des champs*, pg. 38.

⁷⁶⁷ O grifo é do próprio Baudelaire.

⁷⁶⁸ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 296.

⁷⁶⁹ Sobre o jogo do *um no outro* e sua base esotérica, há o texto de uma palestra de Dal Farra, *Surrealismo e esoterismo: a alquimia da poesia*, que deverá sair em breve em uma coletânea sobre surrealismo da editora Perspectiva.

seria o fundamento da noção de imagem poética como aproximação de realidades distantes em Reverdy e na lírica surrealista.

Essa influência não se restringe à poesia propriamente dita. A poética das correspondências é uma visão de mundo; dela decorre uma estética inovadora. Seus fundamentos já estavam em *Salão de 1846: Encontra-se na cor a harmonia, a melodia e o contraponto*.⁷⁷⁰ Nesse texto antecipatório, com o elogio da imaginação e a discussão do romantismo associado à modernidade, expôs a estética das correspondências através de máximas:

A harmonia é a base da teoria da cor.

A melodia é a unidade na cor, ou a cor geral. [...]

A maneira correta de se saber se um quadro é melodioso é olhá-lo de bem longe, de modo a não lhe compreender nem o tema nem as linhas. Se é melodioso, já tem um sentido, e já tomou seu lugar no repertório das lembranças. [...]

Ignoro se algum analogista estabeleceu solidamente uma gama completa das cores e dos sentimentos, mas lembro-me de uma passagem de Hoffmann que expressa perfeitamente minha idéia, e agradará a todos que amam sinceramente a natureza: “Não é apenas em sonho, ou no tênue delírio que precede o sono, mas mesmo acordado, quando ouço música, encontro uma analogia e uma reunião íntima entre as cores, os sons e os perfumes. Parece-me que todas estas coisas foram geradas por um mesmo raio de luz, e devem se reunir num maravilhoso concerto. O odor dos girassóis marrons e vermelhos produz sobretudo um efeito mágico em minha pessoa. Ele me faz entrar em profundo devaneio, e então ouço ao longe os sons graves e profundos do oboé.”

A citação da *Kreisleriana* de Hoffmann, celebrando *uma analogia e uma reunião íntima entre as cores, os sons e os perfumes*, já é a terceira estrofe de *Correspondências*, com o aroma *doce como um oboé, verde como uma campina*. *Salão de 1846* contribui, portanto, para a datação do soneto.

A observar, ainda, o anti-realismo de Baudelaire combinado a seu gosto pelos paradoxos: em *Salão de 1846*, recomenda que se veja o quadro bem de perto, com uma lente, desprezando, portanto, o que é representado; na página seguinte, recomenda olhar o quadro de longe, também para *não lhe compreender nem o tema nem as linhas*.

Em um ensaio de Octavio Paz, *Presencia y Presente: Baudelaire, Crítico de Arte*, é mostrado como Baudelaire assim antecipou a arte abstrata do século XX: *A pintura nos propõe uma contemplação – não de uma presença que as cores e as formas evocam sem jamais manifestá-la de todo: uma presença realmente invisível*.⁷⁷¹

⁷⁷⁰ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pgs. 677 – 679.

⁷⁷¹ Paz, *El Signo y el Garabato*, Ed. Joaquim Mortiz, México, 1975, pg. 31.

Correspondências foram um paradigma, a partir do qual Baudelaire ia indicando o valor do que via. Por exemplo, ao apreciar Delacroix, seu pintor predileto, em *Exposição Universal*, de 1855: *as admiráveis combinações de sua cor fazem sonhar muitas vezes com harmonia e melodia, e a impressão que se leva dos quadros é quase musical*.⁷⁷² Ainda incluiu nessa crítica mais um de seus paralelos entre magia e arte: *Dir-se-ia que essa pintura – como os feiticeiros e magnetizadores – projeta seu pensamento à distância*.

Também projetou o pensamento analógico na crítica musical, no ensaio sobre Wagner, por razões evidentes, pois, além do êxtase ao ouvir sua música, a concepção wagneriana de arte total tinha tudo para ser vista por Baudelaire como realização das correspondências:

O leitor sabe que objetivo buscamos: demonstrar que a verdadeira música sugere idéias análogas em cérebros diferentes. Além do que, não seria ridículo ponderar aqui a priori, sem análise e sem comparações, pois seria na verdade surpreendente que o som não pudesse sugerir a cor, que as cores não pudessem dar a idéia de uma melodia, e que o som e a cor fossem impróprios para traduzir idéias, sendo as coisas sempre expressas por uma analogia recíproca, desde o dia em que Deus proferiu o mundo como uma complexa e indivisível totalidade.⁷⁷³

A *complexa e indivisível totalidade* do final do trecho citado é a *vertiginosa e lúgubre unidade* de *Correspondências*. Para não deixar dúvidas, transcreveu a seguir duas de suas estrofes, reafirmando este poema como matricial e assim mostrando do que falava ao referir-se à *analogia recíproca*. Baudelaire ainda afirmou, nesse trecho, que Deus *proferiu* o mundo: a palavra produz o mundo. Nesta e em outras passagens, também comparece a expressão *tradução*. O artista seria capaz de efetuar a tradução, trazendo o Verbo para o mundo. Observe-se, ainda, a complementaridade entre o trecho sobre Wagner, e aquele sobre Delacroix, já citado. Em um deles, cores produzem evocação de música. No outro, a música leva às cores.

Se Baudelaire citou ou parafraseou *Correspondências* ao longo de sua contribuição como crítico literário e de artes plásticas, fez o mesmo ao escrever sobre os efeitos do haxixe. Em uma passagem intitulada *O Homem-Deus*, relata como o espetáculo *mais natural e trivial*, o primeiro objeto visto, se torna *símbolo falante*:

⁷⁷² Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 786.

⁷⁷³ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pgs. 916-917.

Fourier e Swedenborg, um com as suas *analogias*, o outro com as suas *correspondências*, encarnaram-se no vegetal e no animal que surge diante de vossos olhos e, em lugar de ensinarem pela voz, doutrinam-vos pela forma e pela cor. [...] O haxixe estende-se então sobre a vida como um verniz mágico; colore-a em solenidade e ilumina-lhe toda a profundidade. [...] a universidade dos seres se ergue diante de vós com uma nova glória não suspeitada até então.⁷⁷⁴

Associado ao êxtase, reaparece o paralelo entre o poeta e o mago: *A gramática, a própria árida gramática, torna-se qualquer coisa como uma feitiçaria evocatória, as palavras ressuscitam revestidas de carne e de ossos [...]*

Associar a percepção das correspondências a experiências alucinógenas, capazes de abrir *os olhos interiores*, tem fundamento. Baudelaire o admitia, ao comparar o efeito das combinações de cor em Delacroix à alucinação provocada pelo ópio:

Sem recorrer ao ópio, quem não viveu essas horas admiráveis, verdadeiras festas para o cérebro, em que o sentidos mais atentos percebem sensações mais vibrantes, em que o céu de um azul mais transparente se afunda como um abismo mais infinito, em que os sons tilintam musicalmente, em que as cores falam e os perfumes evocam mundos de idéias? Pois bem, a pintura de Delacroix me parece ser a tradução desses belos dias do espírito. Ela está revestida de intensidade e seu esplendor é privilegiado. Como a natureza percebida por nervos ultra-sensíveis, ela revela o sobrenaturalismo.⁷⁷⁵

Passagens como estas não induzem a ver Baudelaire saindo diretamente de uma das sessões do Clube dos Haxixins de Gautier, qual *hippie* precursor, antecipando o *desregramento dos sentidos* de Rimbaud, para apreciar os quadros expostos no salão de 1846? A suposição é endossada por biógrafos. Mas, se Baudelaire ia às ruas parisienses e às exposições de arte intoxicado de haxixe, ópio e vinho, encontrava-se igualmente intoxicado de poesia, filosofia e hermetismo.

Como foi possível o mesmo poeta haver escrito *Correspondências* e *A Tampa*? Afinal, para Baudelaire o mundo era um cárcere ou um templo? A natureza era matéria degradada ou *bosque de segredos*? É necessário levar em conta, em primeiro lugar, sua

⁷⁷⁴ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 391.

⁷⁷⁵ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 787.

defesa de um pensamento aberto: *um sistema é uma espécie de danação que nos conduz a uma renúncia perpétua.*⁷⁷⁶

Hanegraaff, em um ensaio sobre a tradição esotérica no romantismo, distingue o romantismo positivo e negativo, e se refere ao “lado negro” do romantismo, e à tendência de muitos românticos a se moverem de um extremo da “alegria” àquele oposto do niilismo.⁷⁷⁷ É a relação de *Correspondências* com *A Tampa*. O que Eliade disse, como citado no Capítulo 5º, sobre a concepção pessimista prevalente entre os gregos, resultado da consciência da precariedade da condição humana, mas tendo como contrapartida *a alegria de viver, a valorização religiosa do presente,*⁷⁷⁸ também caracterizou poetas românticos. No entanto, seria simplificador associar a expressão das duas visões de mundo apenas à felicidade e ao desespero. Ainda mais em um poeta tão pouco ingênuo como Baudelaire. Como inventariou Viviana Bosi em um ensaio sobre *os vários níveis de contradição poética em Baudelaire,*⁷⁷⁹ tais pólos coexistem. *Reversibilidade* e *O heautontimoroumenos* são declarações de princípios ou poéticas, bem como as junções de termos antagônicos em seus títulos: *As Flores do Mal* ou *Spleen e Ideal*.

Além disso, poesia não se resume aos temas: envolve outras dimensões, examinadas por Auerbach em *As Flores do mal e o sublime.*⁷⁸⁰ Esse estudioso lembra que *O horror sem esperança tem seu lugar tradicional na literatura: é uma forma particular do sublime;* no entanto, em um dos poemas de horror de Baudelaire, o quarto dos intitulados *Spleen*, já nas primeiras estrofes encontraremos coisas que dificilmente parecerão compatíveis com a dignidade do sublime, e que seriam chocantes para os leitores da época. Uma delas, a comparação do céu a uma tampa, já citada; e imagens em *Spleen* como as dos sinos que *dobram, de repente, furibundos e lançam contra o céu um uivo horripilante;* o *crânio*, no original *cerveau*, um termo médico.⁷⁸¹ Quanto aos sinos que *hurlent*, urram ou uivam, *uma combinação dessas agride a noção tradicional do sublime;* e *setenta anos depois uma imagem assim seria chamada de surrealista.*⁷⁸²

⁷⁷⁶ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 773.

⁷⁷⁷ Wouter J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Tradition*, em Broek e Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pg. 274.

⁷⁷⁸ Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo I, *Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*, Volume 2, pgs. 91 e 92.

⁷⁷⁹ Bosi, Viviana, *Contradição e unidade em Baudelaire*, em *Literatura e Sociedade*, USP/FFLCH/DTLLC, número 6, São Paulo, 2001-2002.

⁷⁸⁰ Erich Auerbach, *As Flores do mal e o sublime*, em *Inimigo Rumor*, 8, pgs. 83 a 100.

⁷⁸¹ Charles Baudelaire – *Poesia e Prosa*, pg. 163.

⁷⁸² Auerbach, *As Flores do mal e o sublime*, em *Inimigo Rumor*, 8, pg. 87

Isso também vale para sua lírica e erótica, com *a ênfase na sexualidade exposta, particularmente em seus aspectos terríveis, abissais*.

Auerbach também comenta o metro alexandrino em *Spleen*: é a forma adequada para *um poema sério, para ser recitado lenta e gravemente*. E aponta para *a contradição entre o tom elevado e a indignidade tanto do tema como um todo como de seus detalhes*. Baudelaire foi incômodo, dissonante, não apenas por tratar de temas baixos, conforme a escala de valores vigente; mas por tratá-los empregando a forma apropriada ao que seria elevado. Contendor do princípio da identidade e não-contradição, do *isto ou aquilo*, submetido a dramáticos confrontos com o *isto é aquilo*, quer fosse na relação entre o que é dito em diferentes poemas ou dentro do mesmo poema, e ainda nos choques entre tema, linguagem e forma, por isso adotou o oxímoro como figura predileta. Dal Farra, no ensaio já citado, comenta seu *valor esotérico*:

[...] se o oxímoro é uma espécie de antítese na qual se juntam duas palavras contraditórias provocando a impressão de que uma exclui logicamente a outra, na lírica baudelaireana ele traduz uma aspiração fundamental. Nesse sentido, o oxímoro realiza a união dos contrários, a *coincidentia oppositorum* – princípio e fim da Grande Obra – onde, sem se conciliar verdadeiramente, as antípodas são aproximadas no pendor de exprimir justamente o *inefável*. Ora, é este o universo das correspondências e das analogias esotéricas.⁷⁸³

Mas a afirmação radical do *isto é aquilo*, do princípio da analogia, também pode ser a proclamação da supremacia do nada, do vazio, da morte. Se a analogia é universal e tudo se relaciona a tudo, em uma combinatória infinita, então não há um ponto de chegada, alguma resolução dessa colossal matriz. É o que observa Paz:

Baudelaire fez da analogia o centro da sua poética. Um centro em perpétua oscilação, sacudido sempre pela ironia, a consciência da morte e a noção de pecado. [...] Na concepção de Baudelaire aparecem duas idéias. A primeira é muito antiga e consiste em ver o universo como uma linguagem. Não uma linguagem quieta, mas em contínuo movimento: cada frase engendra outra frase; cada frase diz algo distinto e todas dizem a mesma coisa.

A decifração desse universo que corresponde a um livro é uma tarefa infinita. Desemboca no vazio:

O mundo não é um conjunto de coisas, mas de signos: o que denominamos coisas são palavras. Uma montanha é uma palavra, um rio é outra, uma paisagem é uma frase. E todas essas frases estão em contínua mudança: a

⁷⁸³ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pgs. 107-108.

correspondência universal significa uma perpétua metamorfose. O texto que é o mundo não é um texto único: cada página é a tradução e a metamorfose de outra e assim sucessivamente. O mundo é a metáfora de uma metáfora. O mundo perde sua realidade e se transforma em uma figura de linguagem. No centro da analogia há um buraco: a pluralidade de textos subentende que não há um texto original. Por essa cavidade precipitam-se e desaparecem, simultaneamente, a realidade do mundo e o sentido da linguagem.⁷⁸⁴

*Não há texto original: vê-se do que Baudelaire falava ao referir-se ao abismo. Paz recorre a Dante: A metáfora que consiste em ver o universo como um livro é antiqüíssima e figura no último canto do Paraíso. Há, contudo, uma diferença fundamental: A analogia de Fourier, como a de Baudelaire e de todos os modernos, é uma operação, uma combinatória; a analogia de Dante repousa sobre uma ontologia. O mundo do poeta florentino era harmônico: acreditava na Trindade como o que concilia o uno e do plural, a substância e o acidente; tinha o segredo da analogia, a chave para ler o livro do universo; essa chave é outro livro: as Sagradas Escrituras. Já o poeta moderno sabe – ou pensa que sabe – precisamente o contrário: o mundo é ilegível, não há livro. Daí a negação, a crítica, a ironia, que também são um saber, ainda que de signo oposto ao de Dante. Um saber que não consiste na contemplação da alteridade no seio da unidade, mas da visão da ruptura da unidade. Um saber abismal, irônico.*⁷⁸⁵

Declaradamente, Paz enxerga em Baudelaire o Mallarmé do poema em prosa *O Demônio da Analogia*, de *Igitur* e da crise que o levou a escrever esses textos. Mas a visão como resultado da crença na analogia, combinado à descrença em uma visão de mundo estável, assegurada pela religião, está em poemas como *O Abismo*.

Outra interpretação da paradoxal alternância entre dualidade e unidade, abismo e elevação, luz e sombra, é possível ao se associar a poesia de Baudelaire à alquimia. É o que argumenta Dal Farra:

Mas o certo é que “Baudelaire é, com Nerval e antes de Rimbaud, o primeiro poeta em França a conceber a poesia como alquimia do verbo, como uma operação mágica e um ato de metamorfose que apresenta analogias com a transmutação alquímica”.⁷⁸⁶ [...] na sua obra conhece-se a tentativa de aplicar sobre o funcionamento da linguagem poética os ensinamentos e os rituais das práticas esotéricas, quer sejam eles a lei da analogia (fundamento da “teoria das

⁷⁸⁴ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 98.

⁷⁸⁵ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 102.

⁷⁸⁶ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pg. 102. O trecho entre aspas é citação por Dal Farra de um ensaio de Marc Eigeldinger, *Baudelaire et l'alchimie verbale*, em *Poésie et Metamorphoses*, Neuchâtel, Edition de la Baconnière, 1973.

correspondências”), quer sejam eles a lei do “solve et coagula”, subsídio essencial para a obtenção da Grande Obra Hermética, no sentido de suscitar a existência de um novo universo através da transmutação daquilo que o inventa e lhe dá vida: a linguagem.⁷⁸⁷

Ver o poema como equivalente à Grande Obra é justificado pelas observações de Baudelaire sobre *alquimistas do espírito* e seus paralelos entre o poeta e o mago. Não só a coexistência de opostos, mas a inclusão do abjeto ajustam-se a essa interpretação: em *Uma Carneça*, o cadáver pode ser a matéria putrefata, primeira etapa da Grande Obra, para chegar à pedra filosofal. Na alquimia resolve-se o contraste entre hermetismo e gnosticismo, ou entre gnose pessimista e otimista.

Mas em outros poemas, a exemplo de *Metamorfoses do Vampiro*, Baudelaire degrada o sublime; arrasta o celestial para o chão, ao afirmar que tudo terminará em morte e podridão. É a *Reversibilidade* do poema com este título: o trânsito entre o alto e o baixo, o abjeto e o sublime, tem mão dupla. E os paralelos de Dal Farra entre o poema e a operação alquímica talvez se ajustem mais ao Rimbaud de *Alquimia do Verbo* e *As Vogais* do que ao Baudelaire mais sombrio ou ambivalente.

É interessante como Paz vê Mallarmé em Baudelaire, ao mostrar o abismo ao qual conduz o pensamento analógico sem o lastro de uma crença; e como Dal Farra vê Rimbaud em Baudelaire ao interpretá-lo como alquimista da poesia. Tais leituras não são viesadas: decorrem de Baudelaire haver sido precursor, pensador do novo e um profeta do que viria a seguir na poesia e na criação artística em geral.

Paz conclui suas observações dizendo que *Mallarmé quer resolver a oposição entre analogia e ironia*;⁷⁸⁸ sua solução seria o Livro, por sua vez resumo do universo. Mas o melhor da poesia pós-baudelairiana empreendeu a tarefa de resolver essa oposição, de diferentes modos: o Livro de Mallarmé, a alquimia do verbo de Rimbaud, as reconversões católicas de Huysmans, Bloy, e tantos outros, a destruição total de um dos seus pólos por Lautréamont, a sátira extrema por Jarry, o monismo surrealista.

⁷⁸⁷ Dal Farra, *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, pg. 108.

⁷⁸⁸ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 103.

16. Rimbaud, iluminações e alquimia

O ensaio de Breton aqui citado na abertura, *Flagrant délit*, trata do desmascaramento de um texto falsamente atribuído a Rimbaud, *La chasse spirituelle*. O episódio envolveu críticos de prestígio que haviam, inadvertidamente, endossado a falsificação.⁷⁸⁹ A propósito, Marcelin Pleynet observa, em um ensaio recente, que *Breton foi certamente quem captou de maneira mais justa o acontecimento que constitui, no francês, o surgimento da língua de Rimbaud; e que, por prova, basta a atitude de Breton por ocasião da publicação, cuidadosamente orquestrada nos meios literários parisienses, de um texto de Rimbaud [...] cuja falsidade Breton foi o único a afirmar, antes que os autores da mistificação o confessassem.*⁷⁹⁰ De modo algo preconceituoso, acrescenta que *Breton, é incontestável, demonstra uma excepcional compreensão – paradoxalmente, pode-se dizer – formal da língua, da frase, do fraseado de Rimbaud: como se, para chegar à compreensão formal, fosse preciso ser formalista.*

Flagrant délit inclui um dossiê de outros resgates surrealistas de Rimbaud: a publicação do poema militante *As Mãos de Jeanne-Marie*, do transgressivo *Os Stupra* e do anti-clerical *Um coração sob a sotaina* (cuja publicação Paul Claudel tentou impedir, revela Breton). E a defesa da alegada mitificação surrealista de Rimbaud, que continua a ser questionada (Pleyntet fala em *socialização leiga* de Rimbaud por Breton, contraposta àquela *clerical* de Claudel, ambas aspectos da mesma *religião poética*): a propósito de uma mostra sobre a civilização maia no Louvre, argumentou que, assim como as obras dos maias são a expressão de mitos, a de Rimbaud propunha novos mitos. Citando, de Apollinaire, *Você nunca conhecerá bem/ os/ Maias*, advertiu: *assim também se poderá dizer a quem se debruça sobre sua obra e sua vida com a intenção de esgotar seus sentidos: Você nunca conhecerá bem Rimbaud.*⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Maurice Nadeau, Maurice Saillet e Pascal Pia.

⁷⁹⁰ Pleyntet, Marcelin, *A Liberdade Livre*, em Novaes, *Poetas que Pensaram o Mundo*, pg. 348.

⁷⁹¹ Breton, *La Clé des champs*, pg. 168.

Breton ainda retoma outra discussão importante, da cronologia da obra de Rimbaud: se a criação de *Iluminações*⁷⁹² precedeu ou sucedeu a *Uma Estadia no Inferno*.⁷⁹³ Para Roland de Réneville, organizador da edição completa de Rimbaud pela coleção Pléiade, a série *Iluminações* teria sido escrita em 1872 em Charleville, após uma das rupturas com Verlaine na Inglaterra; e *Uma Estadia no Inferno* seria de 1873, coincidindo com a crise final de seu relacionamento com o simbolista. Datas do próprio Rimbaud no original de *Iluminações* o confirmariam. Breton, apoiando-se nas pesquisas grafológicas por Bouillane de Lacoste, argumentou que *Iluminações* seria posterior a *Uma Estadia no Inferno*.⁷⁹⁴ Haveria um *índice orgânico sobre a evolução de Rimbaud*,⁷⁹⁵ associado ao abandono das formas fixas em favor do poema em prosa. E uma evolução em sua interlocução: a estadia de Rimbaud em Londres em 1874, em companhia de Germain Nouveau, deixaria de ser um *parêntese vazio*. Teve relação com o diálogo com outro poeta visionário, integrante da marginália do simbolismo.

Nessa cronologia reconstituída, é como se, em cinco anos, Rimbaud percorresse cinco décadas de história da literatura. Transitou do parnasianismo, modelo de seus primeiros poemas e do ambiente literário que frequentou, passando pelo simbolismo precursor dos poemas de 1872, até o surrealismo de *Iluminações*, que, se publicado sem informações sobre o autor em 1925, passaria por obra da família de *La liberté ou l'amour* de Desnos, *Une vague de rêves* de Éluard ou *Peixe Solúvel* de Breton.

As duas seqüências possíveis – de *Uma Estadia no Inferno* até *Iluminações*, ou vice-versa – ainda possibilitam uma interpretação da *evolução* de Rimbaud não apenas sob um ponto de vista formal, mas filosófico-religioso. Podem ser associadas a duas visões de mundo. É católica a seqüência de *Iluminações*, com a experiência visionária, seguida de *Uma Estadia no Inferno*, a expiação e punição, concluindo com a extrema-unção e absolvição ao morrer. É gnóstica ou hermética a seqüência que vai de *Uma Estadia no Inferno*, e de poemas anteriores críticos e corrosivos, nos quais o inferno também equivale a este mundo, até *Iluminações*; até a gnose, o conhecimento revelado, e daí em diante o silêncio, por nada mais haver a ser dito. As transformações da escrita

⁷⁹² *Iluminações* ou *Iluminuras*: qual a melhor tradução para *Illuminations*? Embora *Iluminuras* seja conforme à intenção de Rimbaud, fico com *Iluminações*, adotada por dois tradutores, Ledo Ivo e Ivo Barroso, além de compatível com o universo rimbaudiano.

⁷⁹³ *Uma Temporada no Inferno*, *Uma Estação no Inferno*, *Uma Estadia no Inferno*? Fico com *Uma Estadia no Inferno* da tradução de Ivo Barroso, aqui seguida.

⁷⁹⁴ O assunto é examinado também em Rimbaud, *Prosa poética*, organização e tradução de Ivo Barroso, Editora Topbooks, Rio de Janeiro, 1998.

⁷⁹⁵ Breton, *La clé des champs*, pg. 196.

de Rimbaud passariam a permitir analogias com as iniciações em mistérios, nas quais primeiro há uma experiência da morte, a descida órfica aos infernos, e depois o êxtase ou iluminação.

Há limites para essas interpretações. A edição existente de *Iluminações*, organizada *a posteriori*, pode reunir fragmentos escritos antes e depois de *Uma Estadia no Inferno*. E *Iluminações* foi antecipado na *Carta do Vidente* de 1871. Em *Alquimia do Verbo*, um dos trechos de *Uma Estadia no Inferno*, já enunciava a poética, e em outras passagens criava a poesia em prosa que conferiria pioneirismo a *Iluminações*. Além disso, dois trechos de *Uma Estadia no Inferno*, *O Impossível* e *Adeus*, podem ser interpretados como ponto final, despedida da Europa e da escrita, após o fracasso da tentativa de alcançar uma síntese, mesmo simbólica, aquela da alquimia verbal.

O gnosticismo de Rimbaud pode ser entendido através da comparação com o Baudelaire gnóstico. Em especial, focalizando a passagem da concepção do poeta como alquimista em Baudelaire à alquimia do verbo em Rimbaud, e o tema, comum a ambos, do poeta amaldiçoado, um eleito gnóstico exilado no mundo.

Rimbaud dialogou com Baudelaire, ora seguindo-o, ora questionando-o. Na *Carta do Vidente*, reconhecendo qualidades como videntes na segunda geração romântica, a de Gautier e demais esteticistas, declarou-o seu principal precursor: *o primeiro vidente, rei dos poetas, um verdadeiro Deus*.⁷⁹⁶ Mas com uma ressalva importante: *Ele mesmo ainda vive num meio muito artista, e a forma tão louvada nele ainda é mesquinha. As invenções desconhecidas reclama novas formas*. É uma de suas paráfrases do *é preciso ser absolutamente moderno*: a vidência é taxativamente vinculada à ruptura com as formas velhas. E também à transgressão: por isso, terminou a *Carta do Vidente* citando seu corrosivo poema *Agachados*.

De modo inequívoco, rejeitou o dualismo baudelairiano. Não se vê a visão de mundo platônica ou neoplatônica, a não ser como objeto de irônia. Assim como Baudelaire, escreveu poemas da putrefação do corpo: sua *Vênus Anadiomene* tem a *bela hediondez de uma úlcera no ânus*;⁷⁹⁷ mas não a relaciona a uma *forma pura*, como

⁷⁹⁶ Lima, *Rimbaud no Brasil*, pg. 16.

⁷⁹⁷ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 81.

Baudelaire em *Uma Carniça*; não parece crer na Idéia, da qual essa Vênus seria a emanção degradada.

Em *Uma Temporada no Inferno*, proclamou:

- É verdade; era com o Éden que eu sonhava! [...]
Ó pureza! pureza!
Esse momento de alerta foi o que me revelou a visão da pureza! – Pelo espírito se chega a Deus!
Dilacerante desgraça!⁷⁹⁸

Mas o título da passagem é *O Impossível*: o Éden e a pureza não serão alcançados. Difere de outros seguidores da tradição hermética pelo modo como lança dúvidas relativamente à recuperação do passado idílico: o que passou, passou, e não voltará. A Idade de Ouro é tratada ironicamente no poema com esse título: *questões e toda procura/ Não trazem, senão/ Ebriez e loucura*. É o que havia dito em um de seus primeiros poemas, *Sol e Carne: Já não há deuses! já não há! o Homem é Rei,/ O Homem é Deus! Porém o Amor é a grande Fé!*⁷⁹⁹

Rimbaud foi inequívoco: execrou Napoleão III; nunca adotou Napoleão Bonaparte como tipo ideal; apoiou a revolta de 1871, que lhe inspirou poemas; jamais repreendeu a Comuna de Paris, como o havia feito Victor Hugo; abominou a burguesia francesa, e européia em geral; não exibiu, a exemplo de românticos e de Baudelaire, o desencanto com a revolução seguido pelo reacionarismo.

Verlaine, na introdução a *Les Poètes maudits*, limitou-se a traçar perfis de seus escolhidos – Rimbaud, Mallarmé, Corbière, Marceline Desbordes-Valmore – e a elogiá-los como *poetas absolutos*. Não se deteve no sentido da expressão *malditos*. Para Pleyner, o título foi uma *má ação*, criadora dos *clichês que ainda hoje dominam a obra e a biografia de Rimbaud*, e mais, *comandada por uma vontade de vulgarização*, por remeter a *Uma Estadia no Inferno*.⁸⁰⁰ Mas, embora proceda acusar Verlaine de má fé, a escolha do título foi justa, por remeter a Nerval e Baudelaire.

⁷⁹⁸ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 183.

⁷⁹⁹ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 45.

⁸⁰⁰ Pleyner, *A Liberdade Livre*, em Novaes, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, pg. 349.

Se o Nerval de *Anteros* e o Baudelaire de *Abel e Caim* se declararam amaldiçoados, Rimbaud deu um passo adiante. Criou o monólogo do exilado no mundo – *Por ora sou maldito, tenho horror à pátria* –, que perdeu a memória – *De nada mais me lembro anterior a essa terra e o cristianismo* – e tem o *sangue mau*.⁸⁰¹ Pertence a uma *raça inferior*, além de longínqua: *meus pais era escandinavos: vazavam o flanco, bebiam o próprio sangue*. Identifica-se a marginais e párias: os presidiários, *o forçado intratável contra quem se encerram as grades da prisão*⁸⁰² e, principalmente, aos negros: *sou um bicho, um negro*; por isso, verbera os *falsos negros*.⁸⁰³ Comentaristas já associaram *Uma Estadia no Inferno* ao *Inferno* de Dante; Pleynet, negando que Rimbaud se colocasse na situação do *condenado*, observa: *Dante apenas atravessa o inferno como observador, “como um homem livre” [...], enquanto Rimbaud passa ali toda uma temporada*.⁸⁰⁴ Associa seu inferno à modernidade (ao *absolutamente moderno* rimbaudiano) e enxerga, nessa temporada no inferno e em poemas de Rimbaud, *uma certa disposição contra o tempo, podendo enquanto tal ser um inferno*.⁸⁰⁵ O inferno não é lá; é aqui, no mundo regido pelo tempo linear e progressivo.

Em *Uma Estadia no Inferno* ao *Inferno*, pergunta sobre a possibilidade da gnose: *Quero liberdade na salvação: como alcançá-la?* Mas já é um vidente: *é oráculo o que digo*.⁸⁰⁶ Possível ou não, sua gnose é fora do cristianismo: *Nunca me vejo nos conselhos de Cristo*, pois teria apenas *encantamentos profanos* diante dos cultos da Igreja.

Não me creio a caminho de núpcias tendo Jesus Cristo como sogro: a frase pode ser interpretada como referente à união mística da alma com Cristo; seria a câmara nupcial dos gnósticos valentinianos, porém recusada. O mesmo vale para todas as menções à *outra alma* em *O Esposo Infernal*: *não o conseguia ver com outra alma: podemos ver o nosso anjo, jamais o anjo dos outros*.⁸⁰⁷ Também pode ser interpretada de modo bem terra-a-terra, como recusa dos sacramentos cristãos, como já o havia proclamado em *As Primeiras Comunhões* ou em *Canção da Torre mais Alta*, onde perguntou: *Mas quem rezaria/ À Virgem Maria?*⁸⁰⁸ Ou, ainda, como alusão à relação

⁸⁰¹ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 135 e seguintes.

⁸⁰² Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 139.

⁸⁰³ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 141.

⁸⁰⁴ Pleynet, *A Liberdade Livre*, em Novaes, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, pg. 352.

⁸⁰⁵ Pleynet, *A Liberdade Livre*, em Novaes, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, pg. 361.

⁸⁰⁶ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 136 (aqui, alterei a tradução).

⁸⁰⁷ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 157.

⁸⁰⁸ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 233.

com Verlaine. Seriam excludentes essas interpretações? Claro que não: Rimbaud, propositadamente ambíguo, não deve ser lido em uma única chave.

O mesmo vale para as declarações de que iria viajar em *Uma Estadia no Inferno*, incluindo o *Adeus* do final, e, sincronicamente, em *Iluminações: Partir para afetos e amores novos!*⁸⁰⁹ – e, de modo mais enfático: *Não! não passaremos o verão neste país avaro onde seremos sempre apenas órfãos noivos.*⁸¹⁰ Abandonará o Ocidente: *Minha jornada chega ao fim; deixarei a Europa*. São avisos das viagens que faria? Sim, evidentemente. Seriam viagens simbólicas, tomando o Ocidente como terra degradada e o Oriente como Éden, a exemplo daquela em *O Hino da Pérola*? Sim, igualmente.

Viajará, proclama. Mas primeiro descera aos subterrâneos em busca dos *segredos para mudar a vida*, abandonando o mundo, com a declaração que já possibilitou tantas paráfrases e epígrafes: *Que vida! A verdadeira vida está ausente. Não estamos neste mundo. Passa uma Noite no Inferno: Esta agora! o relógio da vida estancou de repente. Não estou mais no mundo. – A teologia sabe o que diz, o inferno certamente está em baixo – e o céu em cima. – Êxtase, pesadelo, sono em um ninho de chamas.*⁸¹¹

É central em *Uma Estadia no Inferno* e no conjunto da obra de Rimbaud a passagem intitulada *Alquimia do Verbo*. Nela, a exacerbação das correspondências baudelairianas, através da citação do soneto *Vogais*:

Inventei a cor das vogais! - A negro, E branco, I rubro, O azul, U verde. - Regulei a forma e o movimento de cada consoante, e, com ritmos instintivos, me vangloriava de inventar um verbo poético acessível, mais dia menos dia, a todos os sentidos. Eu me reservava a tradução.⁸¹²

Vogais já foi objeto de inumeráveis decalques, em boa parte incidindo no associacionismo psicológico, vendo-o como expressão das sinestesias apenas no plano da percepção, e não como expressão da crença na analogia universal. Mas enxergar as correspondências baudelairianas e alusões à Grande Obra alquímica se torna evidente através da transcrição do poema:

A negro, E branco, I vermelho, U verde, O azul: vogais,
Direi algum dia vossos nascimentos ocultos:
A, negro espartilho peludo das moscas tumultos

⁸⁰⁹ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 225.

⁸¹⁰ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 237.

⁸¹¹ Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 149.

⁸¹² Rimbaud, *Prosa poética*, pg. 160.

rondando fedores cruéis demais,

Golfos de sombra; E, candura de vapor e de tenda,
Lanças de geleiras altivas, reis brancos, tremor de umbelas;
I, púrpura, sangue cuspidor, riso dos lábios belos
Na cólera ou na embriaguez oferenda;

U, ciclos, vibrações divinas do verde mar,
Paz dos pastos semeados de animais, paz das rugas
Que a alquimia imprime na fronte a estudar;

O., supremo clarim pleno de estranhos agudos,
Silêncios cruzados por anjos e mundos:
- Ô o ômega, raio violeta de Seus Olhos!⁸¹³

Em momento algum Rimbaud dá a entender que trata de sensações, de algo da esfera do sujeito. Fala de coisas, de *anjos e mundos*, do *ômega*. Quis falar da ordem universal regida pela analogia; a orquestração do *supremo Clamor*.

Vogais está para Rimbaud assim como *Correspondências* para Baudelaire e *Versos Dourados* para Nerval; na mesma medida, o equivalente em Rimbaud ao Baudelaire de *A Tampa* pode ser *O Mal*, o soneto no qual Deus *ri nas toalhas dos altares* enquanto milhares de soldados morrem na Terra;⁸¹⁴ ou *As Primeiras Comunhões*, no qual Cristo é o *ladrão eterno de energias*;⁸¹⁵ mas nesses repúdios a Deus não há dualismo, nem lamentos pela perda da unidade ou queda.

A bibliografia relacionando a poesia de Rimbaud à simbologia alquímica, em especial, e esotérica, em geral, talvez seja superada em volume pelos textos negando essa relação, ou então alegando que ela em nada contribui para a sua interpretação. Mas a interpretação alquímica de *Vogais* é inevitável, por causa da citação em *Alquimia do Verbo*. Rimbaud nem precisava haver lido obras tratando de alquimia, hermetismo e ocultismo, inclusive na biblioteca pública de sua cidade natal, Charleville, como o comprovaram levantamentos do acervo lá disponível. Sua adesão ao princípio hermético das correspondências, do qual *Vogais* é uma especialização, não veio apenas das leituras do que havia naquela biblioteca, mas do que já conhecia de poesia romântica, incluindo o Nerval de *Versos Dourados* e, é claro, Baudelaire.

⁸¹³ Prefiro transcrever a tradução de Daniel Fresnot em Marsicano, Alberto e Fresnot, Daniel, *Rimbaud por ele mesmo*, Editora Martin Claret, São Paulo, 1996, pois esta preserva a referência explícita à alquimia, algo que nem Augusto de Campos, que suprime o termo, nem Ivo Barroso, que o transforma em *resfolhos alquímicos*, fizeram.

⁸¹⁴ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 103.

⁸¹⁵ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 199.

Se fosse adotada a interpretação puramente psicológica, sensorial, para interpretar *Vogais*, o A não poderia ser negro, porém branco: é um som claro; pela mesma razão, o U teria que ser negro, e não verde. O A negro de *Vogais* é o *nigredo*, primeira etapa da Obra, e o E branco é o *albedo* resultante da purificação, através da calcinação, até chegar à Pedra Filosofal. Em *Rimbaud por ele mesmo*, Marsicano, reportando ao cromatismo musical e a *L'Ars Auriferae*, tratado alquímico de 1610, apresenta um diagrama no qual O azul, equivalente à quintessência, ao sol, ao ouro, está no centro,⁸¹⁶ assim esclarecendo a aparente inversão de seqüência no poema (mas não em sua citação em *Alquimia do Verbo*).

Conforme Idel, há uma técnica cabalística de êxtase que consiste em associar as letras do nome divino a cores: o nome não pode ser pronunciado; mas as cores podem ser visualizadas; e também há associações de cores aos *sefirot*.⁸¹⁷ A documentação de tais técnicas é rara, diz o estudioso: trata-se de algo bem restrito no âmbito cabalístico. Portanto, o paralelismo com as associações a cores em *Vogais* é por sincronia; ou por cabala e alquimia serem capítulos do misticismo e da sua simbologia.

Outros dos poemas de Rimbaud, cifrados, herméticos no duplo sentido da palavra, possibilitam interpretações simbólicas mais complexas, como aquela a que procede David Guerdon em *Rimbaud, La clef alchimique*.⁸¹⁸ Mas, e aqui tocando em uma questão de metodologia, se o poema é Grande Obra; se o poeta, como o havia dito Baudelaire, é um *alquimista do espírito*; se Baudelaire, Rimbaud, Breton e demais alquimistas do verbo não trabalharam diretamente em operações alquímicas, então o poema deve ser lido enquanto tal; e os símbolos da alquimia presentes em seus textos – alguns evidentes, como em *Realeza*, de *Iluminações*, onde um homem e uma mulher que *Desfaleciam, agarrados um ao outro*, tornam-se *reis durante toda a manhã* (encontros de reis e rainhas, do pólo masculino e feminino, Sol e Lua, proliferam na literatura alquímica) – são metáforas da poesia e de uma poética. Lê-se poesia pela própria poesia, e não para aprender alquimia. Rimbaud não foi o protagonista de *La recherche de l'absolu* de Balzac; o ouro que buscou era simbólico.

Reciprocamente, a linguagem cifrada da alquimia foi um dos componentes da criação poética de Rimbaud: algo que enriqueceu seu repertório. Seus poemas alquímicos são, em primeira instância, poemas, e não formulários de alquimia, por mais

⁸¹⁶ Marsicano, *Rimbaud por ele mesmo*, pg. 39.

⁸¹⁷ Idel, *Cabala, Novas Perspectivas*, pg. 155 e segs.

⁸¹⁸ Guerdon, David, *Rimbaud, La clef alchimique*.

que estes, por sua vez, tenham valor poético. E em pelo menos dois dos poemas examinados por Guerdon, *O Riacho de Cassis* e *Os Corvos*,⁸¹⁹ sentidos manifestos devem ter precedência com relação à decodificação simbólica: corvos, presentes em ambos, são coadjuvantes na obra alquímica, e o riacho de Cassis é mercurial – mas os poemas são, em primeira instância, retratos bem metonímicos, focalizando o detalhe, o particular, do mundo devastado: talvez por ser uma emanção degradada do *pleroma*; certamente, pela guerra franco-prussiana.

Idéias como a da poesia como resultado da vidência já estavam formuladas nas cartas, a Izambart e a Demeny, e em seus primeiros poemas, precedendo o mergulho na literatura ocultista e a criação de seus poemas mais “simbólicos”, enigmáticos. Leituras esotéricas ampliaram seu vocabulário e lhe abriram as portas para novas imagens; possibilitaram-lhe dizer o que já intuía e ainda expressava, nesses poemas iniciais, em um modo ainda discursivo e parnasiano. Ou seja: a alquimia poética de Rimbaud precedeu seus estudos de alquimia.

Além disso, a interpretação simbólica deve levar em conta o que foi observado aqui a propósito de Nerval, citando o ensaio de Kristeva: o poeta adiciona a *incerteza da nomeação* aos símbolos tradicionais; o sentido do poema é ao mesmo tempo *estável*, ancorado a uma simbologia, e *instável* pela própria natureza da linguagem poética. É o que, em outros termos, Antonio Candido diz de *obra difícil, feita para despistar leitores e desanimar intérpretes* de Rimbaud: *a relação da textura vocabular com as mensagens é tão brilhantemente arbitrária, e ao mesmo tempo tão necessária, que o leitor percebe sem perceber, a não ser nos poemas mais claros, nunca tem certeza*.⁸²⁰ E ainda observa *o significado por assim autônomo [...] que embala a percepção e sustenta o discurso acima da necessidade de captar logicamente o sentido*.

Em lugar de *Alquimia do Verbo*, Rimbaud poderia ter utilizado este título: *Autonomia do Verbo*. A partir de um dado momento, talvez de *O Barco Ébrio*, passou a criar poesia onírica. O deslocamento é sua lei. O resultado é a celebração da analogia: tudo pode ser outra coisa, em uma combinatória infinita.

Mesmo assim, com todas essas ressalvas à interpretação simbólica, pode ser produtivo usar chaves esotéricas para interpretar a série dos poemas citados, transcritos ou adaptados em *Alquimia do Verbo*; mas como se esse conjunto compusesse um relato das etapas de uma busca ou iniciação. Em *Lágrima*, o primeiro, *Chorando, eu via o*

⁸¹⁹ Rimbaud, *Poesia Completa*, respectivamente pgs.

