

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**APROPRIAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO EGITO ANTIGO:
Antigüidade e tradição no discurso maçônico brasileiro – a coleção
Biblioteca do Maçom (1989-2001)**

Rodrigo Otávio da Silva

Natal – RN, 2004

RODRIGO OTÁVIO DA SILVA

**APROPRIAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO EGITO ANTIGO: Antigüidade e
tradição no discurso maçônico brasileiro – a coleção Biblioteca do Maçom (1989-
2001)**

Monografia apresentada à disciplina Pesquisa
Histórica II, que foi orientada pelo Professor
Roberto Airon Silva, do curso de História da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Natal (RN), 2004

Dedicatória

Dedico este modesto trabalho à minha tia-mãe, Margaret Liana da Silva, e à minha avó, Joana Bezerra da Silva, que doaram parcelas generosas de suas próprias vidas para a construção da minha.

Agradecimentos

A Deus, pela generosidade da vida;

Ao professor e amigo Roberto Airon Silva, duplamente “mestre”, pela paciência e carinho com que oferta seu privilegiado intelecto aos estudantes ávidos de saber;

Ao professor e amigo Francisco Fernandes Marinho, por insuflar-me a esperança, ensinando-me a verdadeira alegria do conhecimento;

Ao sempre amigo e companheiro de larga jornada Abrahão Sanderson, pela simplicidade e devoção sinceras que costuma distribuir entre os amigos;

Ao serelepe Péricles, pelo companheirismo e amizade;

Ao meu primo-irmão Khalil Jobim, pela presença constantemente alegre e infantil que ilumina os ambientes;

Ao inesquecível Jorge Tavares, o “Don Juan d’Marco” do CCHLA, pela oportunidade da convivência no Núcleo de Estudos Históricos, experiência que me proporcionou não somente o aprendizado científico, mas também o aprendizado “humanístico”;

À professora Margaret Bakos, pela prestimosa colaboração bibliográfica e, acima de tudo, pela confiança depositada em minha capacidade de trabalho;

Ao meu tio Vinícius, por ter-me concedido a leitura de um vasto e rico material sobre a Maçonaria brasileira;

A Ivanês Lopes, pela compreensão e dedicação com que repetidas vezes me atendeu em seu local de trabalho, fornecendo-me preciosas informações sobre a instituição maçônica.

*Todo homem que ascende no processo de
evolução transforma as suas aspirações em
trabalho que o dignifica e promove. Lei da
natureza, que o propicia aos seres, a fim de
se desenvolverem, o trabalho é dinamo
gerador de vida.*

Joana de Ângelis

Sumário

INTRODUÇÃO	7
1 PERCORRENDO O CAMINHO DO EGITO FARAÔNICO À LITERATURA MAÇÔNICA BRASILEIRA	11
1.1 O nosso marco teórico: a tradição inventada.....	17
1.2 Um pequeno histórico dos estudos egiptológicos no Brasil.....	22
1.2.1 Da egiptologia à egiptomania	28
1.3 As origens da instituição maçônica e sua presença no Brasil	32
1.4 Aspectos da estrutura organizacional maçônica: a loja, os ritos e a hierarquia ...	38
2 AS PIRÂMIDES, AS SAGRADAS ESCRITURAS E A MATEMÁTICA TRANSCENDENTAL: AS FERRAMENTAS DA MONTAGEM DA AUTORIDADE NO DISCURSO MAÇÔNICO	45
2.1 As correntes de pensamento na Ordem maçônica: o lugar institucional das idéias	46
2.2 As pirâmides e o Livro da Lei: a construção do poder na sacralização do discurso	55
2.2.1 O elo mosaico	57
2.2.2 A personagem de Jesus no complicado quebra-cabeça maçônico	68
2.3 Tradição, ideologia e Maçonaria: na teia das relações.....	74
2.4 A matemática sagrada e a monumentalização simbólica da Grande Pirâmide	77
3 MUTATIS MUTANDIS: A “TRADIÇÃO INVENTADA” RE-INVENTANDO O TEMPLO MAÇÔNICO	87
3.1 Modernidade e identidade no pensamento maçônico	88
3.2 Das idéias do templo rumo ao templo das idéias.....	112
3.2.1 O caso Castellani: uma falha na hipótese?	121
4 DO LABORATÓRIO DAS EXPERIÊNCIAS DISCURSIVAS DO EGITO FARAÔNICO ÀS PRÁTICAS DE ENGENHARIA TEMPLÁRIA: O EXEMPLO DO COMPLEXO ARQUITETÔNICO ELDORADO	128
4.1 A Loja maçônica Amphora Lucis nº 183 e as fissuras nas relações de poder da Maçonaria brasileira	130
4.2 A “tradição inventada” e a Arte Real no Eldorado	138
4.2.1 Uma pequena arqueologia da esfinge maçônica: desvendando os estratos simbólicos.....	140
4.2.2 O canal entre o macrocosmo e o microcosmo: o arquétipo do Templo Kether	147
4.2.3 A geometria sagrada da pirâmide Amphora Lucis.....	155
CONCLUSÃO	163
BIBLIOGRAFIA	166
ANEXOS	174