⁸²⁰ Antonio Candido, *As Transfusões de Rimbaud*, publicado em *Rimbaud no Brasil*.

ouro – e sem poder beber.⁸²¹ ouro alquímico, entenda-se. No seguinte, versão de *Bom Augúrio Matutino*, *Ao sol das Hespérides os Obreiros* (aqui a alusão alquímica é evidente), porém *vassalos/ De um rei da Babilônia* (o país-labirinto de *O Hino da Pérola*) recebem uma poção mágica, a *aguardente de cada dia*, para chegar ao mar; para alcançar o outro tempo de *Canção da Torre mais Alta: que venha, que venha,/ O tempo em que se empenha*. A seguir, em *Fome*, deixa de se alimentar de *pedras e terra*, substituídas por *ar, rochas, carbono, ferro*. No poema adjacente, equivale ao lobo que cospe as *aves de seu repasto*, para, adormecendo, *chegar aos altares de Salomão*, repositório da sabedoria. E alcança *a centelha de ouro da luz pura*, equivalente à *Eternidade* do poema com esse título e à síntese, à união do mar e do sol. É a gnose: *removi do céu o azul, que é negro, e vivi, centelha de ouro da luz pura*. Mas, ironicamente, é sua expressão *a mais ridícula e desvairada possível*. E *Alquimia do Verbo* termina com a alusão a uma derrota, um fracasso: *Fora condenado pelo arco-íris*. É sugerida uma traição – *ad matutinum, ao Christos venit* – e, em *Ó castelo, ó sações*, um final que não chega a lugar algum: *A hora da fuga, ai de mim!/ Será a hora do fim*. A última frase – *Mas isso passou. Hoje sei aclamar a beleza* – também é irônica; diz que a gnose, a Grande Obra, pertence ao passado, acabou.

É como se *Alquimia do Verbo* relatasse uma iniciação fracassada. Mas qual a razão desse fracasso? O esoterista tradicional, mais ortodoxo, diria que Rimbaud não cumpriu o preceito, não fez corretamente a lição de casa. No entanto, o fracasso pode ser relacionado a uma impossibilidade filosófica: alcançar a Grande Obra através da sublimação só é possível se for adotado um quadro de referências dualista; para ser alquimista, é preciso antes ser gnóstico ou neo-platônico; há que acreditar em um alto e um baixo; o sublime e algo a ser sublimado. Tais categorias são sistematicamente negadas por Rimbaud, materialista e monista.

Mais importante que interpretar poemas alquímicos é, pelas conseqüências que teve, examinar a poética alquímica de Rimbaud: o procedimento pelo qual chegaria às iluminações, tal como relatado em *Alquimia do Verbo* e na *Carta do Vidente*. Levou a extremos a crença romântica no poder criador da imaginação: *Acabei achando sagrada a desordem do meu espírito*. Essa desordem lhe permitia realizar a alquimia: *Escrevia silêncios, noites, anotava o inexprimível. Fixava vertigens*. É o que havia proposto nas duas cartas, a *Izambart* e a *Carta do Vidente* a Demyen, após insistir que *é preciso ser*

⁸²¹ O que é citado a seguir está em Rimbaud, *Prosa poética*, pgs. 161 a 177.

*vidente, tornar-se vidente, e que O poeta torna-se vidente através de um longo, imenso e estudado desregramento de todos os sentidos.*⁸²²

Assim, a realização alquímica deixa de ser resultado da ascese, da disciplina. É fruto do desregramento, a provocar a alteração da consciência:

Habituei-me às alucinações simples: via honestamente uma mesquita em lugar de uma fábrica, uma escolta de tambores formada só por anjos, diligências a rodar nas estradas do céu, um salão no fundo de um lago; os monstros, os mistérios; os letreiros de um teatro de revista despertavam assombros ante mim. Em seguida explicava meus sofismas mágicos pela alucinação das palavras!

Pleynet, no ensaio aqui citado, amplia a noção rimbaudiana do desregramento dos sentidos: não se trata apenas dos cinco sentidos, da percepção, mas de todos os sentidos: a razão, o bom senso cartesiano (em francês *sensido* e *senso*, *sens*, são a mesma palavra), o *senso comum*, o *sentido moral* e o *sentido da liberdade*, até mesmo na acepção kantiana, transcendental.⁸²³ E, pode-se acrescentar, o sentido das palavras, a relação de significação no modo unívoco, substituído pela liberdade de significar.

O aparente elogio do banal e trivial em *Alquimia do Verbo*, incorporando o excluído pelo bom-gosto canônico, diz qual é a matéria-prima a ser sublimada:

As velharias poéticas entravam em boa parte na minha alquimia do verbo. [...] Eu amava as pinturas medíocres, bandeiras de portas, cenários, telões de saltimbancos, letreiros, iluminuras populares; a literatura ultrapassada, latim de igreja, livros eróticos mal escritos, romances dos tempos de avó, contos de fadas, almanaques infantis, velhas óperas, refrões simplórios, ritmos singelos.

Ao incluir ou citar vários de seus poemas em *Alquimia do Verbo*, deixou claro que poesia é o resultado de uma sublimação que parte das *alucinações simples* e das *velharias poéticas*, para culminar na superação das antinomias. Contudo, sua gnose irá realizar-se, não na esfera supra-celestial, mas na terra, através da transformação do mundo: *E à aurora, armados de ardente paciência, entraremos nas cidades esplêndidas.*⁸²⁴ É o que proclama, em um tom que chega a ser de panfleto político, ao final de *Uma Estadia no Inferno*: *Quando iremos afinal, além das praias e dos montes, saudar o nascimento do trabalho novo, da nova sabedoria, a fuga dos tiranos e demônios, o fim da superstição, para adorar – os primeiros! – o Natal na terra!*⁸²⁵

⁸²² Na tradução de Carlos Lima em *Rimbaud no Brasil*.

⁸²³ Pleynet, *A Liberdade Livre*, em Novaes, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, pg. 365.

⁸²⁴ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.191.

⁸²⁵ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.185.

Logo a seguir, no epílogo, *Adeus*, o *Sejamos absolutamente modernos* parece soar como requisito, condição para a unidade: *e então me será lícito possuir a verdade em uma alma e um corpo*.⁸²⁶ Sua gnose foi, não só anti-cristã, mas imanente. Saindo do inferno, retorna a um mundo transfigurado e transformado.

Iluminações já está dentro de *Uma Estadia no Inferno*: a prosa poética de um está em passagens do outro. Reitera os anúncios de viagem: *Partir para afetos e amores novos!*⁸²⁷ Reafirma-se como maldito na passagem do *tempo dos Assassinos*, e como louco: *espero tornar-me um louco muito mau*.⁸²⁸ Mas, desta vez, a tônica dominante é a condensação: o relato é suprimido em favor da imagem, resultando em uma poesia em prosa inovadora. Há uma celebração da vida, como em *Being Beauteous*: *Oh! um novo corpo amoroso reveste os nossos ossos*.⁸²⁹ E em *A uma Razão*: *Se viras o rosto: o novo amor! Se desviras o rosto, – o novo amor!*

Mas quem se expressa através de *Iluminações* é, ao mesmo tempo, um descrente, alguém que abandonou qualquer ilusão de transcendência: *Não lamento minha antiga parte da alegria divina: o ar sóbrio deste campo estéril alimenta bem ativamente meu atroz ceticismo*.⁸³⁰ E que já viu o bastante, e está *Farto de ver*. [...] *Farto de ter*. [...] *Farto de saber*; por isso, só quer *Partir para afetos e amores novos!*⁸³¹

Diante de declarações como esta, cabe perguntar como é possível associar Rimbaud ao misticismo; ou que misticismo é esse. Em passagens de *Iluminações* como *Místico*, inverte a relação entre céu e terra; em vez da ascensão, o plano superior baixa no mundo: *A doçura florida das estrelas e do céu e do resto desce diante do declive, como um cesto – contra nossa face, e faz florescente e azul o abismo em baixo*.⁸³²

Conforme examinado aqui, para Scholem o misticismo é recuperação da visão mítica de mundo, e a tentativa de transpor o abismo, aberto pelas religiões institucionais, entre Deus e o mundo. Mas em Rimbaud uma das margens do abismo, um dos pólos da dualidade, deixa de existir. Deus está fora de seu campo; quando muito, dialoga com o diabo; e se emerge do mundo subterrâneo, é para voltar à superfície da Terra, e não para ascender ao céu. E os mitos arcaicos, com suas cosmogonias e teogonias, não o interessam: nesse ponto, difere de poetas da mitologia

⁸²⁶ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.191.

⁸²⁷ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.225.

⁸²⁸ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.221.

⁸²⁹ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.219.

⁸³⁰ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.221

⁸³¹ Rimbaud, *Prosa poética*, pg.225.

⁸³² Rimbaud, *Prosa poética*, pg.257.

como Nerval, Blake e Hugo – e também dos apócrifos da Antiguidade. *Se na Grécia, verso e lira ritmam a Ação*, como disse na *Carta do Vidente*, e havia unidade de poesia e ação, do simbólico e do real, isso passou. Em *Sol e Carne*, celebração nostálgica do mundo mítico grego, já dizia que *os mistérios morreram/ Diante do Homem*.⁸³³ Resta indagar como é possível uma coisa dessas, mesmo prefigurada em Baudelaire: o misticismo da modernidade, e não do retorno à origem.

O imanentismo de Rimbaud fica mais claro através da comparação com Blake, místico do corpo, mas um místico genuíno. A ferocidade do tigre, a nudez da mulher e a luxúria do bode fazem parte do mundo; mas são sagrados por serem manifestações de Deus. Há um paradigma, mesmo pessoal e divergente das religiões institucionais; e uma dualidade, pois isto, o que está aqui, vale como emanção do que está lá. O princípio geral, em *O Casamento do Céu e do Inferno*, é aquele da sincronia do macrocosmo e microcosmo. Se em Baudelaire já se observa a crise e visão abissal dessa sincronia, em Rimbaud temos sua destruição. Só existe o lado de cá, feito de seres e coisas à deriva: não por acaso, *Depois do Dilúvio* é o título que abre *Iluminações*.

Vale a pena examinar a relação de Rimbaud com o artificial – o anacrônico de *Alquimia do Verbo*, a *velharia poética*, e o moderno – e com o natural. Há, como mostra Antonio Candido a propósito de *Flores*, uma das *Iluminações*, confusão dos dois planos, *do universo factício (cuja lei é a ordenação arbitrária de componentes convencionais) com o universo natural*. Por causa da autonomia do verbo, *a comparação que gera as imagens é feita como se o termo metafórico tivesse uma vida independente do termo metaforizado*; daí decorre *a inversão de funções* em um discurso *que é simultaneamente referência e não-referência*, de um *mundo complexo e ambíguo, ao mesmo tempo real e inventado*.⁸³⁴ Sim: inversão do real e do inventado, do natural e do artificial, do alto e do baixo, do bem e do mal, e também da parte e do todo na prosa metonímica de *Iluminações*. Como em Lautréamont, uma escrita regida pela subversão.

Se Baudelaire valorizou o moderno em contraste com o natural, Rimbaud os confundiu: naturalizou o artificial e des-naturalizou o natural. Nesse mundo, ele mesmo, o próprio poeta, também perde substância: em *Cidade*, é o *cidadão efêmero* na *metrópole tida por moderna*, onde vê *espectros novos*, [...] *a Morte sem lágrimas*, um *Amor desesperado* [...] e um *bonito Crime piando na lama da rua*.⁸³⁵

⁸³³ Rimbaud, *Poesia Completa*, pg. 49.

⁸³⁴ Em *Rimbaud no Brasil*, pg. 116.

⁸³⁵ Rimbaud, *Prosa Poética*, pg. 245.

Iluminações profanas: a expressão de Benjamin para referir-se ao Aragon de *O Camponês de Paris* ajusta-se a Rimbaud. Lendo sua obra, ouve-se simultaneamente o rebelde e o revolucionário (no sentido dado aos termos no final do Capítulo 4º). A proposta bretoniana de tornar um só *o transformar a sociedade* de Marx e o *mudar a vida* de Rimbaud⁸³⁶ já está em Rimbaud: aspirava à síntese de rebelião e revolução; queria a liberdade total, intransitiva. Pela envergadura da sua concepção de liberdade, não pode ser reduzido a porta-voz de alguma militância. Mas seu silêncio pode ter sido a indicação de uma derrota política: preferiu não dizer mais nada a ter que expressar seu desencantamento diante de um mundo que se fechava à realização da utopia.

⁸³⁶ Breton, *Posição Política do Surrealismo*, em *Manifestos do Surrealismo*.

17. Foi o simbolismo um gnosticismo?

O fundamento do simbolismo, em oposição ao realismo, quer fosse representado pela poesia parnasiana ou pela narrativa naturalista, é a suposição da autonomia do signo verbal, sintetizada na famosa resposta de Mallarmé: “Meu caro Degas, poesia não se faz com idéias, mas com palavras...” E, de modo menos anedótico, em sua comparação de *Um Lance de Dados* a uma partitura, bem como no primeiro dos títulos que Mallarmé havia dado a seu soneto com rimas em yx: *Soneto alegórico de si mesmo*; portanto, linguagem auto-referente, sem compromissos com qualquer sentido externo.

É a mesma poética metaforizada por Huysmans em *Às avessas*, ao situar seu protagonista, des Esseintes, em um mundo particular, regido apenas pela subjetividade.

A linguagem, não sendo um reflexo das coisas, teria então uma lógica ou ordenamento próprio. É compreensível, por isso, que simbolistas se aproximassem de ocultistas: acreditar na qualidade mágica, ativa, do símbolo supõe sua autonomia ou relação com algo transcendente, precedendo aquela com o real imediato. Por isso, a relação com ocultistas se intensificou e adquiriu caráter frenético no período que, em literatura, corresponde à manifestação e vigência do simbolismo e decadentismo. Como documenta Noel Arnaud em sua biografia de Jarry, houve retomada e atualização do que acontecia na segunda metade do século XVIII; porém de modo menos subterrâneo. Nela, é feita a distinção e ao mesmo tempo aproximação entre os dois simbolismos: o literário e o esotérico.⁸³⁷ Correspondem a visões distintas, mas não antagônicas, da relação entre a esfera simbólica e a do “real”: uma delas mágica, a outra literária.

Se o romantismo tinha como fundamento a ruptura entre indivíduo e sociedade, e entre a criação literária e o modelo clássico, o simbolismo foi adiante. Promoveu a ruptura da relação de significação. Fundamentou sua estética no solapamento da epistemologia segundo a qual haveria uma relação definida entre signos e seus referentes. Conforme argumenta Roger Shattuck, o final do século XIX foi quando a

⁸³⁷ Arnaud, *Alfred Jarry - d'Ubu roi au Docteur Faustroll*, Editions de la Table Ronde, Paris, 1974.

obra de arte passou a ser vista, não mais como reprodução da norma, mas como desvio. Correlatamente, o artista não era mais quem eternizava a seu modo o cânone, mas quem rompia com esse ideal, afirmando-se como diferença. O que, em décadas anteriores, foi comportamento de exceção, passou a ser a tônica de um ambiente artístico.

No período que Shattuck chamou de *o grande banquete*,⁸³⁸ o novo emergia em Paris através de poetas e intelectuais agrupados ao redor de revistas como *Mercure de France*, porta-voz dos simbolistas. Desse ambiente cultural, que incluiu Mallarmé, Verlaine, Huysmans, Rémy de Gourmont, Alfred Jarry, Léon-Paul Fargue, Charles Cros, Saint-Pol Roux e, vicariamente, como autores lidos, Lautréamont, Rimbaud, Laforgue, Corbière e Germain Nouveau, surgiram ou receberam influência, direta ou indireta, idéias e personagens que constituiriam a modernidade, pautando o século XX em literatura e outros campos, e originando os “ismos”: cubismo, futurismo, construtivismo, imagismo e formalismo de Eliot e Pound, dada, surrealismo. Conforme observei em outro lugar,⁸³⁹ quem vê o surrealismo exclusivamente como apologia do delírio comete um equívoco: a loucura campeara nas décadas precedentes, nos ataques à relação de significação empreendidos por autores dos *anos do banquete*.

Da idéia de uma autonomia do simbólico resultou o pólo irônico, auto-reflexivo, que exerceu influência no modernismo anglo-americano, como expôs Edmund Wilson em *O Castelo de Axel*,⁸⁴⁰ e o pólo analógico, decisivo para a gênese do surrealismo. Contudo, ambos podiam coexistir no mesmo autor.

No capítulo final de *O Castelo de Axel*, intitulado *Axel e Rimbaud*, Wilson toma como exemplo de atitude simbolista o poema dramático *Axel* de Villiers de L’Isle Adam, parábola na qual o protagonista, após uma experiência de maravilhamento, volta as costas à vida, persuadindo sua amada a suicidar-se com ele. Como parte da argumentação, a frase célebre: *Viver? Nossos criados farão isso por nós...*⁸⁴¹ Wilson associa *Axel* a outras obras anti-naturalistas, protagonizadas pelos *heróis do simbolismo*: Marius de Walter Pater, Lohengrin de Laforgue, *Igitur* de Mallarmé; e, principalmente, o Des Esseintes de *Às Avestas* de Huysmans, de 1883. Falando do *afastamento dos poetas fin de siècle da vida geral de seu tempo*, entendeu-o como negação: *Na sociedade utilitária que fora produzida pela revolução industrial e pela ascensão da*

⁸³⁸ Shattuck, Roger, *Les Primitifs de L’Avant-garde*, Flammarion, Paris, 1974.

⁸³⁹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror*, *Poesias*, *Cartas*, pg. 54.

⁸⁴⁰ Wilson, Edmund, *O Castelo de Axel*, tradução de José Paulo Paes, Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

⁸⁴¹ Wilson, *O Castelo de Axel*, pg. 258.

*classe média, parecia não haver lugar para o poeta.*⁸⁴² Daí refugiarem-se, como metaforizado por Villiers e Huysmans, no mundo simbólico, artificial.

Tais observações permitem recuperar o sentido do termo decadentismo, associado a esses autores, ao ideário de Huysmans e Villiers, ao simbolismo, e, como primeira acepção, ao deboche e decadência pessoal desses autores – acepção reforçada pela crítica naturalista e parnasiana, retratando-os como um bando de degenerados.⁸⁴³

O sentido mais amplo do decadentismo literário é dado por Huysmans em *Às avessas* através de seus elogios aos *poetas em tempos de decadência*. Começa por aqueles do final do Império Romano, nisso prosseguindo algo que Baudelaire já havia observado. Investiu contra os clássicos; e, por isso, contra o cânone, a ponto de chamar Virgílio de *um dos mais terríveis maçadores que a antiguidade jamais produziu*, além de seu desgosto diante *das graças elephantinas de Horácio*.⁸⁴⁴ Capazes de despertar o interesse de Des Esseintes seriam Petrônio, com seu *frescor de estilo*, e os primeiros cristãos que *promoviam a dissolução da língua latina*.⁸⁴⁵

Alguns capítulos adiante, depois de relatar o êxtase do seu protagonista diante da Salomé de Gustave Moreau, encarnação da luxúria, e descrever o restante de sua pinacoteca, chega ao século XIX. Projeta a mesma escala de valores nos elogios a Baudelaire, que ganhou parágrafos de superlativos por, *em páginas magníficas*, haver *sondado as chagas mais incuráveis, mais duradouras, mais profundas que são cavadas pela saciedade, pela desilusão, pelo desprezo, nas almas em ruínas a quem o presente tortura, o passado repugna, e o porvir atemoriza e desespera*.⁸⁴⁶ Ainda comentou

[...] um indizível encanto nesse escritor que, num tempo em que o verso servia apenas para pintar o aspecto exterior dos seres e das coisas, alcançara exprimir o inexprimível, graças a uma linguagem musculosa e carnuda que, mais do que qualquer outra, possuía o maravilhoso poder de fixar, com uma estranha saúde de expressão, os estados mórbidos mais fugazes, mais tremidos, dos espíritos esgotados e das almas tristes.

Huysmans contradisse o estereótipo sobre decadência e decadentismo. Não é na poesia de Baudelaire que está a decadência, pois sua linguagem é *musculosa e carnuda*,

⁸⁴² Wilson, *O Castelo de Axel*, pg. 262.

⁸⁴³ Críticas como a de Max Nordau são reproduzidas por Andrade Muricy em *Panorama do Movimento Simbolista Brasileiro*, Perspectiva, São Paulo, 1987.

⁸⁴⁴ Huysmans, J. K., *Às avessas*, tradução e estudo crítico de José Paulo Paes, Companhia das Letras, São Paulo, 1987, pgs. 58 a 61.

⁸⁴⁵ Huysmans, *Às avessas*, pgs. 64-67.

⁸⁴⁶ Huysmans, *Às avessas*, pgs. 173-175.

dotada de *uma estranha saúde de expressão*, assim como em Petronio o motivo do interesse não residia no deboche relatado em *Satiricon*, mas no *frescor de estilo*. A decadência não é mais associada a um julgamento ético negativo, mas a um julgamento estético positivo. O decadente não é o poeta: Baudelaire tem a dimensão de um profeta que alcançou *exprimir o inexprimível*.

Huysmans prosseguiu, em *Às Avestas*, com o elogio de Barbey d'Aurevilly e Flaubert. E chegou a seus contemporâneos, *tornados mais propícios e mais caros a ele pelo desprezo em que os tinha um público incapaz de compreendê-los*.⁸⁴⁷ O primeiro da lista, Verlaine, *impregnado de Baudelaire*, apreciado pelo intimismo, pela musicalidade dos versos. Em seguida, Corbière, autor *em que o estrambótico se mesclava a uma energia desordenada*, e que *falava como um negro*. Finalmente, Mallarmé, posto em uma categoria especial pela poesia em prosa.

Nem Baudelaire, nem Mallarmé, Verlaine e Corbière, tal como examinados em *Às Avestas*, foram, eles ou em suas obras, decadentes. Representavam a negação de um estado de coisas. Seu tempo e sociedade é que corresponderiam à decadência.

Pode-se enxergar a situação da França do final do século XIX, com a derrota na guerra franco-alemão e o desastre da Comuna de Paris, como alvo da crítica. É a tônica do *Manifesto Decadente* de Baju, de 1886 (portanto, três anos depois de *Às Avestas*), que associava *o verbo demasiado sutil do decadentismo triunfante ao estado de decadência a que chegamos*.⁸⁴⁸ Contudo, semelhante interpretação determinista continha um erro de análise: a França, no período republicano que se seguiu a essas derrotas e desastres, experimentou crescimento econômico. Portanto, a verdadeira decadência estava em outro lugar. Havia uma decadência da linguagem, degradada na sociedade burguesa. Daí a insistência de Mallarmé em tornar mais puras as palavras, e, em seus artigos, a diferenciação entre poesia e mercado; em suas palavras, *comércio* ou *metalurgia*.

José Paulo Paes, em seu prefácio à edição brasileira de *Às Avestas*, observou que Huysmans dava *acepção positiva* a um termo, decadência, até então utilizado pela crítica para depreciar autores que valorizaram o ornamental: *Huysmans estava era*

⁸⁴⁷ Huysmans, *Às avestas*, pg. 231.

⁸⁴⁸ Teles, Gilberto Mendonça, organizador, *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, Editora Vozes, Petrópolis, 1976, pgs. 57-58.

*fazendo uma espécie de defesa e ilustração da decadência, quando mais não fosse, para contestar o mito do progresso cultivado pela burguesia.*⁸⁴⁹

Pode-se ir mais longe nessa caracterização da decadência. Em Huysmans, assim como em Baudelaire, como já visto, é ontológica. Para o gnosticismo, o mundo é, em si, algo que caiu. A passagem do tempo é distanciamento das verdades originárias.

É nessa perspectiva que se deve entender *En rade*,⁸⁵⁰ a narrativa de Huysmans cronologicamente entre *Às Avestas* e *Là-bas*. É a história do casal que, enquanto se resolve uma pendência financeira, passa uma temporada no campo, em um castelo arruinado, para ser explorado por campônios. Nessa narrativa, não é a sociedade que está degradada: é o mundo. Se, em *Às Avestas* e *Là-bas*, há acerto de contas com a sociedade, em *En rade* o acerto de contas é com o mundo natural, em um ataque às idealizações românticas da natureza que Baudelaire teria subscrito. Há continuidade entre os pesadelos dos protagonistas relatados nessa narrativa e um mundo que se decompõe, do qual o castelo em ruínas é a metáfora.

E, principalmente, essa é a perspectiva de *Là-bas*, a narrativa sobre missas negras na qual Huysmans comparou e confrontou a Idade Média e a sociedade burguesa. Qualquer coisa do passado, para ele, era melhor que seu tempo: perversões – quer fossem aquelas que imputava aos gnósticos provençais, os cátaros, ou as variantes do satanismo, passando pelas devastações sanguinolentas promovidas por Gilles de Rais, pelas históricas de Loudun, até chegar ao cônego Docre, o oficiante de missas negras seu contemporâneo – seriam melhores do que a vida na sociedade de massas. Justificavam-se por nada terem a ver com a realidade imediata, negando a mediocridade pela qual se via cercado. Seu contraponto seria a santidade: da abjeção, seria possível passar à redenção e à salvação. Nas páginas finais de *Là-bas*, a recitação em voz alta por seu protagonista das orações em latim ditas por Gilles de Rais ao ser executado, assim transitando da completa devassidão à santidade através da expiação, é encoberta pelo ruído da multidão nas ruas que comemora a vitória eleitoral de Boulanger.

A apreender de sua escrita e da informação biográfica,⁸⁵¹ Huysmans foi um idiossincrático, de um nível extremo de exacerbação. Moviam-no a fascinação pelo mal e pelo bem, alternada ou simultaneamente, e o furor contra o mundo em que vivia. *Là-bas* é um exemplo de escrita raivosa: a sociedade burguesa deixa de ser descrita na

⁸⁴⁹ Huysmans, *Às avestas*, pg. 21.

⁸⁵⁰ Huysmans, *En rade*, prefácio de Jean Borie, Éditions Gallimard, Paris, 1984.

⁸⁵¹ Arnaud, Noël, *Joris-Karl Huysmans, le précurseur*, em *Magazine Littéraire, Les éternels de la Belle époque* (dossiê), mai 1991, n° 288.

forma romanceada, como o haviam feito os naturalistas com os quais rompera, para ser invectivada. Se possível, com crueldade: relata que vai almoçar uma vez por mês em um restaurante, só para observar como clientes regulares do estabelecimento vão morrendo aos poucos, seus rostos cada vez mais esverdeados e com olheiras fundas, como efeito da comida que lhes é servida. Ostensivamente, Huysmans-Durtal se compraz ao ver burgueses se acabarem através de seus produtos e estilo de vida.

Là-bas foi alçado a *best-seller* pelo impacto do relato de sessões de magia e missas negras. Impressionou, certamente, pela ambivalência, o modo como a perversão transpira através de um livro paradoxal: tão moralista, indignado com o mal, porém exibindo-o de modo escancarado. E por ser *à clef*: para cada personagem, havia uma ou mais pessoas reais. Aceita a correspondência entre personagens fictícios e reais, alguém da importância de Rémy de Gourmont, além de comparecer aos salões de Péladan e Guaita, teria freqüentado sessões de bruxaria. André Billy, em sua crônica sobre a passagem do século XIX para o XX,⁸⁵² diz que a missa negra de *Là-bas* seria fruto da documentação reunida por Huysmans sobre episódios como a missa negra de Madame de Montespan no século XVIII.⁸⁵³ Já Mallarmé, ao resenhar *Là-bas*, o tomou ao pé da letra: havia, sim, missas negras em Paris. A melhor resposta à dúvida sobre a realidade da missa negra de *Là-bas*, foi dada por Fernande Zayed:⁸⁵⁴ as duas alternativas são corretas, pois Huysmans se inspirou em documentos sobre o tempo de Luís XV, e em magos seus contemporâneos como Vintras e Van Haecke.

O gnosticismo dissoluto permanecerá um mistério. Mas, focalizando os personagens reais de que Huysmans se apropriou para criar protagonistas de seu relato, fica-se com a certeza da sua contrapartida no final do século XIX: tocaram-se libertinagem e doutrinas religiosas, blasfêmia e devoção. E, naquele momento, em íntima associação com movimentos artísticos e com uma poética.

Os dois aspectos examinados aqui, a noção de decadência em Huysmans e a crônica da bruxaria, não bastam para dar conta de sua contribuição literária. Mereceria um capítulo em *A literatura e o mal* de Bataille. Em *Là-bas*, alternou capítulos sobre o presente e o passado, colocando frente a frente 1890 e 1440, ao introduzir em sua narrativa a história de Gilles de Rais, assassino de uma tamanha quantidade de crianças, após seviciá-las e torturá-las, que teria chegado a despovoar regiões da França. Durtal, o

⁸⁵² Billy, André, *L'Époque 1900, 1885 – 1905*, Éditions Jules Tallandier, Paris, 1951.

⁸⁵³ Billy, *L'Époque 1900, 1885 – 1905*, pgs. 173-175.

⁸⁵⁴ Zayed, Fernande, *Huysmans, peintre de son époque*, A. G. Nizet, Paris, 1973.

protagonista de *Là-bas*, visita Tiffauges, as ruínas do castelo de Gilles de Rais (Huysmans fez essa visita enquanto escrevia *Là-bas*). Delira (assim como deve ter acontecido com o próprio Huysmans) e imagina como seria a vida nesse castelo, em seus bons tempos. Cruzando as leituras de *Là-bas* e *Às avessas*, chega-se a uma constatação perturbadora: as passagens sobre Gilles de Rais em *Là-bas* poderiam estar em *Às avessas*, pois são análogas aos requintes e satisfações dos sentidos que Des Esseintes se proporcionava. Desse ângulo, o *dandy* esteticista, tal como adotado pelo decadentismo, representa o mal. E Gilles de Rais está para *Là-bas* assim como Baudelaire está para *Às avessas*. *Là-bas* é o *Às avessas* a sério, pelo modo como radicalizou o que estava implícito no livro anterior.

Pode-se imaginar Huysmans possesso pelo Mal e, como se forças cósmicas se confrontassem dentro dele, pelo Bem. Viveu um combate do qual a luta entre seus dois personagens, o mago negro Docre, e o mago do bem Johannés, é uma alegoria: *O Princípio do Mal e o Princípio do Bem, o Deus da Luz e o Deus das Trevas, dois Rivaís, disputam entre si nossa alma*.⁸⁵⁵ Empreendeu a politização do gnosticismo licencioso, ao confrontar o mundo do mal e o mal do mundo. Perversões – aquelas de Gilles de Rais e as que imputava aos cátaros – seriam superiores ao modo de vida burguês, tanto quanto a santidade. Justificavam-se por negarem o mundo que o cercava.

O próprio Huysmans encenou em vida um dos fundamentos do gnosticismo licencioso: a idéia de que é possível chegar ao conhecimento através do mergulho no mal. Comprovam-no sua obra e sua vida: depois de encontrar o regente do mundo cultuado em missas negras, foi em busca de Deus ao isolar-se em um mosteiro trapista. Mas, aparentemente, não o encontrou, pois abandonaria o monastério antes de morrer.

Às Avessas é Correspondências aplicado. Huysmans descreve detalhadamente, o paraíso artificial construído por Des Esseintes na mansão de Fontenay, integralmente regido pelas sinestesias: objetos, como sua tartaruga dourada anti-naturalista (real, criada por Robert de Montesquiou, *dandy* famoso, inspirador do Barão Charlus de Proust), sons, cores, luzes, obras de arte, obras literárias, a “encadernação” das paredes, tudo se corresponde. É o mundo perfeito por ser harmônico; por isso, anti-natural: a natureza está fora dele.

Os prazeres de Des Esseintes em Fontenay são o oposto dos sofrimentos do casal de protagonistas de *En rade*. A mansão de um e o castelo dos outros se complementam.

⁸⁵⁵ Huysmans, *Là-bas*, Le livre de poche – Plon, Paris, 1961, pg. 187.

O mundo de *En rade é Uma Carne* ampliado. Na mesma medida, não todo *Lá bas*, porém, certamente, as páginas sobre missas negras são *A Tampa* e *Litanias de Satã*: o que Docre pronuncia, em sua celebração satânica, é paráfrase das blasfêmias de Baudelaire.

No entanto, *Às Avessas* termina com Des Esseintes doente, neurastênico, obrigado a fechar sua mansão para, prostrado, tratar-se em Paris. *Lá bas*, igualmente, não oferece saída: Durtal sabe que a Idade Média por ele idealizada não retornará. Os dois livros terminam em imprecações: *Eh! desaba, pois, sociedade! morre então, velho mundo!* grita des Esseintes.⁸⁵⁶ E Durtal termina exclamando que burgueses *encherão suas tripas e esvaziarão a alma pelo baixo-ventre*, representantes do século que *contamina o sobrenatural e vomita o além*.⁸⁵⁷

Em Huysmans e Mallarmé, pode-se localizar um registro de gnoses. Em Huysmans, na criação literária: em *Às Avessas*, transformou Robert de Montesquiou, personagem-símbolo do decadentismo, em um gnóstico, mas de uma gnose fracassada, pois a negação e retirada do mundo culminam em doença e crise. Já Mallarmé viveu uma gnose; e isso, duas décadas antes das três narrativas mais importantes de Huysmans. Mas foi uma gnose leiga e anti-teísta. Dela resultou sua poética. Portanto, uma gnose real, com conseqüências literárias decisivas. Corresponde-lhe o que biógrafos e estudiosos denominam de sua crise de 1866 a 1868. Há sincronia de conteúdos dessa crise com relação ao que, pouco depois, seria tratado literariamente por Rimbaud em sua prosa poética; e com temas de Lautréamont.

Mas o que foi essa crise de 1866 a 1868? Para Mauron, em *Mallarmé par lui-même*, não se limitou apenas àquele biênio. Mallarmé vivia em crise permanente, assombrado pelo fanatismo da impotência criativa, e a melhor prova disso seria sua poesia, com *redes associativas*⁸⁵⁸ entre poemas anteriores a 1866 e aqueles de sua maturidade parisiense. Era e continuaria sendo um depressivo, angustiado pela impotência criativa, motor daquela crise; porém, morando na província, na monótona Tournon, experimentou um *spleen* agudo, o grau extremo do tédio e melancolia. Foi,

⁸⁵⁶ Huysmans, *Às avessas*, pg 253.

⁸⁵⁷ Huysmans, *Lá-bas*, pgs. 282 e 283.

⁸⁵⁸ Mauron, Charles, *Mallarmé par lui-même*, éditions du Seuil, Paris, 1964, pg. 58.

portanto, baudelairiano também nesse nível. Mas a interpretação de Mauron possibilita observações sobre o *spleen*: em Baudelaire, é a solidão do poeta em meio à multidão da metrópole; contudo, no isolamento vivido por Mallarmé na província, a solidão e o *spleen* podiam ser ainda piores.

Temas associados a essa gnose de Mallarmé – sobre o Livro, a *palavra pura*, o Nada – por mais que fossem sincrônicos aos do hermetismo, gnosticismo e cabala, e apesar do contexto em que foram elaboradas, de um reflorescimento do ocultismo, não tiveram vínculos diretos com disciplinas herméticas. É o que se depreende de estudiosos como Mauron e Walzer. No volume da coleção *Poètes d'aujourd'hui* dedicado a Mallarmé, na passagem em que relata sua crise de 1866/68, com a descoberta do Nada *sem conhecer o budismo*, Walzer cita uma carta de Villiers de l'Isle Adam: nela, o autor de *Axel* lhe indica para leitura o *Dogma e Ritual de Alta Magia* de Éliphas Lévi.⁸⁵⁹ Se Villiers a indicava, é porque Mallarmé não a conhecia, apesar do prestígio de Lévi, figura central do ocultismo no século XIX. Na mesma carta, Villiers se refere às leituras de Hegel por Mallarmé; daí Walzer aproximar seu Nada e o Absoluto hegeliano.

Ao que parece, Mallarmé não precisou da formação esotérica para vislumbrar o Nada, para ver seu pensamento pensar-se a si mesmo, para criar *Le démon de l'analogie* e desenvolver o projeto de *Hérodias*. Pouco devia, diretamente, a essas fontes. Indiretamente sim, pelo modo como o ambiente cultural francês estava impregnado de idéias ocultistas, com as quais tinham afinidade amigos de Mallarmé como o próprio Villiers. Mas foram, diz Mauron, *um acidente [...] ao lado dessa transformação interior da língua que a própria poesia exige*.⁸⁶⁰ Divulgado através de editoras dos ocultistas, figurando na *Librairie de l'Art Indépendant*, Mallarmé sequer freqüentava seus salões, nisso diferindo de autores que compareciam a seus *mardis*. Pela dificuldade em demonstrar que obras herméticas ou ocultistas houvessem sido uma fonte direta de sua criação e suas idéias, Mallarmé se insere em uma categoria distinta daquela representada por Yeats ou Pessoa. Há, portanto, diferença com relação ao modo como Nerval aprendeu a ler e às leituras de Rimbaud na biblioteca de Charleville.

Roberto Calasso, ao comparar, em *A Literatura e os Deuses*, a tradução por Mallarmé de um tratado de mitologia do inglês Cox, *Les Dieux antiques*, com o original, observa desvios, levando-o a paralelos com as *correções* de outros autores por Lautréamont, em *Poesias*. Entre outros, em todo lugar onde, em Cox, consta *God*,

⁸⁵⁹ Pierre-Olivier Walzer, *Essai sur Stéphane Mallarmé*, col. Poètes d'aujourd'hui, pg. 142.

⁸⁶⁰ Mauron, *Mallarmé par lui même*, pg. 64.

Mallarmé traduz “divindade”:⁸⁶¹ o Deus personalizado é transformado em algo abstrato e genérico. Não só Deus, mas os deuses são tratados à distância: Mallarmé parece endossar a explicação, na abertura de *Les Dieux Antiques*, dos mitos como antigos nomes das coisas, cujo sentido foi esquecido.⁸⁶² A tese é de Cox; mas é típica de Mallarmé a idéia, enunciada entre outros lugares no poema sobre o túmulo de Poe, de palavras com um sentido originário perdido, cabendo ao poeta recuperá-lo.

Quando Deus é mencionado, é de um modo que leva Calasso a inclui-lo entre seus matadores, e a comparar sua representação da divindade àquelas de *Os Cantos de Maldoror*: por exemplo, ao relatar sua crise como acerto de contas, uma *luta terrível com aquela velha e malvada plumagem, felizmente abatida, Deus*.⁸⁶³ Mas abateu algo sem existência própria, pois, textualmente, *não somos nada além de formas vácuas da matéria, mas somos bem sublimes, já que inventamos Deus e a nossa alma*.⁸⁶⁴ Ao empreender a destruição dessas duas invenções, Deus e a alma, transformou-se até deixar de ser, como declarou na carta a Cazalis, o *Stéphane que conheceste – e sim uma disposição do Universo Espiritual de ver-se e desenvolver-se, por meio daquele que fui*. Assim chegou ao Nada e, em consequência, ao Belo: *Há um mês, encontro-me nas mais puras geleiras da Estética – após ter encontrado o Nada, encontrei o Belo*.

Caracterizou sua obra futura com um paralelo claro: *será a Grande Obra, como diziam os alquimistas, os nossos antepassados*. Mas a relação dessas experiências interiores com gnosticismo e alquimia é de sincronia. O poeta é uma metáfora do mago, ou vice-versa. Simbolizam-se. Relações entre poesia e disciplinas ocultas são de paralelismo: em seu comentário sobre *Là-bas* de Huysmans, intitulado *Magie*, menciona a *paridade secreta entre os velhos procedimentos e o sortilégio que permanecerá a poesia*. E mais: *o verso, traço incantatório, (...) abre uma similitude com as rondas, no meio da relva, da fada ou do mágico*.⁸⁶⁵

Sincronias entre contemporâneos, como observado por Calasso: *Uma descida até o Nada, assimilável a uma saison en enfer, mas não tórrida e equívoca como a de*

⁸⁶¹ Calasso, Roberto, *A Literatura e os Deuses*, tradução de Jônatas Batista Neto, Companhia das Letras, São Paulo, 2004, pg. 76.

⁸⁶² Mallarmé, *Oeuvres Complètes – Poésie – Prose*, introduction, bibliographie, iconographie et notes par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1961, pg. 1159.

⁸⁶³ Calasso, *A Literatura e os Deuses*, pg. 76, assim como as próximas citações.

⁸⁶⁴ Sigo as citações e comentários de Calasso em *A Literatura e os Deuses*, pg. 80 e seguintes.

⁸⁶⁵ Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, pg. 400.

Rimbaud.⁸⁶⁶ Cada qual a seu modo, formularam a alquimia do verbo. Um destruiu Deus, o “eu”, a alma, e encontrou o Belo. O outro concluiu declarando: *Mas isso passou. Hoje sei aclamar a beleza*. Mas como Rimbaud é irônico e ambíguo, se comparado ao estilo franco, direto, das cartas de Mallarmé.

O paralelo de Mallarmé com Rimbaud e Lautréamont, feito por Calasso, é uma comparação entre baudelairianos. Remete, portanto, à comparação mais importante: com o próprio Baudelaire. Ao invectivarem Deus, Mallarmé, Rimbaud e Lautréamont reescreveram *A Tampa*. Os três também prosseguiram a poética das correspondências: Rimbaud, com a alquimia do verbo; Lautréamont com os *belo como*; Mallarmé com *O Demônio da Analogia* e o poema das rimas em yx.

O Mallarmé que resultou da crise de 1866-67 é o mesmo que, vinte anos depois, em *Crise des vers*, formularia com tamanha precisão a poética das escolas *decadentes* ou *místicas* por adotarem o *Idealismo* [...] *que recusa os materiais naturais* – entenda-se por *materiais naturais* o natural e sua representação realista, assim prosseguindo a poética baudelairiana –, ao declarar que *A obra pura implica a desaparecimento elocutória do poeta, que cede a iniciativa às palavras, pelo choque de suas desigualdades mobilizadas*.⁸⁶⁷

Dentre tantos resultados dessa poética, mostrando seu funcionamento, pode-se focalizar dois: o soneto com rimas em yx, e o *Leque de Madame Mallarmé*.

O *Soneto alegórico de si mesmo*, que começa com *Suas puras unhas bem alto dedicando seu ônix*⁸⁶⁸ e segue com rimas em yx e ore, é de 1868: portanto, de um Mallarmé recém-saído da crise. *Teria um sentido evocado por uma miragem interna das próprias palavras*, disse, esclarecendo ainda ser um *preto e branco* (talvez o contraste entre os claros yx e os escuros uor) de *uma água-forte cheia de sonho e de vazio*; nessa gravura, haveria,

Por exemplo, uma janela noturna aberta, as duas venezianas fechadas: um quarto sem ninguém dentro, apesar do ar estável por causa das venezianas fechadas, em uma noite feita de ausência e de interrogação, sem móveis, a não ser o esboço plausível de vagos criados-mudos, um quadro belicosos e agonizante, do espelho

⁸⁶⁶ Calasso, *A Literatura e os Deuses*, pg. 80.

⁸⁶⁷ Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, pg. 366.

⁸⁶⁸ Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, pg. 68; Campos, Augusto de, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, *Mallarmé*, Editora Perspectiva – Universidade de São Paulo, 1974, pg. 64.

dependurado no fundo, com seu reflexo estelar e incompreensível da grande Ursa, que religa ao céu esse lar abandonado do mundo.⁸⁶⁹

Assim é a *obra pura* de Mallarmé: poesia abstrata que está para a representação assim como a pintura não-figurativa para as coisas; o retrato, como sintetiza em *Um Lance de Dados*, das *paragens/ do vago/ onde toda realidade se dissolve*.⁸⁷⁰

Poderia ser considerado o soneto em yx poesia gnóstica? Sim; e uma realização do que, no Capítulo 4º, foi exposto como poética do gnosticismo: dualista, e desconhecendo um dos pólos da dualidade, este aqui, o mundo sensível, em favor do outro, da Unidade, ou, para Mallarmé, do Vazio apreendido através da Arte Pura.

Comentaristas não chegam a distanciar-se dessa interpretação. Calasso lembra que a Ursa Maior, à qual corresponde o *septuor*, a constelação das sete estrelas no poema – que reaparece no final de *Um Lance de Dados: deve ser/ o Setentrião também Norte/ UMA CONSTELAÇÃO/ fria de olvido e dessuetude*⁸⁷¹ – é no hinduísmo a morada dos *Saptarsi*, as entidades que velam sobre o cosmo e são sua consciência sempre desperta. Observa que *Mallarmé recuou para algo anterior aos deuses, já que os Saptarsi são também as auras que, ao se unirem, compõem o Prajapati: a consciência pura, isolada de tudo*, que só pode ser vista por nós como reflexo, nunca diretamente. O espelho (do primeiro verso da última estrofe do poema e desse comentário de Mallarmé), por sua vez, poderia ser aquele em que o poeta se contemplou durante sua crise para ver-se duplicado, a si e a seu pensamento.⁸⁷²

Calasso tem o cuidado de lembrar que não há evidência de que Mallarmé, para ver seu próprio desaparecimento, precisasse conhecer, já em 1868, os textos sagrados indianos. Mas não importa: *aquele estado de ausência do espelho iria constituir um dos pressupostos de toda a sua poesia. O soneto registra a duradoura ausência do poeta*.

Octavio Paz, tradutor do soneto em yx, mostra sua estrutura em caracol, circular. Vê nele uma cosmologia: a concepção arcaica do tempo. Sobre o soneto e a crise que o precedeu, associa-os ao budismo, dizendo que Mallarmé não é niilista: *Nagarjuna diria: a vacuidade não é o contrário da realidade fenomenal, mas sim sua realidade última*.⁸⁷³

⁸⁶⁹ Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, nota a pg. 1490; em Calasso, *A Literatura e os Deuses*, mas com uma tradução diferente.

⁸⁷⁰ Campos et. al, *Mallarmé*, pg. 173.

⁸⁷¹ Campos et. al, *Mallarmé*, pg. 175.

⁸⁷² Calasso, *A Literatura e os Deuses*, pg. 87.

⁸⁷³ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 194.

Mauron, por sua vez, diz que, *levando em conta as transposições necessárias, eu mesmo comparei a experiência poética de Mallarmé à experiência metafísica do Tao.*

Que rico cardápio de doutrinas ou sistemas filosófico-religiosos orientais: nada menos que hinduísmo, budismo e taoísmo. Mas essas associações não são conflitantes. Mallarmé reinventou o budismo, como declarou; mais a cabala, o hinduísmo, o taoísmo, e, pode-se acrescentar, o gnosticismo, sem havê-los estudado. Em comum a essas doutrinas, gnoses orientais ou ocidentais, todas elas visarem ao conhecimento não-discursivo; a um conhecimento poético.

Por que um tema como o da morte ou destruição de Deus, gnóstico desde que se entenda esse Deus como demiurgo, tem tamanha importância entre esses poetas gnósticos? Pela simples razão de que Deus é importante em um contexto no qual prevalecem os grandes monoteísmos. Na Índia e China, não precisavam matá-lo; Deus não estava lá; estavam, quando muito, deuses.

Em comparação com o grau de abstração do soneto em *yx*, *Leque de Madame Mallarmé* parece menos obscuro. Na tradução de Augusto de Campos,

Tendo como linguagem
Só este abanar ao céu
Vai-se o verso ainda miragem
Do recanto onde nasceu

Asa baixa, mensageira
Este leque, se conduz
Ao mesmo por quem à beira
De ti algum espelho luz

Límpido (no qual desliza
Perseguido em cada grão
Um fim de invisível cinza
Única sem solução),

Para sempre ele apareça
Em tua mão que não cessa.⁸⁷⁴

O poeta realista, parnasiano, procuraria fazer a melhor descrição desse leque. Simbolistas faziam outra coisa. Uma pista para a interpretação pode estar *no abanar ao céu* da primeira estrofe; não interessa o leque, mas seu movimento: a *invisível cinza* que se dirige ao espelho da ausência. Mallarmé quis captar, não a forma e qualidades do leque, porém seu movimento quando abanado; e, através dele, o impossível, por ser

⁸⁷⁴ Campos *et. al*, *Mallarmé*, pg. 49.

invisível: o instante, a unidade mínima durante a qual o leque, ao ser abanado, está em algum lugar para logo não estar; ou melhor, para sempre não estar. O instante, contraposto à duração, à continuidade temporal, é a realidade, embora abstrata. O tempo é abstrato, embora percebido como real; o instante é real, mas fugidio, por sempre deixar de estar; deixar de ser.

Na segunda estrofe do poema, um *espelho*; o mesmo evocado sem ser mencionado pelo soneto em yx, com a mesma função, refletir o que não pode ser visto diretamente: é um símbolo do vazio, de outra realidade, ou irrealidade (no original, o espelho *luziu* límpido: já não está mais lá). Terríveis espelhos de Mallarmé; os mesmos da carta a Villiers de 1867, que termina assim: *O espelho que me refletiu o Ser foi o mais frequentemente o Horror, e o senhor adivinha se eu expio cruelmente esse diamante de noites inominadas*.⁸⁷⁵ Em Borges, espelhos são abomináveis por reproduzirem o mundo ilusório; em Mallarmé, são buracos negros.

Seria dualista esse poema do leque? Sim, por efetuar a passagem da realidade fenomênica, do mundo sensível, do qual fazem parte o leque e a temporalidade, a outro plano, aquele do instante. Mas não parece ser um mundo de formas ideais, porém de inexistências e impossibilidades.

Já se escreveu bastante, aqui, sobre mulheres no gnosticismo e na poesia romântica. Mallarmé criou um personagem feminino importante, Herodiade; a mulher estéril, virgem e depravada, que protagonizaria aquele poema que pretendia perfeito, *composto não por palavras, mas por impressões causadas pelas palavras*, no qual trabalhou entre 1864 e 1867; o poema da sua crise; para Jean Royère, um *poema da ausência*, que nunca seria terminado.⁸⁷⁶

Outra obra que Mallarmé deixou inacabada: a prosa poética de *Igitur*, preparação, segundo estudiosos, de *Um Lance de Dados*. Seu protagonista – um Antropos, homem primordial que se confunde com o universo? – em rota descendente depois de haver *chegado ao Absoluto*, mata-se, tomando o veneno do frasco *que contém o nada*.⁸⁷⁷

Metáforas de um mundo em queda, naufrágio ou dissolução, que terminaria em um livro; o livro que teria todas as páginas em branco.

⁸⁷⁵ Mauron, *Mallarmé par lui-même*, pg. 53.

⁸⁷⁶ Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, especialmente nota à pg. 1440 e seguintes.

⁸⁷⁷ Mallarmé, *Igitur ou A Loucura de Elbehnon*, tradução de José Lino Grünewald, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985, pg. 65.

O enorme capítulo sobre pensamento gnóstico e simbolismo mostraria a diversidade desses modos de relacionamento. Serviria, inclusive, para apontar aqueles poetas aos quais a associação ao gnosticismo seria arbitrária ou discutível. É o caso do outro integrante importante dos *Poètes Maudits* de Verlaine, Tristan Corbière. Considerando novamente os pólos da ironia e analogia, vê-se que sua poesia corresponde à ironia pura; voltada inclusive contra categorias religiosas, sempre tratadas em tom satírico. Por exemplo, no poema *Gritos de Cego*, de *Amores Amarelos*,⁸⁷⁸ há invocação ao *Deus misericors/ Deus misericors*, declaração de que *Abreviar meu Gólgota é uma vã/ Esperança, Lama sabachtani*, mas tudo isso como derrisão, ao comparar seus próprios sofrimentos – Corbière, doente e disforme, morreu jovem – com aqueles de Jesus Cristo e dizer que categorias religiosas existem apenas no indivíduo: *O enxofre do interior/ Do crânio é todo o meu humor*. São preces sardônicas de um ateu.

O outro expoente da vertente *irônico-coloquial*, de tanta influência sobre Eliot, Pound e modernismos é o franco-uruguaio Jules Laforgue. Apesar de católico, sobram ironias dirigidas aos símbolos religiosos nessa poesia tão precursora: *Eucaristia/ De nossa arcádia [...]* *Pia batismal/ Pierrot leal, // Última hóstia/ De nossa história*.⁸⁷⁹ Mas seria temerário associar sua sátira anti-burguesa a uma visão de mundo de fundo filosófico-religioso; até mesmo na rejeição do corpo e do mundo em *Lamento do Pobre Corpo Humano*,⁸⁸⁰ a atribuição de gnosticismo seria excesso de interpretação.

O simbolismo de primeira hora também teve em suas fileiras um místico extremado: Germain Nouveau. O modo como viveu, depois da convivência com Rimbaud em Londres e com os futuros simbolistas de 1870, em um isolamento crescente, como peregrino em roteiros até hoje desconhecidos, mendicante, tratado como louco, até isolar-se de vez, vivendo de caridade, deixando de falar, porém sempre escrevendo poesia de qualidade⁸⁸¹ (o que permite seu arrolamento entre os loucos importantes da literatura) permitiria vê-lo como gnóstico encrático. Mas Nouveau

⁸⁷⁸ Corbière, Tristan, *Os Amores Amarelos*, introdução, tradução e notas, Marco Antônio Siscar, Editora Iluminuras, São Paulo, 1996, pg. 119.

⁸⁷⁹ Laforgue, Jules, *Litanias da Lua*, tradução e prefácio de Régis Bonvicino, Editora Iluminuras, São Paulo, 1989, pg. 59.

⁸⁸⁰ Laforgue, *Litanias da Lua*, pg. 47.

⁸⁸¹ *Lautréamont – Germain Nouveau, Oeuvres Complètes*, organização, prefácio e notas de Pierre-Olivier Walzer, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1970;

queria ser um santo do cristianismo; e sua criação prolífica, cada vez mais com as características de hinos religiosos, se fez inteiramente nos quadros da fé católica.

Restaria procurar traços de gnosticismo e hermetismo na imagética contemplativa de dois outros grandes “simbolistas menores”, Charles Cros e Saint-Pol-Roux. Mas os temas gnósticos reaparecem e avultam na geração seguinte do simbolismo, aquela dos que chegaram a Paris e a esse movimento em 1890: especialmente, em Leon-Paul Fargue e no torrencial Alfred Jarry. Este, conforme exposto por seus estudiosos, criou uma obra intencionalmente impregnada de simbologia hermética, gnóstica e, em termos gerais, esotérica. Na série das cinco versões de seu Ubu, ao acrescentar um *Ubu Encadeado* contando a história de *Ubu Rei* inteiramente às avessas,⁸⁸² aplicou uma variante do princípio hermético das correspondências, a teoria dos contrários segundo a qual cada coisa, cada elemento do cosmo, implica e contém seu oposto. *L'Amour absolu* é uma variante absolutamente herética do relato do nascimento de Jesus Cristo, sugerindo inclusive as mais estranhas relações incestuosas com a Virgem Maria. Sua peça em cinco atos *L'autre Alceste*, de 1896, é o frenesi do sincretismo, da mesma modalidade daquele de Nerval, porém desta vez como sátira e paródia: pôs em cena, lado a lado, os personagens da mitologia grega, Júpiter e os ciclopes inclusive, e da Bíblia, Salomão, Roboão, a rainha de Sabá, além de outros empréstimos, como o do vizir Assaf, e dos personagens que ele mesmo criou, como Doublemain; e Helena de Tróia. Arnaud esclarece: *Helena não é apenas, para nós, a Helena de Tróia, personificação da Beleza, porém antes a Helena gnóstica imaginada por Simão o Mago*.⁸⁸³ Jarry somou o sincretismo gnóstico a seu próprio sincretismo: quis profetizar, tomando Salomão como anunciador e com base em cálculos, a gnose restaurada e o novo advento da Helena gnóstica. Isso, como uma das manifestações do emaranhado de temas gnósticos e herméticos na obra do criador do Ubu, examinados por Arnaud e Béhar.⁸⁸⁴ Entre eles, a Patafísica, ciência do particular e dos epifenômenos, fundada nos princípios herméticos das correspondências entre macrocosmo e microcosmo e da consubstancialidade total, a relação solidária e secreta de todas as coisas existentes no universo; inclusive do epifenômeno com o fenômeno.

⁸⁸² Jarry, Alfred, *Tout Ubu*, édition établie par Maurice Sallet, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1962.

⁸⁸³ Arnaud, Alfred Jarry - *d'Ubu roi au Docteur Faustroll*, pg. 234.

⁸⁸⁴ Béhar, Henri, *Les Cultures de Jarry*, PUF, Paris, 1988, no capítulo *Métaphysiquement: Esotérisme et Pataphysique*.

Na última geração simbolista (na classificação de Anna Balakian), de autores que já fazem parte do século XX,⁸⁸⁵ aparecem poetas-esoteristas: Stefan George e, principalmente, Yeats. Aceita a distinção entre dois simbolismos, esotérico e literário, marcam o retorno do simbolismo literário ao esotérico. Para Bloom, Yeats foi um gnóstico típico, por excelência; tanto é que o capítulo a ele dedicado em *Poesia e Repressão* é intitulado *Yeats, o Gnosticismo e o Vácuo Sagrado*. Yeats não apenas foi ocultista, mas o representante de uma relação extremamente bem-sucedida com a prática esotérica: sua poesia foi crescendo e ganhando substância, notoriamente, na mesma medida de seu envolvimento com ordens esotéricas, da Sociedade da Aurora Dourada, da qual foi um dos dirigentes, até a Stella Matutina (nome significativo, lembrando que em Hugo e Breton a estrela da manhã simboliza ninguém menos que Lúcifer). Passou, concomitantemente, de nativista irlandês a poeta de expressão universal, terminando sua vida não só como celebridade, mas como prêmio Nobel em 1931 e senador. Mas sua caracterização como gnóstico suscita alguma dúvida, na razão direta de seu êxito pessoal. *A Vision*⁸⁸⁶ teve uma gênese enigmática: foi redigido por sua mulher em transe; como mostrou Richard Ellman, seu biógrafo,⁸⁸⁷ reuniu temas já tratados em textos seus anteriores. É sobre tipologia; e tem base hermética, mas não gnóstica: seu pressuposto é a harmonia universal, e nela não se encontram traços de dualismo, nem temas e mitos caracteristicamente gnósticos. Observações assemelhadas cabem com relação a seus poemas mais famosos, como *A Segunda Vinda*, que Bloom examina como poema gnóstico,⁸⁸⁸ *Bizâncio* e os *Os Giros*.⁸⁸⁹ Todos anunciam um apocalipse; mas o apocalipse, conforme já observado nos capítulos 2º e 4º, não é um tema especificamente gnóstico, porém antes judaico-cristão: para correntes gnósticas, a salvação é individual, e não coletiva, e nos gnosticismos cristãos a primeira vinda já foi suficiente. São poemas alegóricos, que podem significar muita coisa: o declínio da civilização ocidental, ou a vitória do comunismo soviético (temas nada estranhos às preocupações e inclinações de Yeats).

⁸⁸⁵ Balakian, Anna, *O Simbolismo*, tradução de José Bonifácio, Editora Perspectiva, São Paulo, 2000.

⁸⁸⁶ Yeats, W. B., *A Vision*, Papermac, 1989.

⁸⁸⁷ Ellman, Richard, *Yeats – The man and the masks*, Penguin Books, 1987.

⁸⁸⁸ Bloom, Harold, *Poesia e Repressão*, pg. 201 e segs.

⁸⁸⁹ Yeats, W. B., *Poemas de W. B. Yeats*, tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos, Art Editora, São Paulo, 1987, às pgs. 95, 142 e 146

18. *Lautréamont: Maldoror e a gnose do mal*

Pode parecer um truísmo a afirmação de que autores de “escrituras” ou “evangelhos” gnósticos foram efetivamente gnósticos. Não há dúvida de que os escritos de Valentino, Basilides, o pseudo-Congessos, o pseudo-Dositeu e os autores da *Pistis Sophia* expressavam as crenças e a visão de mundo de seus autores. Na mesma medida, Novalis de fato foi romântico, Sade foi sádico e Blake foi um místico visionário, assim como Yeats foi ocultista.

Tais relações entre autor e obra, intenção e realização, desaparecem de vista ao se examinar Lautréamont. Isso, pela escassez de informação biográfica sobre Isidore Ducasse, o auto-intitulado Conde de Lautréamont (seu pseudônimo para publicar *Os Cantos de Maldoror*): morto em 1870 aos vinte e quatro anos de idade, sua obra ainda aguardaria outros dezessete anos para ter leitores.

Mas a ausência de informação biográfica também é um dado biográfico significativo. Provavelmente, foi um desconhecido em vida por não ter sido literariamente reconhecido; contudo, retrair-se, deixar tão poucos rastros, pode ser entendido como atitude gnóstica. É um dos modos de expressar a sensação de ser um estrangeiro ou estrangeiro na terra. E Lautréamont, nascido no Uruguai, foi objetivamente um estrangeiro na França, conforme exposto no exame de seu *duplo estatuto cultural* por Monegal e Perrone-Moisés.⁸⁹⁰ A condição de estrangeiro, na França e no mundo, pode ser associada à adoção do pseudônimo, negando a identidade oficial, vista como “eu” postiço, alma adventícia; ainda mais – conforme observado em tantas ocasiões – com o *l'autre*, o *outro* nesse pseudônimo.

O mistério sobre a relação autor-obra em Lautréamont é acentuado por ainda haver deixado os dois fascículos de *Poesias*, que parecem contradizer a apologia do mal em *Os Cantos de Maldoror*. Mas essa contradição é aparente: os elogios ao bem em *Poesias* são irônicos, satíricos. Onde Lautréamont promove uma acerto de contas com

⁸⁹⁰ Emir Rodrigues Monegal e Leyla Perrone-Moisés, *Lautréamont Austral*, Editorial Brecha, Uruguai, 1995.

Deus e a humanidade em *Os Cantos de Maldoror*, em *Poesias* o ataque é contra a literatura, em especial, e contra a esfera simbólica, em geral. Depois da destruição simbólica do mundo em *Os Cantos de Maldoror*, empreendeu a destruição do mundo simbólico em *Poesias*. A conversão ou retratação vista por alguns críticos, ao confrontarem as duas obras, decorre de uma leitura superficial, tomando apenas o sentido manifesto, mais evidente.⁸⁹¹

Contudo, mistérios à parte, tem-se uma noção de quais foram suas fontes, a quais obras Lautréamont teve acesso, seja por referências diretas em *Poesias*, ou pelas adulterações de outros autores em *Os Cantos de Maldoror*. Supô-lo estudioso de textos gnósticos, assim como Rimbaud foi um leitor de obras de alquimia e ocultismo, seria novelesco. Nas biografias imaginárias, inspiradas pela falta de informação biográfica,⁸⁹² faltou este capítulo: da freqüentação de alguma seita composta por secretos estudiosos de escritos gnósticos, transmitidos pela via subterrânea. Inexistindo fundamento para essa hipótese, o gnosticismo em Lautréamont fica por conta de fontes indiretas, literárias, e da sincronia.

No capítulo dessas afinidades com o gnosticismo, Lautréamont chama a atenção pelo tratamento dado a Deus nessa obra classificada por Bachelard como *uma verdadeira fenomenologia da agressão*⁸⁹³. Não faltam, em *Os Cantos de Maldoror*, equiparações a uma entidade com os traços de Ialdabaoth, em uma versão grotesca. É o *horrível Eterno com cara de víbora* da segunda estrofe do Canto Segundo.⁸⁹⁴ E na oitava estrofe do Canto Segundo é relatada a subida do protagonista, Maldoror, ao céu. Lá encontra um Deus monstruoso:

[...] levantei vagorosamente meus olhos melancólicos, rodeados por um grande círculo azulado, para a concavidade do firmamento, e ousei penetrar, eu, tão jovem, nos mistérios do céu! Nada encontrando do que procurava, ergui minhas pálpebras aterradas mais para cima, ainda mais para cima, até enxergar um trono, formado por excrementos humanos e ouro, sobre o qual reinava, com um

⁸⁹¹ Desenvolvo essa argumentação no prefácio de Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*.

⁸⁹² Só de brasileiros, três biografias imaginárias de Lautréamont, por autores tão diversos como Leyla Perrone-Moisés, Joca Reiners Terrón e Ruy Câmara.

⁸⁹³ Em seu *Lautréamont* – cito-o em meu prefácio para *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, à pg. 25.

⁸⁹⁴ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 109.

orgulho idiota, o corpo recoberto por um lençol feito de trapos não-lavados de hospital, aquele que se intitula a si mesmo de Criador!⁸⁹⁵

É um devorador de homens, réprobos que nadam em um charco de sangue:

Segurava na mão o tronco apodrecido de um homem morto, e o levava, alternadamente, dos olhos ao nariz, e do nariz à boca; uma vez na boca, adivinha-se o que fazia. Seus pés mergulhavam em um vasto charco de sangue em ebulição, em cuja superfície se erguiam, de repente, como tênias através do conteúdo de um penico, duas ou três cabeças prudentes, que logo se abaixavam, com a rapidez da flecha; um pontapé, bem aplicado sobre o osso do nariz, era a recompensa já sabida pela revolta contra o regulamento, ocasionada pela necessidade de respirar em outro ambiente; pois, afinal de contas, aqueles homens não eram peixes! Anfíbios quando muito, nadavam entre duas águas nesse líquido imundo!... até que, nada mais tendo à mão, o Criador, com as duas primeiras garras do pé, agarrou outro mergulhador pelo pescoço, como por meio de uma tenaz, e o ergueu no ar, sobre o lodo avermelhado, molho delicado! Com esse, fazia o mesmo que com o outro.

A estrofe toda é uma paráfrase hiperbólica de *A Tampa* de Baudelaire. Além disso, é um roubo da *Divina Comédia*, mas com Deus ocupando o lugar que, em Dante, é do diabo em seus círculos infernais.⁸⁹⁶

A descrição do Deus-ogro faz parte de um relato cujo desfecho é o modo como Maldoror se curou da surdez, ao soltar um grito diante dessa visão horrenda. Semelhante "cura", simbolicamente, representa a conquista do entendimento (da audição) diante de uma revelação: uma gnose. Mais ainda em francês, língua na qual o verbo *entendre* tanto significa ouvir quanto entender.⁸⁹⁷

Há mais. Na quarta estrofe do Canto Terceiro, Deus cai no mundo. É um bêbado, prostrado e desmaiado à beira do caminho, humilhado por animais e pelo homem.⁸⁹⁸ A seguir, na quinta estrofe do mesmo Canto Terceiro, cai na vida: é o devasso invasor de um prostíbulo, onde esfolia um rapaz.⁸⁹⁹ No final do Canto Sexto, é o rinoceronte que, inutilmente, tenta impedir que Maldoror seqüestre o adolescente Mervyn.⁹⁰⁰

⁸⁹⁵ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 125, assim como o trecho seguinte.

⁸⁹⁶ O paralelo com Dante é de P-O. Walzer na edição Pléiade de Lautréamont, em nota à pg. 1110.

⁸⁹⁷ Essa interpretação também está em meu prefácio para *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, à pg. 31.

⁸⁹⁸ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 171.

⁸⁹⁹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 173.

⁹⁰⁰ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 277.

Cada um desses episódios relata uma catástrofe relacionada a um advento, uma vinda de Deus ao mundo. É como se Lautréamont oferecesse seu comentário à pergunta formulada por Baudelaire: *não será a criação a própria queda de Deus?* Em *Os Cantos de Maldoror* presenciamos sua repetição e reiteração.

A criação do mundo e da humanidade é atribuída, de modo inequívoco, a esse mau demiurgo:

O Eterno criou o mundo tal como ele é: mostraria muita sabedoria se, durante o tempo estritamente necessário para partir com uma marretada a cabeça de uma mulher, esquecesse sua majestade sideral, para nos revelar os mistérios em meio aos quais nossa existência sufoca, como um peixe no fundo de um barco.⁹⁰¹

Note-se, contudo, que Lautréamont chama seu demiurgo de Eterno. É como se expusesse metade da cosmogênese dualista, com seu mito da criação. Inexiste a outra metade, correspondente à instância superior, o Incriado, o Princípio Primeiro.

Também em *Poesias II*, Deus é único. Em um aparente oposto de *Os Cantos de Maldoror*, é tratado de modo respeitoso, reverente, em adulterações de frases de Pascal: *A fé é uma virtude natural, pela qual aceitamos as verdades que Elohim nos revela através da consciência.*⁹⁰² É estranho Lautréamont designá-lo como Elohim – e essa designação, repetida onze vezes, já deu margem a especulações sobre influências esotéricas e cabalísticas. O tratamento como Elohim pode ser um rebaixamento: o nome tanto designa Deus quanto algum de seus anjos; esses, por sua vez, podem ser anjos rebeldes, equivalentes aos titãs, no Livro de Enoch, em ocultistas do século XVIII e, conforme já visto, em Nerval. Se a designação foi copiada de Nerval (que Lautréamont conhecia), então vem com os sentidos que lhe são atribuídos em *Aurélia*: os *elohim* são arcontes, dominadores do mundo. E pelo menos duas das máximas de *Poesias II* tratam Elohim de modo compatível com as blasfêmias de *Os Cantos de Maldoror*: em uma delas, *Elohim é feito à imagem do homem;*⁹⁰³ a outra, *A infelicidade não está nem em nós, nem nas criaturas. Está em Elohim,* recebe este comentário de Roberto Calasso, em *A Literatura e os Deuses: De repente, na última frase, o jogo burlesco aparece num versículo gnóstico.*⁹⁰⁴ Sim; mas outros Elohim em *Poesias* são tratados de modo reverente: nessa obra, a toda afirmação corresponderá outra, contradizendo-a.

⁹⁰¹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 111.

⁹⁰² Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 313.

⁹⁰³ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 311.

⁹⁰⁴ Calasso, *A Literatura e os Deuses*, pg. 70.

Se, em *Os Cantos de Maldoror*, não há dualidade na esfera divina, nem contradição entre o *deus absconditus* e o horrendo Deus manifesto, já que apenas este tem existência, mesmo assim há dualidade de almas ou duplicidade do “eu”. Chamado de *Celeste Bandido* e de *Grande Objeto Exterior*, Deus é responsabilizado pela alma adventícia na terceira estrofe do Canto Quinto, da recusa do sono:

Inimigo temível da minha alma imprudente, à hora em que é aceso um fonal à beira-mar, proíbo a meus rins infortunados de se deitarem sobre o orvalho da relva. [...] desde o impronunciável dia do meu nascimento, dediquei às tábuas soníferas um ódio irreconciliável. [...] faz mais de trinta anos que não durmo.⁹⁰⁵

Mas o que justifica a recusa do sono? A resposta é clara:

Ao menos, está comprovado que, durante o dia, qualquer um pode opor alguma resistência útil contra o Grande Objeto Exterior (quem não sabe seu nome?); pois então a vontade vigia em sua própria defesa com notável empenho. [...] A consciência exala um longo estertor de maldições; pois o véu de seu pudor recebe cruéis rasgões. Humilhação! nossa porta aberta à curiosidade implacável do Celeste Bandido.

Não proclama a iluminação dos místicos, a descoberta do “eu” verdadeiro. Apenas recusa categoricamente a falsa identidade, imposta por Deus: *Se existo, não sou um outro. Não admito em mim essa equívoca pluralidade. Quero residir só em meu íntimo raciocínio. Autonomia... ou então, que me transformem em hipopótamo.*

Essa alma adventícia equivale à consciência na décima-quinta estrofe do Canto Segundo, em que detalha a perseguição do homem por um *fantasma amarelo*:

Há horas na vida em que o homem de cabeleira piolhenta lança, o olhar fixo, miradas ferozes para as membranas verdes do espaço; pois lhe parece ouvir, à sua frente, as irônicas vaías de um fantasma. Cambaleia e baixa a cabeça; isso que ouviu é a voz da consciência. Então, precipita-se para fora da casa, com a rapidez de um louco, toma a primeira direção que se oferece a seu estupor, e devora as planícies rugosas da campina. Mas o fantasma amarelo não o perde de vista, e o persegue com igual velocidade.⁹⁰⁶

A estrofe tem algo de sátira e paródia dos confrontos de Nerval com seu alter-ego em *Aurélia*, e das demais versões românticas do tema do duplo-perseguidor. Mas em Lautréamont, foi Deus quem enviou o perseguidor: por isso, Maldoror, desta vez apresentando-se como defensor do homem, enfrenta Deus para destruir a consciência. É

⁹⁰⁵ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 224, assim como o trecho seguinte.

⁹⁰⁶ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 152.

como se o William Wilson de Poe levasse a melhor sobre seu sinistro perseguidor; como se Nerval não fosse derrotado pelo “outro”; como se todos os *doppelgänger* românticos fracassassem nas tentativas de obcecar suas vítimas.

Mas a vitória do “eu” sobre o “outro” é alcançada através da ferocidade, do exercício da selvageria, e não do conhecimento. Lautréamont parece expor uma gnose ao contrário, resultado de um movimento descendente, em vez de ascendente: toma o partido de tudo o que o gnosticismo dualista e hermetismo condenaram e identificaram ao mal. Sua conquista da liberdade e perfeição não é o resultado da sublimação, da subida do espírito à esfera supra-celestial, mas da regressão à condição animal. Tal reintegração é simbolizada pelo pedido para ser transformado em hipopótamo, de preferência a ser invadido por Deus. E pelo acasalamento com a fêmea do tubarão na décima terceira estrofe do Canto Segundo, celebrada através desta explosão lírica:

Duas coxas nervosas se colaram estreitamente à pele viscosa do monstro, como duas sanguessugas; e, os braços e as nadadeiras entrelaçados ao redor do corpo do objeto amado, rodeando-o com amor, enquanto suas gargantas e seus peitos logo formavam coisa alguma, a não ser uma massa glauca, com exalações de sargaços; no meio da tempestade que continua a provocar estragos; à luz dos relâmpagos; tendo por leito de himeneu a vaga espumosa, transportados por uma corrente submarina como em um berço, rolando sobre si mesmos, rumo às profundezas desconhecidas do abismo, juntaram-se em uma cópula longa, casta e horrorosa!... Finalmente, acabava de encontrar alguém semelhante a mim!... De agora em diante, não estava mais só na vida!... Ela tinha as mesmas idéias que eu!... Estava diante do meu primeiro amor!⁹⁰⁷

O mar é sublime por ser desumano: é a argumentação desenvolvida na estrofe do mar (a nona estrofe do Canto Primeiro), enorme paráfrase do poema de Baudelaire, *O homem e o mar*, também sobre a insignificância do ser humano.

Os animais, insetos e pragas inclusive, são parceiros de Maldoror, cúmplices na realização do mal, especialmente na destruição da humanidade:

Os piolhos são incapazes de praticar tanto mal quanto sua imaginação engendra. Se encontrardes um piolho em vosso caminho, passai ao largo, e não lambei as papilas da sua língua. Sofreríeis algum acidente. Isso foi comprovado. Não importa, estou satisfeito com a quantidade de mal que ele te fez, ó raça humana; apenas gostaria que fizesse mais ainda.⁹⁰⁸

⁹⁰⁷ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 197.

⁹⁰⁸ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 128.

Para realizar esse propósito, Maldoror acasala-se com a fêmea de um piolho, gerando super-piolhos: uma praga devastadora.

A passagem mais significativa, simbolizando a reintegração à esfera primitiva, assim invertendo o cosmo platônico, é a sexta estrofe do Canto Quarto, aquela do sonho (Lautréamont é todo contraditório: em uma estrofe, execra o sono, diz que prefere morrer a dormir; em outra, logo a seguir, dorme, sonha, e encontra a felicidade). Sonha haver-se transformado em porco selvagem e alcança o gozo primitivo: *A metamorfose nunca apareceu a meus olhos senão como elevada e magnânima ressonância de uma felicidade perfeita, que esperava há muito. Finalmente, havia chegado o dia em que fui um porco!*⁹⁰⁹

A lógica de passagens como esta parece ser a seguinte: Maldoror é cruel (*Quanto a mim, faço que meu gênio sirva para pintar as delícias da crueldade!*);⁹¹⁰ o mundo natural também é cruel; daí ambos, protagonista e mundo, se identificarem e fundirem. Nas “escrituras” gnósticas, o mundo natural é ignorado, e só se descreve o mundo supra-celestial; nos escritos da tradição hermética, o mundo interessa por mostrar os sinais, as assinaturas de Deus. Em Lautréamont é o contrário: o que interessa é o mundo físico, por isso exaustivamente descrito. Daí a riqueza da flora e fauna em *Os Cantos de Maldoror*. E também o detalhamento da paisagem urbana, a menção a ruas e lugares de Paris, como na referência à Rua Vivienne, onde chegou a morar, e na descrição do caminho tomado por Mervyn ao voltar para casa – boulevard Poissonnière, Bonne-Nouvelle, rua do Faubourg-Saint-Denis, estação Strasbourg, rua Lafayette – e no encontro final de Mervyn com Maldoror – boulevard Sébastopol, fonte Saint-Michel, cais Conti: paisagens urbanas, cenários da destruição.

Alguns gnósticos e seus herdeiros no esoterismo e na poesia celebraram amores espiritualizados por Sophia e suas manifestações. Maldoror faz o oposto: pratica a zoofilia; relaciona-se com fêmeas de tubarão ou de piolho. E com rapazes, sempre apropriando-se da retórica do amor sublime, porém satirizando-a ao mudar seu objeto, como na estrofe dos *pederastas incompreensíveis*:

Sede abençoados por minha mão esquerda, sede santificados por minha mão direita, anjos protegidos por meu amor universal. Beijo vosso rosto, beijo vosso peito, beijo com meus lábios suaves as diversas partes do vosso corpo harmonioso e perfumado. Porque não dissestes logo quem éreis, cristalizações

⁹⁰⁹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 197.

⁹¹⁰ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 75.

de uma beleza moral superior? Foi preciso que eu adivinhasse sozinho os inumeráveis tesouros de ternura e castidade que ocultavam as batidas de vossos corações oprimidos. Peito ornado de grinaldas de rosa e vetiver. Foi preciso que eu abrisse vossas pernas para vos conhecer, e que minha boca se pendurasse às insígnias de vosso pudor.⁹¹¹

Pode ser gnóstica, além da ressonância hermética, alquímica, platônica, a exaltação do hermafrodita, associado à perfeição na sétima estrofe do Canto Segundo. Mas seu hermafrodita é imanente. Está no mundo: mesmo sublime, também é um pobre marginal, perseguido e espancado pelos homens. Em inumeráveis misticismos e lirismos, o ser humano sofre com a nostalgia da condição de andrógino; em Lautréamont, novamente é o contrário, pois o andrógino anseia pela dualidade:

Quando vê um homem e uma mulher que passeiam por alguma alameda de plátanos, sente seu corpo fender-se em dois, de alto a baixo, e cada uma das novas partes vai abraçar um dos passantes; mas isso não passa de alucinação, e a razão logo recupera seu domínio. É por isso que não mistura sua presença, nem à dos homens, nem à das mulheres; pois seu pudor excessivo, nascido dessa idéia de não passar de um monstro, o impede de conceder sua simpatia ardente a quem quer que seja. Acreditaria profanar-se, e acreditaria profanar aos outros. Seu orgulho lhe repete este axioma: "Que cada um permaneça em sua natureza".⁹¹²

Nas doutrinas gnósticas, a unidade é a realidade verdadeira, contraposta à falsa realidade do mundo; para Lautréamont, o mundo é real, e a unidade representada pelo andrógino não passa de sonho, ilusão:

Mais vale acreditar que seja uma estrela verdadeira que desceu de sua órbita, atravessando o espaço, até esse rosto majestoso, que ela envolve com sua claridade de diamante, como se fosse uma auréola. A noite, afastando com o dedo sua tristeza, reveste-se de todos os seus encantos para festejar o sono desta encarnação do pudor, dessa imagem perfeita da inocência dos anjos: o burburinho dos insetos é menos perceptível. Os ramos inclinam sobre ele sua copa cerrada, para protegê-lo do orvalho, e a brisa, fazendo ressoar as cordas da sua harpa melodiosa, envia seus acordes prazerosos, através do silêncio universal, até suas pálpebras baixadas que acreditam assistir, imóveis, ao concerto cadenciado dos mundos suspensos. Sonha que é feliz; que sua natureza corpórea se modificou; ou que, ao menos, saiu voando em uma nuvem purpúrea, até outra esfera, habitadas por seres da mesma natureza que a sua. Ah! que sua ilusão se prolongue até o despertar da aurora!⁹¹³

⁹¹¹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 231.

⁹¹² Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 122.

⁹¹³ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 123.

Também apresenta afinidade com o gnosticismo, certamente, a abjeção do corpo, descrito como matéria em putrefação, de um modo bem baudelaireano, como se estivesse na Ilha de Citera de *As Flores do Mal*, na quarta estrofe do Canto Quarto:

Estou sujo. Os piolhos me roem. Os porcos, quando me olham, vomitam. As crostas e as pústulas da lepra escamaram minha pele, coberta de pus amarelado. Não conheço a água dos rios, nem o orvalho das nuvens. Sobre minha nuca, como sobre um monte de esterco, cresce um enorme cogumelo, com seus pedúnculos umbelíferos. Sentado em um móvel informe, não movo meus membros há quatro séculos.⁹¹⁴

Contudo, e nisso diferindo fundamentalmente de Baudelaire, Maldoror não foi condenado a essa condição. A Queda é por sua escolha e não por castigo divino; e, sempre que quiser, esse Prometeu da putrefação deixa sua imobilidade para atacar as cidadelas celestiais.

O corpo de Maldoror é plástico, e não uma prisão. Ele é dono de seu corpo; por isso, tanto pode apresentar-se como monstro quanto como sedutor, alguém estranho (na estrofe dos pederastas, tem trinta anos mas seus cabelos estão inteiramente brancos), ou um mascarado. Mefistofélico, tem o corpo e o rosto que lhe convém, aquele mais adequado à circunstância, ao desafio a enfrentar.

À inversão cosmológica, com a degradação de Deus juntada à valorização do mundo natural por ser mau, e não por ser divino, corresponde a inversão retórica, ou literária. Antinomias, oxímoros e conjunções de opostos, como já foi examinado, são empregadas pelos místicos para referir-se à divindade. Em Lautréamont, referem-se ao mundo. Aos animais, como na segunda estrofe do Canto Quinto:

O bufo da Virgínia, belo como uma dissertação sobre a curva descrita por um cão correndo atrás de seu dono, enfiou-se nas reentrâncias de um convento em ruínas. O abutre devorador de cordeiros, belo como a lei da parada do desenvolvimento do peito dos adultos cuja propensão ao crescimento não está em relação direta à quantidade de moléculas que seu organismo assimila, perdeu-se nas altas camadas da atmosfera. [...] O escaravelho, belo como o tremor das mãos no alcoolismo, desaparecia no horizonte.⁹¹⁵

E às vítimas do próprio Maldoror, como Mervyn, que, no Canto Sexto, é:

[...] belo como a retratibilidade das garras das aves de rapina; ou ainda, como a incerteza dos movimentos musculares nas feridas das partes moles da região

⁹¹⁴ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 150.

⁹¹⁵ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 223.

cervical posterior; ou melhor, como essa ratoeira perpétua, que sempre é armada de novo pelo animal capturado, que pode pegar sozinha os roedores, infinitamente, e funcionar até mesmo escondida sob a palha; e, principalmente, como o encontro fortuito sobre uma mesa de dissecação de uma máquina de costura e um guarda-chuva!⁹¹⁶

O mundo natural de Lautréamont é feito de entidades antinômicas, seres constituídos por junções de incompatibilidades: o homem com cabeça de pelicano da segunda estrofe do Canto Quinto, o homem com extremidades de peixe da sétima estrofe do Canto Quarto. Em um caso – dos ‘belos como’ – e em outro – das metamorfoses de Maldoror em porco e em outros animais, ou da sua união sexual com algum animal, piolho ou tubarão-fêmea, ou do pelicano-homem e o homem-peixe – há fusão de termos ou entidades distintas. A figura de linguagem – a imagem poética feita da justaposição de realidades distintas – e o relato – da fusão com animais ou com o estado animal – dizem o mesmo. Mas não são categorias gerais que se penetram, porém coisas e seres vivos.

Há, portanto, coerência entre visão de mundo e estilo em Lautréamont, isomorfismo entre o rebaixamento das antinomias, que passam a designar qualidades do mundo, e não da esfera divina, e o rebaixamento de Deus, jogado no mundo.

Os Cantos de Maldoror são obra impregnada de um satanismo romântico tão exacerbado que se torna satírico, além de paródico. Lautréamont se apodera de categorias cristãs, estranhas ao gnosticismo, no qual não cabe, ou não faz sentido o Lúcido prometeico, como força iluminadora e como transmissor da sabedoria. E Maldoror se apresenta como a encarnação do mal, equivalente a Lúcido e por isso antitético com relação a Deus. Nenhuma escritura e nenhum profeta gnóstico se apresentariam desse modo, na condição de porta-vozes do mal. Nem fariam proclamações como esta, tão famosa: *Eu fiz um pacto com a prostituição, a fim de semear a desordem entre as famílias.*⁹¹⁷ Nenhum deles se ajustaria a esta interpretação dialética do sentido da obra de Lautréamont, por Breton:

O “mal”, para Lautréamont (como para Hegel) sendo a forma sob a qual se apresenta a força motriz do desenvolvimento histórico, importa fortificá-lo em sua razão de ser, o que não pode ser feito de modo melhor do que

⁹¹⁶ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 252.

⁹¹⁷ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 79.

fundamentando-o sobre os desejos sexuais proibidos, inerentes à atividade sexual primitiva, tais como os manifesta, em particular, o sadismo.⁹¹⁸

Por outro lado, não deixa de ser matéria de reflexão o modo como Lautréamont, ao fazer que Maldoror seguisse de modo tão resoluto pela trilha do mal, acabou reintroduzindo em cena o demiurgo e reconstituindo uma teologia gnóstica, embora pela metade. E, ainda, rerepresentando uma de suas importantes conseqüências, a suposição da alma adventícia.

Interessa, não só discutir onde, em quais passagens, Lautréamont é ou não é gnóstico, porém, procurando interpretá-lo através das categorias do gnosticismo, perceber o quanto é radical; e, na mesma medida, a partir da sua leitura, dar conta de algumas conseqüências mais subversivas do gnosticismo.

No prefácio de *A Literatura e o Mal*, Bataille justifica a ausência de um capítulo sobre Lautréamont argumentando que tal capítulo, *a rigor, seria desnecessário*.⁹¹⁹ o que haveria a ser dito sobre esse tema, a literatura e o mal, já estaria lá, em *Os Cantos de Maldoror*. Especialmente, pode-se acrescentar, a restauração plena do *baixo materialismo* que o pensador da transgressão associou ao gnosticismo. Através do acasalamento com a fêmea de tubarão, com o piolho-fêmea, da transformação em porco, Maldoror passa a equivaler aos arcontes teriomorfos, meio gente, meio animal, retratados nos talismãs gnósticos, os *abraxas*. Aliás, esse termo, *baixo materialismo*, é muito mais adequado para *Os Cantos de Maldoror* do que para qualquer “escritura” ou “evangelho” do gnosticismo. É como se Bataille, em sua caracterização do gnosticismo como *baixo materialismo*, lesse *Zostrianos*, *Allogenes* ou a *Pistis Sophia*, e enxergasse *Os Cantos de Maldoror*. Caracterizado como erro, desvio da percepção em *Allogenes* e *O Evangelho da Verdade* de Valentino, equivalente àquilo que o protagonista de *Zostrianos* abandona liminarmente, o mundo material vai reaparecer plenamente na fauna e flora exuberantes, nos episódios de zoofilia e zoomorfismos de Lautréamont.