INTRODUÇÃO

A historiografia brasileira sobre a Antigüidade sofreu nas duas últimas décadas profundas transformações em seu arcabouço teórico-metodológico, principalmente no que diz respeito às escolhas temáticas e ao tratamento a elas destinado. Coincidindo com a abertura política iniciada na década de 1980, e sob influxo da *Nouvelle Histoire*, as pesquisas acerca do mundo antigo realizadas no Brasil começaram a tomar novos rumos, dando início a um processo de renovação de suas práticas investigativas: da preocupação até então dominante com as estruturas econômico-sociais das sociedades antigas, com destaque para as atividades bélicas e os acontecimentos políticos, passou-se a estudar as manifestações culturais mais diversas, que iam desde os grafites presentes nos muros da cidade de Pompéia (expressões tipicamente populares) até os estudos sobre as apropriações de motivos antigos no mundo contemporâneo.

Como resultado dessas mudanças, temos hoje no Brasil duas grandes tendências de pesquisa sobre a Antigüidade: a que se volta para a análise das sociedades antigas “em si”, em seu próprio contexto; e aquela que se dedica a compreender as diferentes “leituras” que são feitas desse mundo antigo no presente, isto é, os novos sentidos que são dados aos motivos da Antigüidade através do deslocamento desses mesmos motivos de seu contexto original, realocando-os em uma outra temporalidade.

Esta última tendência tem sua mais significativa expressão no projeto desenvolvido pela historiadora Margaret Bakos, em 1995, intitulado *Egiptomania no Brasil (Sécs. XIX e XX)*. Nele, a pesquisadora gaúcha objetiva identificar, compilar e analisar as variadas referências a motivos egípcios antigos presentes na arquitetura, nas artes e na publicidade. Os primeiros resultados desse trabalho foram publicados de

forma sistemática em uma série de ensaios contidos no livro *Egiptomania: o Egito no Brasil*, em 2004.

Acompanhando a perspectiva inaugurada pela historiadora Margaret Bakos, o nosso trabalho de pesquisa selecionou como objeto de estudo o discurso maçônico brasileiro sobre o Egito antigo, localizado na coleção *Biblioteca do Maçom (1989-2001)*, pertencente ao principal órgão de publicação da Maçonaria no Brasil, a revista *A Trolha*. Nos textos dessa coleção, o tema do Egito faraônico se apresenta de forma singular, sendo retomado e discutido exaustivamente pela intelectualidade da Ordem. Embora essa temática também apareça nas outras coleções de *A Trolha*, sua incidência e profundidade, contudo, só atingem uma escala significativa quando tomamos os textos da coleção Biblioteca do Maçom. Isso decorre do fato de que esta última coleção compõe-se fundamentalmente de materiais que não se dedicam a discutir, de forma sistemática, temas ligados à ritualística e liturgia maçônicas, aspectos da instituição mais cristalizados e que não “admitem” variabilidade: neles, a questão que domina é de método (como fazer) e não de teoria (o que fazer).

Considerando esse grupo de textos, o problema reside em compreender qual é a natureza do(s) interesse(s) da intelectualidade maçônica brasileira no tema do Egito antigo e qual a finalidade para que foram produzidos os textos que tematizam esta civilização.

Para realizar tal objetivo, adotamos como marco teórico o conceito de “tradição inventada” formulado pelo historiador inglês Eric Hobsbawm no seu livro *A invenção das tradições*, material produzido e organizado em co-autoria com o também historiador Terence Ranger. A utilização desse referencial mostra-se mais adequado ao objeto de estudo que escolhemos, na medida que possibilita uma relação equilibrada entre o

mundo das idéias e o mundo social que as produziu, evitando cair nas armadilhas e desequilíbrios do determinismo, seja infraestrutural (economia), seja superestrutural (cultura).

Apoiados nessa base teórica, nossa hipótese é de que o discurso maçônico sobre o Egito antigo cumpre uma função ideológica, ligada aos interesses de uma corrente de pensamento maçônico específica no interior da Maçonaria brasileira: a vertente esotérica ou espiritualista. Os partidários desta corrente foram buscar no simbolismo do Egito faraônico os elementos para a criação de uma “tradição inventada”, e utilizaram-na para reivindicar mudanças no comportamento da instituição diante da modernidade. Tal tradição não se fixou apenas no plano do discurso, mas gerou práticas e fomentou ações concretas no sentido de realizar efetivamente as transformações pretendidas.

Desenvolvendo e articulando todas essas idéias, dividimos este trabalho em quatro capítulos.

No primeiro, abordamos a historiografia sobre Antigüidade no Brasil; a constituição e organização da literatura maçônica brasileira; o objeto de estudo e a opção teórica de seu tratamento; um breve histórico dos estudos egiptológicos no país; e a história da Maçonaria na Europa e sua instalação e organização no Brasil.

No segundo, estudamos as correntes de pensamento no interior da Ordem maçônica e analisamos, em seguida, o processo de construção da “tradição inventada” do Egito antigo, levantando e desenvolvendo a nossa hipótese de trabalho.

No terceiro, discutimos as diferentes visões que a intelectualidade maçônica apresentou sobre o lugar da Maçonaria no contexto da modernidade. Trabalhamos, igualmente, a maneira como se deu a aplicação do discurso da “tradição inventada” ao recinto de reunião ritualística da Ordem, o templo maçônico.

No quarto e último capítulo, analisamos o caso particular de engenharia templária realizada no Complexo Arquitetônico Eldorado, pertencente à Loja maçônica Amphora Lucis nº 183, de São Paulo. Nas construções deste Complexo (esfinge, templo, pirâmide), concentramos nossa atenção no discurso que fundamentava esses monumentos, buscando entender como a “tradição inventada” atuou na sua constituição.

1 PERCORRENDO O CAMINHO DO EGITO FARAÔNICO À LITERATURA MAÇÔNICA BRASILEIRA

Wicca também explicou que os Antigos falavam com o nosso mundo através dos símbolos. Mesmo que ninguém estivesse escutando, mesmo que a linguagem dos símbolos tivesse sido esquecida por quase todos, os Antigos não paravam nunca de conversar.

*Paulo Coelho, *Brida*.*

Em ensaio publicado em 2003, intitulado *A renovação do ensino de História Antiga*¹, e destinado a ocupar um capítulo no livro *História na sala de aula*, o arqueólogo e professor universitário Pedro Paulo Funari abordou a situação do ensino e da pesquisa (atividades indissociáveis) acerca da Antigüidade no Brasil, apontando dois momentos históricos distintos em sua constituição: o primeiro inicia-se na década de 1960 e termina seu ciclo nos anos 70; o segundo começa nos anos 80 e prolonga-se até os dias atuais.