Cabe perguntar de onde Lautréamont tirou todo esse gnosticismo radical e unilateral; em quem se inspirou. Não se vêem traços da leitura de obras utilizadas por outros autores do século XIX, como os heresiólogos consultados por Flaubert para a criação de *A Tentação de Santo Antônio*. Maniqueísmo só é mencionado em uma

⁹¹⁸ *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 45; o texto de Breton está publicado, entre outros lugares, em *Anthologie de l'humour noir*, ed. Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1966.

⁹¹⁹ Bataille, Georges, *A Literatura e o Mal*, tradução de Suely Bastos, L&PM Editores, Porto Alegre, 1989.

passagem de *Poesias*, como parte das invectivas contra românticos. O trecho poderia ser uma paródia de *A Tentação de Santo Antônio* de Flaubert:

[...] os Ahriman, os manitus maniqueus respingados de miolos que fermentam o sangue de suas vítimas nos pagodes sagrados do Hindustão, a serpente, o sapo e o crocodilo, divindades, consideradas anormais, do antigo Egito, os feiticeiros e as potências demoníacas da Idade Média, os Prometeu, os Titãs da mitologia fulminados por Júpiter, os Deuses Malvados vomitados pela imaginação primitiva dos povos bárbaros, – toda a série estrepitosa dos diabos de cartolina.⁹²⁰

Lautréamont leu *Madame Bovary* (mencionado em *Poesias*). Contudo, a hipótese da adaptação de *A Tentação de Santo Antônio* esbarra em uma dificuldade cronológica, pois o relato de Flaubert só foi publicado em 1874; portanto, depois da morte de Lautréamont – a não ser que houvessem chegado a suas mãos os trechos da primeira versão de *A Tentação de Santo Antônio*, publicados em uma revista em 1854 e que repercutiram o bastante para receber elogios de Baudelaire em seu ensaio sobre *Madame Bovary*, de 1857. Se não fosse a discrepância de datas, o comparatista literário seria tentado a cotejar criaturas de *Os Cantos de Maldoror* com o desfile de divindades animais que atormentaram o eremita, vendo em ambos a mesma metamorfose, mas com sinal trocado: em Flaubert, são abominações que atormentam o santo; em Lautréamont, representam a superação da condição humana.

Na estrofe dos piolhos, do Canto Segundo, equipara-os a uma divindade:

Até quando manterás o culto carcomido a esse deus, insensível a tuas preces, e às oferendas generosas que lhe proporcionas em holocausto expiatório? Vê, ele não é agradecido, esse manitu horrível, pelas grandes taças de sangue e miolos que derramas sobre seus altares, piedosamente decorados com grinaldas de flores. Não é agradecido... pois os terremotos e as tempestades continuam a devastar, desde a origem das coisas.⁹²¹

No parágrafo precedente dessa estrofe, há uma frase que pode sugerir algo ao comparatista literário: *Ai do cachalote que lutasse contra um piolho. Seria devorado em um piscar de olhos, apesar do seu tamanho. Nem a cauda sobraria, para contar a história.*

⁹²⁰ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 289.

⁹²¹ Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*, pg. 129.

Assim como Borges mencionou as *íntimas delícias da teologia especulativa*, já intitulei um ensaio assim: *Lautréamont e os prazeres do comparatismo literário*,⁹²² em uma alusão ao autor de *O Aleph*. Comparar Lautréamont com Flaubert, de um lado, e com Melville, de outro, é a fruição plena desses prazeres. O cachalote da estrofe dos piolhos: estaria Lautréamont fazendo um comentário sobre *Moby-Dick*? Onde Melville compara sua baleia branca, textualmente, ao demiurgo, a um deus que rege o mundo, Lautréamont responderia que seu piolho também é uma divindade gnóstica, porém muito mais terrível.

Não é impossível que Lautréamont houvesse lido Melville: *Moby-Dick* é de 1850 e ele lia bem em inglês.⁹²³ Contudo, o prestígio atual de *Moby-Dick* vem da primeira metade do século XX: os lançamentos quase simultâneos das duas narrativas de maior fôlego e mais evidentemente gnósticas de Melville, *Moby-Dick* e *Pierre*, foram tão mal recebidos que o levaram a desistir de ser escritor profissional e a empregar-se como funcionário da alfândega.⁹²⁴

Mas a descrição detalhada da fauna marinha, como na estrofe do homem que se exila no mar e se transforma em peixe (sétima do Canto Quinto), é do mesmo gênero daquelas de Melville, com o mesmo detalhamento e recurso a obras de história natural para enriquecer a narrativa e dar-lhe verossimilhança. Nas duas, comparece uma raridade zoológica, o anarkak ou cachalote groenlandês (é um cetáceo com um dente saliente). Ambos são hiperbólicos; as duas obras, não-lineares, com perífrases ou interpolações (obviamente em maior grau em Lautréamont), e semelhanças formais: a ação decisiva – o confronto com a baleia em uma, a perseguição ao adolescente e o confronto com Deus na outra – só vai ocorrer nas páginas finais. E têm em comum os deuses animalescos e monstruosos: se em *Moby-Dick* a baleia branca é um deus gnóstico, em *Os Cantos de Maldoror*, no final do Canto Sexto, Deus vem à Terra transformado em rinoceronte.

Não só os comparatistas, mas os críticos em geral, há tempos, desde a contribuição de Freud – especialmente com a idéia de conteúdos latentes não só no sonho, mas em todas as falas –, devem ter desistido das leituras inocentes, literais, de obras complexas; mais ainda, depois da contribuição de Jacobson, de seu uso da noção

⁹²² Disponível em www.revista.agulha.nom.br/ag51lautreamont.htm.

⁹²³ Conforme o depoimento de Paul Lespés, em *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas*.

⁹²⁴ Conforme o prefácio de *Pierre – Or, The Ambiguities*, Signet Classic, The New American Library, New York, 1964, e R. W. B. Lewis em *Herman Melville*.

de deslocamento. No caso presente, deslocamento da baleia até um rinoceronte, do cetáceo ao paquiderme, em uma analogia por afinidade, mantida seu caráter demiúrgico.

Mas independentemente desta e das demais aproximações possíveis com Flaubert, Melville e tantos outros autores, onde Lautréamont certamente aprendeu algo sobre dualismo e atitude gnóstica foi através de Baudelaire, como afirma Steinmetz:

Maurice Blanchot mostrou, um dos primeiros, tudo o que Isidore devia a esse Baudelaire obcecado pelo problema do mal, mas pronto a transcendê-lo pela busca da beleza pura, pela arte soberana. Baudelaire, Ducasse: acreditamos ver passar mais de uma vez essa dupla sobre o palimpsesto dos Cantos: Mario e Maldoror galopam ao longo da beira-mar (mas poderia também ser Byron esse cavaleiro companheiro). De Baudelaire, Ducasse retém tudo, inclusive as sugestões: o poder do riso (rechaçado, contudo, por *As Flores do Mal*), a excentricidade como estética. Ele acrescenta aos ingredientes de um romantismo hipertrofiado o sentido do hibridismo, das ligas. Por sua instigação, penetram-se formas do discurso aparentemente incompatíveis (assim como Maldoror se une à fêmea do tubarão), códigos que se ignoram. Linguagens das matemáticas, da entomologia, da física, da ética: outras tantas parcelas idiomáticas que ele não hesita em alfinetar com insolência sobre os artifícios mais gastos da retórica clássica. Intervenção quase cirúrgica que ele parafraseia, aliás, claramente, quando faz que se reencontrem sobre uma ‘mesa de operação’ um guarda-chuva e uma máquina de costura.⁹²⁵

De Baudelaire, Ducasse retém tudo – mas observações como essa também podiam ser feitas com relação aos demais expoentes da geração pós-baudelairiana, Rimbaud e Mallarmé inclusive, por mais que os resultados literários fossem tão distintos.

⁹²⁵ Isidore Ducasse, *le Comte de Lautréamont, Les Chants de Maldoror, Poésies I e II, Correspondance*, edição preparada e prefaciada por Jean-Luc Steinmetz, Paris, GF-Flammarion, 1990.

19. O surrealismo e suas imediações

Assim como em Lautréamont, a blasfêmia e o confronto com Deus estão presentes ao longo de toda a obra de Antonin Artaud. Porém não mais como sátira, mas a sério, em um tom dramático. O que foi escrito pelo criador do Teatro da Crueldade correspondeu, sempre, a convicções pessoais: sendo complexo e substancial, nunca foi ambivalente. Já em *L'Ombilic des limbes* de 1925, obra de seu período de freqüentação dos surrealistas, publicaria versos em que se refere a *deus-o-cachorro* e *deus-a-cadela* que se retira da Terra.⁹²⁶

A relação com Deus se exacerba na fase final de sua obra, em *Aqui jaz e Artaud o Momo*. E, especialmente, em *Para acabar com o julgamento de Deus*, que equivale a um testamento. Nela, Deus é diretamente acusado de invadir o ser humano:

Afirmo que reinventaram os micróbios para impor uma nova idéia de deus.
Descobriram um novo meio de fazer deus aparecer em toda a sua nocividade microbiana:
Inoculando-o no coração
onde é mais querido pelos homens
sob a forma de uma sexualidade doentia
nessa aparência sinistra de crueldade mórbida que ostenta sempre que se compraz em tetanizar e enlouquecer a humanidade como agora.⁹²⁷

É gnosticismo puro, uma paráfrase do mito da alma adventícia que seria endossada pelos autores de *Zostrianos* ou *Allogenes*. Contudo, trata-se de gnose politizada. Neste e em outros textos, funde a crítica política e religiosa: *Para acabar com o julgamento de Deus* se apresenta ao mesmo tempo como denúncia do militarismo norte-americano e libelo anti-cristão:

Eu renego o batismo e a missa.
Não existe ato humano
no plano erótico interno

⁹²⁶ Artaud, Antonin, *Oeuvres Complètes*, Tome I, Éditions Gallimard, Paris, 1956, pg. 53.

⁹²⁷ Artaud, Antonin: *Escritos de Antonin Artaud*, tradução, notas e prefácio de Claudio Willer, L&PM Editores, Porto Alegre, 1983, pg. 161.

que seja mais pernicioso que a descida
do pretenseo jesus-cristo
nos altares.⁹²⁸

A blasfêmia vem acompanhada de uma negação, não apenas de Deus mas do mundo e do corpo, através de declarações como esta: *onde cheira a merda, cheira a ser*.

O demiurgo, o mundo e o corpo são obstáculos à união com outra realidade:

O que é grave
é sabermos
que atrás da ordem deste mundo
existe uma outra.⁹²⁹

À semelhança do dualismo radical dos maniqueístas, mundo e corpo devem ser destruídos para que haja renovação. Isso é reiterado em seu derradeiro texto, uma despedida com as indagações que, conforme já visto, estão na origem do gnosticismo:

Quem sou eu?
De onde venho?
Sou Antonin Artaud
e basta-me dizê-lo
como só eu o sei dizer
e imediatamente
verão meu corpo atual
voar em pedaços
e se juntar
sob dez mil aspectos
notórios
um novo corpo
no qual nunca mais
poderão me esquecer.⁹³⁰

Há uma escatologia, antevisão de um fim, em toda a sua obra; de modo mais exacerbado, proclamando a necessidade da destruição do mundo, em *Les nouvelles Révelations de l'Être* de 1937, escrito no registro inteiramente esotérico, e que precedeu sua internação em hospícios.

O modo como, nessa e em outras obras, recorreu a fontes herméticas, citando a cabala e ocultismo, mostra, não apenas sincronia, porém inspiração em obras e modos de pensar caudatários do hermetismo e gnosticismo. Mais ainda, levando em conta seus paralelos da alquimia com o Teatro da Crueldade, como em *O Teatro Alquímico*.

⁹²⁸ *Escritos de Antonin Artaud*, pg. 153.

⁹²⁹ *Escritos de Antonin Artaud*, pg. 154.

⁹³⁰ *Escritos de Antonin Artaud*, pg. 146.

Retrospectivamente, vê-se o quanto a associação de Artaud ao gnosticismo por Sontag foi apropriada. Não só pelo dualismo, pela expressão do contraste radical com o mundo e o corpo; mas pela idéia de uma gnose, do acesso a um conhecimento superior. Pode-se, no conjunto da obra de Artaud, apontar três possíveis caminhos para a gnose. Um deles, o da total reversão de valores, da anarquia e dissolução completa, tal como exposto em *Heliogábalo, o Anarquista Coroadado*: é o gnosticismo licencioso. Outro, do xamanismo, da iniciação através do ritual tribal e da experiência alucinógena: é aquele relatado em *Viagem ao País dos Taraumaras*, efetivamente vivido, incluindo o culto ao peiote. E outro ainda, o do teatro: como deixou bem claro em *O Teatro e seu Duplo*, seria equivalente a uma cerimônia mágica, através de uma linguagem poética que pudesse *exprimir objetivamente verdades secretas, fazer vir à luz, por gestos ativos, essa porção de verdade oculta sob as formas que se confrontam com o Devir*.⁹³¹ Mas a leitura do que escreveria depois sobre o os Taraumaras (em suas cartas, em *Para Acabar com o Julgamento de Deus* e em outros textos) sugere que seu *rito do sol negro* foi, para ele, a realização autêntica do Teatro da Crueldade.

Durante seu confinamento em manicômios a partir de 1938, e em obras subseqüentes à sua libertação, Artaud adotou as glossolalias, o “falar em línguas”. Por exemplo, nesta passagem das *Cartas de Rodez*, com exemplos de *experimentos de linguagem* retirados de um *livro antigo*, que alegou ser de sua autoria, intitulado *Letura d'Eprahi Tall Tetr Fendi Photia O Fotre Indi*, que só podem ser lidos se escandidos num ritmo que o próprio leitor deverá achar para entender e para pensar:

ratara ratara ratara
atara tatara rana

otara otara katara
otara retara kana

ortura ortura konara
kokona kokona koma

kurbura kurbura kurbura
kurbata kurbata keyna

pesti anti pestantum putara
pest anti pestantum putra⁹³²

⁹³¹ *Escritos de Antonin Artaud*, pg. 58.

⁹³² *Escritos de Antonin Artaud*, pg. 118.

Repetiria tais fonemas em sua homenagem a Van Gogh, em *Para acabar com o julgamento de Deus*, e outras criações de sua fase final.

Em Artaud, tais passagens poderiam ser associadas ao surto, ao delírio do interno em manicômios. Mas não em Huidobro, em cujo *Altazor* houve apropriação proposital de simbologia hermética, para culminar na expressão por glossolalias como significando a conquista do conhecimento. Nem em Khlébnikov, o mais hermético dentre os integrantes da primeira geração de vanguardistas russos. Seu relato *Ka* pode ser interpretado como uma releitura sincrética do orfismo, inclusive com a descida aos mortos, e do hermetismo. Nele, a linguagem particular que criou, o *Zaum*, possivelmente derivada do contato com a fonte de todos os gnosticismos, o xamanismo originário, siberiano: exemplo de como vanguardismo e inovação podem incluir a retomada do que há de mais arcaico, dos cultos e mitologias de sociedades tribais.

Mas Khlébnikov explicou o *Zaum*: linguagem *transmental*, *além dos limites da razão*,⁹³³ obedece à regra das correspondências entre sons semelhantes de palavras distintas, criando novos sentidos. É linguagem construída, em uma aplicação do pensamento analógico assemelhada à cabala. Em Artaud, não: suas glossolalias são viscerais, puro fluxo sonoro vindo do inconsciente, mas deixando claro, como no trecho aqui citado das *Cartas de Rodez*, que se trata de linguagem iniciática, que exige a participação do leitor e requer um compromisso.

Confrontando o pensamento de Artaud com aquele de Breton, examinando a teia de afinidades e divergências entre ambos, vê-se pontos de contato mais evidentes com o gnosticismo clássico, dualista, no criador do Teatro da Crueldade que no autor dos *Manifestos do Surrealismo*. Isso, apesar da reivindicação do gnosticismo por Breton em *Flagrant délit*. As comparações de gnosticismo e surrealismo por Monnerot, em *La poésie moderne et le sacré*, são políticas e sociológicas, sublinhando seu contraste com a ortodoxia dos comunistas:

Como os filósofos entre os homens e os gnósticos entre os cristãos, os surrealistas, entre os revolucionários, se distinguem da multidão. [...] E o surrealismo se chocou com o comunismo como uma licenciosidade contra uma

⁹³³ Khlébnikov, Velimir, *KA*, tradução e notas de Aurora Fornoni Bernardini, Perspectiva, São Paulo, 1977, pgs. 64 e 65.

disciplina. [...] Os gnósticos eram freqüentemente tão estranhos para o cristianismo quanto os surrealistas, com seus devaneios sobre o inconsciente e o sonho, poderiam sê-lo para o marxismo tal como se refratava na consciência dos militantes e podia ser vivido por eles.⁹³⁴

Em Artaud, Deus é um ente presente, demiurgo a ser combatido; em Breton, está fora: apresentou *Les Vases Communicants*, seu livro sobre o sonho e sua relação com a realidade, como resposta à *questão das atividades anti-religiosas no surrealismo*;⁹³⁵ nessa obra, chegou a descartar Blake pelo *teísmo*.

Isso não o impediria de, mais tarde, colocar-se na seqüência do gnosticismo, não só em *Flagrant délit*, mas na frase final do último de seus manifestos, *Do Surrealismo em suas Obras Vivas* de 1953, ao dizer, sobre a intuição poética, que: *Somente ela nos fornece o fio que nos reconduz ao caminho da Gnose, enquanto conhecimento da Realidade supra-sensível, “invisivelmente visível num eterno mistério”*.⁹³⁶

Mas o lugar dessa *realidade supra-sensível* é o mundo, e não o céu. É revelada por nós mesmos, e não por Set, Hermes-Toth ou Cristo. Mais que monista, o surrealismo é anti-dualista. Seu imanentismo foi declarado em passagens como esta nota de rodapé do primeiro *Manifesto do Surrealismo*: *O que é admirável no fantástico é que não há fantástico: só há o real*.⁹³⁷ A busca da unidade é seu fundamento, declarado no *Segundo Manifesto do Surrealismo* ao denunciar *as velhas antinomias destinadas hipocritamente a prevenir toda agitação insólita por parte do homem* e afirmar que: *Tudo indica a existência de um certo ponto do espírito, onde vida e morte, real e imaginário, passado e futuro, o comunicável e o incommunicável, o alto e o baixo, cessem de ser percebidos como contraditórios*.⁹³⁸

A expressão *ponto do espírito* suscitou dúvidas, sugerindo que o surrealismo poderia ser, não um materialismo, como sustentava Breton, mas um misticismo impregnado de idealismo. Mas as circunstâncias em que foi escrita a passagem do *Segundo Manifesto* não permitem dúvidas de que, para Breton, o *espírito* está em nós: a superação das antinomias ocorrerá na história, na temporalidade, e não em outro plano.

É o que se vê em seu modo de examinar o sonho, como equivalente ao real. Nos textos gnósticos, e também na poesia, o sentido do sonho oscila. Ora é sinônimo de ilusão, inclusive, na poesia, em Pessoa; ora de revelação, a exemplo dos sonhadores

⁹³⁴ Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, pgs. 90, 95.

⁹³⁵ Breton, André, *Les vases communicants*, Idées, Gallimard, Paris, 1985.

⁹³⁶ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 285.

⁹³⁷ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 365.

⁹³⁸ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 154.

românticos, e no *Poimandres*, tratado primeiro do *Corpus Hermeticus*, onde revelações ocorrem *como em um sonho* (conforme citado no Capítulo 2º). Inverter as relações entre vigília e sonho foi uma obsessão em Breton; daí seu filme predileto ter sido *Peter Ibbetson*,⁹³⁹ história de amantes que só podem encontrar-se em sonhos, o que mantém vivo, por longos anos, o protagonista encarcerado. *Les vases communicants* é a defesa da superação do *deprimente divórcio entre sonho e realidade*, pois *o mundo do sonho e o mundo da realidade não fazem senão um*.⁹⁴⁰ Mas sustentou que a surrealidade é síntese de sonho e vigília já no primeiro *Manifesto: Acredito na resolução futura destes dois estados, tão contraditórios na aparência, o sonho e a realidade, numa espécie de realidade absoluta, de surrealidade, se assim se pode dizer*.⁹⁴¹

Resolução futura: portanto, na diacronia. Conforme o final de um dos seus poemas, *O hino do futuro é paradisíaco*. Para realiza-lo, a síntese política proclamada no fecho de *Posição Política do Surrealismo*: “*Transformar o mundo*”, disse Marx; “*mudar a vida*”, disse Rimbaud: *para nós, estas duas palavras de ordem não são mais que uma só*.⁹⁴²

É o mesmo materialismo monista que rege sua criação poética. Um exemplar típico, *Union Libre*, termina assim:

Minha mulher com sexo de alga e de bombons antigos
 Minha mulher com sexo de espelhos
 Minha mulher com olhos cheios de lágrimas
 Com olhos de panóplia violeta e de agulha imantada
 Minha mulher com olhos de savana
 Minha mulher com olhos de água para beber na prisão
 Minha mulher com olhos de lenha sempre sob o machado
 Com olhos de nível de água de nível de ar de terra e de fogo.⁹⁴³

Union Libre exhibe a imagética surrealista de encontros de realidades distantes, conforme a definição de Reverdy, adotada por Breton. É escrita de antinomias: aquela mesma examinada no Capítulo 4º, citando o texto gnóstico *O Trovão – Intelecto Perfeito* e seus correlatos no misticismo e na poesia; estes, de modos tão diversos em Baudelaire, Lautréamont, Stefan George e Huidobro. Em Breton, as imagens correspondem ao sublime: mas é o sublime terreno, e não celestial ou supra-celestial. O

⁹³⁹ De Henry Hathaway, com Gary Cooper, de 1936, traduzido no Brasil como *Amor sem fim*.

⁹⁴⁰ Breton, *Les vases communicants*, pg. 47.

⁹⁴¹ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 38.

⁹⁴² Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 363

⁹⁴³ Breton, *Clair de terre*, coleção Poésie, Editions Gallimard, Paris, 1966, pg. 95.

encontro amoroso, celebrado no âmbito do surrealismo através de títulos como *O Amor Louco* de Breton, *O Amor Sublime* de Péret e *O amor a poesia* de Éluard, ocorre na vida, nisso diferindo do idealismo romântico: Novalis e Nerval teriam que morrer para encontrar-se com Sophie e Jenny; Breton dá como culminância de uma trajetória seus encontros com Jacqueline Lamba em *O Amor Louco* e Elisa em *Arcano 17*. Nesse relato, formulou uma ética oposta igualmente ao ascetismo encrático e ao relativismo dos gnósticos licenciosos, ao contrastar o amor único, eletivo, e libertinagem:

Optei, quanto ao amor, pela forma passional e exclusiva, com tendência a proibir ao lado dela tudo o que pode ser atribuído à acomodação, ao capricho e ao desvio. Sei que por acaso essa visão pôde parecer estreita e arbitrariamente limitativa, e por muito tempo tive dificuldade em argumentar com validade, para defendê-la, por ocasião de seus choques com a dos céticos ou ainda dos libertinos mais ou menos declarados.⁹⁴⁴

A idealização do amor único encerra um paradoxo: surrealistas cultuaram o Marquês de Sade e outros perversos, declarando-os símbolos da liberdade, da imaginação realizada em sua plenitude. Em sua coletânea de entrevistas, *Entrétiens*, Breton admitiu essa contradição e deu uma explicação: se o surrealismo levou o amor cortês até o zênite, também *se inclinou angustiosamente até seu nadir*. E *esta atuação dialética fez resplandecer o gênio de Sade, à maneira de um sol negro*.⁹⁴⁵ O mundo noturno da libertinagem torna possível o brilho, por contraste, *da chama etérea, sublime, do amor único*. É o seu *alimento subterrâneo*. Trata-se, portanto, de interpretação alquímica: a libertinagem de Sade vale como *nigredo*, para chegar ao ouro alquímico. É matéria-prima da sublimação, de modo análogo ao mecanismo da própria criação poética: conforme o prefácio de sua última coletânea de poemas, *Signe ascendant*, a imagem poética não é reversível, e *tem como inimigos mortais o depreciativo e o depressivo*. Analogias apontam para o alto; o sublime é resultado da sublimação:

A mais bela luz sobre o sentido geral, obrigatório, que deve tomar a imagem digna desse nome é fornecida por este apólogo Zen: “Por bondade búdica, Bashô modificou um dia, com engenhosidade, um haikai cruel composto por seu humorístico discípulo, Kikakou. Este tendo dito: “Uma libélula vermelha –

⁹⁴⁴ Breton, *Arcano 17*, pg. 117

⁹⁴⁵ Breton, *El Surrealismo – Puntos de Vista y Manifestaciones*, Barral, Barcelona, pg. 145.

arrancai-lhe as asas – uma pimenta”, Bashô substituiu: “Uma pimenta – ponham-lhe asas – uma libélula vermelha.”⁹⁴⁶

Haveria o que discutir a propósito dessa atribuição de sentido à imagem. Excluiria a ironia do surrealismo; e o humor negro, tal como exaltado pelo próprio Breton. Além disso, para Baudelaire, citado nesse prefácio a propósito de *A Bela Nau*, há *reversibilidade* (título de um de seus poemas) entre os termos da analogia, e não direção única. E cabe perguntar: essa atribuição de sentido, essa polarização entre alto e baixo, degradado e sublime, isso não é dualismo? Breton afirmou que não:

A analogia poética difere fundamentalmente da analogia mística por não pressupor, de modo algum, através da trama do mundo visível, um universo invisível que tende a se manifestar. Ela é toda empírica em sua progressão, apenas o empirismo podendo assegurar-lhe a total liberdade de movimento ao salto que ela deve fornecer.⁹⁴⁷

O *empirismo* se esclarece através do modo como recorria à astrologia. Sua premissa é a sincronia entre os dois planos, terreno e celestial. Mas Breton não os separava. Em *O Amor Louco*, dataria um acontecimento revelador, que lhe parecia corresponder à noção de *beleza convulsiva*, deste modo:

A 10 de abril de 1934, em plena “ocultação” de Vênus pela Lua (fenômeno esse que só acontecia uma vez por ano), almoçava eu num pequeno restaurante, situado, bastante desagradavelmente, à entrada de um cemitério. (...) A criada é muito bonita: ou melhor, poética. Nessa manhã de 10 de abril trazia ela, sobre uma gola branca salpicada de bolas vermelhas, muito a condizer com o vestido preto, um finíssimo cordão donde estavam suspensas três límpidas gotas de água como que feitas de pedra lunar, gotas redondas sobre as quais se destacava, na parte de baixo, um crescente da mesma matéria, engastado do mesmo modo. Pude apreciar, uma vez mais, a coincidência entre a jóia e o eclipse. Como tentasse situar a rapariga, tão bem inspirada para aquela ocasião, ouvi, de repente, a voz do lavador de louça: “Ici l’Ondine!”, e a resposta estranha, infantil, quase ciciada, perfeita: “Ah,! Oui, on le fait ici, l’On dîne!”. Que cena poderá haver de mais comovente? [...] A beleza convulsiva terá que ser erótico-velada, explosiva-fixa, mágico-circunstancial, ou não será beleza.⁹⁴⁸

Nessa passagem, Breton interpreta as bijuterias da garçonete como um astrólogo lendo um mapa do zodíaco. Troca o lugar do alto e do baixo. A luminosa *beleza convulsiva* está aqui, e não lá; no bistrô à entrada de um cemitério, e não no *pleroma*.

⁹⁴⁶ Breton, *Signe ascendant*, coleção Poésie, Editions Gallimard, Paris, 1975, pg. 13.

⁹⁴⁷ Breton, *Signe ascendant*, pg. 9.

⁹⁴⁸ Breton, *O Amor Louco*, , tradução de Luiza Neto Jorge, Editorial Estampa, Lisboa, 1971, pg. 25.

A referência à *ondina*, no trecho citado, teria antecipado seu encontro com Jacqueline Lamba, com quem se casaria: exibia-se então em um número de dança aquática em um cabaré, qual ninfa das águas. O estranho no episódio do bistrô (assim como em vários outros da vida de Breton) é, não só preceder a ocasião em que conheceu Jacqueline, mas sua publicação ser anterior (antes de serem reunidos em livro, capítulos de *O Amor Louco* foram publicados em periódicos). Trata-se, portanto, de manifestação do *acaso objetivo*, também atestado por um de seus poemas, *Girassol*, escrito onze anos antes, poder ser interpretado como relato do primeiro encontro com Jacqueline, com referências a lugares por onde caminharam e outras circunstâncias. Em *Situação surrealista do objeto*, de 1935, Breton examinaria o acaso objetivo:

este arbitrário, quando examinado, tendeu violentamente a negar-se como arbitrário. A atenção que, em todas as oportunidades, me esforcei, de minha parte, por chamar para certos fatos perturbadores, para certas coincidências desnorteantes, em obras como *Nadja*, *Os Vasos Comunicantes*, e em diversas ocasiões ulteriores, teve como efeito o levantar, com uma acuidade inteiramente nova, o problema do *acaso objetivo*, ou, por outras palavras, dessa espécie de acaso através do qual se manifesta ao homem, de modo ainda muito misterioso, uma necessidade que lhe escapa, muito embora ele a sinta vitalmente como necessidade. Esta região do acaso objetivo, [...] é, por outro lado, o lugar de manifestações tão exaltantes para o espírito, nela se infiltra uma luz tão próxima de passar pela luz da revelação, que o humor objetivo se despedaça, até segunda ordem, contra suas muralhas abruptas.⁹⁴⁹

Luz da revelação: mas o que a provoca? Em *Les vases communicants* e, de modo veemente, em *O Amor louco*, Breton respondeu:

Uma vez vencidos todos os princípios lógicos, virão então a nosso encontro - se tiver valido a pena interrogá-las - as forças do **acaso objetivo**, que nada querem saber de verossimilhanças. Tudo o que o homem pretende saber se encontra escrito nessa tela em letras fosforescentes, em letras de **desejo**.⁹⁵⁰ [...] Onde poderei eu estar melhor que no seio de uma nuvem, para adorar o desejo, único impulsionador do mundo, o desejo, único rigor que o homem deve se impor?⁹⁵¹

O que impulsiona o mundo é, para Breton, algo bem material, o desejo. De modo coerente, politizou sua busca romântica do amor único. É a sociedade burguesa, regida pela mercantilização das relações humanas, que conspira contra o amor.

⁹⁴⁹ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 321.

⁹⁵⁰ Os negritos são do próprio Breton.

⁹⁵¹ Breton, *O Amor Louco*, pg. 116.

Encontros que se realizam, com Jacqueline em *O amor louco* ou Elisa em *Arcano 17*, são acontecimentos políticos, vitórias da *poesia, amor e liberdade*.

Gnoses surrealistas: do acaso objetivo, do sonho, do encontro amoroso, da própria poesia, do maravilhoso urbano, da *flânerie*. Resultam da disponibilidade, atitude surrealista por excelência, oposta ao ascetismo. Já em *Les pas perdus*, de 1924, Breton, dizendo-se *disposto a recomeçar a vida a cada dia*, proclamou-se *flâneur*: *A rua, que eu acreditava capaz de entregar a minha vida seus surpreendentes desvios, a rua, com suas inquietações e seus olhares, era meu verdadeiro elemento: lá eu recebia, como em nenhum outro lugar, o vento do eventual*.

A deambulação urbana torna-se magia propiciatória. Dela decorre a relação surrealista com Paris, de modo bem baudelairiano, que se intensifica em obras como *Nadja*, *Les vases communicants*, *O Amor Louco* e *Arcano 17* de Breton, *O Camponês de Paris* de Aragon e *La liberté ou l'amour!* de Desnos. Uma relação mágica: em *O Amor Louco* e no poema *Vigilance*, a Torre Saint-Jacques, ponto de partida das peregrinações a Santiago de Compostela, é o centro irradiador do maravilhoso, assim como seu entorno onde, no século XIV, habitara Nicolas Flamel. Outro lugar mágico de Paris, para Breton, foi a Ilha da Cité. Está em *Peixe Solúvel*, e acabou por revelar-se entrada para o inferno em um episódio dramático de *Nadja*. Vale, para a relação com esses e tantos outros lugares parisienses, o comentário de Ferdinand Alquié sobre *Peixe Solúvel*, em *Philosophie du Surréalisme*:⁹⁵²

O paraíso reencontrado deve ser aquele da vida cotidiana, da vida cotidiana transfigurada. É, em *Peixe Solúvel*, aquele de Paris, e de uma Paris transformada, incessantemente, na mais maravilhosa, na mais luminosa das câmaras do amor. [...] Para os surrealistas, a verdadeira vida está lá. “Eu sempre me proibi de pensar no futuro”, diz Breton: Paris substitui portanto Veneza e as florestas da América, o presente revela ao homem a totalidade dos seus poderes.

Mas seria todo esse materialismo e imanentismo coerente com a propensão bretoniana a um hermetismo, cujos pressupostos são forçosamente dualistas? No *Segundo Manifesto do Surrealismo*, há duplicidade. No corpo do texto, Breton afirma com ênfase a adesão ao marxismo, a um materialismo dialético; em extensas notas de rodapé, depois de propor a exploração de *certas ciências* e exigir que a *alquimia do verbo* de Rimbaud fosse tomada *ao pé da letra*, discorre sobre alquimia e a permanência de Nicolas Flamel, e coloca o surrealismo sob influência de uma conjunção de Saturno e

⁹⁵² Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Flammarion Éditeur, Paris, 1977;

Urano, entre 1896 e 1898, coincidindo com seu nascimento e os de Éluard e Aragon.⁹⁵³ O mapa dessa conjunção também ilustrou em 1930 a capa do primeiro número de *Le surréalisme au service de la révolution*. É como se houvesse dois pólos, o materialista e o esotérico, instâncias contraditórias a constituírem, nas palavras de Jean-Louis Bédouin, *uma das mais vertiginosas interrogações que conheceu o surrealismo, e, antes dele, espíritos tão diferentes e tão grandes quanto Achim von Arnim e Rimbaud*.⁹⁵⁴ A capa mencionada de *Le surréalisme au service de la révolution* é o emblema dessa interrogação vertiginosa: astrologia na capa da revista que veiculava uma posição mais militante do surrealismo.

Esoterista, Breton sempre o foi. Sua vocação esotérica mais acentuada o distingue de outras figuras de frente do surrealismo, como Aragon e Éluard.⁹⁵⁵ Isso, pelo modo como a simbologia comparece de modo recorrente em sua obra; e por sua formação. Marguerite Bonnet e Henri Béhar, em suas biografias do surrealista,⁹⁵⁶ mostram que, entre suas leituras de adolescência, estava Péladan, o mago freqüentado por simbolistas e decadentistas. Em 1921, procurou René Guénon (a quem cita em seu último manifesto, *Do surrealismo e suas obras vivas*). Na década de 1950, para aprofundar o exame das analogias entre poesia e alquimia, intensificou o diálogo com especialistas como Eugène Canseliet e René Alleau, cujas conferências sobre alquimia ele e outros surrealistas freqüentaram.⁹⁵⁷ Daí resulta, em sua obra, uma profusão de símbolos. Chegou, em 1941, a criar sua própria versão do baralho do Tarô. Antes, conforme relata nas páginas iniciais de *O Amor Louco*, fascinara-se por um baralho com a bandeira da Hamburg-America Linie, *com a magnífica divisa: “Mein Feld ist die Welt”* (meu campo é o mundo), por achar que, nele, *a dama de paus é mais bela do que a dama de copas*. Conta como dispunha as cartas para fazer consulta, interpondo um objeto que se assemelhava a uma raiz de mandrágora.⁹⁵⁸

Tudo o que está no primeiro *Manifesto do Surrealismo* é romantismo, versão atualizada de temas característicos do ciclo que vai de Novalis a Baudelaire: o elogio à

⁹⁵³ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 226 e seguintes – com as notas de rodapé, em um erro grave nessa edição, transferidas para notas de fim.

⁹⁵⁴ Bédouin, Jean-Louis, *Vingt ans de surréalisme, 1939-1959*, Éditions Denoël, Paris, 1961.

⁹⁵⁵ As mesmas observações e interpretações estarão, em maior detalhe, em um ensaio meu a sair em uma coletânea sobre surrealismo da editora Perspectiva, no prelo.

⁹⁵⁶ Marguerite Bonnet, *André Breton – Naissance de l’aventure surréaliste*, Librairie José Corti, Paris, 1988; e Henri Béhar, *André Breton, Le grand indésirable*, Calmann-Lévy, Paris, 1990.

⁹⁵⁷ Detalhes em *Vingt ans de surréalisme* de Bédouin.

⁹⁵⁸ Breton, *O Amor Louco*, pg. 22.

imaginação e crítica ao realismo; o apreço pelo sonho; a escrita automática, versão ou interpretação da inspiração romântica; e, sincronicamente com Nerval, a quem atribui a invenção do surrealismo como *sobre-realidade*, a simpatia solidária pela loucura. A partir de 1940, na medida em que se afasta não só da militância comunista, mas, de modo evidente, do pensamento marxista, há um retorno a essa origem ou ponto de partida (jamais negado, tanto é que no *Segundo Manifesto do Surrealismo* situou o surrealismo na seqüência do romantismo). E uma intensificação esotérica, evidente em poemas como *Les états généraux*,⁹⁵⁹ no qual cita Fabre d'Olivet e sua linguagem universal e Saint-Yves d'Alveydre e seus *estados gerais*.

Em *Arcano 17*, Breton substitui Marx e Engels por Nerval, tomando-o como interlocutor imaginário. O corpo do livro se encerra com reflexões sobre o sentido de uma frase de Éliphas Lévi, ao proclamar que *Osíris é um deus negro*. Termina saudando a publicação do ensaio de Viatte sobre o diálogo entre Lévi e Victor Hugo, e comentando o modo como ambos, o mago e o poeta, equipararam Lúcifer, o anjo rebelde – *que, ao nascer, negou-ser a ser escravo*, dando à luz *duas irmãs, Poesia e Liberdade* – à estrela da manhã, signo da liberdade e do conhecimento, equivalente à *própria revolta, a única revolta criadora de luz*; uma luz que *só pode passar por três vias: a poesia, a liberdade e o amor*. E, em um apêndice escrito em 1947, relata como finalmente entrou na Torre Saint-Jacques. Um de seus amigos lhe envia uma mensagem: *O maravilhoso. – Atenção, reflexão, lógica não me ajudam em nada. Não me possuo mais. Eu sou, plenamente*. Encontra um desconhecido. Segue-se um enredo através do qual chega a suas mãos o livro de Jean Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques* (o mesmo aqui citado a propósito de Nerval). Nele foi publicado, pela primeira vez, o retrato de Nerval com sua frase, manuscrita, *Eu sou um outro*, acompanhada por signos cuja decifração cabalística é proposta por Breton. Os episódios desses dias o convencem de que estivera de fato em companhia de Nerval, nas imediações da torre. O sentido hermético da subida à torre Saint-Jacques é evidente: é a entrada no castelo onde está o cálice do Graal, a pedra filosofal.

Em *Prolegômenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não*, Breton se dispôs a *convencer o homem de que ele não é obrigatoriamente o rei da criação, como se vangloria*. Perguntou sobre *a oportunidade de revelar um novo mito, o dos Grandes Transparentes*, observando que *o homem não é talvez o centro, o ponto de mira do*

⁹⁵⁹ Breton, *Signe Ascendant*.

*Universo, e, reconhecendo ainda que A este respeito, muito pelo contrário, sua posição [do surrealismo] se conciliaria com a de Gérard de Nerval, tal como vem exarada no célebre soneto “Versos Dourados”.*⁹⁶⁰ E com Novalis: *É meu dever fazer notar que não me afasto sensivelmente, aqui, do testemunho de Novalis: “Vivemos, em realidade, num animal de que somos os parasitas. A constituição desse animal determina nossa vida, e vice-versa”.*⁹⁶¹

Resta saber se esse *novo mito* não seria uma extensão ou reinvenção do mesmo mito, aquele da alma do mundo: de um mundo animado, do qual fazemos parte. Tal como exposto nos textos do último quarto de século de vida de Breton, surrealismo é o idealismo mágico de Novalis transformado em materialismo mágico. Mas, entre a origem a ser recuperada dos místicos e esotéricos, ou a utopia que irá acontecer dos políticos, entre passado e futuro, Breton dá uma terceira resposta: é o *agora, aqui*, no presente. Cenas e episódios reais também pertencem à ordem do onírico, do sonho. O paraíso recuperado está no Cais das Flores e no restante do percurso entre Montmartre e o Quartier Latin em *O amor louco*, na Gaspésia de *Arcano 17*, e em todos os lugares e momentos em que acontece o encontro e, através dele, se realiza o desejo.

Gnósticos entendiam que a queda não é consequência do pecado original. Também Breton: *Nunca houve qualquer fruto proibido. Só a tentação é divina.*⁹⁶² Por isso, Paz, em *André Breton e a busca do início*, diz que para o surrealista *pecar e nascer não foram sinônimos. [...] não foi tanto um herdeiro de Sade e Freud como de Rousseau e Eckhart. [...] A crença no pecado era incompatível com sua noção de homem.*⁹⁶³ Mas Breton além dos gnósticos: não é apenas o pecado original que inexiste, mas a própria queda.

Artaud e Breton, por mais profundas que houvessem sido suas divergências, fizeram parte da mesma família de autores, integrada também por Bataille, por sua vez declaradamente simpático ao gnosticismo ao interpretá-lo, conforme já visto, como *perturbação* tanto da cosmovisão helenística quanto do cristianismo. No entanto, é

⁹⁶⁰ Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 362.

⁹⁶¹ André Breton, *Manifestos do Surrealismo*, pg. 351.

⁹⁶² Breton *O Amor Louco*, pg. 106.

⁹⁶³ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 221.

como se o pensador da transgressão adotasse um gnosticismo sem qualquer perspectiva de encontro com a Luz. Seu dualismo é assimétrico: nele, admitida a antinomia entre *pleroma* e *kenoma*, só haveria *kenoma*.

Onde nos gnosticismos, e não só naqueles mais caracteristicamente platônicos ou cristãos, é negado o mundo material em favor da luz espiritual, em Bataille qualquer transcendência é descartada. O pensador da transgressão inverte o gnosticismo, o platonismo, e o pensamento mítico como um todo: o real é aqui, e não ali. Confrontando Bataille e Breton, vê-se, no surrealista, o elogio da sublimação como signo ascendente. Já em Bataille, há negação sistemática de qualquer possibilidade de sublimação, apontada como mistificação e fuga à realidade. Onde Breton é pelo signo ascendente, é como se Bataille apontasse seu caráter inexoravelmente descendente.

Isso fica claro, entre outros lugares, em seu ensaio sobre Baudelaire em *A Literatura e o Mal*. Nele, questionou o Baudelaire de Sartre e focalizou a idéia baudelaيرية de união da esfera subjetiva e objetiva: a *arte filosófica*, a *magia sugestiva* de que falou o poeta, sugerindo a síntese dos dois mundos. Bataille a interpretou como a *síntese do imutável e do perecível, do ser e da existência, do objeto e do sujeito*. Pertenceria, contudo, ao *reino do impossível*. E reiterou: sendo este o único caminho para *escapar ao destino que o reduz ao reflexo das coisas, pela identidade das coisas refletidas e da consciência, que as refletiu*, o poeta, contudo, *quer o impossível*.⁹⁶⁴

Mas Baudelaire não afirmou que tal síntese é *impossível*. Com todo o seu pessimismo, entendia, ainda assim, que a síntese se realizaria através da imaginação criadora, a *rainha das faculdades*. Havia uma transcendência através da poesia: até mesmo à podridão de *Uma carniça* corresponderia a *forma pura*, resgatada pelo poeta. Em Bataille, o dualismo de Baudelaire torna-se monismo de um só termo, o Mal:

A recusa de Charles Baudelaire é a recusa mais profunda, pois que ela em nada é a afirmação de um princípio oposto. [...] O Mal, de que o poeta mais sofre a fascinação, é bem o Mal, já que a vontade, que só pode querer o Bem, não tem aí a menor parte.⁹⁶⁵

Podem ser associadas ao gnosticismo blasfêmias e imprecações, a exemplo da imagem de Deus apresentada em sua crítica ao antropomorfismo e ao idealismo:

⁹⁶⁴ Bataille, *A Literatura e o Mal*, pg. 39.