Na caracterização da primeira circunstância histórica, Funari expressa assim o que, para ele, teria sido a principal deficiência do período:

Todos os cursos superiores de História deviam ministrar História Antiga, para formar os futuros mestres, mas pouquíssimos tinham docentes pesquisadores da Antigüidade, de modo que a disciplina estava relegada, na Universidade, àqueles cujo conhecimento do tema era muito superficial e cujo interesse, muitas vezes, se distanciava do mundo antigo.²

¹ FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A renovação do ensino de História Antiga. In: KARNAL, Leandro (org). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 95-108

² Idem. *Ibidem*. p. 95.

Essa deficiência na formação de um quadro profissional convenientemente habilitado nos estudos da História Antiga não permitiu que se consolidasse nessa área, pelo menos até os anos 1980, um circuito dinâmico de pesquisas e publicações “científicas” sobre o assunto, acarretando com isso um sério atraso nesse campo de estudos. O tempo em que vigorou toda essa situação de fragilidade correspondeu, no plano político, ao domínio do Regime Militar (1964-1985), durante o qual a própria disciplina História viu-se alijada da grade curricular do curso colegial, reunindo-se à Geografia nos chamados Estudos Sociais. Na escola ginásial, a História manteve-se como disciplina autônoma, mas empobreceu fortemente, dada a redução de sua carga horária, sendo ministrada apenas nas três primeiras séries.³

O processo de mudança ocorrido a partir da década de 1980 deu-se lentamente. Ainda era possível sentir àquela altura a permanência incômoda de algumas características na forma de pensar a História Antiga do período anterior. Pedro Paulo Funari, em artigo para a revista da ANPUH⁴ de 1988, descreveu e analisou tais permanências a partir de uma classificação por ele mesmo produzida, e que leva em consideração a persistente preocupação com a “busca da verdade” nos estudos da Antigüidade:

No Brasil, predominam três vertentes universitárias preocupadas com a descida ao fundo do poço da verdade sobre a Antigüidade: o factual tradicionalista, a

³ ABUD, Kátia. Currículo de História e políticas públicas: os programas de História do Brasil na Escola Secundária. In: BITTENCOURT, Circe (org). *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 39.

⁴ FUNARI, Pedro Paulo A. *Poder, posição, imposição no Ensino de História Antiga*: da passividade forçada à produção de conhecimento. In: *Revista Brasileira de História: sociedade e cultura*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1988. v. 8, n. 15. p. 257-264.

marxista esquematizante e “progressivista” e o eruditismo elitista. A primeira abordagem procura fornecer informações, aos alunos dos cursos de História, sobre os acontecimentos – subentende-se da História oficial – do mundo antigo, ressaltando a herança que nos vem de sua grandeza. A segunda vertente insere o mundo clássico em uma grande linha de evolução da humanidade, da exploração à liberdade: escravismo, servidão, capitalismo, socialismo. Aqui, os “fatos” são quase anátemas, aos quais se substituem grandes esquemas, aplicáveis à “dessein”, e a herança cede lugar a um suspiro de alívio: o progresso que nos conduziu ao capitalismo nos levará, também, fatalmente, à libertação. [...] Já o eruditismo elitista, mais elaborado, concentra-se nos chamados “centros de excelência”. Seu objetivo explícito é a produção de “ciência”, tal como definidos em determinados (e restritos) centros metropolitanos de estudo da cultura clássica, em geral européia. Parte-se de uma contraposição axiomática entre produção de conhecimento e produção de conhecimento “científico”, reservando-se o segundo a uma elite de titulados acadêmicos.⁵

Embora essas maneiras de encarar o mundo antigo, especialmente no que toca ao Período Clássico, continuem se manifestando em nossos dias, pode-se afirmar que atualmente elas não constituem mais posição hegemônica no cenário nacional. Os estudos sobre a História Antiga levados a cabo no Brasil já contam hoje com importantes “centros de excelência”, responsáveis não somente pela formação profissional de pesquisadores sobre a área como também pela publicação de seus trabalhos.