⁹⁶⁵ Bataille, *A Literatura e o Mal*, pg. 52.

Deus saboreia-se, diz Eckhart. É possível, mas o que ele saboreia parece-me que é o ódio que ele tem de si mesmo, ao qual nenhum, cá na Terra, pode ser comparado. [...] O que, no fundo, priva o homem de toda possibilidade de falar de Deus é que, no pensamento humano, Deus torna-se necessariamente conforme ao homem, na medida em que o homem é cansado, faminto de sono e de paz. [...] Deus não encontra repouso em nada e não se sacia com nada. Cada existência está ameaçada, já está no nada da Sua insaciabilidade. E assim como Ele não pode se acalmar, Deus não pode saber (o saber é repouso). [...] Ele só conhece o seu nada, e por isto Ele é, profundamente, ateu: Ele cessaria tão logo de ser deus (só haveria, no lugar da Sua horrível ausência, uma presença imbecil, abobalhada, se Ele se visse como tal).⁹⁶⁶

Mas, em passagens como essa, é à divindade superior que Bataille se refere, embora utilizando termos que, em uma “escritura” gnóstica, poderiam caber com relação a Ialdabaoth. Onde no gnosticismo há um Princípio Primeiro e um demiurgo com seus arcontes, em Bataille ambos se fundem, e o Deus primeiro passa a ter as características atribuídas ao demiurgo pelos gnósticos.

Em *A Experiência Interior*, fala de *um ponto vertiginoso suposto conter interiormente aquilo que o mundo encerra de dilacerado, o incessante deslizamento de tudo ao nada*. Compare-se com o trecho de Breton sobre o *ponto do espírito*, solução das antinomias: os dois pontos, *vertiginoso* de Bataille, *do espírito* de Breton, estão em posições opostas. É, portanto, gnosticismo sem gnose. Sua revelação é revelação do nada. Ou do horror, assim como na identificação de êxtase e horror que promove no prefácio de *História do Olho* e em outras de suas obras consagradas ao erotismo.

Bataille apresenta, ainda, uma dualidade, do “eu” e do *ipse*, que dá a impressão de corresponder às duas almas do gnosticismo, a alma adventícia e a centelha de luz. Mas o que no gnosticismo é luz, em Bataille é sombra e vazio:

[...] o *ipse*, perdendo-se nele [no tudo], vai em direção a ele como em direção a um oposto (um contrário), sem deixar de ir do desconhecido ao desconhecido, e, sem dúvida, há ainda conhecimento, na pior das hipóteses, enquanto o *ipse* se distingue de tudo; mas na renúncia do *ipse* a si mesmo, há fusão: na fusão, não subsistem nem o *ipse* nem o tudo, é o aniquilamento de tudo o que não é o “desconhecido” último, o abismo em que se soçobrou.

Assim, da consubstancialidade não resulta a imortalidade, mas a destruição. O mundo afunda; e nós soçobramos com ele.

⁹⁶⁶ Bataille, *A experiência interior*, tradução de Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné e Antonio Ceschim, Editora Ática, São Paulo, 1992, pg. 124.

20. Pessoa, as quedas de Deus e o mundo ilusório

Já foi citada a comparação de Paz em *Os Filhos do Barro*, entre *Cristo no Horto das Oliveiras* de Nerval e *No Túmulo de Christian Rosencreutz* de Pessoa: seriam exemplos de como *a consciência poética do Ocidente viveu a morte de Deus como se fosse um mito*.⁹⁶⁷ Em acréscimo, foi aqui observado que esses poemas, assim como *A Tampa* de Baudelaire, não tratam propriamente da morte de Deus, mas da sua omissão.

Mas Pessoa modifica o tema nervaliano e baudelairiano. Não trata apenas da morte ou ausência de Deus, porém da multiplicação dessa ausência:

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.⁹⁶⁸

Assim como em *O Abismo* de Baudelaire, a Queda é cósmica, e não humana: quem caiu foi Deus. Assim como em *Ajedrez* de Borges, deus é criatura de outro deus, que por sua vez é criatura de outro deus: há um encadeamento dos demiurgos.

Se o presente trabalho fosse apenas para demonstrar o gnosticismo em poetas, então, em Pessoa, bastariam suas declarações dando-se como gnóstico, e mais, expondo a ligação do gnosticismo, para ele uma *junção da Cabala judaica com o neoplatonismo*,⁹⁶⁹ com a maçonaria e ordem Rosa-Cruz. E um poema como *No Túmulo de Christian Rosencreutz*, onde, além da equiparação do criador do mundo a um demiurgo, estão presentes os demais temas gnósticos: a alma adventícia – *Quem desta Alma fechada nos liberta?* –, o mundo e o corpo degradados – *Essa queda até Corpo, essa*

⁹⁶⁷ Paz, *Os Filhos do Barro*, pg. 73.

⁹⁶⁸ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 122.

⁹⁶⁹ Pessoa, Fernando, *Obra em Prosa*, organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005, pg. 70.

descida/ Até a Noite que nos a Alma obstrui – e a gnose, a Infinita Luz contraposta ao sono terrestre. É, porém, luz já apagada.

Ao longo do Pessoa ortônimo, retornam esses temas. A duplicidade de almas e o falso “eu”, em *Eu vejo-me e estou sem mim,/ Conheço-me e não sou eu;*⁹⁷⁰ ou em *Eros e Psique: E vê que ele mesmo era/ A Princesa que dormia.*⁹⁷¹

Mas o gnosticismo de Pessoa é da modalidade mais pessimista: *A vida? Não acredito./ A crença? Não sei viver.*⁹⁷² Se toda queda é precedida por outra, a ilusão é série infinita, como diz em *No Túmulo de Christian Rosencreutz*:

Ah, mas aqui, onde irreais erramos,
Dormimos o que somos, e a verdade,
Inda que enfim em sonhos a vejamos,
Vemo-la, porque em sonho, em falsidade.

O despertar do sonho é outro sonho. Ao mesmo tempo em que são apresentados temas gnósticos, a possibilidade da gnose é negada:

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.

A gnose é privilégio do único iniciado verdadeiro, Rosencreutz; mas este se cala:

Calmo na falsa morte a nós exposto,
O Livro ocluso contra o peito posto,
Nosso Pai Roseacruz conhece e cala.⁹⁷³

É um adendo ao mito exposto em *Fama Fraternitatis*. Os discípulos encontraram o túmulo do mestre; mas, diz Pessoa, a descoberta não lhes traz resposta.

De modo sintético, nos dois versos de *Natal* também é dito que não há apenas um demiurgo, porém demiurgos, e o mundo equivale ao erro multiplicado:

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.

⁹⁷⁰ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 88.

⁹⁷¹ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 117.

⁹⁷² Pessoa, *Obra Poética*, pg. 88.

⁹⁷³ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 123.

Cega, a Ciência a inútil gleba lavra.
 Louca, a Fé vive o sonho do seu culto.
 Um novo Deus é só uma palavra.
 Não procures nem creias: tudo é oculto.⁹⁷⁴

É espantoso como Pessoa pôde ser ao mesmo tempo tão reiterativo e original. É como se esse gnosticismo pessimista – no qual *o limiar é medonho/ E todo passo é uma cruz*⁹⁷⁵ – se desdobrasse em variações. Por exemplo, em outro poema de *Cancioneiro*:

Os deuses vão-se como forasteiros.
 Como uma feira acaba a tradição.
 Somos todos palhaços estrangeiros.
 A nossa vida é palco e confusão.⁹⁷⁶

Insiste em que a vida é simulacro, fingimento (no poema conhecidíssimo), desde *Do interior crepúsculo tristonho/ Em que sinto que sonho*, em *Análise* de 1911,⁹⁷⁷ passando por *Não sei quem me sonho* de *Chuva Oblíqua* de 1914, até *Dizem?* de 1935:

Por que
 Esperar?
 – Tudo é
 Sonhar.⁹⁷⁸

Poesia gnóstica? Sim, mas nessas páginas cada vez mais desconsoladas, à medida que vão se aproximando do fatídico ano de 1935, é gnosticismo sem gnose.

A relação de Pessoa com doutrinas e disciplinas esotéricas pode ser datada de 1906, conforme Yvette K. Centeno; ou de 1915, quando traduzir Blavatsky lhe provocou uma crise. Daí seu envolvimento com uma possível Ordem do Átrio, outra (ou a mesma?) do Templo, seu declarado vínculo com *a Tradição Secreta do Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Cabala) e com a essência oculta da maçonaria*;⁹⁷⁹ e a copiosa produção de textos ocultistas.

Mas poesia não é proselitismo. E em Pessoa distingue-se duas coisas. Uma delas, a produção propriamente esotérica: dela, talvez o mais importante a reter sejam seus paralelos entre o poeta e o iniciado, com a classificação do poeta como uma

⁹⁷⁴ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 69.

⁹⁷⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 110.

⁹⁷⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 124.

⁹⁷⁷ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 35.

⁹⁷⁸ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 119.

⁹⁷⁹ Entre outros lugares, Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 53.

espécie de místico, um iniciado *intuitivo*, da *mão esquerda*.⁹⁸⁰ Outra, distinta de suas explanações e reflexões, são as poesias ocultistas, certamente em maior número do que aquelas que o próprio Pessoa classificou como tais, ou que foram reunidas na coletânea preparada por João Alves das Neves.⁹⁸¹

Seja qual for sua extensão, essa poesia ocultista é uma saga da derrota, da iniciação que fracassa, da Obra que não se realiza:

Entre o que vivo e a vida,
Entre quem estou e sou,
Durmo numa descida,
Descida em que não vou.

E, num infiel regresso
Ao que já era bruma,
Sonolento me apresso
Para coisa nenhuma.⁹⁸²

A propósito de um de seus poemas esotéricos, *Na sombra do Monte Abiegnio*, Dalila Pereira da Costa lembra a simbologia da montanha:

Centro do mundo, a montanha sagrada, quer seja o Monte Meru da mitologia indiana, Monte Salvat, Monte Carmelo, ou o Monte Analogue do poeta seu contemporâneo René Daumal, ela será sempre o centro do mundo, ligando os três planos cósmicos, céu, terra e inferno, permitindo aí essa abertura e acesso, a posseção da eternidade [...]

No alto desse monte, equivalente à *axis mundi*, há um castelo; nele, o Graal. Mas quem se expressa através do poema não chega lá: *por ora estou dormindo,/ Porque é sono o não saber*. Como observa Costa, *O Graal ficou por achar*.⁹⁸³

Em *O Último Sortilégio*, a saída do mundo da ilusão é através da morte, da anulação do iniciado: *Seja a morte de mim em que revivo;/ E tal qual eu fui, não sendo anda, eu seja!*⁹⁸⁴ Mas em *Iniciação*, além do corpo ser fantasmagoria, *a sombra das vestes/ Que encobrem teu ser profundo*, até a morte é ilusória: *Não 'stás morto, entre ciprestes. [...] Neófito, não há morte*.⁹⁸⁵ O subentendido é terrível: não há porta de saída

⁹⁸⁰ Centeno, Y. K, *Fernando Pessoa: O amor, a morte, a iniciação*, A Regra do Jogo Edições, Lisboa, 1985.

⁹⁸¹ Pessoa, *Poesias Ocultistas*, seleção e apresentação de João Alves das Neves, Editora Aquariana, São Paulo, 1995.

⁹⁸² Pessoa, *Obra Poética*, pg. 105.

⁹⁸³ Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 153.

⁹⁸⁴ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 87.

⁹⁸⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 93.

para a transcendência. Exemplos multiplicam-se; em *Hora Absurda*, o mundo é prisão: *Sermos e não sermos mais!.... Ó leões nascidos na jaula!....*⁹⁸⁶

A derrota na busca do conhecimento volta a ser proclamada nos poemas dramáticos, em títulos significativos: *Na Floresta do Alheamento*, ou, no *Primeiro Fausto*, *O Horror de Conhecer*. São registros veementes de uma crise:

... 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!

Pessoa chegou a experimentar uma teofania ou gnose, uma experiência de contato com o sagrado? Passagens de Álvaro de Campos podem ser interpretadas nesse sentido. Entre outras, para Costa, *Magnificat*, pela esperança em um despertar futuro:⁹⁸⁷

[...] e eu acordarei;
E então será dia.
Sorri, dormindo, minha alma!
Sorri, minha alma, será dia!⁹⁸⁸

Mas, se a experiência do numinoso, da revelação e contato com o sagrado, é dupla, de êxtase e horror, de algo que maravilha e amedronta, então em Pessoa predomina o pólo do horror: *Nada de nada surge do medonho/ Abismo de quem sou em Deus*.⁹⁸⁹ Revelações vêm, no *Primeiro Fausto*, como *Uma sombra da noite pavorosa* que *Inunda-me o gelado pensamento*. O *Além-Deus* é um pesadelo, *Negra calma*, queda no *Vácuo sem si-próprio*, no *caos* em que vê o *Braço sem corpo brandindo um gládio*.⁹⁹⁰ E a conquista do conhecimento é decepção:

Hoje sei quase tudo e fiquei triste...
Porque me deste o que pedi, ó Santo?
Sei a verdade, enfim, do Ser que existe.
Prouvera a Deus que eu não soubesse tanto!⁹⁹¹

O tom sombrio da poesia pessoana, para Costa, reflete uma crise, sucedendo-se a uma primeira etapa de êxito na iniciação. A crise tem data: 1932; correspondem-lhe

⁹⁸⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 39.

⁹⁸⁷ Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 45.

⁹⁸⁸ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 355.

⁹⁸⁹ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 549.

⁹⁹⁰ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 586.

⁹⁹¹ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 544.

poemas citados, e *Falhei* (proclamado três vezes), de 1933, onde resta *um lúgubre escaninho/ De consciência sob a morte e o céu.*⁹⁹² Mas essa explicação pode ser uma tentativa de salvar o esoterista junto com o poeta. Talvez seja mais correto associar todos os fracassos proclamados pelo Pessoa ortônimo e seus heterônimos, ao longo de toda sua obra, e não só nesse período final, ao rigor combinado ao ceticismo; sua *sinceridade*, como a qualifica Osakabe, levando-o ao registro dessa *espécie de mágoa cósmica que decorre da profunda sensação de deslocamento que o Desterro lhe provoca.*⁹⁹³ A experiência matricial do gnosticismo, de exílio no mundo, o acompanhou desde o início: vai do *pavor metafísico* dos primeiros contatos com ocultismo até os poemas finais. Angústia existencial e dúvida filosófica foram, em Pessoa, maiores que a crença ou adesão a qualquer doutrina ou ordem secreta.

Tais passagens sugerem a comparação, não por semelhança, mas por contraste, de Pessoa com Aleister Crowley, com quem teve o encontro que resultou no episódio da Boca do Inferno (no qual Crowley, com ajuda de Pessoa, simulou sua desapareição).⁹⁹⁴ Crowley, a celebridade, o mago triunfante, embora controvertido; Pessoa, o poeta da derrota, do fracasso da magia, mesmo tendo traduzido seu hino a Pã. Uma polaridade assemelhada, literariamente mais importante, pode ser observada com relação a Yeats, o poeta-mago cujo nacionalismo irlandês Pessoa rejeitou.⁹⁹⁵

Conforme o expuseram Costa, Centeno⁹⁹⁶ e, mais recentemente, Armando Nascimento Rosa,⁹⁹⁷ dentro os temas caracteristicamente gnósticos em Pessoa estão a duplicidade do “eu”, a alma adventícia, o mundo como exílio e o corpo como cárcere. E, observa Costa, sua visão de Jesus Cristo, em representações afins ao docetismo:

Poder-se-á dizer que Fernando Pessoa, pela sua feição espiritual própria, seria mais levado a uma estimativa de feição gnóstica da cristologia (“E desse coração

⁹⁹² Pessoa, *Obra Poética*, pg. 557.

⁹⁹³ Osakabe, Haquira, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, Criar, Curitiba, 2002, pg. 191.

⁹⁹⁴ Belém, Victor, *O Mistério da Boca-do-Inferno, - O encontro entre o Poeta Fernando Pessoa e o Mago Aleister Crowley*, Casa Fernando Pessoa, Lisboa, 1995.

⁹⁹⁵ Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 59.

⁹⁹⁶ Centeno, *Fernando Pessoa: O Amor, a Morte e A Iniciação*, A Regra do Jogo Edições, Lisboa, 1985.

⁹⁹⁷ Em *Pessoa e a visão gnóstica do tempo*, no Colóquio Internacional Discursos e Práticas Alquímicas III, Lisboa, 2002, disponível em http://www.triplov.com/coloquio_4/armando.html.

/Água e sangue virão / Mas a verdade não”...), e docetista. A vinda de Cristo [...] não é uma Encarnação de Deus; esse corpo é pura aparência, forma de manifestação de Deus. E Sua morte uma ilusão.⁹⁹⁸

Osakabe vai além ao examinar a cristologia pessoana e sua oposição entre Jesus Cristo e Deus: *ao Deus desincarnadamente manifesto no mundo, se opõe o Cristo, que é o desejo de Regresso a Deus, o desejo de Liberdade, de não haver Fatum.*⁹⁹⁹

Mas o Deus deste mundo, tão alheio, omissos, é Ialdabaoth? Teria suas características de cegueira, arrogância? A resposta pode ser afirmativa – sim, o Deus em Pessoa é o demiurgo gnóstico – com relação a algumas passagens. Uma delas, do poema já citado no Capítulo 4º de *O Guardador de Rebanhos* de Caeiro, do diálogo com Cristo.

Em *Mensagem*, são dois os deuses. Ora é o mesmo, criatura e não apenas criador, fonte de erros, de *No Túmulo de Christian Rosencreutz* e *Natal*: aquele de *Os Deuses da tormenta e os gigantes da terra*, na *Ascensão de Vasco da Gama*, que, *com desgraça e com vileza [...] ao Cristo definiu.*¹⁰⁰⁰ É o Jeová responsabilizado por gnósticos pelo martírio de Cristo, e pela destruição dos titãs por Nerval, em *Anteros*.

Ao mesmo tempo, há um emissário divino designado por paradoxos e antinomias, o modo de referir-se à esfera divina dos místicos:

Este, que por aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos creou.

Mensagem foi o poema em cuja criação Pessoa mais trabalhou, durante vinte anos, em cuja publicação se empenhou, e ao qual atribuía dimensão transcendental. Interpretações utilizando o quadro de referências do esoterismo são justificadas por suas explicações sobre a *defesa da maçonaria [...] em um livro tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosacruziano.*¹⁰⁰¹ De Ulisses a Afonso de Albuquerque, há mestres, profetas, mensageiros divinos que anunciam o Encoberto, emissário do Em-Sof, do Deus oculto, conforme deixou claro em anotações.¹⁰⁰² Trará

⁹⁹⁸ Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 104.

⁹⁹⁹ Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 181.

¹⁰⁰⁰ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 19.

¹⁰⁰¹ Pessoa, *Obra em Prosa*, pg. 70.

¹⁰⁰² Em *Rosea Cruz*, citado por Osakabe em *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 199.

uma revelação e promoverá a reintegração simbolizada pela Rosa Cruz: *Na Cruz Morta do Mundo/ A Vida, que é a Rosa*.¹⁰⁰³

O propósito declarado de Pessoa era formular um novo mito: *Deus quere, o homem sonha, a obra nasce*;¹⁰⁰⁴ e que a esse mito correspondesse a criação de uma nação, talvez uma civilização. As navegações haviam descoberto novos mundos; o poema sobre as navegações, *Os Lusíadas*, constituiu uma cultura; o novo poema sobre navegações, do *supra-Camões*, originaria um mundo. O Verbo podia criar uma realidade simbólica, porém capaz de se projetar no mundo: *Assim a lenda se escorre/ A entrar na realidade,/ E a fecundal-a decorre*.¹⁰⁰⁵

Mensagem justifica observações sobre poesia, mito e utopia. De diferentes modos, poetas dentre os aqui examinados mitificaram acontecimentos históricos. Isso é mais evidente em Blake com relação à Revolução de 1789 e à independência norte-americana; e em Victor Hugo, por sua resistência a Napoleão III, pela mitificação de 1789 e adoção explícita de um projeto político. Outra relação, menos direta, é observada em Baudelaire e Nerval, frente ao desastre de 1848 e à ascensão de Napoleão III; e no Rimbaud anti-absolutista, solidário com a Comuna de 1871. Era bem diferente a situação de um poeta português no início do século XX. Em comparação com os acontecimentos da Europa mais moderna, Portugal, reduto da Contra-Reforma junto com a Espanha, era um mundo à parte. Não havia um projeto, uma saída propriamente política para a estagnação. A imagem do pântano, dos pauis da fase inicial da poesia pessoana, aquela do *paulismo*, é metáfora desse estado de coisas. Isso fica bem claro em uma das suas anotações para *Mensagem: Água Estagnada: 1. Portugal*.¹⁰⁰⁶

Diante disso, deu uma resposta radical: se nada mudava, então, no lugar da revolução, que viesse a revelação. É a utopia cosmológica no lugar da utopia política; sua *reposta à decadência*, conforme o título do ensaio de Osakabe. Poesia messiânica, anuncia o advento de *novos deuses*, para engendrarem uma nova civilização. As notas não deixam dúvida:

A idéia do poema épico representando as navegações e descobertas dos portugueses como provenientes da guerra entre os velhos e os novos deuses. [...]

¹⁰⁰³ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 23.

¹⁰⁰⁴ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 15.

¹⁰⁰⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 8.

¹⁰⁰⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 692.

A Vitória é dos deuses novos (em que fica, então, o cristianismo?) e Marte é que o consegue em Alcacer Quibir.¹⁰⁰⁷

O que *Mensagem* tem de programático valeu-lhe ressalvas de Paz em *O desconhecido de si mesmo – Fernando Pessoa*, por ser uma obra na qual intervém mais a vontade que a inspiração. Por isso, seu simbolismo não o redime. Para que os símbolos o sejam efetivamente, é necessário que deixem de simbolizar, que se tornem sensíveis, criaturas vivas e não emblemas de museu.¹⁰⁰⁸ Mas reconhece nele poemas que alcançam esse estado de graça que distingue a poesia da bela literatura.

Messianismo supõe um sacrifício a preceder a reunião da rosa e da cruz anunciado em *Mensagem*: é a tragédia de Dom Sebastião, predecessor e análogo ao *Desejado* e ao *Encoberto*, como observa Osakabe, comentando a relação entre Cristo e Dom Sebastião. Entre os símbolos de ambos (a cruz e o areal) se impõem como traço comum a morte sacrificial.¹⁰⁰⁹ Tais mortes são etapas da transmutação, na interpretação proposta por esse estudioso, à luz da alquimia: incorporando premissas do hermetismo, à transformação do mundo corresponde a mudança do homem, do sujeito.

Gnosticismos e hermetismos; dualismos e monismos; *Urizen* e *O Casamento do Céu e do Inferno*; *Anteros*, *El desdichado* e *Versos Dourados*; *A Tampa*, *O Abismo* e *Correspondências*: reaparecem tais polaridades em Pessoa? Seria Alberto Caeiro, com seu paganismo, o pólo oposto ao pessimismo de Pessoa?

A manifestação de Caeiro equivale a uma gnose, uma experiência extática, da qual ainda resultaria o místico *Chuva Oblíqua*, assinado pelo ortônimo:

[...] acerquei-me de uma cômoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta a 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”.¹⁰¹⁰

Caeiro como que “baixou” em Pessoa, de um modo que poderia servir como argumento em favor da escrita automática. Se já havia alter-egos, máscaras entre o

¹⁰⁰⁷ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 686.

¹⁰⁰⁸ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 218.

¹⁰⁰⁹ Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 198.

¹⁰¹⁰ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 712.

pseudônimo e o heterônimo – de uns 70 catalogados –, a constelação decisiva se constituiu a partir daí, diretamente com Caeiro e, indiretamente, com a subsequente manifestação de Álvaro de Campos e Ricardo Reis. Como diz Paz, *Caeiro é o sol e em torno dele giram Reis, Campos e o próprio Pessoa*.¹⁰¹¹

Para Ricardo Reis, Caeiro expressaria o *espírito pagão*; não a *forma exterior do paganismo*, mas sua *essência, que chamou do Averno, como Orfeu a Eurídice*, com a menção à pitagórica *magia harmônica (melódica) da sua emoção*.¹⁰¹² Álvaro de Campos reiterou: *O meu mestre Caeiro não era um pagão; era o paganismo*.¹⁰¹³

Mas é isso o que se lê em *O Guardador de Rebanhos*? Caeiro corresponde à intenção de *restaurar a essência do paganismo*?¹⁰¹⁴ Na abertura, uma crítica

[...] àquela mistura do objetivo com o subjetivo que é o distintivo doentio dos mais doentios dos modernos (desde certos pontos da obra intolerável do infeliz chamado Victor Hugo até à quase totalidade da magma amorfa que faz às vezes de poesia entre os nossos contemporâneos místicos).¹⁰¹⁵

Essa crítica não é dirigida apenas a Victor Hugo, mas a todo o romantismo. Em outro lugar, Pessoa usaria termos idiossincráticos para contrapor-se *ao lixo cristão com pretensões pagãs dos Matthew Arnolds, dos Oscar Wildes e dos Walter Paters*. Românticos, pós-românticos e decadentistas seriam falsos pagãos.

O Guardador de Rebanhos visa a filósofos, místicos, poetas-filósofos e poetas místicos, desde o *Há metafísica bastante em não pensar em nada*,¹⁰¹⁶ passando por *Amar é a eterna inocência,/ E a única inocência não pensar...*¹⁰¹⁷ e por *Pensar em Deus é desobedecer a Deus*,¹⁰¹⁸ até a tão citada:

Li hoje quase duas páginas
Do livro de um poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.

Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.

¹⁰¹¹ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 209.

¹⁰¹² Pessoa, *Obra Poética*, pgs. 135-136.

¹⁰¹³ Pessoa, *Obra Poética*, pgs. 189.

¹⁰¹⁴ Pessoa, *Obra em Prosa*, pg. 201; Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 83.

¹⁰¹⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 136.

¹⁰¹⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 141.

¹⁰¹⁷ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 139.

¹⁰¹⁸ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 143.

O poeta-místico-filósofo doido e doente poderia ser Novalis (que foi filósofo, místico e doente); ou Nerval (místico e doido). Em um dos *Poemas Inconjuntos*, repete:

Tu, místico, vês uma significação em todas as coisas.
Para ti tudo tem um sentido velado.
Há uma coisa oculta em cada coisa que vês.
O que vês, vê-lo sempre para veres outra coisa.

Para mim, graças a ter olhos só para ver,
Eu vejo ausência de significação em todas as coisas;
Vejo-o e amo-o, porque ser uma coisa é não significar nada.
Ser uma coisa é não ser suscetível de interpretação.

Essas críticas à interpretação, à especulação, ao misticismo, à busca do sentido oculto das coisas: qual é sua relação com o paganismo? Muita coisa pode ser designada por esse termo: todas as visões de mundo não-cristãs, inclusive de um helenista clássico, um grego arcaico, de alguma das grandes civilizações pré-cristãs, ou de uma sociedade tribal. Em nenhum desses casos o pagão deixou de atribuir significação às coisas e desistiu da interpretação. Como observou Paz sobre o conhecimento e a simbolização em sociedades tribais, estas criaram *um sistema de metáforas e de símbolos* de extrema complexidade *que, como mostrou Lévi-Strauss, constituem um verdadeiro código de símbolos, ao mesmo tempo sensíveis e intelectuais: uma linguagem*.¹⁰¹⁹

Pagãos simbolizam; portanto, interpretam. Criam símbolos a mais, com relação a nossa cultura, e não a menos. Ocorre que seu quadro de referências é outro, o da visão mítica de mundo; e seu pensamento, não-discursivo. Nós, pós-pagãos, é que reduzimos o sentido à significação intelectual e a comunicação à informação. Pagãos nunca suprimiram a significação nem desistiram de pensar em Deus ou de conhecê-lo: povoaram o mundo de deuses através de fabulações colossais. E o misticismo pode ser restauração da era mítica, pagã, conforme visto aqui, no Capítulo 2º, citando Scholem.

Críticos já manifestaram desconfiança com relação ao paganismo atribuído a Caeiro. Paz observa que o heterônimo representa *uma idéia de paganismo*, e o associa ao naturalismo e ao estado adâmico, à inocência primordial;¹⁰²⁰ portanto, a um mito, e não a um paganismo realmente existente: *A debilidade de Caeiro não reside em suas idéias (esta é, antes, a sua força); consiste na irrealidade da experiência que diz encarnar*. Carlos Felipe Moisés, citando Husserl, vê Caeiro como expressão do

¹⁰¹⁹ Paz, *Conjunções e Disjunções*, pg. 17.

¹⁰²⁰ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 210.

realismo ingênuo; mas, já ao primeiro contato com seus versos, nos damos conta que sua ingenuidade é apenas pretendida e só se sustenta enquanto declaração de princípios, não enquanto verossimilhança.¹⁰²¹ Em suma, mesmo nascido em uma experiência de êxtase, supra-racional, é produto de uma criação racional.

Todo o Caeiro se sustenta em uma antinomia entre existir e conhecer, tomando o partido do existir contra o conhecer: *As coisas não têm significação: têm existência./ As coisas são o único sentido oculto das coisas.*¹⁰²² Exclui qualquer modalidade de gnose, se definida como afirmação do conhecer sobre o existir: *Basta existir para se ser completo.*¹⁰²³ Mas existir, tornar-se *Argonauta das sensações verdadeiras*¹⁰²⁴ e *Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito,/ E lá fora um grande silêncio como um deus que dorme*, resulta em deixar de ser: *Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.*¹⁰²⁵ É a destruição não só do sujeito, mas do indivíduo todo: *Quem me dera que eu fosse o pó da estrada [...] Quem me dera que eu fosse os rios que correm.*¹⁰²⁶

Paradoxo: anulação do sujeito em um autor que dedicou páginas e páginas das reflexões compiladas nas *Obras em Prosa*, abertas com *O Eu profundo* e *Os outros eus*, mais o *Livro do Desassossego*, à investigação do sujeito. Se, na poesia do ortônimo, é reafirmada a natureza ilusória do mundo, a impossibilidade do conhecimento real, ou do conhecimento do real, em Caeiro é retomada a mesma crítica: para alcançar *a ciência de ver, que não é nenhuma*, é preciso *Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.*¹⁰²⁷ O que seria a *ciência de ver*? Fenomenologia? Budismo Zen, ou sua origem, a crítica do conhecimento por Nagarjuna? Negação do culto romântico da imaginação? Poesia objetivista, um realismo poético ao modo do Francis Ponge de *Le parti-pris des choses*? O valentiniano *Evangelho de Filipe*, pelo qual (conforme citado no Capítulo 2º) *As pessoas não podem ver coisa alguma no mundo real, a não ser que se tornem essa mesma coisa*? Mas o *Evangelho de Filipe* corresponde a um misticismo pós-cristão, e não a um paganismo.

O Pessoa ortônimo também reproduz a oposição do existir e conhecer, tomando o partido do existir, em *Ela canta, pobre ceifeira*, contemporâneo da manifestação de

¹⁰²¹ Moisés, Carlos Felipe, *Fernando Pessoa: almoxarifado de mitos*, Escrituras Editora, São Paulo, 2005, pg. 41.

¹⁰²² Pessoa, *Obra Poética*, pg. 161.

¹⁰²³ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 175.

¹⁰²⁴ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 164.

¹⁰²⁵ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 180.

¹⁰²⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 151.

¹⁰²⁷ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 184.

Caeiro: inveja sua *alegre inconsciência*,/ *E a consciência disso*, pois *A ciência/ Pesa tanto e a vida é tão breve!* Caeiro é a *pobre ceifeira* em versão filosófica, acompanhada pela declaração de recusa da filosofia.

Através de ambos, ortônimo e Caeiro, fala o mesmo pessimista. Sua crítica do conhecimento pode ser interpretada como desconstrução da alma adventícia, do falso “eu” e da conseqüente falsa percepção. Mas, efetuada essa desconstrução, não sobra nada. Ou sobraria o Nada, um vazio ontológico? Alcançar o Nada: o nirvana. Essa aspiração budista também é um modo da experiência mística, que se choca com a rejeição do misticismo por Caeiro. O paralelo de gnosticismo e budismo é justificado pelo modo como Ginsberg se expressou como budista e se declarou gnóstico; e, com o budismo Zen, pelas as aproximações feitas por Pagels e Hoeller de passagens do gnosticismo valentiniano, especialmente do *Evangelho segundo Filipe*, a *koans*.

Budismo e Pessoa: este é um dos assuntos abordados em *Fernando Pessoa, Aquém do eu, além do outro*, de Leyla Perrone-Moisés;¹⁰²⁸ mais precisamente, o budismo Zen: na poesia de Caeiro, pode-se enxergar *koans*, no formato de *hai-kais*. Paz, por sua vez, associa a crítica do conhecimento de Caeiro ao modo de expor de Sócrates e dos taoístas Laotsé e Chuangtsé: dos *sábios*, que não pretendem *comunicar-nos uma filosofia e sim contar-nos historietas*, pois *A doutrina do filósofo incita à refutação; a vida do sábio é irrefutável*.

Tais interpretações convergem. Mas referem-se, não a um retorno à natureza, porém a críticas filosóficas da filosofia; ao *logos* que devora o próprio *logos*. O personagem de Pessoa que mais se afirma como natural pode ser o mais artificial, o mais refinado intelectualmente.

Em Ricardo Reis há deuses; mas já os havia, ilusórios, no ortônimo. Também há maus demiurgos, dos quais Cronos parece ser modelo: *Não se resiste/ Ao deus atroz*.¹⁰²⁹ São deuses *desterrados*, derrotados, *matéria vencida* e inerte, *inúteis forças* que *choram*, aos quais *o triste deus cristão* veio somar-se, dos quais nada se deve esperar: *A quem deuses concedem/ Nada, tem liberdade*.

¹⁰²⁸ Perrone-Moisés, Leyla, *Fernando Pessoa, Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, São Paulo, 2001.

¹⁰²⁹ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 197, e, nas citações seguintes, pgs. 198, 199, 247, 225, 241, 217.

O mais é nada e a vida como *misérrimo desterro* enunciados por um suposto estóico: o desalento com moldura filosófica. Eliade falou, conforme exposto no Capítulo 5º, da coexistência da *visão de mundo trágica* e da *alegria de viver* entre os gregos clássicos. Em Ricardo Reis, é apenas a visão trágica. Dizer que a liberdade concedida pelos deuses é *submetermo-nos/ Ao seu domínio por vontade nossa* continua sendo a declaração de uma derrota. Enxergar tais deuses não é iluminação nem gnose, pois obscurecem a visão, perturbam-na:

[...] sempre nós tivemos,
A visão perturbada de que acima
De nós e compelindo-nos
Agem outras presenças.

Uma passagem de Ricardo Reis como *A resposta/ Está além dos deuses* pode contribuir para interpretar um poema do Pessoa heterônimo, o *Além-deus*; em ambos, fala dos arcontes, dos regentes da opressiva esfera celestial, e não do *pleroma*.

Novamente, diante de Ricardo Reis assim como diante de Caeiro, cabe perguntar que paganismo é esse no qual deuses são exorcizados, afastados como o são as almas dos mortos em alguns cultos arcaicos, em vez de serem cultuados. O *paganismo da decadência* seria um sincretismo: *Mais do que, propriamente, o dos neoplatônicos é meu o paganismo sincrético de Julião Apóstata*.¹⁰³⁰ O conjunto dos textos reunidos sobre neo-paganismo nas *Obras em Prosa* leva a entendê-lo como reação à decadência do cristianismo, da qual a Igreja Católica seria o resultado; e como crítica ao dualismo cristão, formulada pelo adepto de um dualismo radical. Com tantos deuses mortos ou incapacitados, é, mais que neo-paganismo, um lamento moderno pelo fim do paganismo, pela retirada dos deuses que abandonaram o mundo.

Para Costa, é através de Álvaro de Campos e suas odes que se realiza o contato com o sagrado; portanto, a gnose. É o *estado de exultação e de união*¹⁰³¹ da *Ode Marítima*, quando *O êxtase em mim levanta-se, cresce, avança*. O *Cais Absoluto* do poema simboliza a chegada, o encontro com Deus. A mesma experiência da *Ode Triunfal* e da *Saudação a Walt Withman*, poema de um gnóstico para outro, diálogo entre iluminados. E, principalmente, em *Passagem das Horas* e nos *Dois excertos de odes*: a *Noite antiqüíssima e idêntica*, que lembra aquela de Novalis (como observa a ensaísta), traz uma teofania, *uma das mais fundas manifestações do sagrado que ao*

¹⁰³⁰ Pessoa, *Obras em Prosa*, pg. 169.

¹⁰³¹ Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pgs. 79 a 81.

*poeta foi dado viver nestes anos da sua mocidade.*¹⁰³² Haveria um período de três anos, desde 1913, marcado por essas experiências. Três anos: aceita essa cronologia, então o final do período coincidiria com o suicídio de Sá-Carneiro e a interrupção de *Orfeu*.

O Álvaro de Campos das grandes odes corresponde a um momento especialmente elevado da criação pessoana, marco na renovação da poesia em língua portuguesa. Mas sua leitura cronológica mostra uma rota descendente. Após alguns anos de silêncio e outros de produção intermitente, reaparece como autor de seus poemas mais sombrios. Em *Demogorgon*, rejeita de vez a gnose:

Não, não, isso não!
Tudo menos saber o que é o Mistério!
[...] O olhar da Verdade Final não deve suportar-se!
[...] Ó Verdade, esquece-te de mim!

Proclama que *Grandes são os desertos, e tudo é deserto*. Acometido pela *velha angústia* [...] *que trago há séculos em mim*, reclama: *O que há em mim é sobretudo cansaço*; e pergunta: *Cárcere do ser, não há libertação de ti?* Espera a morte; anseia pela morte. Em *Pecado Original*, atribui a si a culpa: *Sou eu quem falhei ser.*¹⁰³³

Os mesmos poemas de Álvaro de Campos que para Costa registram êxtase e encontros com Deus, para Centeno representam *desejo de aniquilamento*. Em seu exame do simbolismo da água em Pessoa, afirma que *O desejo de aniquilamento manifesta-se de modo muito mais intenso em Álvaro de Campos.*¹⁰³⁴ Um exemplo, o *Vem, ó noite, e apaga-me, vem e afoga-me em ti*, de *Passagem das Horas*. Outro, a dissolução no mar e em tudo da *Ode Marítima*:

Para Álvaro de Campos a água, seja do mar, seja da chuva, é sempre dissolvente e só confirma o vazio, o aborrecimento, a total falta de sentido da existência. A sua imaginação da água é negativa, contraria o simbolismo geral que lhe é atribuído.¹⁰³⁵

E observa, como etapa da argumentação pela qual água e morte correspondem em Pessoa a imagens de *uma impossível relação com a mulher*:

A tendência profunda da poesia de Fernando Pessoa poderia definir-se em duas palavras: decomposição e morte. É ela que identifica com uma e a mesma voz as

¹⁰³² Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, pg. 86.

¹⁰³³ Pessoa, *Obra Poética*, pgs. 330, 347, 356, 360, 370, 354.

¹⁰³⁴ Centeno, *Fernando Pessoa: O Amor, a Morte e A Iniciação*, pg. 35.

¹⁰³⁵ Centeno, *Fernando Pessoa: O Amor, a Morte e A Iniciação*, pg. 38.

vozes, tão diferentes na aparência, de Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, Fernando Pessoa ele mesmo. O que a simbólica da água nos revela, em todos, é uma mesma recusa de ser e de viver.¹⁰³⁶

Note-se: Centeno fala da *tendência profunda* em todo o Fernando Pessoa, e não só em Álvaro de Campos ou qualquer outra *persona*. *Todos* se recusam a *ser* e *viver*.

Osakabe segue um caminho complementar. Observa que a *maquinária criada pelo homem* está para Álvaro de Campos assim como a natureza está para Caeiro: a *Ode Triunfal* [...] constitui, mais do que uma apologia do mundo contemporâneo, a manifestação de uma vontade de entrega do sujeito ao poder dos próprios objetos, à excelência deles.¹⁰³⁷ A anulação do sujeito corresponde a *junção da amorfia coletiva à miserabilidade* (que é muito mais uma constatação do que um julgamento) a que a realidade urbana reduz o homem. Seria o Pessoa lido por Osakabe assemelhado ao Baudelaire de Benjamin, pelo antagonismo entre o poeta e a realidade urbana? Na provinciana Lisboa com suas casas/ de várias cores, cuja repetição, À força de monótono, é diferente,¹⁰³⁸ máquinas e demais indícios de progresso talvez parecessem ainda mais estranhos e invasivos.

Na *Ode Marítima*, uma viagem pelo mar da dissolução, Osakabe ainda vê um contraponto entre um desejo de dissolução do sujeito e o emergir persistente do tempo ancestral, o tempo da natureza primeira,¹⁰³⁹ da qual o mar é símbolo. Entende que Campos acaba por ceder ao assédio da doença da infinitude. O que é doença em Osakabe, é morte em Centeno, para quem o ciclo de Campos se encerra em derrota:

E assim fracassa em Campos a lição libertadora de Caeiro, ficando enterrada a possibilidade tanto de uma religião da natureza quanto de uma poesia que, correspondendo a ela, se contivesse nos limites de sua objetividade.¹⁰⁴⁰

O artifício de mobilizar personagens, não seria para mostrar, não a diversidade, mas a universalidade da mesma visão de mundo? Apoiadas em argumentos distintos, as interpretações de Pessoa mostram o quanto, através de máscaras, personagens e quadros de referência distintos, expressou-se o mesmo poeta. Ocultismo em Pessoa ortônimo; natureza em Caeiro; paganismo em Reis; modernidade em Campos: caminhos que parecem chegar ao mesmo lugar; a lugar algum neste gnosticismo sem gnose. A

¹⁰³⁶ Centeno, *Fernando Pessoa: O Amor, a Morte e A Iniciação*, pg. 40.

¹⁰³⁷ Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 91.

¹⁰³⁸ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 356.

¹⁰³⁹ Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 93.

¹⁰⁴⁰ Osakabe, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, pg. 100.

exceção ao derrotismo é *Mensagem*: mas nesse poema a gnose não é individual, porém coletiva, de uma nação ou povo. E às custas de um sacrifício: se Pessoa foi seu profeta, então desempenhou esse papel sacrificial.