No campo da qualificação profissional, destacam-se dois importantes centros: a Universidade de São Paulo (USP) – incluindo-se aí a UNESP e Unicamp – e a Universidade Federal Fluminense(UFF), a mais abalizada instituição universitária do país quanto aos estudos da Antigüidade Oriental, contando com Pós-graduação desde 1988. Ambos os núcleos oferecem especialização em nível de Pós-graduação (Mestrado e Doutorado) na temática da História Antiga, sendo responsáveis pela quase totalidade dos especialistas brasileiros nessa área.

⁵ Idem. Ibidem. p. 258.

Quanto à publicação e circulação das pesquisas, fundaram-se, com efeito, importantes núcleos, que se concentram nos Estados do Rio de Janeiro (UERJ e UFRJ), São Paulo (Unicamp) e Rio Grande do Sul (PUC). Nestes centros de estudo sobre a Antigüidade, encontram-se disponíveis materiais sobre a temática na forma de revistas de diferentes periodicidades, semestrais e anuais (no caso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, que publica seus trabalhos na *Clássica*), também com publicações em meio eletrônico (sites)⁶. Além disso, temos ainda a promoção de Encontros de História Antiga, espaços privilegiados para a discussão e debate de diferentes temas sobre a área, congregando as maiores autoridades brasileiras, e até estrangeiras, sobre o assunto. Um exemplo desse tipo de iniciativa são as Jornadas de Estudo do Oriente Antigo organizadas pelo Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, cuja mais recente edição se deu entre os dias 21 e 22 de maio de 2004, com o tema “História Antiga e Modernidade”.

De forma geral, os trabalhos divulgados por esses núcleos e centros de pesquisa, incluindo-se aí a produção bibliográfica de historiadores ligados a universidade, podem ser agrupados em duas grandes orientações: as pesquisas no domínio da História Social, variando entre os estudos mais setorizados (guerra, propriedade, escravidão, etc.) e os que procuram cobrir/explicar a totalidade do social referindo-se ao conceito de “modo de produção antigo”; e os trabalhos mais voltados para a exploração do terreno da “cultura popular”, seja o estudo dessa manifestação no seio das próprias sociedades

⁶ Apresentamos aqui a lista dos principais centros e publicações:

- 1- O Laboratório de História Antiga (LHIA), da UFRJ, que edita anualmente a revista *Phoïnix*, possuindo para consulta o site: www.lhiaufrj.com.br;
- 2- O jornal eletrônico *Phoïnix*, da UERJ;
- 3- O Centro do Pensamento Antigo, da Unicamp, que edita a revista semestral *Boletim do CPA*, tendo a disposição o site: www.unicamp/ifch/cpa;
- 4- A revista eletrônica *Hélade*, pela PUC-RS.

antigas, seja na preocupação com as apropriações e representações dessa Antigüidade efetuadas no mundo contemporâneo.

Como representantes do primeiro núcleo da vertente sócio-econômica, podemos apresentar os trabalhos de Maria Luiza Corassin, em *A Reforma Agrária na Roma antiga*⁷, no qual a autora se volta para o estudo das mudanças tencionadas na estrutura fundiária romana a partir das reformas empreendidas pelos irmãos Graco; de Marcos Alvito Pereira de Albuquerque, em *A guerra na Grécia Antiga*⁸, que examina as mudanças e o funcionamento das atividades bélicas no contexto da Hélade; de Maria Beatriz Borba Florenzano, em *O mundo antigo: economia e sociedade*⁹, que se pretende uma obra de síntese (didática) sobre a Antigüidade Clássica, enveredando pela análise de conjunto das estruturas econômico-sociais que caracterizaram as sociedades grega e romana antigas.