Errância em labirinto é o que também sugere a leitura do extenso *Livro do Desassossego*, junção de anotações, ao longo de décadas, por heterônimos compostos, Vicente Guedes e Bernardo Soares. A coleção de fragmentos começa com uma crítica do conhecimento – *Passar dos fantasmas da fé para os espectros da razão é somente ser mudado de cela* – junto com uma afirmação do poder liberador da arte, e um propósito de desconstrução do falso “eu” – *Encontrar a personalidade na perda dela – a mesma fé abona esse sentido do destino*. Conclui com mais uma declaração de derrota: *Ébrio de erros, perco-me por momentos de sentir-me viver*.¹⁰⁴¹ Paz, a propósito do *Raça sem fim, limite espiritual da Hora Morta*, proclamado nessa obra, observa: *o poeta é um homem vazio que, em seu desamparo, cria um mundo para descobrir sua verdadeira identidade. Toda a obra de Pessoa é busca da identidade perdida*.¹⁰⁴² Sim, é busca, mas não encontro; antes, lamento por sua perda. Há um juízo de Paz, a propósito do *Cancioneiro*, mas que vale para o *Livro do Desassossego* e o restante de Pessoa (à exceção, talvez, dos poemas em inglês):

Falta a mulher, o sol central. Sem mulher, o universo sensível se desvanece, não há terra firme, nem água, nem encarnação do impalpável. Faltam os prazeres terríveis. Falta a paixão, esse amor que é o desejo de um ser único, qualquer que seja. Há um vago sentimento de fraternidade com a natureza: árvores, nuvens, pedras, tudo fugitivo, tudo suspenso em um vazio temporal. Irrealidade das coisas, reflexo da nossa irrealidade. Há negação, cansaço e desconsolo.¹⁰⁴³

Tudo isso permite uma interpretação um tanto a contrapelo das relações da poesia de Pessoa com disciplinas herméticas e, por extensão, com o gnosticismo. A sincronia entre sua poesia e a caudalosa produção de textos ocultistas foi sugerida pelo próprio Pessoa, ao indicar poemas ocultistas. Mas talvez seja o caso de prestar atenção naquilo que os dois conjuntos de textos têm de contraditório. Nos escritos ocultistas compilados em sua *Obra em Prosa*, em *Rósea Cruz*, em textos esparsos, Pessoa expôs e comentou uma doutrina. Na poesia, ele a pôs em dúvida.

¹⁰⁴¹ Pessoa, Fernando, *Livro do Desassossego*, organização de Ricardo Zenith, Companhia das Letras, São Paulo, 2006, pgs. 66, 67 e 499.

¹⁰⁴² Paz, *Signos em Rotação*, pg. 219.

¹⁰⁴³ Paz, *Signos em Rotação*, pg. 218.

O princípio da analogia é afirmado na prosa ocultista: *A grande regra do Oculto é aquela do Pymandro de Hermes : «o que está em baixo é como o que está em cima»*.¹⁰⁴⁴ Na poesia, diz que a realização da *grande regra* é impossível: os dois planos não se comunicam e a harmonia não será restabelecida. A poesia registra o fracasso do ocultista (entre outras coisas, é claro). Reafirma esta advertência: *Os caminhos do Misticismo e da Magia são muitas vezes caminhos de engano e de erro. [...] Em certo sentido, tanto o Misticismo como a Magia são confissões de impotência*.¹⁰⁴⁵

Cabe lembrar as categorias utilizadas por Paz para interpretar o romantismo, *analogia* e *ironia*, opostos complementares já aplicados à interpretação de Nerval e Baudelaire. Pessoa é predominantemente irônico. A constatação serve para distinguir de vez a ironia do engraçado ou do fazer graça: a ironia em Pessoa é distinta do Nerval mais afável, salvo as blagues com os heterônimos, a exemplo do comentário de Álvaro de Campos sobre *O Marinheiro*. É (citando novamente Paz) *a ferida pela qual sangra a analogia*; o *acidente fatal*, constatação do universo como *escrita indecifrável*.

Pessoa não escreveu seu *Correspondências*. Fingiu, com Caeiro, que iria escrever seu *Versos Dourados*; mas não há superação das antinomias, porém destruição de um dos termos pelo outro. A síntese, a julgar pelo primeiro dos *Dois Excertos de Odes* de Campos, pode acontecer em outro lugar: no *Oriente budista, bramânico, sintoísta*, porém *inacessível*; o *Oriente excessivo, que eu nunca verei*, que é *tudo o que não temos*: o negativo do seu mundo. *O Sentimento de um Ocidental*, o título de Cesário Verde inspirador de Álvaro de Campos, vale para ele: de um ocidental irremediavelmente prisioneiro do Ocidente e da sua decadência. E que viveu momentos de exaltação diante do vislumbre da saída. Na *Ode a Walt Whitman*, a *Porta pra tudo!// Ponte pra tudo!// Estrada pra tudo!*¹⁰⁴⁶ é a poesia como porta, ponte e estrada para fora. No final da *Ode Marítima*, também uma emocionada partida: igualmente, uma despedida de tudo.

Poeta desmesuradamente cerebral, Pessoa absorveu o racionalismo ocidental para criticá-lo. Auto-reflexivo, submeteu emoções e sentimentos, do entusiasmo à dor, ao crivo do pensamento analítico. Em sua poética, ao tratar de arte, sensacionismo, interseccionismo, fala como psicólogo: o fundamento é uma teoria das sensações e

¹⁰⁴⁴ Citado em Teixeira, Luis Filipe, *Nos Jardins do Ofício: Pessoa e a Alquimia do Verbo* de, disponível em www.triplov.com.

¹⁰⁴⁵ Igualmente em Teixeira, *Nos Jardins do Ofício: Pessoa e a Alquimia do Verbo*.

¹⁰⁴⁶ Pessoa, *Obra Poética*, pg. 298.

emoções. Ao tratar dos deuses, como em *Teoria dos deuses*,¹⁰⁴⁷ é um positivista: associa-os a um estágio da história da humanidade. Expressou, especialmente em Álvaro de Campos, toda a gama de emoções, do entusiasmo à angústia e à dor. Sofreu de modo agudo o *mal du siècle*; mas do século seguinte àquele dos românticos franceses; foi acometido pelo *spleen* em uma modalidade pior que aquele de Baudelaire, não em Paris, mas em Lisboa. Um recurso nele dominante, típico da ironia, é o paradoxo: a redução ao absurdo, crítica da razão pela própria razão, que por vezes, como em *O Banqueiro Anarquista*, deriva para o sofisma.

O modo como Pessoa se relacionou com o mundo pode corresponder ao encratismo: para um gnóstico, não faz sentido aspirar a uma vida mais confortável, ou preocupar-se com sua própria integridade física; menos ainda, completar fisicamente um relacionamento amoroso; e nem mesmo seguir uma carreira literária. O retrato do Pessoa modesto, reservado, tantas vezes apresentado,¹⁰⁴⁸ corrobora essa caracterização.

É interessante o contraste e complementaridade entre Pessoa e Raul Leal, talvez o mais estranho, excêntrico e “maldito” dentre os integrantes da geração de *Orfeu*. A comparação, sugerida de modo satírico e paródico em *O Virgem Negra* de Cesariny,¹⁰⁴⁹ pode ser ampliada até contrapô-los, ao se tomar Pessoa por gnóstico encrático e Leal como gnóstico licenciado. Isso, por sua vida enormemente desregrada e pelo *vertiginismo*, o culto ao excesso transformado em poética e cosmovisão, como se vê na sinopse biográfica preparada por Aníbal Fernandes para *Sodoma Divinizada*.¹⁰⁵⁰

Para atestar, o modo complementar como ambos, Pessoa e Leal, focalizaram António Botto, ao se manifestarem por ocasião do escândalo de 1922 a propósito da pederastia em *Canções*.¹⁰⁵¹ Para Pessoa, o culto de Botto ao corpo masculino foi uma realização de ideais estéticos gregos, clássicos: algo espiritual, uma sublimação. Para Leal, Botto devia ser lido do modo mais literal; interessava por ser luxurioso: *A luxúria*

¹⁰⁴⁷ Pessoa, *Obras em Prosa*, pg. 203.

¹⁰⁴⁸ Inclusive no texto de apresentação da *Obra Poética* por Maria Aliete Torres Galhoz.

¹⁰⁴⁹ Cesariny, Mário, *O Virgem Negra – Fernando Pessoa explicado às Criadinhas Naturais e Estrangeiras por M. C. V.*, 2ª edição revista e aumentada, Assírio & Alvim, Lisboa, 1996.

¹⁰⁵⁰ Leal, Raul, *Sodoma Divinizada*, organização, introdução e cronologia de Aníbal Fernandes, Hiena Editora, Lisboa, 1989.

¹⁰⁵¹ O episódio também é relatado por Maria Aliete Torres Galdós na abertura da *Obra Poética*.

*é a mais alta manifestação de mundo, é o Mundo em toda a sua bestialidade convulsivamente divina quando elevado a puro paroxismo.*¹⁰⁵²

Em um decalque da versão do episódio de Sodoma e Gomorra em escrituras gnósticas, dando seus habitantes como vítimas do demiurgo, Leal entendia que, além de luxuriosos, os sodomitas deveriam ter sido mais religiosos:

Se os pederastas e luxuriosos de Sodoma exercessem o vício duma forma divina, compenetrando-se em absoluto de que era Deus quem lhes convulsionava delirantemente a alma e os sentidos, compenetrando-se, por exemplo, de que estavam a ser possuídos em carne e espírito por aspectos do verbo espalhado no mundo inteiro, espalhado essencialmente em todos nós que somos aspectos vários, várias categorias da Existência Divina, então Sodoma não teria sido condenada a chamas purificadoras.¹⁰⁵³

A exaltação da luxúria tem precedentes literários. Um deles, possível fonte imediata, é o *Manifesto Futurista da Luxúria* de Valentine de Saint-Point, de 1913,¹⁰⁵⁴ conhecido pelos vanguardistas portugueses, e que foi lido no fracassado lançamento de *Portugal Futurista*, de 1917 (reunindo integrantes de Orfeu, como Pessoa e Almada Negreiros, a revista foi sumariamente retirada de circulação pela polícia).

Comparando-os, nota-se, contudo, diferenças relevantes. Valentine de Saint-Point, voz feminina do futurismo (escreveu o *Manifesto Futurista da Mulher*), defendeu uma luxúria leiga. Seus termos são os de alguém que leu Freud e antecipou Wilhelm Reich: *A LUXÚRIA INCITA AS ENERGIAS E DESENCADEIA AS FORÇAS*¹⁰⁵⁵ (assim mesmo, em caixa alta,). Já em Leal a luxúria é da esfera do sagrado. Importa por promover a transcendência. A comparação de Leal com Saint-Point ilustra, portanto, a diferença entre gnosticismo licencioso e liberação sexual. O mesmo vale com relação a Judith Teixeira, também atingida, e até mais fortemente, pelo escândalo e repressão: em sua obra, está presente a luxúria, mas na versão leiga.¹⁰⁵⁶

Até que ponto Leal, o auto-intitulado Henoch, deve ser examinado como criador literário, inclusive do livro de poemas com o sugestivo título de *AntéChrist et la Gloire du Saint-Esprit*, ou como personagem? Terá sua exacerbada excentricidade, expressa em doutrinas como o *vertiginismo* e o *Sindicalismo Personalista*, mais suas prisões e

¹⁰⁵² Leal, *Sodoma Divinizada*, pg. 78.

¹⁰⁵³ Leal, *Sodoma Divinizada*, pg. 85.

¹⁰⁵⁴ Bernardini, Aurora Fornoni, organizadora, *O Futurismo Italiano*, diversos tradutores, Perspectiva, 1980.

¹⁰⁵⁵ Bernardini, *O Futurismo Italiano*, pg. 96.

¹⁰⁵⁶ Garay, René P, *Judith Teixeira, O Modernismo Sáfico Português*, Universitária Editora, Lisboa, 2002.

exílio, além da fortuna dilapidada, para sair de cena depois de *Orfeu* e reaparecer, já idoso, nas reuniões surrealistas encabeçadas por Cesariny na década de 1940, encoberto o poeta? António Cândido Franco, no já citado *Poesia Oculta*, parece achar que sim. Compara-o a Sá-Carneiro pela aglutinação arbitrária de palavras e verbalização de substantivos; interpreta a escolha de escrever em francês como *procura expressiva da vertigem e da estranheza*, e vê em sua obra *um rumor de invocação, uma libertação pacificante do mundo subliminar, um bater de asas, um frêmito angélico e vertiginoso apelando a um sentido último e primeiro da linguagem [...]*¹⁰⁵⁷

Tanto Pessoa quanto Leal estão relacionados a um meio caracterizado pela forte presença do esoterismo. Pessoa, tendo sido o maior dentre eles, não foi o único adepto na geração de *Orfeu*. A mesma adesão caracteriza parte da obra de Almada Negreiros. E de outros autores ligados a *Orfeu*, como Mário Saa e Ângelo de Lima. Em acréscimo ao que foi observado a respeito por Franco no aqui citado *Poesia Oculta* – onde também há uma interpretação do *Livro do Desassossego* como afirmação da primazia da linguagem sobre o mundo, fazendo um paralelo com Borges e mostrando-o como precursor do relativismo lingüístico, além de ensaios sobre glossolalias e cabala fonética em outros autores, até chegar à geração de Cesariny e António Maria Lisboa e a Herberto Helder – caberia um estudo comparativo para verificar como reproduziram e reelaboraram temas gnósticos. Aquilo que, a propósito do *fin de siècle* francês, chamei de *caldo de cultura esotérico*,¹⁰⁵⁸ foi fartamente servido por esses autores.

¹⁰⁵⁷ Franco, *Poesia Oculta*, pg. 65.

¹⁰⁵⁸ Em Lautréamont, *Os Cantos de Maldoror*, *Poesias, Cartas*, pg. 23.

21. *Gnósticos brasileiros, do simbolismo até hoje.*

Octavio Paz, em *Os filhos do Barro*, cobra de modo enfático atenção à influência do ocultismo sobre autores que desempenharam papel decisivo na modernização literária das literaturas de língua espanhola:

A influência da tradição ocultista entre os modernistas hispano-americanos não foi menos profunda que entre os românticos alemães e os simbolistas franceses. No entanto, embora não a ignore, nossa crítica apenas se detém nela, como se isso se tratasse de algo vergonhoso. [...] Todos nós sabemos que os modernistas hispano-americanos – Darío, Lugones, Nervo, Tablada – interessaram-se pelos autores ocultistas: por que nossa crítica nunca assinalou a relação entre o iluminismo e a visão analógica e entre esta e a reforma métrica? Escrúpulos racionalistas ou escrúpulos cristãos? Em todo caso, a relação salta aos olhos. O modernismo iniciou-se como uma procura do ritmo verbal e culminou em uma visão do universo como ritmo.¹⁰⁵⁹

Escrúpulos racionalistas ou *escrúpulos cristãos*: qual das duas modalidades terá contribuído mais para a marginalização do simbolismo e surrealismo no Brasil? Enquanto na França, depois das grandes polêmicas da década de 1890, dos confrontos entre simbolistas e parnasianos (condimentados ainda pelo impacto da primeira manifestação tipicamente vanguardista, a estréia do *Ubu Rei* de Jarry em 1896), simbolistas se tornaram uma corrente dominante, no Brasil ocorreu o contrário. Andrade Muricy documenta como simbolistas foram combatidos pela crítica, em um ambiente dominado pelos parnasianos. Mas deveria haver haveria um capítulo seguinte: aquele relatando como nossos modernistas também obliteraram o simbolismo, em lugar de incorporá-lo como o fizeram os franceses, lembrando que lá a vanguarda, incluindo o futurismo de Marinetti e principalmente a produção e atuação de Apollinaire surgem dentro do simbolismo. E, igualmente, os modernistas e vanguardistas ibero-americanos, através da continuidade entre o modernismo de Darío, Lugones e Tablada, e os vanguardismos que tiveram em Huidobro seu grande iniciador.

¹⁰⁵⁹ Paz, *Os filhos do Barro*, pg. 124.

Na literatura brasileira pode-se buscar sincronia com o gnosticismo no desespero romântico de um Junqueira Freire, por exemplo. Ou nas reverberações herméticas em Sousândrade. E nas sombrias representações do mundo em Augusto dos Anjos.

No ciclo propriamente simbolista, gnosticismo poderia estar na expressão do desalento em Cruz e Souza e outros de seus pares. José Paulo Paes, no prefácio de *Às Avessas* de Huysmans, observa a influência decadentista em Cruz e Souza,

[...] em cuja poesia os “satanismos diabólicos, mordazes” de peças como “Pandemonium” têm algo a ver com as missas negras de *Là-Bas*, assim como a hiperestesia ou “febre de nervos” apontada por Roger Bastide como uma das causas do isolamento existencial do poeta tem algo a ver com a nevrose estética de des Esseintes, o herói de *A Rebours*.¹⁰⁶⁰

Devem ser ainda objeto de interesse nossos “simbolistas menores”, a marginalia do simbolismo composta, entre outros, por Kilkerry, Ernani Rosas, Maranhão Sobrinho e Dario Veloso. No entanto, é difícil falar em gnosticismo relativamente a poetas, dentre nossos simbolistas, que, ao mesmo tempo, se mostraram tão manifestamente católicos – mesmo que esse catolicismo tivesse um forte condimento do ocultismo francês, como demonstrado por Francine Ricieri a propósito de Alphonsus de Guimarães. Mostra-nos um obliterado leitor de Péladan e ocultistas afins neste poeta do nosso simbolismo:

Dentre suas leituras ocultistas, em diversas oportunidades Alphonsus de Guimaraens manifestou especial predileção por Joséphin Péladan, um escritor polêmico e a seu tanto folclórico que atrainha seguidores e desafetos na Paris finissecular freqüentada por José Severiano de Resende, possivelmente o amigo mais estimado por Guimaraens, e com o qual manteve contato constante por cartas.¹⁰⁶¹

Tais conexões foram exemplo de um ambiente que marcou o simbolismo-decadismo brasileiro, como mostrou Cassiana Lacerda Carollo.¹⁰⁶² A militância esotérica de Dario Veloso, entre outros, foi beneficiado por um fluxo de informações ligando Paris ao Brasil, grupos como o de Papus aos nossos simbolistas.

Mas, mesmo em Maranhão Sobrinho, o autor de *Poetas Malditos*, poema homenageando aqueles publicados por Verlaine, o que se vê, ao examinar *Papéis*

¹⁰⁶⁰ Huysmans, *Às avessas*, pg. 5.

¹⁰⁶¹ Ricieri, Francine Fernandes Weiss, *A imagem poética em Alphonsus de Guimaraens – espelhamentos e tensões*, tese de doutorado, UNICAMP, IEL, Campinas, 2001, pg. 212.

¹⁰⁶² Carollo, Cassiana Lacerda, *Decadismo e Simbolismo no Brasil – Crítica e poética* (seleção e apresentação), 2 volumes, Livros Técnicos e Científicos Editora, Rio de Janeiro, e Instituto Nacional do Livro, Brasília, 1981.

velhos... roídos pelas traças,¹⁰⁶³ é um católico devoto. Sua visita ao inferno ocorre no quadro dessa devoção, em lugar de anulá-la.

Precedendo simbolistas-decadentistas, como expõe Carollo, está Sousândrade, seguidor das correspondências baudelairianas e leitor de Swedenborg:

[...] a teoria das correspondências penetra entre nós através de Baudelaire, sendo praticamente indiscutível sua presença na obra de Sousândrade, seja através do processo sinestésico de elaboração das imagens, seja através da influência da tradição e da compreensão do conceito de macrocosmo e microcosmo (cabendo aqui incluir as referências do poeta à obra de Swedenborg).¹⁰⁶⁴

É uma pista importante, levantada pela autora de *Simbolismo e decadismo no Brasil*, e por Haroldo e Augusto de Campos.¹⁰⁶⁵ Invocar Swedenborg, primeiro diretamente (*Swedenborg, há mundo porvir?*) e depois indiretamente (*Há mundos futuros...*) em duas estrofes de *O Inferno de Wall Street* (1ª e 108ª),¹⁰⁶⁶ não seria ocasional, apenas mais uma manifestação do colossal repertório do maranhense.

Cabe, portanto, um exame detalhado da estética das correspondências em Sousândrade, bem como das relações entre macro e microcosmo, o “alto” e o “baixo” dos herméticos e ocultistas. O mais inovador de nossos poetas do século XIX pode ter sido, também, o que então melhor assimilou o hermetismo europeu, somando-se a suas demais qualidades como representante consistente de um pensamento visionário.

Há mais, porém: sua obra de estréia, *Harpas Selvagens*, de 1957, rigorosamente contemporânea de *As Flores do Mal*, contém cenas mórbidas, satanismo e imprecações que, sendo hiper-românticas, também poderiam ser baudelairianas. A propósito da imagem de um Deus-canibal, réptil criador comendo os filhos em *Harpa XXXIV*, Augusto e Haroldo de Campos observam, em *ReVisão de Sousândrade*, que *esta cena estaria na linha do Canto 2 do Maldoror [...] de Lautréamont*.¹⁰⁶⁷

Quanto a Dario Veloso, tratados de história da nossa literatura como o de Alfredo Bosi, dão conta do simbolista curitibano como

[...] poeta das Esotéricas (1900), mestre em ocultismo pela Escola Superior de Ciências Herméticas de Paris, criada por Papus, e fundador do Instituto

¹⁰⁶³ Maranhão Sobrinho, *Papéis velhos... roídos pelas traças*, Typographia Fryas, Maranhão, 1908.

¹⁰⁶⁴ Carollo, *Decadismo e Simbolismo no Brasil – Crítica e poética*, Vol. II, pg. 99.

¹⁰⁶⁵ Campos, Augusto e Haroldo de, *ReVisão de Sousândrade*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1982, pg. 58/59.

¹⁰⁶⁶ Campos, *ReVisão de Sousândrade*, pg. 232.

¹⁰⁶⁷ Campos, *ReVisão de Sousândrade*, pg. 31.

Neopitagórico de Curitiba, onde iniciava os discípulos nas doutrinas cabalísticas então enfunadas na Europa pelos novos sopros do irracionalismo.¹⁰⁶⁸

Irracionalismo? A notícia biográfica na coletânea preparada por Carollo, *Cinerário & outros poemas*, dá o perfil de um homem público, que tomou posições progressistas, inclusive em seu anticlericalismo, em defesa da separação entre Estado e Igreja e do ensino leigo, e seus protestos precursores contra o extermínio de povos indígenas. Para ilustrar, excertos dessa cronologia:

1985 – [...] Liderou o movimento de intelectuais em defesa de Émile Zola, no caso do *Affaire Dreyfuss*, publicando manifestos, enviando abaixo-assinados e elogiando a obra do escritor francês. [...] **1986** – [...] Liderou a campanha desencadeada através da revista **O Cenáculo**, “Pelos índios!”, defendendo a preservação das terras indígenas, condenando o massacre ocorrido no interior do Paraná, e já deixando entrever a crítica à Igreja pelo trabalho de catequese e, portanto, de descaracterização da cultura dos silvícolas. [...] **1901** – [...] Promoveu, em março, um *meeting* anti-clerical, principalmente contra os jesuítas, juntamente com o italiano anarquista Ernesto Pacini. [...] **1905** – Publicou dois livros de caráter anti-clerical: **Derrocada Ultramontana** e **No sólio da manhã**. [...] **1916** – [...] Discursou por ocasião da visita de Bilac a Curitiba. [...] precede a fala de Bilac com um discurso em favor do pacifismo. **1934** – Desenvolveu um projeto para tornar o Museu Paranaense um centro permanente de estudos populares [...] ¹⁰⁶⁹

Em artigos para a imprensa, apresentou-se como maçom anti-autoritário e anti-clerical nas referências ao *ódio anavalhante dos jesuítas* e à *arrogância do papado*, além de homenagear o anarquismo na pessoa de Francisco Ferrer.¹⁰⁷⁰ Procedeu a uma atualização, ao passar do republicanismo e abolicionismo, bandeiras de etapas já vencidas, ao socialismo, como anunciado nestes versos de 1892:

Quebrem-se os cetros que a tormenta arranca!...
Flutue após longa bandeira branca,
O alto estandarte do Socialismo!...¹⁰⁷¹

Ao mesmo templo, publicaria títulos como *Ciência Oculta*, *Templo Maçônico*, *Esotéricas*, estabeleceria contato com Papus, traduziria o Sâr Péladan, fundaria o Instituto Neopitagórico. Ao longo de sua vida – de 1869 a 1937 – hermetismo, literatura

¹⁰⁶⁸ Bosi, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, Editora Cultrix, São Paulo, 1994.

¹⁰⁶⁹ Vellozo, Dario, *Cinerário e outros poemas*, introdução, organização e notas, Cassiana Lacerda Carollo, Prefeitura Municipal de Curitiba, Coleção Farol do Saber, Curitiba, 1996, pgs. xlvii a l.

¹⁰⁷⁰ Vellozo, Dario, *Obras*, volume II, Instituto Neo-Pitagórico, Curitiba, 1968, pgs. 284, 281 e 289.

¹⁰⁷¹ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 193.

e atuação política correram paralelamente, de modo articulado. Veloso exemplifica as metamorfoses do esoterismo, de atividade subterrânea no século XVIII até as sessões públicas do Templo Pitagórico curitibano: índices de outras mudanças.

Já se falou muito em idéias fora do lugar a propósito de literatura brasileira. Se as idéias políticas de Veloso estavam fora do lugar, foi por serem precursoras; se a poética simbolista estava fora de lugar, foi por ser divergente.

O mais ocultista dentre nossos simbolistas foi, a exemplo dos românticos, sincrético, combinando fontes contemporâneas e arcaicas, ocidentais e orientais, em busca da síntese dos conhecimentos. Como poeta, foi um baudelairiano, em cuja obra não faltam sinestesias e correspondências, além de antropomorfizações, como neste trecho de *Plenilúnio Negro*, de 1894:

As algas, Eleonor, são das filhas das águas
As que mais têm amado, as que mais têm sofrido;
Compreendem o amor e traduzem as mágoas
Que os poetas e o mar têm ao céu repetido.
Resumem dentro de si toda a amarga tristeza
Que tem sudarizado o coração humano:
E todo esse pesar que punge a natureza
E vai se refletir no cristal do oceano.¹⁰⁷²

Neste retrato de um mundo animado, onde algas *traduzem mágoas*, vê-se o leitor de Baudelaire; e de Verlaine, com todas essas aliterações de algas, águas e mágoas, amor e o mar. É o que também podem ser observadas em um poema de 1892, com um estranho símile, do castelo ao cadáver:

...Castelo repousa junto ao lago,
Como um cadáver junto de uma cova;
Mortos descantam magoada trova,
Carne sutil, misterioso e vago...

Este *carne* (significando poema lírico) exhibe uma das características da sua poesia: o pendor por arcaísmos e invenções de palavras, os *lêmure retiro*, *ancenúbios nostálgicos*, *himeto*, *rue cerce*. É um preciosismo simbolista, que também pode ser associado ao beletrismo brasileiro, dos Coelho Neto e afins, Euclides da Cunha inclusive, para os quais a amplidão vocabular se confundia com o valor literário.

¹⁰⁷² Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 80.

O ocultista se pronuncia ao longo de toda a sua obra poética. Em várias passagens, sua poesia é uma expressão direta da doutrina, como em *Palingenésia*, de 1901, que coincide com seu envolvimento mais intenso com a filosofia oculta:

Ó Torre do ideal, fechada a sete chaves,
Torres de ametista e de luar!
Abri-vos!
Quero subir, subir mui alto,
Sobre a terra, no Azul, além! – no Astral ...
(Lázarus! sonhos meus! espectros redivivos!)
As tuas sete chaves, Torre do Ideal!¹⁰⁷³

O pensamento gnóstico é didaticamente exposto no tríptico, já de 1923, intitulado *Prometeu*. Sua primeira parte, *Arrebatador de Fogo: o TITÃ*, começa assim:

Homem, que vales tu, em lodo, em vasa imerso?
Erros, superstições, levaram-te à fraude, ao crime;
Servo de Zeus, cerviz dobrada, a asa sublime
No pó, alma na dor, urze má do Universo.¹⁰⁷⁴

Nessa passagem – e em outras da poesia de Veloso – o mundo é o *kenoma*, a instância degradada. Mas há, na alma, uma *luz dos mundos infinitos*:

Entanto, há em tuas almas asas de estradivários,
Na tua mente a luz dos mundos infinitos,
Em teu peito de fogo um broquel de estelários.

Tome esta luz, - é sol, - sol de titãs proscritos;
Ateia a chama, esbate os terrores malditos,
Rue cerce o espectro mau dos sombrios calvários!

É o mito da centelha divina; e, assim como na versão arcaica, do relato do sacrifício e morte de Dionísio, associada aos titãs; mas estes passam de opressores a vítimas do *cosmocrator*, assim como o foram em *Anteros* de Nerval.

A segunda parte de *Prometeu* é intitulada *Prometeu encadeado: O Herói*:

Zeus braveja. Do olimpo os fâmulos mesquinhos
Acorrem, dorso curvo, atônitos de pasmo ...
- Cravai-o à rocha, Zeus! Não tolera o sarcasmo
De um titã o Senhor de todos os caminhos.

Ao Cáucaso o rebelde! E marche sobre os espinhos

¹⁰⁷³ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 23.

¹⁰⁷⁴ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 18, assim como as duas estrofes a seguir.

Quem pensa despertar os homens ao marasmo...
 [...]
 Atenéia medita... Io o Cáucaso alcança:
 - Amo-te, Prometeu! Se Zeus de ódio se nutre,
 Os Homens e os Titãs se nutrem de esperança.¹⁰⁷⁵

Caberia verificar se a leitura de *As Quimeras* de Nerval, especialmente de *Anteros*, teve importância na inspiração desse poema tão anti-Zeus; ou se Veloso apenas ofereceu variações sobre temas de Baudelaire, com os titãs desempenhando o mesmo papel que seu Caim. É claro que comparar *Prometeu* de Veloso a *Anteros* de Nerval mostra a capacidade de síntese e condensação do romântico francês.

Nesse poema de Veloso, Zeus equivale a Ialdabaoth em companhia de arcontes, os *fâmulos mesquinhos*. O fogo, *sol dos titãs proscritos* doado aos homens, resultando no sacrifício, é o conhecimento libertador:

Archote às mãos, Titãs aos homens a doutrina
 Mostram. E os corações: - de Zeus feroz a incrível
 Crueldade nos vem. Homens, de pé! ...Visível,
 Ei-lo – o Libertador – no Cáucaso! [...] ¹⁰⁷⁶

Trata-se de uma proclamação em favor do *sapere aude* e do que Yates designou como *Iluminismo rosa-cruz*, reafirmado em outras passagens:

Volvei os olhos de esperança
 A um cavaleiro Rosa-Cruz;
 Os vossos olhos de esperança
 São loiras de ouro, alvas de luz;
 São pulvinários de esperança
 Valquíria astral da Rosa-Cruz. ¹⁰⁷⁷

A poesia de Veloso exhibe o repertório completo dos temas relacionados à tradição hermética. No extenso poema dramático *Alfa e Ômega* de 1901, que tem como epígrafe versos sobre Oroboros, *A Serpente é o símbolo do Universo.../ Cauda e cabeça: Alfa e Ômega*, equipara o enlace sexual à transmutação alquímica, mas sob regência de Satã:

Os arcanos da Vida, em teus olhos de súcubo,
 Traçam curvas de Sóis, abrem negros sudários...
 Satã crava-te ao seio a serpente de um incubo,

¹⁰⁷⁵ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 19.

¹⁰⁷⁶ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 20.

¹⁰⁷⁷ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 156.

Volúpia: carne em flor, crótalo e estradivarios.¹⁰⁷⁸

Pode-se ver Dario Veloso também como romântico tardio, não apenas por seu modo de versejar, mas por algo típico dos românticos, e não tão presente no simbolismo: a idealização da mulher. Torna-a símbolo da Mulher por excelência: de Maria e Vênus ao mesmo tempo como em Novalis e Nerval. De amada perdida passa a encarnação mística da sabedoria, confundindo ou identificando Vênus e Sophia:

Vênus pagã, olhos de setestrela,
A cabeleira rútila fulgindo...
Amei-te! ...Amor, nos olhos teus fulgindo,
Volúpia; luz o sol de teu cabelo. [...]
Só então, osculando o altar de pedra,
A luz morrente de funéreos círios,
Tua alma ouvi ... – a minha irmã, Paredra.

Veloso foi um poeta do século XX que, ao arrepio do modernismo, escreveu uma poesia do século XIX. Portanto, na contramão dos poetas de século XIX que fizeram poesia do século XX, os Rimbaud, Mallarmé, Corbière, Laforgue. Isso fica evidente através da comparação com seus contemporâneos: Stefan George, com sua concisão e precisão; Yeats, mestre da condensação em imagens; e Fernando Pessoa, a expressar-se, em boa parte de sua obra, em um português que soa atual ao ser lido hoje. Veloso, por sua vez, deve ter achado que a escolha de uma dicção anacrônica, na forma e no vocabulário, seria coerente com o tradicionalismo doutrinário, a evocação e recriação da Antiguidade. Teria sido ele um poeta-mago, como Yeats e Pessoa, ou um mago que também escreveu poesia, expondo a doutrina, a exemplo de Éliphas Lévi?

Seja como for, oferece um duplo contraste com relação ao modernismo brasileiro: foi beletista na escrita e tradicionalista na doutrina. Interessou-se por mistérios órficos, e não por nossos mitos tribais. Contudo, ao idealizar esse passado arcaico, de uma antiguidade remota, projetou-o em um socialismo utópico.

Simbolismo e ocultismo eram demasiado europeus para Mário, Oswald e seus companheiros, empenhados em uma manifestação da nacionalidade, entendida como cultura autóctone. Leitores de Rimbaud, Apollinaire e Marinetti, não deram atenção ao

¹⁰⁷⁸ Vellozo, *Cinerário e outros poemas*, pg. 60.

enorme débito desses e outros autores matriciais com relação à tradição hermética. Por isso, qualquer projeção de um pensamento gnóstico no que escreveram autores desse período pode ser objeto de dúvidas. Contudo, pode-se localizar sincronias naqueles dentre os poetas ligados ao modernismo que mais se afirmaram como católicos, e ao mesmo tempo (e paradoxalmente) mais próximos estiveram ao surrealismo: Jorge de Lima e Murilo Mendes. *Invenção de Orfeu* de Jorge de Lima pode ser lido como monumental epopéia da busca de uma gnose.

Pelas mesmas razões, é inútil procurar gnosticismo em toda uma gama de regionalismos. Mas suas ressonâncias podem ser encontradas em uma vertente importante, embora marginalizada, da prosa brasileira do século XX: aquela dos autores de uma literatura do absurdo, do paradoxo, do humor negro, do surreal. Quanto ao absurdo, se Kafka comprovadamente teve relação com o gnosticismo, então este reaparecerá, nem que seja por afinidade, em autores kafkinianos. Em especial, do muito que ainda se está devendo em matéria de estudos críticos sobre Campos de Carvalho, algum deles poderia adotar como tema a visão de mundo gnóstica em sua obra. Assunto não faltaria.

É tentador percorrer à luz do gnosticismo a extensa contribuição de Guimarães Rosa, nem que seja para corroborar seu platonismo e o modo como se projetaram em suas narrativas o conhecimento de Plotino e do hermetismo (conforme Rosa mostrou na correspondência com seus tradutores, Bizarri e Meyer-Clason).

Na poesia brasileira do século XX, o gnosticismo reaparecerá em seu pós-modernismo. O que vem a seguir, tomando dois contemporâneos, Celso Luiz Paulini, nascido em 1929, e Hilda Hilst, de 1930, é para sugerir possibilidades de leitura de outros autores, alguns mais recentes. A observar que, diferindo de Dario Veloso e de outros simbolistas-decadentistas, já não há mais, nesses e em outros contemporâneos, vínculos tão diretos com a tradição esotérica e com o ocultismo dos Éliphas Lévi, Papus e Péladan. Nem Paulini, nem Hilda Hilst foram adeptos de qualquer ordem esotérica, que se saiba. Seus temas gnósticos reaparecem em outro contexto, ligado a outros modos de pensar.

Quanto a Celso Luiz Paulini,¹⁰⁷⁹ apresenta interesse, em primeira instância, pela qualidade de seus poemas. Dá a impressão de, sendo um poeta deslocado no mundo, por

¹⁰⁷⁹ Paulini, Celso Luiz, *O Gerifalto* (poesia completa), Azougue editorial, Rio de Janeiro, 2001.

isso sua obra ainda não ter tido a repercussão que mereceria. Em outra ocasião¹⁰⁸⁰ comentei que *pessoalmente, Celso Luiz Paulini tinha qualquer coisa de um fantasma, por ser um poeta de outro tempo plantado no século XX.*

Foi um pessimista. Conforme o posfácio de Rubens Rodrigues Torres Filho ao final do volume de *O Gerifalto*, Paulini *foi capaz de declarar certa vez, sem o menor travo de amargura ou desespero na voz: - "O projeto humano falhou"; por isso, tirando de letra o desastroso orgulho do bicho-homem.*¹⁰⁸¹

A sensação de estar deslocado no mundo é inseparável de seu gnosticismo explícito, observado por Dora Ferreira da Silva, também em posfácio a *O Gerifalto*. Para ela, Paulini foi um católico arcaico; e (citando Hutin) continuador das *ressurgências gnósticas*.¹⁰⁸² O gnosticismo pessimista transparece na negação do corpo:

Corpo frio
agora ao tato
de que o desejo se afasta
sem um dobre de finados.

Corpo morto sem mortalha.¹⁰⁸³

E no sentimento de que o mundo se dissolve ou desvanece:

Onde garças, onde o branco, onde o verde?...
Já não distingo.
A paisagem agora é puro nada
pois que em mim as núpcias já se deram.¹⁰⁸⁴

No final de sua obra, com uma dramaticidade exacerbada (também foi dramaturgo), Paulini cita anjos caídos e bestas bíblicas como inícios que antecedem a vida. E, além de equiparar o mundo à Babilônia (título de um de seus poemas), expressou repugnância pelo mar, matriz da vida:

Nada é melhor do que perder de súbito o mar
E não se enrolar em suas malhas
De verdes metáforas e alga suja.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸⁰ Na revista eletrônica *Agulha* nº 16, em <http://www.secrel.com.br/jpoesia/ag16paulini.htm>.

¹⁰⁸¹ Paulini, *O Gerifalto*, pg. 141.

¹⁰⁸² Paulini, *O Gerifalto*, pg. 137.

¹⁰⁸³ Paulini, *O Gerifalto*, pg. 115.

¹⁰⁸⁴ Paulini, *O Gerifalto*, pg. 118.

¹⁰⁸⁵ Paulini, *O Gerifalto*, pg. 44.

É a origem aquática da vida, como em Novalis; mas, desta vez, é unidade tenebrosa, com valor oposto àquele do romântico alemão.

Ao mesmo tempo, escreveu poemas sobre animais, criando um bestiário particular. Tratou-os de modo lírico, com ternura e revelando encantamento. Seriam manifestações de uma pureza ou inocência pré-humana, por isso não-corrompida. Sua poesia não expressava, portanto, a visão do mundo todo como *kenoma*, e das manifestações de vida como degradação. Pessoalmente, Paulini tinha-se por católico. O encantamento diante de animais é aquele de um devoto franciscano, mais que de um gnóstico. Encratismo gnóstico e pobreza franciscana tocam-se: sua modéstia pessoal, o isolamento, também podem ser associados à doutrina e prática do santo cristão.

A mulher foi, notoriamente, um tema gnóstico e romântico, como examinado no Capítulo 10º. Mas, até aqui, tratou-se de ressurgências literárias do gnosticismo tal como expressadas por homens. Por isso, ganha especial interesse o exame da contribuição de Hilda Hilst: admitindo-a como gnóstica, é a mulher que fala.

Gnosticismo em Hilda Hilst já foi tema meu a propósito de *Amavisse*¹⁰⁸⁶ e em outras ocasiões:¹⁰⁸⁷ observei que, na sua extensa produção, poesia e prosa são vertentes distintas, porém complementares, acrescidas pela produção teatral. A poesia é mais concisa, com um sentido de apuro formal, bem evidente nos elogiados poemas das décadas de 1950 e 1960, e, em um estágio mais avançado da criação literária, em *Júbilo, memória, noviciado da paixão* de 1973. Há imagens poéticas de especial beleza, particularmente em *Da Morte – Odes Mínimas* de 1980.

O dualismo está, não só em passagens do seu texto, mas no próprio plano da obra, em sua estruturação: poesia e prosa correspondem a pólos da contração e expansão, eclipse e hipérbole, e também ao sublime e abjeto, luz e sombra, alto e baixo, *pleroma* e *kenoma*. Cada um dos livros em prosa parece fragmento de um texto infinito,

¹⁰⁸⁶ Willer, *Pacto com o hermético*, *Jornal do Brasil*, caderno *Idéias*, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1990.

¹⁰⁸⁷ *Amavisse*, de Hilda Hilst: *pacto com o hermético*, em *Agulha*, <http://www.revista.agulha.nom.br/ag43hilst.htm>, março de 2005; *Gnose, gnosticismo, e a poesia e prosa de Hilda Hilst*, em *Agulha*, <http://www.revista.agulha.nom.br/ag46hilst.htm>, julho de 2005; *Gnose, Gnosticismo, a poesia de Hilda Hilst*, em *TriploV*, <http://www.triplov.com/willer/gnose/index.html>; outros textos meus sobre Hilda Hilst constam da bibliografia nos volumes das *Obras reunidas de Hilda Hilst* publicados pela Editora Globo.

obra em processo, como indicado por um dos títulos, *Fluxo-Floema*. São textos de ruptura, particularmente *A obscena Senhora D.* A obra em prosa também inclui a trilogia, iniciada pelo *Caderno Rosa de Lory Lamby* de 1990, seguida por *Contos d'escárnio. Textos grotescos* e por *Cartas de um sedutor*, designada pela própria Hilda Hilst como “pornográfica” (chamá-la de obscena é mais correto), que suscitou reprovações. Chocaram pelo conteúdo manifesto, e pelo contraste com lírica. De modo bem evidente, especialmente em *Caderno Rosa de Lory Lamby*, são paródia satírica.

Religiosidade herética, misticismo: tudo isso já foi observado por estudiosos.¹⁰⁸⁸ Sua dicção mais transgressiva é sintetizada nesta declaração em *Amavisse: Não percebes [...] / Que há uma luz que nasce da blasfêmia/ E amortece na pena?*¹⁰⁸⁹ Em *Fluxo-Floema*, logo no primeiro de seus capítulos, irrompe a blasfêmia e impreciação:

[...] chega, chega, morte à palavra desses anêmicos do século, esses enrolados que se dizem com Deus, Deus é esse ferro frio agora na tua mão, quente no peito do teu inimigo, Deus é essa bala, olhem bem, Deus é um fogo que vai queimar essas gargantas brancas, Deus é tu mesmo, homem, tu é que vais dispor do outro que te engole, e quem é que te engole, homem?¹⁰⁹⁰

É um Deus canibal que, ao mesmo tempo, existe no homem: é o próprio homem. A seguir relata o advento de Jesus Cristo como ilusão, para terminar com uma negação: *além de sabermos que o teu Jesus nunca existiu, sabemos também que Deus... oh, sabemos... Deus, Lázaro, Deus é agora a grande massa informe, a grande massa movediça, a grande massa sem lucidez. Dorme bem, filhinho.*¹⁰⁹¹

É a experiência mística às avessas: o Todo como *massa informe*; e com a recomendação de dormir, em vez de despertar para o conhecimento.

A quarta parte de *Fluxo-Floema*, intitulada *O Unicórnio*, também é hermetismo invertido. O unicórnio, símbolo forte na alquimia, corresponde à unidade, à Obra completa. Hilda relata sua queda: capturado por personagens que são ao mesmo tempo literatos e executivos de empresas, sem lugar em um mundo de escritórios modernos, é maltratado em um zoológico imundo. É como se, no confronto entre o mundo, o *kenoma*, e a luz superior, esta levasse a pior; no lugar da elevação, a degradação, da qual Deus é cúmplice:

¹⁰⁸⁸ Inclusive nos textos de Nelly Novaes Coelho e Leo Gilson Ribeiro publicados na edição sobre Hilda Hilst de *Cadernos de Literatura Brasileira*, número 8, outubro de 1999, Instituto Moreira Salles, São Paulo.

¹⁰⁸⁹ Hilst, *Amavisse*, Massao Ohno Editor, São Paulo, 1989, poema XVI da série *Via Espessa*.

¹⁰⁹⁰ Hilst, Hilda, *Fluxo-Floema*, Editora Globo, São Paulo, 2001, pg. 66.

¹⁰⁹¹ Hilst, *Fluxo-Floema*, pg. 140.

Meu Deus. Sabe o que me dizem? Dizem: o teu Deus é um porco com mil mandíbulas escorrendo sangue e imundície. Meu Deus. Meu Deus. [...] O teu Deus está por aí, bocejando com duas bocas: numa, um hálito fétido, noutra, uma rosa. Você escolhe a boca que quiser, meu chapa.¹⁰⁹²

Amavisse, livro de poesia, apresenta especial interesse pela convergência com temas da prosa. Há identificação de Deus ao demiurgo em passagens como esta:

Que vertigem, Pai.
Pueril e devasso
No furor da tua víscera
Trituras a cada dia
Meu exíguo espaço

Ou, do mesmo livro: *Deus, um cavalo de ferro/ Colado à futilidade das alturas. É o criador do mundo e do homem – Descansa./ O Homem já se fez/ O escuro cego raivoso animal/ Que pretendias –*, porém, assim como em *Fluxo-Floema*, mutante e animalesco: *À carne, aos pêlos, à garganta, à língua? A tudo isto te assemelhas?/ Mas e o depois da morte, Pai? [...] Hein? À treva te assemelhas?*¹⁰⁹³

A mesma visão de Deus se repete em *A Obscena Senhora D*:

olha Hillé a face de Deus
onde onde?
olha o abismo e vê
eu vejo nada¹⁰⁹⁴

Em seu último livro, *Estar sendo, ter sido*, observa: *as coisas que o Criador faz. deve rir sem parar das coisas que constrói. [...] Aqui estou eu, eu Vittorio, Hillé, Bruma-Apolonio e outros. eu de novo escoiceando com ternura e assombro também Aquele: o Guardião do mundo.*¹⁰⁹⁵

São representações que correspondem àquela de Bataille, autor lido por Hilda (e por ela citado, inclusive como epígrafe de *Amavisse* e, no modo satírico-paródico, como o *Batalha de O Caderno Rosa de Lory Lamby*), em sua crítica ao antropomorfismo e ao idealismo. Conforme observa Eliane Robert Moraes:

Não por acaso, o alvo primeiro dessa violência [*contra o ideal, belo e inatingível*] será o mesmo Deus que antes habitava a Idéia e sustentava a ilusão

¹⁰⁹² Hilst, *Fluxo-Floema*, pg. 165.

¹⁰⁹³ As citações também são de *Amavisse*, da série *Via Espessa*.

¹⁰⁹⁴ Hilst, *A Obscena Senhora D*, Massao Ohno/ Roswitha Kempf Editores, São Paulo, 1982, e sem numeração de páginas.

¹⁰⁹⁵ Hilst, *Estar sendo, ter sido*, Nankin Editorial, São Paulo, 1997, pg. 110.

do Todo – esse equivalente algébrico e abstrato das vãs promessas de salvação. [...] Deus é porco – a constatação, sintética e contundente, aparece desde os primeiros livros [de Hilda Hilst] dos anos 70.¹⁰⁹⁶

Ou, como resume Leo Gilson Ribeiro: *Durante certo período de tempo, Deus lhe apareceu como o Baal de Brecht, monstruoso, sádico.*¹⁰⁹⁷

O Deus de Hilda Hilst, sendo criador do mundo, é o demiurgo; contudo, o Deus desconhecido, o Incriado, não é mencionado como seu contraponto. É como se o Deus tenebroso fosse todos os deuses, comprometendo a interpretação de sua obra como gnóstica e dualista; e, certamente, como platônica. Mas, nas referências ao mundo, ao corpo e a Deus, é admitida a autonomia do Mal, assim como no gnosticismo e maniqueísmo. Por exemplo, e de modo bem claro, em *A Obscena Senhora D*:

de onde vem o Mal, senhor?

misterium iniquitatis, Senhora D, há milênios lutamos com a resposta, coexistem bons e maus, o corpo do Mal é separado do divino.

quem criou o corpo do Mal?

Senhora D, o Mal não foi criado, fez-se, arde como ferro em brasa, e quando quer esfria, é gelo, neve, tem muitas máscaras, por sinal, não gostaria de se desfazer das suas, e trazer a paz de volta à vizinhança?

Se o mundo pertence ao mal, então, pela lógica do dualismo (como exposto no Capítulo 7º) o tempo é uma ilusão. Isso é exposto nas passagens finais de *Tu não te moves de ti*: o protagonista, professor de História, viaja de trem de volta a sua terra natal, sua origem; após ver pela janela uma mulher matando um porco, tem um orgasmo. No mictório do trem, percebe a falsidade da história, do tempo:

Unir-se, Axelrod, unir-se a alguém, é disso que precisas. A quem? À História? Como se ela fosse alguém essa falada História, penugenta andando por aí, como se ela fosse real, olha aí a História, ta passando aí, olha pra ela, olha a História te engolindo, jantas hoje com a História, os filhinhos da História, Marat marx mao [...]¹⁰⁹⁸

Assim como o tempo, o espaço é ilusório; por isso, o movimento: *também pra lugar algum meu filho, tu podes ir e ainda que se mova o trem tu não te moves de ti.*¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁶ Moraes, Eliane Robert, *Da medida Estilhaçada*, em *Cadernos de Literatura Brasileira* do Instituto Moreira Salles, pg. 118.

¹⁰⁹⁷ Ribeiro, Leo Gilson, *Da ficção*, *Cadernos de Literatura Brasileira*, número 8, outubro de 1999, pg. 87.

¹⁰⁹⁸ Hilst, Hilda, *Tu não te moves de ti*, Editora Globo, São Paulo, 2004, pg. 148.

¹⁰⁹⁹ Hilst, *Tu não te moves de ti*, pg. 132.

Não só é possível identificar uma expressão gnóstica na escrita de Hilda Hilst, mas também uma atitude gnóstica em sua vida. Especialmente em sua busca do conhecimento, seu interesse não apenas por filosofia, por religiões – em *Estar sendo, ter sido*, relata como adquirira o *Baghavad Ghita* ainda adolescente de um livreiro perplexo –, mas pela ciência. Daí sua amizade e diálogo com físicos como Schemberg e Lattes,¹¹⁰⁰ bem como suas próprias experiências no campo de uma parafísica (a parafísica está para a física assim como a parapsicologia está para a psicologia), com as gravações de “vozes dos mortos”, que, na época de sua divulgação, tiveram repercussão.¹¹⁰¹ Por isso, pode-se situá-la na linhagem de visionários com projetos de um saber amplo, unificando ciência e magia, natural e sobrenatural.

A sacralização gnóstica do conhecimento é evidente no poema VI da série *Poemas aos homens do nosso tempo*, de *Júbilo, memória, noviciado da paixão*:

Tudo vive em mim. Tudo se entranha
Na minha tumultuada vida. E por isso
Não te enganas, homem, meu irmão,
Quando dizes na noite, que só a mim me vejo.
Vendo-me a mim, a ti. E a esses que passam
Nas manhãs, carregados de medo, de pobreza,
O olhar aguado, todos eles em mim,
Porque o poeta é irmão do escondido das gentes
Descobre além da aparência, é antes de tudo
LIVRE, e por isso conhece. Quando o poeta fala
Fala do seu quarto, não fala do palanque,
Não está no comício, não deseja riqueza
Não barganha, sabe que o ouro é sangue
Tem os olhos no espírito do homem
No possível infinito. Sabe de cada um
A própria fome. E porque é assim, eu te peço:
Escuta-me. Olha-me. Enquanto vive um poeta
O homem está vivo.¹¹⁰²

Nesse poema, são associados liberdade e conhecimento, formando um par: *o poeta é [...] LIVRE, e porisso conhece*. Conhecer é ser livre, e vice-versa. Entendido como descobrir *além da aparência*, é conhecimento iniciático, esotérico. Seu objeto é o *escondido das gentes*, o *espírito do homem*, um *possível infinito*, algo no íntimo de cada um: a centelha divina. E ainda se confundem ou, antes, fundem-se o objeto do

¹¹⁰⁰ Comentada no já citado *Cadernos de Literatura Brasileira* do IMS, em depoimento de Carlos Vogt, pg. 19.

¹¹⁰¹ Também comentadas em passagens do *Cadernos de Literatura Brasileira* do IMS.

¹¹⁰² Hilst, *Júbilo, Memória, Noviciado da Paixão*, Editora Globo, São Paulo, 2001, pg. 113.

conhecimento e aquele que conhece, a percepção e o percebido: *Quando dizes na noite, que só a mim me vejo./ Vendo-me a mim, a ti. E a esses que passam.* Saber enxergar-se é enxergar os outros e vice-versa, em busca da superação da dualidade entre sujeito e objeto, lembrando o trecho já citado do *Evangelho de Filipe*, bem como a valorização romântica do conhecimento do sujeito.

A duplicidade de almas também é postulada no final de *Tu não te moves de ti*: *Pois então, é isso, temos duas almas, uma parecida com o teu próprio corpo, assim bonito, andas crescendo, e a outra parecida, difícil de dizer, a outra alma não se parecendo a nada de tudo isso teu.*¹¹⁰³ A alma adventícia, imposta pelo demiurgo, é a *membrura do opressor que transmite ao filho;*¹¹⁰⁴ *algo que ainda não entendo, que se colou a mim um ISSO grotesco e espasmódico, que ser assim é fazer parte do Isso imundo do mundo.*¹¹⁰⁵

Nesse relato na chave pessimista, a dualidade é irremediável: resolve-se apenas através do sacrifício do protagonista Axelrod. Já na poesia de Amavisse há um reencontro com o verdadeiro “eu” – o *avesso*, um *oco fulgente num todo escancarado*, que é *da altura de dentro* – através da iluminação. A luz interior é poesia e também o oculto e arcaico: *o poeta preexiste, entre a luz e o sem-nome*. Algo foi esquecido, desaprendido; mas a anamnese reconduzirá à humanização: *Ai, Luz que permanece no meu corpo e cara:/ Como foi que desaprendi de ser humana?*. Essa luz só pode ser descrita *Na minha língua esquecida* – a linguagem adâmica, primeira – e vista em momentos de arrebatamento e loucura: *E do ouro que sai/ Da garganta dos loucos, o que há de ser?* É a meta da viagem em um barco subterrâneo e luminoso: *As barcas afundadas. Cintilantes/ sob o rio. E é assim o poema. Cintilante/ e obscura barca ardendo sob as águas*. A mesma viagem do já citado *Zostrianos*, através de águas celestiais *a bordo de uma grande nuvem luminosa*.

Em matéria de dualismo gnóstico, haveria mais a ser comentado a propósito de Hilda Hilst. Por exemplo, sua *persona*, protagonista de *Estar sendo, ter sido*, de *A obscena Senha D*, de Amavisse, ora ser Hilé, ora Samsara: expressões equivalentes em grego e sânscrito que designam o mundo degradado: este mundo.

Isso não significa que fosse adepta, seguidora de alguma doutrina, dentre as muitas a que poderia ser associada, especialmente hinduísmo e budismo. Cabe lembrar a

¹¹⁰³ Hilst, *Tu não te moves de ti*, pg. 138.

¹¹⁰⁴ Hilst, *Tu não te moves de ti*, pg. 141.

¹¹⁰⁵ Hilst, *Tu não te moves de ti*, pg. 143.

referência de Breton aos *animais e os monstros*, apenas menos inquietantes do que em seu papel apocalíptico. Esses *animais e monstros* circulam pelas páginas de Hilda Hilst.

Ora monista, ora dualista, em sua dualidade lirismo-obscenidade, também escreveu seu *Correspondências*, a par de seu *A Tampa*. A síntese não é pela anulação do mundo, como quer o gnosticismo: a poeta apaixonada, adepta do misticismo do corpo, vê a união amorosa, e não o ascetismo, como via para a transcendência, como nos versos que encerram *Cantares*.

Poeira, cinzas
Ainda assim
Amorosa de ti
Hei de ser eu inteira [...]
Amorosa de ti
VIDA é o meu nome. E poeta
Sem morte no sobrenome.¹¹⁰⁶

Também em *Amavisse* se encontra seu mais exaltado lirismo:

Como se te perdesse, assim te quero
Como se não te visse (favas douradas
sob um amarelo) assim te apreendo brusco
inamovível, e te respiro inteiro
Um arco-íris de ar em águas profundas [...]
Como se te perdesse nos trens, nas estações
Ou contornando um círculo de águas
Removente ave, assim te somo a mim:
De redes e de anseios inundada

Em sua crítica à repressão e ascetismo, proclamou: *Ó senhora, porque mora na morte/ aquele que procura Deus na austeridade*. E, reciprocamente, *Dá-me a via do excesso*, ecoando a máxima de William Blake de que *O caminho do excesso leva ao palácio da sabedoria*. Declara que *o poeta habita nas ardências*, e mais, *o poeta habita/ O campo de estalagens da loucura*. Revelações vêm pela loucura, lembrando o *desregramento dos sentidos* de Rimbaud:

Minha sombra à minha frente desdobrada
Sombra de sua própria sombra? Sim. Em sonhos via.
Prateado de guizos
O louco sussurrava um refrão erudito:
– Ipseidade, senhora. –
E enfeixando energia, cintilando

¹¹⁰⁶ Hilst, *Cantares*, Editora Globo, São Paulo, 2001, pg. 107;

Fez de nós dois um único indivíduo

Celso Luís Paulini e Hilda Hilst certamente não foram os únicos gnósticos modernos da literatura brasileira. Já foi citada aqui (no Capítulo 1º) a proclamação gnóstica de Roberto Piva. Mas, na visão de mundo deste poeta está mais presente um monismo pagão que o dualismo. E a *busca de concordância entre religiões* de que fala Alexandrian certamente exclui, na sua perspectiva, os grandes monoteísmos, a começar pelo cristianismo: as religiões das quais o gnosticismo apresentou uma crítica radical.

De poetas brasileiros, é possível, ainda, examinar contemporâneos merecedores de especial interesse, como Rodrigo de Haro e Foed Castro Chamma, que, de modo explícito e deliberado, apresentam simbologia hermética em sua criação; e que, talvez por isso, paguem tributo à condição de malditos, ou, ao menos, de autores menos lidos do que mereceriam sê-lo.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das edições de textos gnósticos originais, mais o trabalho de especialistas e dos estudiosos que examinaram ou comentaram gnosticismo, foi possível compor uma agenda ou temário: corresponde ao que Susan Sontag chamou de *perenes temáticas gnósticas*. E foi examinado como tais temas reaparecem ou se projetam na literatura, de dois modos. Na primeira parte, foram expostos, discutidos e exemplificados, não só através da bibliografia propriamente gnóstica, mas de seus correlatos literários, citando de trechos de poetas e prosadores; em especial, de Jorge Luis Borges. Na segunda parte, sobre poetas afins ao gnosticismo, o percurso é invertido: partindo do exame de autores, mostrou-se como tais temas emergem, no contexto da obra de cada um deles: inclusive, de que modo os transformaram ou atualizaram.

Do que foi discutido nos capítulos iniciais resulta uma caracterização do gnosticismo como doutrina sincrética e heterodoxa. Sua origem está em um herético e exacerbado misticismo judaico, que, além de sofrer o impacto do helenismo, assimilou mitos e temas iranianos, egípcios e talvez caldaicos.

Semelhante atribuição de origem diverge daquela que associa o gnosticismo ao primitivo cristianismo esotérico. Seguindo-se a um gnosticismo originário, aquele de Simão o Mago e outros profetas seus contemporâneos, e a um gnosticismo clássico ou setiano, o gnosticismo cristão de Valentino e seus seguidores, assim como o cristianismo gnóstico dos adeptos de Bardesanes e dos evangelhos atribuídos a Tomé, seriam especializações, novas ramificações sincréticas – assim como também o foi, em outro contexto, o maniqueísmo.

Está-se, portanto, tomando posição em uma considerável discussão entre especialistas, ao adotar pontos de vista assemelhados àqueles, na bibliografia mais recente, de Robinson, o coordenador da *The Nag Hammadi Library in English*, e de estudiosos que podem ser reputados como clássicos sobre o assunto, como Jonas e Doresse; porém diferindo de outros cujas contribuições também são significativas, como, em história das religiões, Pagels e Layton, e na crítica literária, Bloom.

A justificativa desse ponto de vista está exposta nos capítulos 2º a 4º. Repousa na constatação da incompatibilidade literária de “escrituras” gnósticas – tanto as de Nag

Hammadi quanto a *Pistis Sophia* e o *Evangelho de Judas* – e evangelhos cristãos em seus estilos e referentes; ou seja, no modo como são escritos e naquilo de que tratam; e ainda, como discutido nos capítulos 2º e 7º, nas respectivas noções de tempo, linear-progressivo no âmbito do cristianismo, e descendente-regressivo naquele do gnosticismo, em consequência do seu dualismo.

Tal atribuição de origens também se apóia em dois historiadores do misticismo judaico, Scholem e Idel. Conforme citado no final do Capítulo 3º, para Scholem, *o gnosticismo [...] forneceu as figuras da linguagem para o misticismo judaico*. Em acréscimo, cabe observar o quanto é sugestivo, ao se procurar a origem do gnosticismo, o trabalho de Idel. Em *Cabala: Novas Perspectivas*, argumenta seguidas vezes que temas cabalísticos têm uma origem gnóstica, como já havia dito Scholem; mas sempre observando que esse gnosticismo, por sua vez, parece ter origem *nas antigas teosofias judaicas que, presumivelmente, antecederam as gnósticas, podendo ser visto como uma espécie de teosofia que separou-se dos contextos ritualísticos – eventualmente teúrgicos – que a sustentavam e motivavam*.¹¹⁰⁷

Semelhante caracterização do gnosticismo não significa que a importância dos gnosticismos valentiniano e bardesariano deixe de ser considerada. Conforme observado nos capítulos iniciais, e comentado em maior detalhe no Capítulo 5º, a gnose de Valentino é a versão filosoficamente mais elaborada do gnosticismo. Se o gnosticismo originário de Simão e aquele clássico, setiano, representam uma reversão do *logos* ao mito, um retorno da filosofia à mitologia, como sustentado no final do Capítulo 4º, aquele de Valentino foi uma reinterpretação do mito à luz do *logos*. E uma revisão do dualismo: o Mal hipostasiado no gnosticismo clássico, entendido como substância e identificado á matéria, por sua vez criada pelo demiurgo e regida por arcontes, passa a ser interpretado na gnose valentiniana como ilusão, consequência, como disseram Valentino e Ptolomeu, da *falta de conhecimento, desgosto, medo, terror e desespero*. O confronto das duas instâncias, verdade e falsidade, ou conhecimento e ignorância, desenrola-se na esfera do sujeito. Justificam-se, portanto, os paralelos de Pagels e Hoeller dessa gnose com modalidades do budismo.

Pode-se localizar correlatos literários importantes da gnose valentiniana. Um deles é Urizen, o demiurgo de Blake: um deus do medo, que cria a *rede das ilusões*, a falsa percepção; portanto, uma espécie de divindade da ideologia, e não mais da

¹¹⁰⁷ Idel, *Cabala: Novas Perspectivas*, pg. 378.

matéria. Outro, o que aqui foi chamado de gnose de Jena: é o idealismo mágico de Novalis, com a identificação do conhecimento ao conhecimento do sujeito, mesmo sendo esse conhecimento assistido por avanços científicos de seu tempo, ou por aquilo que via como científico: um holismo, portanto.

Oposta à gnose valentiniana por seu dualismo extremo, a contribuição do maniqueísmo, outra variante sincrética do gnosticismo, também tem que ser examinada em suas conseqüências literárias. Em especial, pela idéia da mistura das duas substâncias, divina e material, do bem e do mal, cabendo ao adepto separá-las, e assim, ao salvar-se, também salvar a própria divindade. É a consubstancialidade total: tudo se relaciona, e há um compromisso do indivíduo com o mundo (ou com a promoção de sua desapareição) e com a divindade. Versões literárias expressivas, até didáticas, dessa interpretação da consubstancialidade são encontradas, como examinado, especialmente nos Capítulos 6º e 8º, em Borges. E também em *Aurélia* de Nerval, lembrando, conforme exposto no Capítulo 14, sua crença na criação do mundo através da enunciação errada do Verbo: cabendo ao poeta corrigi-la ao dizer as palavras certas, atribuindo-se uma missão não muito distante daquela proclamada em alguns poemas de Baudelaire e em Mallarmé.

Uma vertente do gnosticismo ainda mais rica em influências literárias, além de filosóficas e místicas, foi o hermetismo de Alexandria, do *Poimandres* ou *Corpus Hermeticus*. É a *gnose otimista*, como a classificaram Festugière e Yates; mas que se confunde e sobrepõe com o gnosticismo clássico, conforme exposto no Capítulo 6º. O hermetismo também é um dualismo quando, ao postular a sincronia entre o alto e o baixo, o macrocosmo e microcosmo, supõe a realidade dessas duas instâncias.

Discutir como o hermetismo se projeta na criação literária, diretamente ou através de seus continuadores, os neo-platônicos da Renascença, passando pela *filosofia oculta* de Cornelius Agrippa, por Paracelso, pelos rosacruzes, por Böhme e Swedenborg, até chegar aos *iluminados* do século XVIII e aos magos do século XIX (e de nossos dias), seria uma tarefa ciclópica: tudo o que é conhecimento iniciático e disciplina esotérica, incluindo astrologia, alquimia e modalidades da magia, se relaciona com as premissas e o *corpus* do hermetismo. Ao mesmo tempo, é preciso examiná-lo, pelo modo como a sobreposição das duas visões de mundo reaparece na poesia, com tantos poetas que, simultaneamente, são gnósticos típicos, dualistas e pessimistas, e hermetistas a proclamar a sincronia do mundo e da esfera divina. Isso foi exposto a propósito do aparente antagonismo de pares de obras como o *Urizen* e *O Casamento do*

Céu e do Inferno de Blake, *El desdichado* e *Versos Dourados* de Nerval, *A Tampa* e *Correspondências* em Baudelaire.

Mostrou-se como a poesia pós-baudelairiana tenta resolver esse antagonismo através da eliminação de um de seus pólos, daí resultando gnosticismo sem gnose (como em Pessoa), e gnosés sem gnosticismo (como em Breton). É a destruição de Deus, com o reinado absoluto da matéria e do Mal, em Lautréamont; a dissolução do mundo, e do restante, através de uma gnose do Nada em Mallarmé; a mais pessimista e sombria das gnosés, negando tanto o mundo quanto a possibilidade de transcendê-lo em Pessoa; a busca da síntese até na vida cotidiana, através do acaso objetivo no surrealismo; também nos surrealistas, e em Novalis e Hilda Hilst, entre outros, pela união amorosa.

Sendo tão sincrético, heterodoxo e móvel, por isso o gnosticismo reaparece ou se projeta na contemporaneidade de vários modos. Um deles, como emergente religião moderna, não-institucional, de uma minoria culta: suas características são as de um cristianismo anti-autoritário, crítico da hierarquia católica, receptivo à participação da mulher, aberto ao misticismo e à religiosidade contemplativa, condimentado de esoterismo, dialogando com o budismo, adotando uma perspectiva holista. Entre seus autores propriamente doutrinários, o aqui citado Hoeller; como sustentação e até como legitimação, em primeira instância o trabalho de Elaine Pagels; como teoria psicológica, a de Jung; como apoio no plano da crítica literária, Harold Bloom; como literatura de cabeceira, entre outras, as narrativas de Herman Hesse.

Um segundo modo de projeção do gnosticismo equivale à crítica pessimista. Sua expressão máxima está em Pessoa; e também nas citações aqui apresentadas de Borges, autor no qual todos os temas gnósticos estão presentes; ou, antes, todos aqueles que servem a seu relativismo e pessimismo: somos prisioneiros do tempo e não há saída dele; menos ainda, redenção coletiva; nada, além de uma ascese tão extrema quanto a do protagonista de *A Escrita de Deus*, rompendo inteiramente com o mundo

Outra das permanências e reaparições do gnosticismo, de especial interesse literário, corresponde às *teosofias bizarras* para Idel; às *concepções tidas, ao olhar racional, por aberrantes* a que se referiu Breton; aos *fermentos os mais impuros e obsessões monstruosas* vistas por Bataille; aos *monumento de sonhos e devaneios bizarros*, e às *incoerências, mitos estranhos e fantasmagorias de um ramo particularmente degenerado do inquietante sincretismo religioso do primeiro e segundo*

século da nossa era, conforme Hutin. É a gnose paroxística, torrencial, tal como exposta em “escrituras” clássicas.

Ao mencionar *os animais e os monstros, apenas menos inquietantes do que em seu papel apocalíptico*, encontrados entre *os destroços e os restos das cosmogonias antigas*, Breton lhes atribui valor oposto àquele conferido pelo teólogo racionalista e pelo historiador positivista. É a mesma valorização evidente nos comentários sobre gnosticismo por Bataille, destacando seu caráter perturbador, pelo *baixo materialismo*, perante o cristianismo e a tradição filosófica ocidental.

Tais características – ser bizarro, esdrúxulo, um desafio ao racionalismo – também se ajustam a uma sensibilidade moderna: dela fazem parte a valorização do grotesco por românticos, ou do surreal e transgressivo hoje. A qualificação como *monumento de sonhos e devaneios bizarros* vale para especulações gnósticas e *Jerusalém* e *Milton* de Blake, *Aurélia* de Nerval, *Iluminações* de Rimbaud ou *Os Cantos de Maldoror* de Lautréamont, entre outros que passaram de malditos a cultuados.

Evidentemente, o que se pretende aqui não é apenas promover a apologia do estranho em religião, ou expor, na forma de tese, o equivalente a uma mostra surrealista. Ocorre que mitos e obsessões dos gnósticos parecem ter um enorme poder de sugestão poética. Conforme observado no Capítulo 13, a comparação de profetas da Antiguidade tardia com poetas românticos mostra a mudança de lugar do sincretismo, ou do perfil dos seus porta-vozes. Seu correlato ou atualização é o sincretismo romântico. Nele, assim como nas *teosofias bizarras*, a representação do mundo como regido por um mau demiurgo e por arcontes, em autores tão distintos entre si como Blake, Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont, Pessoa, Artaud e Hilda Hilst.

Não chega ser decisivo especificar como tais mitos chegaram aos autores aqui estudados, ou como tais autores chegaram a esses mitos, quais dentre eles tiveram acesso ao gnosticismo em primeira mão, e em que grau. Mas é reveladora a comprovação de que Blake, conforme a transcrição de seu diálogo com Crabb Robinson por Van Meurs, sabia claramente o que era gnosticismo; e que Nerval teve acesso ao que se conhecia a respeito no começo do século XIX. Evidentemente, esse conhecimento ampliou-se pelo avanço da pesquisa, com a descoberta dos códices; e do interesse e difusão por ocultistas e teosofistas: daí, no final do século XIX, Jarry, em *La Nouvelle Alceste*, reescrever a história de Simão o Mago e sua companheira; e, no século XX, Apollinaire, tão próximo a Jarry, também escrever sobre Simão o Mago; ou então, Pessoa não apenas apresentar-se como gnóstico, mas discorrer a respeito.

Importa mais que o gnosticismo fez parte, direta ou indiretamente, de um esoterismo constitutivo de muito da literatura moderna. Dificilmente a poesia de Rimbaud seria a mesma sem seu estágio entre as obras “malditas” da biblioteca de Charleville: obras que podiam ser ocultistas, de alquimia ou de cabala, mas que, em qualquer um desses casos, expunham doutrinas com algum débito com relação ao gnosticismo histórico.

Mas, sendo uma fusão ou área de encontro de religiões, cultos e filosofias, muito do que se encontra no gnosticismo também está em outros lugares: o dualismo ou, antes, a complexa relação entre dualismo e monismo; a descrição exaustiva do cosmo e das instâncias da divindade; a salvação como reintegração; a sacralização da mulher ou culto a entidades femininas, e a associação da androginia à perfeição. Um autor expressar-se como gnóstico pode, por isso, independer da relação com a doutrina e seu legado propriamente bibliográfico.

Foi citada, no Capítulo 1º, uma frase de Ginsberg sobre os transcendentalistas norte-americanos: *Quando os comunistas da Brook Farm não estavam lendo os Upanishadas e os Vedas, estavam se debruçando sobre os textos gnósticos neo-platônicos de Taylor*. Na verdade, liam a mesma coisa. No Capítulo 17, sobre simbolismo, foram citadas, na mesma seqüência, as associações da poética de Mallarmé ao hinduísmo, por Roberto Calasso; ao budismo de Nagarjuna, por Octavio Paz; e ao taoísmo, por Mauryon; e ainda poderia ter sido acrescentada alguma relativa à cabala: todas, mais aquela, aqui empreendida, ao gnosticismo, são equivalentes. E, no capítulo final, foi citado o comentário de Hilda Hilst sobre como adquirira o *Baghavad Ghita*: conhecendo os textos sagrados do hinduísmo, e sendo leitora de Bataille, não precisava ter estudado gnosticismo para expressar-se como gnóstica.

Isso significa que gnosticismo poderia ser descartado, deixado de lado, em favor do estudo de qualquer outra dessas doutrinas? Não, por dois motivos. Um deles, pelo modo como pode contribuir para a interpretação de poetas (conforme, presumo, mostrado nas páginas precedentes). Outro, porque visões de mundo têm história, e o gnosticismo, mesmo eliminado drasticamente no final da Antiguidade e na Idade Média, é matriz de misticismos na tradição ocidental: a leitura dos historiadores do misticismo judaico como Scholem e Idel não deixa dúvidas a respeito. Aliás, a formulação, demasiado genérica, é certo, mas esclarecedora de Scholem, do misticismo como correspondente ao *período romântico* das religiões, pode ser invertida: o romantismo, inclusive em suas expressões contemporâneas, corresponderia a um *período místico* da

história da poesia. Caracterizações como a de Richer e Guillaume, citadas no Capítulo 14º a propósito de Nerval, do romantismo como *esforço de reintegração*, e como *a busca da unidade perdida desde a instauração da ciência moderna*, corroboram essa interpretação.

Ainda a propósito de fontes, influências e genealogias, cabe, assim contornando uma complexa discussão de metodologia e paradigmas do estudo de mitos e religiões, e também do comparatismo literário, recorrer novamente a Borges. Desta vez, transpondo sua argumentação em *Pierre Ménard, autor do Quixote*: mesmo rigorosamente idênticos, os dois Quixote, aquele de Cervantes e o do fictício Ménard, seriam outros, pois aquilo que, no original cervantino, era reprodução de convenções literárias, tornava-se ruptura da norma, ousadia, no Quixote escrito por Ménard no início do século XX. Por isso, argumenta o narrador inventado por Borges, *o fragmentário Quixote de Ménard é mais sutil que o de Cervantes: sendo uma espécie de palimpsesto, veio enriquecer a arte retardada e rudimentar da leitura através da técnica do anacronismo deliberado e das atribuições errôneas*.¹¹⁰⁸

Igualmente, a mesma manifestação da crença na duplicidade de almas, ou na integração em uma totalidade através de uma postura contemplativa e de experiências visionárias ou de êxtase, teve um sentido na Alexandria da Antiguidade tardia; outra no Tibet budista; e outra na sociedade moderna. No Tibet, é afirmação de valores; na Antiguidade tardia, foi expressão de uma crise (conforme exposto nas páginas iniciais do Capítulo 3º); e hoje, por seu anacronismo e inadequação, é uma ruptura ou desvio, exteriorização de religiosidade transgressiva (como já havia mostrado Octavio Paz em *Os Filhos do Barro* e outros de seus ensaios) e manifestação de rebelião, como aqui demonstrado no final do Capítulo 4º, sobre o rebelde e a regressão do *logos* ao mito. É certo que, em alguns desses grandes complexos doutrinários, não se encontram as mesmas representações do criador do mundo como demiurgo maligno, os mesmos ataques a Deus que fazem parte da religiosidade transgressiva de vários dos poetas examinados, mas isso, como foi observado a propósito de Mallarmé, porque Deus não tem a mesma importância fora do âmbito dos grandes monoteísmos.

Daí a escolha de poetas de um período, de Blake até hoje: nele, relações entre gnosticismo e literatura têm sentidos adicionais com relação a outras épocas e contextos. É possível enxergar gnosticismo em Dante ou Camões; e em Blake, Nerval,

¹¹⁰⁸ Borges, *Ficções*, pgs. 37 e 38.

Baudelaire e simbolistas: mas só no segundo caso, de Blake, Nerval, Baudelaire, simbolistas, modernos e contemporâneos, poderia ser interpretado como rebelião antiburguesa, contra a sociedade industrial, a massificação, a ideologia do progresso; e, em literatura e artes, contra o realismo e naturalismo. Nesse gnosticismo da modernidade há mudanças decisivas com relação àquele clássico: o conhecimento pode passar de intransitivo a transitivo, ao incorporar contribuições científicas (como em Novalis) e debates filosóficos (especialmente aquele sobre a relação entre a esfera do sujeito e dos objetos); e a liberdade passa de transitiva (liberdade para sair do mundo) a intransitiva, total, conforme observado no final do Capítulo 12, a propósito de Blake.

Isso não significa que tais poetas dissessem a mesma coisa: se o gnosticismo foi heterodoxo, mais ainda o é a poesia, sempre rompendo com os limites das escolas literárias, e assim renovando-se. Daí interessar o exame, não só de como temas gnósticos reaparecem na poesia, mas de suas transformações. Tudo o que foi examinado aqui, na segunda parte, mostra que poetas não apenas absorveram ou reproduziram gnosticismo; mas que o complicaram ao recriá-lo. Já em Blake, há gnosticismo, e também a assimilação do grande debate de idéias de seu tempo: sua versão da doutrina gnóstica a converteu em caso particular de uma visão de mundo mais complexa. Assim também em Baudelaire: nele, há gnosticismo e hermetismo; e também a crítica por um estudioso de filosofia, um poeta-pensador. Ou em Novalis: românticos foram contendores do enciclopedismo, mas depois de assimilá-lo.

Dentre os temas partilhados por gnósticos e poetas, apresenta especial interesse aquele do poeta maldito e sua identificação ao *eleito* gnóstico. Conforme visto nos respectivos capítulos, em Nerval, Baudelaire ou Rimbaud a condição de marginalizado, incompreendido por contemporâneos, é reinterpretada como mito: aquele do degredado, exilado no mundo, caído por obra de uma maldição. São o Caim de Baudelaire, o Anteros de Nerval: paráfrases do *eleito* gnóstico; expressões ou manifestações da estranheza no mundo, a experiência gnóstica típica, conforme Jonas. Mitos anti-autoritários: os malditos querem destituir Jeová ou Júpiter, símbolos do Pai, do Rei, do Papa, dos chefes da hierarquia, quer fosse familiar, governamental ou eclesiástica sempre equivalentes a Ialdabaoth, o demiurgo gnóstico. Mitos sincréticos: Nerval funde Júpiter e Jeová; Baudelaire deixa claro que ambos são o mesmo e correspondem ao Deus invectivado em *A Tampa*; e o Jarry de *L'autre Alceste* promove o frenesi do sincretismo ao pôr em cena Júpiter e os ciclopes, Salomão, Roboão, a rainha de Sabá, o vizir Assaf, personagens que ele mesmo criou, Helena de Tróia e o próprio Simão o

Mago, em um sincretismo de sincretismos. Mitos transformados ou enriquecidos: Blake cria um novo demiurgo, Urizen.

E, principalmente, no romantismo a rebelião contra o demiurgo ganha um novo agente ou protagonista, Lúcifer. Desde Blake, passando por Baudelaire e Victor Hugo, até chegar ao Breton de *Arcano 17*, torna-se, em um deslocamento, portador da sabedoria a substituir Hermes Trimegisto (literalmente em Baudelaire, com seu *Satã Trimegisto*), Toth e Set. Mitos personalizados: Lautréamont dispensa Lúcifer, pois basta-lhe Maldoror, a mais completa encarnação do mal; em sua crise de 1867/68, é o próprio Mallarmé quem, conforme suas cartas, se incumba de matar Deus.

Se o poeta é um eleito gnóstico, então, para chegar à gnose, tem que passar por uma iniciação: repetindo um padrão milenar do xamanismo, perpetuado pelo mito de Orfeu, descerá aos infernos. Mas a relação com seu regente pode ser solidária, desde *O Casamento do Céu e do Inferno* até *Uma Estadia no Inferno*. Em outros poetas, essa descida é abissal, tenebrosa: são as experiências de Mallarmé em sua crise, ou de Pessoa ao longo de toda a sua vida.

Ao gnosticismo dos poetas não poderia faltar a gnose: é a própria poesia, identificada ao conhecimento; isso, desde o Blake das declarações sobre a abertura das *portas da percepção* para *em um grão de areia ver o mundo*; do holismo da primeira geração romântica de Novalis; da compreensão da *linguagem das flores e das coisas mudas* de Baudelaire em *Elevação*, mais os paralelos do poeta e do mago e da alquimia e poesia; da *alquimia do verbo* através do *desregramento dos sentidos* em Rimbaud; do Absoluto e do Nada alcançados pela *palavra pura* de Mallarmé; do conhecimento intuitivo dos poetas equiparados a iniciados em Pessoa; da *intuição poética* explicitamente equiparada à gnose em Breton; do poeta *LIVRE* e que *por isso conhece* em Hilda Hilst. Todas essas associações à iluminação e revelação permitem paralelos de poesia e misticismo: em comum, o conhecimento não-discursivo. Sua manifestação extrema é o Nerval de *Aurélia* ao afirmar que enunciará as palavras corretas: *Eu parecia ter a função de restabelecer a harmonia universal pela arte cabalística e de buscar uma solução evocando as forças ocultas das diversas religiões*.

Sua expressão ou transmissão, por sua vez, tem que ser através da linguagem não-discursiva: aquela das antinomias. O trajeto das antinomias foi reconstituído no Capítulo 4º, embora de modo sumário, desde os antigos cultos de mistério, passando pelos textos propriamente gnósticos, e na poesia, incluindo as analogias de Baudelaire, os *belo como* de Lautréamont, a imagética surrealista, as sínteses de Huidobro e Stefan

George. Interessa como muda o lugar dessas antinomias, ou dos termos nelas reunidos: do supra-mundano ou supra-celestial ao terreno, em Baudelaire e na poesia pós-baudelairiana, surrealista inclusive. Sempre, porém, sob a regência do pensamento analógico que, em lugar do isto *ou* aquilo, postula o isto *e* aquilo.

A ironia é seu contraponto. A argumentação desenvolvida a propósito da duplicidade de Nerval, utilizando essas categorias, analogia e ironia, tal como expostas por Octavio Paz, vale para o conjunto dos poetas examinados. Analogia e ironia têm pesos diferentes, conforme o poeta. Analogia é linguagem da reintegração (no *pleroma*, no mundo, em ambos, conforme o poeta). Ironia, da separação. A comparação aqui feita entre *O Tigre* de Blake e *A Tampa* de Baudelaire, é ilustrativa: em um caso, de Blake, o poeta e a manifestação do divino estão frente a frente; em outro, a separação é irreparável, a tampa que nos sufoca não será erguida.

A poesia da separação constata o refluxo do sagrado: o *desencantamento* do mundo, como disse Weber. Mas quem ou o que promoveu o desencantamento? O capitalismo, como quer Weber? As religiões institucionais, ao seqüestrarem o sagrado, como sugere Scholem? O racionalismo grego e sua crítica ao mito? O cristianismo?

Talvez seja mais produtivo interpretar esse desencantamento ou dessacralização (ou sua experiência) como expressão de contradições profundas, básicas, entre real e imaginário, ou entre mundo e sonho, a esfera subjetiva e objetiva, o desejo e sua possibilidade de realização. Contradições insolúveis, provavelmente, mas literariamente produtivas. Poetas foram profetas: mostraram novos modos de ver o mundo, ou velhos modos, porém atualizados, assim configurando o novo mito, necessário, argumentou Breton, para que o mundo mudasse.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS

a. Textos Gnósticos:

- Branco, Raul, tradução, interpretação e comentários, *Pistis Sophia – Os mistérios de Jesus*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1997;
- Layton, Bentley, organização, introdução, notas, *As Escrituras Gnósticas*, tradução de Margarida Oliva, Edições Loyola, São Paulo, 2002;
- Kasser, Rodolphe, Marvin Meyer e Gregor Wurst, editores, *O Evangelho de Judas*, tradução de Ana Ban, National Geographic/ Prestígio, São Paulo, 2006;
- Robinson, James M, general editor; Smith, Richard, managing editor: *The Nag Hammadi Library in English*, diversos tradutores, Harper San Francisco, Harper Collins Publishers, New York, 1990;

b. Ensaaios sobre Gnosticismo:

- Doresse, Jean, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Librairie Plon, Paris, 1958;
- Hoeller, Stephan, *Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos*, tradução de Ângela Machado, Nova Era, Rio de Janeiro, 2005;
- Hutin, Serge, *Les gnostiques*, Qui sais-je?- PUF, 1978;
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*; Beacon Press, Boston, 1963;
- Lacarrière, Jacques, *Les gnostiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1973;
- Montserrat Torrents, José, tradução, introdução, notas, *Los Gnósticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1990;
- Pagels, Elaine, *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*, tradução de Ruy Jungman, Ediouro, Rio de Janeiro, 1996;
- Pagels, Elaine, *Os Evangelhos Gnósticos*, tradução de Marisa Mota, Objetiva, Rio de Janeiro, 2006;
- Puech, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, volume I, *La Gnose et le temps et autres essais*, volume II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, Éditions Gallimard, Paris, 1978;
- Van den Broek, Roelof e Wouter J. Hanegraaff, editors, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* State University of New York Press, 1998;

c. História das Religiões, Mitologia, Misticismo, Ocultismo, em obras que também examinam gnosticismo:

- Alexandrian, Sarane, *A Magia Sexual*, tradução de Ana Margarida Paixão, Antígona, Lisboa, 2002;
- Alexandrian, Sarane, *História da Filosofia Oculta*, tradução de Carlos Jorge Figueiredo Jorge, Edições 70, Lisboa, s/d;
- Carrière, Jean-Claude, *Simão, o Mago*, tradução de Aulyde Soares Rodrigues, Siciliano, São Paulo, 1994;
- Cesaréia, Eusébio de, *História Eclesiástica*, tradução de Wolfgang Fischer,
- Dan, Joseph, *Jewish Mysticism*, vol. IV, Jason Aronson Inc, New Jersey & Jerusalem, 1998;
- Eliade, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1977;

- Eliade, Mircea, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*; Tomo I, *Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*; Tomo II, *De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*; quatro volumes; tradução de Roberto Cortes de Lacerda, Zahar editores, Rio de Janeiro, 1979;
- Eliade, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Folio – Essais, Gallimard, Paris, 1999;
- Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951;
- Eliade, Mircea, *Le Yoga – Immortalité et liberté*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1968;
- Eliade, Mircea, *Méphistophélès et l'androgynie*, Folio – Essais, Gallimard, Paris, 1995;
- Eliade, Mircea, *Mito e realidade*, tradução de Pola Civelli, Perspectiva, São Paulo, 1972;
- Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964;
- Falbel, Nachman, *Heresias Medievais*, Editora Perspectiva, Coleção Kronos, São Paulo, 1976;
- Festugière, O. P., le R. P., *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, quatro volumes, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1986;
- Flower, Derek Adie, *Biblioteca de Alexandria – As histórias da maior biblioteca da Antiguidade*, tradução de Otacílio Nunes e Walter Ponte, Nova Alexandria, São Paulo, 2002;
- Flusser, David, *Jesus*, tradução de Margarida Goldztajn, Editora Perspectiva, São Paulo, 2002;
- Hermes, Zózimo, Geber, Bacon *et al*, *Alquimia e Ocultismo*, seleção de textos de Victor Zalbidea *et al*, Edições 70, s/d, Lisboa;
- Idel, Moshe, *Cabala: Novas Perspectivas*, Perspectiva, São Paulo, 2000;
- O'Grady, Joan, *Heresias*, Mercury, São Paulo, 1994;
- Puech, Henri-Charles (org), *Historia de las religiones*, editora Siglo XXI, volumes 5 e 6: *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, México D. F., 1979.
- Ramos, Pe. Lincoln (organizador e tradutor), *Fragmentos dos Evangelhos Apócrifos*, Editora Vozes, Petrópolis, 1989;
- Ribeiro Jr, João, *Pequena História das Heresias*, Papirus Editora, Campinas, 1989;
- Ricoeur, Paul, *O Mal – Um desafio à filosofia e à teologia*, tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida, Papirus editora, Campinas, 1988;
- Roob, Alexander, *Alquimia & Misticismo – O Museu Hermético*, Taschen, Lisboa, 1997;
- Scholem, Gershom G, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, tradução de Jacó Guinsburg e outros, Perspectiva, São Paulo, 1995;
- Scholem, Gershom G, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, New York, 1965;
- Seligmann, Kurt, *História da Magia*, tradução de Joaquim Duarte Lourenço Peixoto, prefácio de Jacques Bergier, Edições 70, 1979;
- Wilson, Colin, *O Oculto*, Livraria Francisco Alves, 1981, dois volumes;
- Wilson, Peter Lamborn, *Chuva de Estrelas – o sonho iniciático no sufismo e taoísmo*, tradução de Alexandre Matias, Conrad Livros, São Paulo, 2004;
- Yates, Frances A., *El Iluminismo Rosacruz*, tradução de Roberto Gómez Ciriza, Fondo de Cultura Económica, México, 2001;

- Yates, Frances A., *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, tradução de Yolanda Steidel de Toledo, Editora Cultrix, São Paulo, 1995;
- Yates, Frances A., *The Art of Memory*, Plimlico edition, Londres, 2000.

d. História, Filosofia e disciplinas correlatas; miscelânea:

- A Bíblia de Jerusalém*, nova edição, revista, Paulus, São Paulo, 1987;
- A Bíblia Sagrada*, tradução de João Ferreira d'Almeida, Sociedade Bíblica Britannica e Estrangeira, Lisboa, 1955.
- Béresniak, Daniel, *Franc-Maçonnerie et Romantisme*, Éditions Chiron, Paris, 1987;
- Böhme, Jacob, *A Revelação do Grande Mistério Divino*, tradução e notas de Américo Sommerman, Polar Editorial, São Paulo, 1998;
- Böhme, Jacob, *A Sabedoria Divina*, tradução e apresentação de Américo Sommerman (a edição inclui *A Vida de Jacob Böhme*, por Abraham Von Frankenberg, e *O Sistema de Jacob Böhme*, por Adam Mieckwicz), Attar Editorial, São Paulo, 1994;
- Brown, Norman O, *Life Against Death – The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1985;
- Burkert, Walter, *Antigos Cultos de Mistério*, tradução de Denise Bottman, EDUSP, São Paulo, 1991;
- Camus, Albert, *Essais*, Gallimard, Paris, 1965;
- Foucault, Michel, *As Palavras e as Coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*, tradução de António Ramos Rosa, Portugalia Editora, Lisboa, 1968;
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*, tradução de Federico Carrotti, Companhia das Letras, São Paulo, 1989;
- Jâmblico, *Jamblique, Vie de Pythagore*, introdução, tradução e notas por Luc Brisson e A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1996;
- Jeannière, Abel, *Lire Platon*, Aubier, Paris, 1990;
- Legge, James, *I Ching – O Livro das Mutações*, supervisão Torrieri Guimarães, Hemus, São Paulo, 2004;
- Lévi, Éliphas (M. A. Constant de Baucour), *Les Trois Harmonies – Chansons et Poésies*, MM. Felens et Dufour, Éditeurs, Paris, 1845.
- Lévi, Éliphas, *Dogma e Ritual da Alta Magia*, Editora Pensamento, São Paulo, 2002;
- McCalman, Iain, *O último Alquimista – Conde de Cagliostro, mestre da magia na Era da Razão*, tradução de Geni Hirata, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 2004;
- Platão, *Platon, Timée/ Critias*, tradução, introdução e notas de Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1992;
- Read, Piers Paul, *Os Templários*, tradução de Maria José da Cunha, Editora Imago, Rio de Janeiro, 2001;
- Saliba, Elias Tomé, *As utopias românticas*, Estação Liberdade, São Paulo, 2003.
- Sepharial, *Manual de Ocultismo*, tradução de Luiz Horácio da Matta, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1991;
- Voilquin, Jean (tradução, prefácio e notas), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

e. Criação Literária: Poesia, narrativa em prosa, incluindo ensaios de criadores literários examinados:

- Apollinaire, Guillaume, *Escritos de Apollinaire*, tradução, seleção e notas de Paulo Hecker Filho, L&PM editores, Porto Alegre, 1984;
- Aragon, Louis, *Lautréamont et nous*, Editions. Sables, Paris, 1992;

- Aragon, Louis, *O Camponês de Paris*, apresentação, tradução e notas de Flávia Nascimento, posfácio de Jeanne-Marie Gagnebin, Imago, Rio de Janeiro, 1996;
- Artaud, Antonin, *Oeuvres Complètes*, Tome I, Éditions Gallimard, Paris, 1956;
- Artaud, Antonin: *Antonin Artaud, Selected Writings*, editado e prefaciado por Susan Sontag, traduzido por Helen Weaver, Farrar, Strauss and Giroux, 1976;
- Artaud, Antonin: *Escritos de Antonin Artaud*, tradução, notas e prefácio de Claudio Willer, L&PM Editores, Porto Alegre, 1983 (e reedições);
- Balzac, *La recherche de l'absolu*, prefácio de Raymond Abellio, edição anotada por S. de Sacy, Gallimard, Paris, 1976;
- Bataille, Georges, *A experiência interior*, tradução de Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné e Antonio Ceschim, Editora Ática, São Paulo, 1992;
- Bataille, Georges, *A Literatura e o Mal*, tradução de Suely Bastos, L&PM Editores, Porto Alegre, 1989;
- Bataille, Georges, *Oeuvres Complètes*, vol. I, Gallimard, Paris, 1970;
- Baudelaire, Charles, *Charles Baudelaire, Poesia e Prosa*, organizada por Ivo Barroso, diversos tradutores, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1995;
- Baudelaire, Charles, *O Spleen de Paris – Pequenos poemas em prosa*, apresentação e tradução de Leda Tenório da Motta, Imago, Rio de Janeiro, 1995;
- Blake, William, *Canções da Inocência e da Experiência*, tradução, prefácio e notas de Mário Alves Coutinho e Leonardo Gonçalves, Crisálida, Belo Horizonte, 2005;
- Blake, William, *Complete Writings*, editado por Geoffrey Keynes, Oxford University Press, London, 1972;
- Blake, William, *Escritos de William Blake*, tradução de Alberto Marsicano e Regina de Barros Carvalho, L&PM Editores, Porto Alegre, 1984;
- Blake, William, *O Casamento do Céu e do Inferno e outros escritos*, tradução e notas de Alberto Marsicano, L&PM Editores, Porto Alegre, 2007;
- Blake, William, *O matrimônio do Céu e do Inferno, O livro de Thel*, tradução de José Antônio Arantes, Iluminuras, São Paulo, 1987;
- Blake, William, *Poèmes Choisis*, tradução e prefácio de Madeleine L. Cazamian, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1950;
- Blake, William, *Poesia e Prosa Seleccionadas*, introdução, seleção, tradução e notas de Paulo Vizioli, terceira edição, J. C. Ismael, editor, São Paulo, 1986;
- Blake, William, *The Poems of William Blake*, introduction and notes by John Sampson, Oxford University Press, London, 1960;
- Borges, Jorge Luis, *Antologia Poética 1923-1977*, Alianza Editorial, Madri, 2005.
- Borges, Jorge Luis, *Ficcionario, Una antologia de sus textos*, edição, introdução, prólogo e notas de Emir Rodríguez Monegal, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1985.
- Borges, Jorge Luis, *Ficções*, tradução de Carlos Nejar, Editora Globo, Porto Alegre, 1969;
- Borges, Jorge Luis, *Livro dos Sonhos*, tradução de Cláudio Fornari, Difel, São Paulo, 1986;
- Borges, Jorge Luis, *Novas Inquirições*, tradução de G. N. Carvalho, Editorial Querco, Lisboa, 1984;
- Borges, Jorge Luis, *O Aleph*, tradução de Flávio José Cardozo, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Borges, *Sete Noites*, Max Limonad, São Paulo, 1985;

- Breton, André, *Anthologie de l'humour noir*, Jean-Jacques Pauvert, éditeur, Paris, 1966;
- Breton, André, *Arcano 17*, tradução de Maria Teresa de Freitas e Rosa Maria Boaventura, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985;
- Breton, André, *Clair de terre*, coleção Poésie, Editions Gallimard, Paris, 1966;
- Breton, André, *La clé des champs*, Société Nouvelle des Éditions Pauvert – Le livre de Poche, Paris, 1979;
- Breton, André, *Les pas perdus*, Idées, Gallimard, Paris, 1974;
- Breton, André, *Les vases communicants*, Idées, Gallimard, Paris, 1985;
- Breton, André, *Manifestos do Surrealismo*, incluindo *Carta à Vidente* e *Peixe Solúvel*, tradução de Sérgio Pachá, Nau Editora, Rio de Janeiro, 2001; ou: Breton, André, *Manifestos do Surrealismo*, tradução de Jorge Forbes, prefácio de Claudio Willer, Editora Brasiliense, 1985
- Breton, André, *Nadja*, collection Folio, Gallimard, Paris, 1964; *Nadja*, tradução de Ivo Barroso, Imago Editora, Rio de Janeiro, 1999;
- Breton, André, *O Amor Louco*, tradução de Luiza Neto Jorge, Editorial Estampa, Lisboa, 1971;
- Breton, André, *Oeuvres complètes*, edição organizada por Marguerite Bonnet, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Vol. I, 1988, Vol. II, 1992;
- Breton, André, *Point du Jour*, Gallimard, Paris, 1970;
- Breton, André, *Signe ascendant*, coleção Poésie, Editions Gallimard, Paris, 1975;
- Campos, Augusto de, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, *Mallarmé*, Editora Perspectiva – Universidade de São Paulo, 1974;
- Campos, Augusto de, introdução e tradução, *Rimbaud Livre*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1993;
- Campos, Augusto e Haroldo de, *ReVisão de Sousândrade*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1982;
- Cesariny, Mário, *O Virgem Negra – Fernando Pessoa explicado às Criacinhas Naturais e Estrangeiras por M. C. V.*, 2ª edição revista e aumentada, Assírio & Alvim, Lisboa, 1996;
- Corbière, Tristan, *Os Amores Amarelos*, introdução, tradução e notas, Marco Antônio Siscar, Editora Iluminuras, São Paulo, 1996;
- Eckerman, *Gespräche mit Goethe*, Detsche Buch Gemainschaft, Berlin und Darmstad, 1958;
- Eliot, T. S., *Quatro Quartetos*, tradução de Maria Amélia Neto, Ática, Lisboa, 1970;
- Éluard, Paul, *Capitale de la douleur, suivi de l'amour la poésie*, coleção Poésie, Editions Gallimard, Paris, 1966
- Faria, Álvaro Alves de, Moisés, Carlos Felipe, organizadores, *Antologia Poética da Geração 60*, Nankin Editorial, São Paulo, 2.000;
- Flaubert, Gustave, *A Tentação de Santo Antônio*, tradução, prefácio e notas de Carlos Chaves, Edições Melhoramentos, São Paulo, s. d;
- Flaubert, Gustave, *La tentation de Saint Antoine*, incluindo versões de 1849 e 1856, notas de M. Guignebert, Louis Conard, Libraire-Éditeur, Paris, 1924;
- García Lorca, Federico, *Obra Poética Completa*, tradução de William Agel de Melo, Martins Fontes – UEB, Brasília, 1989
- George, Stephan, *Crepúsculo*, seleção, ensaio e tradução de Eduardo Campos Valadares, Iluminuras, São Paulo, 2000;

- Ginsberg, Allen, *Allen Verbatim – Lectures on Poetry, Politics and Consciousness by Allen Ginsberg*, editado por Gordon Ball, McGraw-Hill Paperbacks, Nova Iorque, 1974;
- Ginsberg, Allen, *Collected Poems: 1947-1980*, Harper & Row, 1984;
- Ginsberg, Allen, *Uivo, Kaddish e outros poemas*, seleção, tradução, prefácio e notas de Claudio Willer, L&PM Editores, Porto Alegre, 1999;
- Goethe, J. Wolfgang, *Fausto*, tradução de Jenny Klabin Segall, Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1949;
- Goethe, J. Wolfgang, *Fausto*, tradução de Agostinho d’Ornellas, Martin Claret, São paulo, 2006;
- Haro, Rodrigo de, *Amigo da Labareda*, Massao Ohno Editor, São Paulo, 1991;
- Hesse, Hermann, *Demian*, tradução de Ivo Barroso, Editora Record, Rio de Janeiro, s/d;
- Hilst, Hilda, *A Obscena Senhora D*, Massao Ohno/ Roswitha Kempf Editores, São Paulo, 1982;
- Hilst, Hilda, *Amavisse*, Massao Ohno Editor, São Paulo, 1989;
- Hilst, Hilda, *Cantares*, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Hilst, Hilda, *Da morte. Odes Mínimas*, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Hilst, Hilda, *Estar sendo, ter sido*, Nankin Editorial, São Paulo, 1997;
- Hilst, Hilda, *Fluxo-Floema*, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Hilst, Hilda, *Júbilo, Memória, Noviciado da Paixão*, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Hilst, Hilda, *Tu não te moves de ti*, Editora Globo, São Paulo, 2004;
- Hugo, Victor, e outros, *Crônicas da Comuna*, tradução de coletânea sobre a Comuna de Paris, textos de Victor Hugo, Flaubert, Jules Vallés, Verlaine, Zola e outros escritores da época, tradução de Claudio Willer, Editora Ensaio, São Paulo, 1992;
- Hugo, Victor, *La légende des siècles, La Fin de Satan, Dieu*, Gallimard, Paris, 1950;
- Hugo, Victor, *Sátiro e outros poemas*, edição bilíngüe, traduções de Anderson Braga Horta, Fernando Mendes Viana e José Jeronymo Rivera, estudo introdutório de Fernando Mendes Viana, Edições Galo Branco, Rio de Janeiro, 2002.
- Huidobro, Vicente, *Altazor e outros poemas*, tradução Antonio Risério e Paulo César Souza, prefácio de Antonio Risério, Art Editora, São Paulo, 1991;
- Huysmans, J. K, *Às avessas*, tradução e estudo crítico de José Paulo Paes, Companhia das Letras, São Paulo, 1987;
- Huysmans, J. K, *En rade*, prefácio de Jean Borie, Éditions Gallimard, collection Folio, Paris, 1984;
- Huysmans, J. K, *Lá-bas*, Le livre de poche – Plon, 1961;
- Jarry, Alfred, *Tout Ubu*, édition établie par Maurice Saillet, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1962;
- Kafka, Franz, *Antologia de páginas íntimas*, tradução de Alfredo Margarido, Planeta DeAgostini editores, São Paulo, 2003;
- Khlébnikov, Velimir, *KA*, tradução e notas de Aurora Fornoni Bernardini, Perspectiva, São Paulo, 1977;
- Laforgue, Jules, *Litanias da Lua*, tradução e prefácio de Régis Bonvicino, Editora Iluminuras, São Paulo, 1989;
- Lautréamont – Germain Nouveau, Oeuvres Complètes*, organização, prefácio e notas de Pierre-Olivier Walzer, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1970;

- Lautréamont, *Os cantos de Maldoror, Poesias, Cartas* (obra completa), tradução, prefácio e notas de Claudio Willer, Iluminuras, São Paulo, 2005;
- Leal, Raul, *Sodoma Divinizada*, organização, introdução e cronologia de Aníbal Fernandes, Hiena Editora, Lisboa, 1989;
- Lugones, Leopoldo, *As Forças Estranhas*, tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro, Landy Editores, São Paulo, 2001;
- Mallarmé, Stéphane, *Écrits sur le Livre*, précédé par Henri Meschonnic, *Mallarmé au-delà du silence*, Editions de l'éclat, Paris, 1985 ;
- Mallarmé, Stéphane, *Igitur ou A Loucura de Elbehnon*, tradução de José Lino Grünewald, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985;
- Mallarmé, Stéphane, *Oeuvres Complètes – Poésie – Prose*, introduction, bibliographie, iconographie et notes par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1961;
- Mallarmé, Stéphane, *Propos sur la Poésie*, recueillis et présentés par Henri Mondor, Editions du Rocher, Monaco, 1953 ;
- Péret, Benjamin, *Amor Sublime - Ensaio e poesia*, organização de Jean Puyade, tradução de Sérgio Lima e Pierre Clemens, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985;
- Melville, Herman, *Herman Melville*, edited and introduced by R. W. B. Lewis, Dell Publishing Co, Laurel, New York, 1962;
- Melville, Herman, *Moby Dick ou A Baleia*, tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos, Abril Cultural, São Paulo, 1972;
- Melville, Herman, *Pierre – Or, The Ambiguities*, Signet Classic, The New American Library, New York, 1964;
- Nerval, Gérard de, *As Quimeras*, tradução de Alexei Bueno, Topbooks, Rio de Janeiro, 1996;
- Nerval, Gérard de, *Aurélia*, tradução e prefácio de Contador Borges, Iluminuras, São Paulo, 1991;
- Nerval, Gérard de, *Les Illuminés*, prefácio de Max Milner, Éditions Gallimard, col. Folio, Paris, 1976;
- Nerval, Gérard de, *Oeuvres complètes*, org. Jean Guillaume, Claude Pichois e outros, Éditions Gallimard, Paris, vol. I, 1989, vol. II, 1984; vol. III, 1993;
- Nerval, Gérard de, *Silvia – La mano encantada – Noches de Octubre*, Colección Austral, Espasa Calpe Argentina S. A., Buenos Aires, 1949;
- Nerval, Gérard de, *Sílvia*, tradução e prefácio de Luís de Lima, Rocco, Rio de Janeiro, 1986;
- Novalis, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, estudo introdutório e tradução de Eustaquio Barjau, Catedra Letras Universales, Madri, 2004;
- Novalis, *Hinos à Noite*, estudo introdutório de Wilhelm Dilthey, tradução, seleção, introdução e notas de Nilton Okamoto e Paulo Allegrini, A Esfinge Editorial, Mairiporã, 1987;
- Novalis, *Les Disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, prefácio e tradução de Armel Guerne, Poésie/Gallimard, Paris, 1975;
- Novalis, *Philosophical Writings*, translated and edited by Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, Albany, NY, 1997;
- Novalis, *Pólen*, tradução, apresentação e notas, Rubens Rodrigues Torres Filho, Iluminuras, São Paulo, 2001;
- Novalis. *Himnos a la noche, Cánticos espirituales*, tradução e prólogo de Américo Ferrari, Pre-Textos, Valencia, 2001;

- Paulini, Celso Luiz, *O Gerifalto* (poesia completa), Azougue editorial, Rio de Janeiro, 2001;
- Pessoa, Fernando, *Livro do Desassossego*, organização de Ricardo Zenith, Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- Pessoa, Fernando, *Obra em Prosa*, organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005;
- Pessoa, Fernando, *Obra Poética*, organização, introdução e notas de Maria Aliete Torres Galhoz, Editora José Aguilar, Rio de Janeiro, 1960;
- Pessoa, Fernando, *Poesias Ocultistas*, organização, seleção e apresentação de João Alves das Neves, Editora Aquariana, São Paulo, 1995;
- Pessoa, Fernando, *Rosea Cruz*, textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Manoel Lencastre, Lisboa, 1989;
- Piva, Roberto, *Um Estrangeiro na Legião*, volume I de *Obras Reunidas*, Alcir Pécora, org, Globo, São Paulo, 2005;
- Rimbaud, Arthur, *Oeuvres Complètes*, texte établi et annoté par Roland de Renéville et Jules Mouquet, Bibliothèque de la Pléiade, Librairie Gallimard, Paris, 1954;
- Rimbaud, Arthur, *Poesia Completa*, organização e tradução de Ivo Barroso, Editora Topbooks, Rio de Janeiro, 1994;
- Rimbaud, Arthur, *Prosa Poética*, organização e tradução de Ivo Barroso, Editora Topbooks, Rio de Janeiro, 1998;
- Vellozo, Dario, *Cinerário e outros poemas*, introdução, organização e notas, Cassiana Lacerda Carollo, Prefeitura Municipal de Curitiba, Coleção Farol do Saber, Curitiba, 1996;
- Vellozo, Dario, *Obras*, volume II, Instituto Neo-Pitagórico, Curitiba, 1968;
- Verlaine, Paul, *Oeuvres en prose complètes*, Jacques Borel, org, Gallimard (Pléiade), Paris, 1972;
- Voltaire, *Cartas Inglesas, Tratado de Metafísica, Dicionário Filosófico, O Filósofo Ignorante*, seleção de textos de Marilena de Souza Chauí, traduções de Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves, Abril Cultural (Os Pensadores), São Paulo, 1978;
- Voltaire, *Contes en Vers et en Prose*, Tome I, édition de S. Menant, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1992;
- Yeats, W. B., *A Vision*, Papermac, 1989;
- Yeats, W. B., *Poemas de W. B. Yeats*, tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos, Art Editora, São Paulo, 1987.

f. Crítica Literária, História da Literatura e áreas relacionadas:

- Albouy, Pierre, *La création mythologique chez Victor Hugo*, Librairie José Corti, Paris, 1963;
- Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme*, Flammarion Éditeur, Paris, 1977;
- Amaral, Glória Carneiro do, *Aclimatando Baudelaire*, Editora Annablume, São Paulo, 1996;
- Arnaud, Noël, *Alfred Jarry - d'Ubu roi au Docteur Faustroll*, Editions de la Table Ronde, Paris, 1974.
- Balakian, Anna e Kuenzli, Rudolf E. (organizadores), *André Breton today*, Willis, Locker & Owens, Nova Iorque, 1989;
- Balakian, Anna, *O Simbolismo*, tradução de José Bonifácio, Editora Perspectiva, São Paulo, 2000;

- Batache, Eddy, *Surréalisme et Tradition, La pensée d'André Breton jugée selon l'oeuvre de René Guénon*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1978;
- Bédouin, Jean-Louis, *Vingt ans de surréalisme, 1939-1959*, Éditions Denoël, Paris, 1961;
- Béguin, Albert, *L'Âme Romantique et le Rêve, essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Librairie José Corti, Paris, 1991;
- Béhar, Henri, *André Breton, Le grand indésirable*, Calmann-Lévy, Paris, 1990.
- Béhar, Henri, *Les Cultures de Jarry*, PUF, Paris, 1988;
- Belém, Victor, *O Mistério da Boca-do-Inferno, - O encontro entre o Poeta Fernando Pessoa e o Mago Aleister Crowley*, Casa Fernando Pessoa, Lisboa, 1995.
- Benjamin, Walter, *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*, tradução de Flávio R. Kothe, Editora Ática 1985;
- Bernardini, Aurora Fornoni, organizadora, *O Futurismo Italiano*, diversos tradutores, Perspectiva, 1980;
- Besset, Maurice, *Novalis et la pensée mystique*, Aubier – Montaigne, 1947;
- Billy, André, *L'Époque 1900, 1885 – 1905*, Éditions Jules Tallandier, Paris, 1951;
- Biro, Adam e Passeron, René, *Dictionnaire Général du Surréalisme*, Office du Livre, Lausanne, 1982;
- Blanchot, Maurice, *Lautréamont et Sade*, Éditions de Minuit, Paris, 1963;
- Bloom, Harold, *Genius – A mosaic of one hundred exemplary creative minds*, Warner Books, New York, 2002;
- Bloom, Harold, *Jesus e Javé – Os Nomes Divinos*, tradução de José Roberto O'Shea, Objetiva, Rio de Janeiro, 2006;
- Bloom, Harold, *Poesia e Repressão – O Revisionismo de Blake a Stevens*, tradução de Cillu Maia, Imago, Rio de Janeiro, 1994;
- Bloom, Harold, *Presságios do Milênio: Anjos, Sonhos, Imortalidade*, tradução de Marcos Santarrita, Objetiva, Rio de Janeiro, 1996;
- Bonnet, Marguerite, *André Breton - Naissance de l'aventure surréaliste*, Librairie José Corti, Paris, 1988;
- Bordillon, Henri, *Gestes et opinions d'Alfred Jarry, écrivain*, Editions Siloé, Laval, 1986;
- Bosi, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, Editora Cultrix, São Paulo, 1994;
- Broek, Roelof van den, e Wouter J. Hanegraaff, editors, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, 1998.
- Calasso, Roberto, *A Literatura e os Deuses*, tradução de Jônatas Batista Neto, Companhia das Letras, São Paulo, 2004;
- Campos, Haroldo de, *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, Perspectiva, São Paulo, 1981;
- Candido, Antonio, *Literatura e Sociedade*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976 (quinta edição);
- Cara, Salete de Almeida, *A Recepção Crítica – O Momento Parnasiano-Simbolista no Brasil*, Editora Ática, São Paulo, 1983;
- Carollo, Cassiana Lacerda, *Decadismo e Simbolismo no Brasil – Crítica e poética* (seleção e apresentação), 2 volumes, Livros Técnicos e Científicos Editora, Rio de Janeiro, e Instituto Nacional do Livro, Brasília, 1981;
- Carrouges, Michel, *André Breton et les données fondamentales du Surréalisme*, collection Idées, Gallimard, Paris, 1971;
- Centeno, Yvete K, *A Simbologia Alquímica no Conto da Serpente Verde de Goethe*, Universidade Nova de Lisboa, 1976;

- Centeno, Yvete K, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, Editorial Presença, Lisboa, 1985;
- Centeno, Yvete K, *Fernando Pessoa: O Amor, a Morte e A Iniciação*, A Regra do Jogo Edições, Lisboa, 1985;
- Costa, Dalila Pereira da, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*; Lello & Irmão, Porto, 1971;
- Coyné, André, *Baudelaire o la vocación del poeta*, Letras Potosianas, México, 1963.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, Hucitec – EDUSP, São Paulo, 1996.
- Dal Farra, Maria Lúcia, *A Alquimia da Linguagem – leitura da cosmogonia poética de Herberto Helder*, Moraes, Lisboa, 1987;
- Eco, Umberto, *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção*, tradução de Hildegard Feist, Companhia das Letras, São Paulo, 1994;
- Ellman, Richard, *Yeats – The man and the masks*, Penguin Books, 1987;
- Garay, René P, *Judith Teixeira, O Modernismo Sáffico Português*, Universitária Editora, Lisboa, 2002;
- Gifford, Barry e Lawrence Lee, *Jack's Book, an oral biography of Jack Kerouac*, Penguin Books, New York, 1979
- Kristeva, Julia, *Introdução à Semanálise*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1974;
- Kristeva, Julia, *Sol Negro – Depressão e melancolia*, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1989;
- Hutcheon, Linda, *Uma Teoria da Paródia*, tradução de Teresa Louro Pérez, Edições 70, Lisboa, 1996;
- Franco, António Cândido, *Poesia Oculta*, Vega, Lisboa, 1996;
- Friedrich, Hugo, *Estrutura da Lírica Moderna*, tradução, Marisa M. Curioni e Dora Ferreira da Silva, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1991;
- Frye, Northrop, *Fearful Symmetry – A Study of William Blake*, Princeton University Press, Princeton, 1969;
- Frye, Northrop, *O Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura*, tradução e notas de Flávio Aguiar, Boitempo editorial, São Paulo, 2004;
- Guerdon, David, *Rimbaud, La clef alchimique*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1980;
- Guinsburg, Jacó, organizador, *O Romantismo*, Editora Perspectiva, 1978.
- Levaillant, Maurice, *La crise mystique de Victor Hugo*, Librairie José Corti, Paris, 1954;
- Lima, Carlos, org, *Rimbaud no Brasil*, Comunicarte, Rio de Janeiro, 1993;
- Lucchesi, Marco, *A Paixão do Infinito*, Clube de Literatura Cromos, Niterói, 1994;
- Mabille, Pierre, *Le miroir du merveilleux*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1962;
- Maciel, Maria Esther, *Vertigens da Lucidez, poesia e crítica em Octavio Paz*, Editora Experimento, São Paulo, 1995;
- Marsicano, Alberto e Fresnot, Daniel, *Rimbaud por ele mesmo*, Editora Martin Claret, São Paulo, 1996;
- Matarasso, Pierre, e Petitfils, Henri, *A vida de Rimbaud*, tradução de Antonio Carlos Viana, L&PM Editores, 1988;
- Mauron, Charles, *Mallarmé par lui même*, éditions du Seuil, Paris, 1964;
- Michaud, Guy, *Le Symbolisme tel qu'en lui-même*, Librairie A. G. Nizet, Paris, 1994;
- Miles, Barry, *Ginsberg, a Biography*, Simon and Schuster, New York, 1989;
- Monnerot, Jules, *La poésie moderne et le sacré*, Gallimard, Paris, 1945;
- Moraes, Eliane Robert, *Lições de Sade – ensaios sobre a imaginação libertina*, Iluminuras, São Paulo, 2006;

- Moraes, Eliane Robert, *O corpo impossível: a decomposição da figura humana, de Lautréamont a Bataille*, Iluminuras – FAPESP, São Paulo, 2002;
- Motta, Leda Tenório da, *Lições de literatura Francesa*, Imago, São Paulo, 1997;
- Muricy, Andrade, *Panorama do Movimento Simbolista Brasileiro*, dois volumes, Editora Perspectiva, São Paulo, 1987;
- Née, Patrick, *Lire Nadja*, Dunod, Paris, 1993;
- Nicosia, Gérard, *Memory Babe – a critical biography of Jack Kerouac*, Penguin Books, Middlesex, 1986;
- Nitrini, Sandra, *Literatura Comparada*, Edusp, São Paulo, 2000;
- Novaes, Adauto, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005;
- Osakabe, Haquira, *Fernando Pessoa, resposta à decadência*, Criar edições, Curitiba, 2002;
- Paulini, Celso Luiz, *O Gerifalto* (poesia completa), Azougue editorial, Rio de Janeiro, 2001;
- Paz, Octavio, *A dupla chama – Amor e Erotismo*, tradução de Wladyr Dupont, Editora Siciliano, São Paulo, 1993;
- Paz, Octavio, *A outra voz*, tradução de Wladir Dupont, Editora Siciliano, São Paulo, 1990;
- Paz, Octavio, *Claude Lévi-Strauss ou o Novo festim de Esopo*, tradução de Sebastião Uchoa Leite, Editora Perspectiva, 1977.
- Paz, Octavio, *Conjunções e Disjunções*, tradução Lúcia Teixeira Wisnik, Editora Perspectiva, São Paulo, 1979;
- Paz, Octavio, *Convergências – Ensaio sobre arte e literatura*, tradução de Moacyr Werneck de Castro, Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1991;
- Paz, Octavio, *El Signo y el Garabato*, Ed. Joaquim Mortiz, México, 1975;
- Paz, Octavio, *In/Mediaciones*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1981;
- Paz, Octavio, *La búsqueda del comienzo*, Editorial Fundamentos/ Espiral, Madri, 1974
- Paz, Octavio, *O Arco e a Lira*, tradução de Olga Savary, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1982;
- Paz, Octavio, *O Labirinto da Solidão e post-scriptum*, tradução de Eliane Zagury, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976;
- Paz, Octavio, *Os Filhos do Barro*, tradução de Olga Savary, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1984;
- Paz, Octavio, *Signos em Rotação*, tradução de Sebastião Uchoa Leite, Editora Perspectiva, São Paulo, 1972;
- Paz, Octavio, *Solo a dos voces* (em parceria com Juliás Rios), Editorial Lumen, Barcelona, 1973;
- Paz, Octavio, *Sombras de Obras – Arte y Literatura*, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, 1996;
- Paz, Octavio, *Traducción: Literatura y Literalidad*, Tursquets Editores, Barcelona, 1980;
- Perrone-Moisés, Leyla, *Fernando Pessoa, Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, São Paulo, 2001;
- Perrone-Moisés, Leyla, *Flores da escrivantina: ensaios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990;
- Pichois, Claude, e Ziegler, Jean, *Charles Baudelaire*, Fayard, Paris, 1996;
- Pommier, Jean, *La mystique de Baudelaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1932;

- Praz, Mario, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, tradução de Jorge Cruz, Monte Avila Editores, C. A., Caracas, 1969;
- Raymond, Marcel, *De Baudelaire ao Surrealismo*, EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo, 1997;
- Seligmann-Silva, Márcio, *O Local da Diferença – Ensaio sobre memória, arte e tradução*, editora 34, São Paulo, 2005;
- Richer, Jean, *Gérard de Nerval et les Doctrines Ésotériques*, Editions du Griffon d'Or, Paris, 1947;
- Richer, Jean, *Gérard de Nerval*, Poètes d'aujourd'hui, Seghers, Paris, 1972;
- Shattuck, Roger, *Les Primitifs de L'Avant-garde*, Flammarion, Paris, 1974;
- Simões, João Gaspar, *Vida e Obra de Fernando Pessoa, História duma Geração*, 2 volumes, Livraria Bertrand, Lisboa, 1980;
- Sontag, Susan, *Sob o signo de Saturno*, Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr, L&PM Editores, Porto Alegre, 1986;
- Sosnowski, Saúl, *Borges e a Cabala – A busca do verbo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1991;
- Steinmetz, Jean-Luc, *André Breton et les surprises de l'amour fou*, PUF – Presses Universitaires de France, Paris, 1994;
- Teles, Gilberto Mendonça, organizador, *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, 8ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1976;
- Tolentino, Bruno, *O mundo como Idéia*, Editora Globo, São Paulo, 2001;
- Tytell, John, *Propheten der Apocalypse*, tradução de Christiane Kluge, Europawerlag, Viena, 1979
- Viatte, Auguste, *Les Sources Occultes du Romantisme; Illuminisme – Théosophie; 1770 – 1820*; 2 volumes, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1928;
- Walzer, Pierre-Olivier, *Essai sur Stéphane Mallarmé*, col. Poètes d'aujourd'hui, Editions Pierre Seghers, 1963;
- Wilson, Edmund, *O Castelo de Axel*, tradução de José Paulo Paes, Companhia das Letras, São Paulo, 2004;
- Zayed, Fernande, *Huysmans, peintre de son époque*, A. G. Nizet, Paris, 1973;
- Zumthor, Paul, *Victor Hugo, Poète de Satan*, Slatkine Reprints, Genebra, 1973.

TESE:

- Ricieri, Francine Fernandes Weiss, *A imagem poética em Alphonsus de Guimarães – espelhamentos e tensões*, tese de doutorado, orientador, Paulo Franchetti, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Instituto de Estudos da Linguagem, IEL, Campinas, 2001.

SEPARATAS:

- Guedes, Maria Estela, *Lápis de Carvão*, Apenas Livros, Lisboa, 2005;
- Khaitzine, Richard, *Le Rébis... De Gérard de Nerval à Raymond Roussel*, Apenas Livros, Coleção Lápis de Carvão, Lisboa, 2006;
- Willer, Cláudio, *O Mago, Metáfora do Poeta*, em *Poesia, língua das aves*, Apenas Livros, Coleção Lápis de Carvão, Lisboa, 2006.

ENSAIOS EM COLETÂNEAS:

- Almeida, Sherry Morgana, *O Poeta Inocente & a Obscena Senhora: A Visão de Deus em Alberto Caeiro e Hilda Hilst*, em *Na véspera de não partir nunca – 70 anos sem Fernando Pessoa*, Ermelinda Ferreira, organizadora, Programa de Pós-Graduação em Letras, UFPE, Recife, 2005;

- Bornheim, Gerd, *Filosofia do Romantismo*, em Guinsburg, Jacó, organizador, *O Romantismo*, Editora Perspectiva, 1978;
- Campello, Bianca e Araújo, Carolina, *Reflexos das Estrelas: A Alquimia Astrológica da Poesia de Fernando Pessoa*, em *Na véspera de não partir nunca – 70 anos sem Fernando Pessoa*, Ermelinda Ferreira, organizadora, Programa de Pós-Graduação em Letras, UFPE, Recife, 2005;
- Candido, Antonio, *As Transfusões de Rimbaud*, em Lima, Carlos, org, *Rimbaud no Brasil*, Comunicarte, Rio de Janeiro, 1993;
- Doresse, *El hermetismo egipcianizante*, em Puech, *Historia de las religiones*, editora Siglo XXI, volume 6: *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, México D. F, 1979;
- Doresse, Jean, *La Gnosis*, Puech, Henri-Charles, *Historia de las religiones*, editora Siglo XXI, volume 6: *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, México D. F, 1979;
- Hadot, Pierre, *El fin del Paganismo*, em Puech, Henri-Charles (org), *Historia de las religiones*, volume 5: *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, editora Siglo XXI, México D. F, 1979;
- Hanegraaff, Wouter J, *Romanticism and the Esoteric Tradition*, em Van den Broek, Roelof e Wouter J. Hanegraaff, editors, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* State University of New York Press, 1998;
- Matos, Olgária, *Um Surrealismo Platônico*, em Novaes, Adauto, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005,
- Pleynet, Marcelin, *A Liberdade Livre*, em Novaes, Adauto, org, *Poetas que Pensaram o Mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005;
- Puech, *El Maniqueísmo*, em Puech, Henri-Charles, org, *Historia de las religiones*, volume 6: *Las religiones en el mundo mediterráneo e en el oriente próximo*, editora Siglo XXI, México D. F, 1979;
- Smith, Richard, *The Modern Relevance of Gnosticism*, em Robinson, James M, general editor; Smith, Richard, managing editor: *The Nag Hammadi Library in English*, diversos tradutores, Harper San Francisco, Harper Collins Publishers, New York, 1990.
- Van Meurs, Jos, *William Blake and his Gnostic Myths*, em *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, editors Roelof van den Broek e Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press, 1998, pg. 274.

ENSAIOS E ARTIGOS EM PERIÓDICOS:

- Auerbach, Erich, *As Flores do mal e o sublime*, em Inimigo Rumor, 8, Viveiros de Castro editora, Rio de Janeiro, maio de 2000.
- Bosi, Viviana, *Contradição e unidade em Baudelaire*, em *Literatura e Sociedade*, USP/ FFLCH/ DTLLC, número 6, São Paulo, 2001-2002.
- Dal Farra, Maria Lúcia. *Anotações de uma Bibliógrafa: Baudelaire e o Esoterismo*, em *Remate de Males*, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1984.
- Hazan, Eric, *La sombre Paris*, em *Baudelaire – Nouvelles Lectures dès Fleurs du Mal : Magazine Littéraire*, nº 418, março de 2003;
- Moraes, Eliane Robert, *Da medida Estilhaçada*, em *Cadernos de Literatura Brasileira*, número 8, outubro de 1999, Instituto Moreira Salles, São Paulo;
- Ribeiro, Leo Gilson, *Da ficção*, em *Cadernos de Literatura Brasileira*, número 8, outubro de 1999, Instituto Moreira Salles, São Paulo;

- Ricieri, Francine, *Guimaraens ainda à espera da “obra completa”*, O Estado de São Paulo, Caderno 2/ Cultura, domingo, 11 de novembro de 2001;
- Verlet, Anne, *Le spleen, une vanité profane*, em *Baudelaire – Nouvelles Lectures des Fleurs du Mal: Magazine Littéraire*, nº 418, março de 2003;
- Willer, Claudio, *História Subterrânea*, Revista Cult nº 50, São Paulo, setembro de 2001;
- Willer, Claudio, *Pacto com o hermético*, *Jornal do Brasil*, caderno Idéias, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1990;
- Willer, Cláudio, *Octavio Paz e a literatura comparada*, em *Diálogos Críticos,: Literatura e Sociedade nos países de Língua Portuguesa*, Vima Lima Martins, organizadora, Coleção Via Atlântica, nº 8, Arte & Ciência, São Paulo, 2005.

NUMEROS ESPECIAIS DE REVISTAS:

- Magazine Littéraire, Les énervés de la Belle époque* (dossiê), mai 1991, nº 288, pgs. 16-77, contendo, entre outros, Arnaud, Noël, *Joris-Karl Huysmans, le précurseur*; Dottin-Orsini, Mireille, *Misogynies fin de siècle*; Glaudes, Pierre, *Léon Bloy, l'enragé volontaire*; Leclercq, Pierre-Robert, *Péladan, le grand mage*; Wald Lasowski, Patrick et Roman, *L'hystérie, la luxure et la chair*.
- Magazine Littéraire*, nº 368, pgs. 16-77, *Mallarmé – naissance de la modernité* – dossiê, contendo, entre outros, Steinmetz, Jean-Luc, *Chronologie*; Compagnon, Antoine, *Une double vie?*; Steinmetz, Jean-Luc, *Le mirage de l'oeuvre*; Marchal, Bertrand, *Editer Mallarmé*; Lloyd, Rosemary, *Edgar Poe, «le pur entre les esprits»*; Besnier, Patrick, *La scéance du mardi soir*;
- Magazine Littéraire*, nº 418, março de 2003, *Baudelaire – Nouvelles Lectures des Fleurs du Mal*, contendo, entre outros, Bercot, Martine, *Des Fleurs du Mal au Spleen de Paris*; Verlet, Agnes, *Le spleen, une vanité profane*; Compagnon, Antoine, *Baudelaire antimoderne*; Delon, Michel, *Claude Pichois, prince des baudelairiens*.

PÁGINAS NA INTERNET, PUBLICAÇÕES ELETRÔNICAS:

- Khaitzine, Richard, *Les Mystères de Montmartre - Peinture, Littérature et Hermétisme*, em *Triplo V*, <http://www.triplov.com/surreal/khaitzine.html>
- Teixeira, Luis Filipe B, *Nos Jardins do Ofício: Pessoa e a Alquimia do Verbo*, em *Triplo V* <http://triplov.com/alquimias/algteix.htm>
- Vega, José Luis, *Notas sobre el ocultismo en la poesía hispanoamericana moderna*, Agulha <http://www.secrel.com.br/jpoesia/ag10vega.htm>
- Willer, Claudio, *Amavisse, de Hilda Hilst: pacto com o hermético*, em Agulha, <http://www.revista.agulha.nom.br/ag43hilst.htm>
- Willer, Claudio, *Gnose, gnosticismo, e a poesia e prosa de Hilda Hilst*, em Agulha <http://www.revista.agulha.nom.br/ag46hilst.htm>, julho de 2005
- Willer, Claudio, *Lautréamont e os prazeres do comparatismo literário*, em www.revista.agulha.nom.br/ag51lautreamont.htm
- Willer, Claudio, *O cosmos invertido: algumas anotações sobre poesia, ocultismo e gnose*, <http://www.secrel.com.br/jpoesia/ag12willer.htm>