O segundo grupo da vertente sócio-econômica se encontra bem representado nos trabalhos desenvolvidos pelo historiador Ciro Flamarion Cardoso. Filiado à corrente marxista da história, o pesquisador fluminense utiliza em suas análises acerca das sociedades antigas o conceito de “modo de produção”, aplicando-o tanto ao contexto da Antigüidade próximo-oriental quanto ao da Antigüidade Clássica. No caso do Oriente-Próximo, em especial o Egito antigo, Ciro Cardoso baseia-se na proposta de Mario Liverani e Carlo Zaccagnini. Para os mencionados autores italianos, o “modo de produção asiático”, na verdade, é organizado por duas lógicas distintas: a das relações sócio-econômicas realizadas nas propriedades dos Templos e aquelas conduzidas na

⁷ CORASSIN, Maria Luiza. *A reforma agrária na Roma Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988. (coleção Tudo é História, 122).

⁸ SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. *A guerra na Grécia antiga*. São Paulo: Ática, 1988. (série Princípios, 157).

⁹ FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *O mundo antigo: economia e sociedade*. 13 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (coleção Tudo é História, 39).

esfera dos palácios, cada qual compondo um modo de produção distinto, o “doméstico ou aldeão” e o “palatino”, respectivamente. Para o mundo clássico, reserva-se o “modo de produção escravista”.¹⁰

Estes exemplos de obras que versam acerca do mundo antigo identificam-se com a crença de que os domínios da economia e da sociedade vertebralizam o saber histórico, derivando daí as abordagens clássicas sobre temas como a propriedade e o trabalho, vistos apenas como resultado das condições de produção da vida material, sem qualquer menção significativa a fatores de ordem cultural na constituição dessas realidades.

No final dos anos 1980, todavia, começou-se a produzir uma literatura sobre a história antiga mais preocupada com a vida cotidiana dos homens e mulheres que aí viveram, não apenas com as manifestações culturais dos mais instruídos mas também das massas de iletrados que faziam a vida nos campos e nas cidades. Efetuava-se, portanto, uma virada nas pesquisas sobre a Antigüidade: as análises estruturais, como as velhas abordagens da história sócio-econômica, cederam lugar às descrições dos acontecimentos e aos estudos versados na “cultura”. Acompanhando esse processo de renovação da História Antiga, está o arqueólogo Pedro Paulo Funari (da UNESP-Assis) que se dedica ao estudo da “cultura popular” entre os greco-romanos. No livro *Cultura popular na Antigüidade*¹¹, Funari se concentra nas manifestações públicas dos grafites pompeianos, na sua dimensão estética e poética, buscando desvendar neles a lógica que subjaz à sua produção. Igual preocupação com as novas possibilidades temáticas

¹⁰ Trabalhando nesta perspectiva, o professor Cardoso publicou as seguintes obras:

- 1- Sociedades do Antigo Oriente Próximo, pela Editora Ática, em 1995 (4ª edição);
- 2- O Egito antigo, pela Editora Brasiliense, em 1982;
- 3- Trabalho Compulsório na Antigüidade, pela Editora Graal, em 2003 (3ª edição);
- 4- Sete olhares sobre a Antigüidade, pela Ed. Brasiliense, 1988 (2ª edição);
- 5- Modo de Produção Asiático: visita a um velho conceito, pela Editora Campus, em 1999.

¹¹ FUNARI, Pedro Paulo A. *Cultura popular na Antigüidade Clássica*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1996. (coleção Repensando a História)

trazidas pela *Nouvelle Histoire* levou-o a escrever o livro *Grécia e Roma*¹², que tratava da relação binomial vida pública x vida privada, iluminando temas como o amor e a sexualidade nessas sociedades antigas.

Por sua vez, uma importante iniciativa nesse sentido começou a ser tomada em outubro de 1995, quando a historiadora gaúcha Margaret Bakos, com base em trabalhos desenvolvidos na Europa, principalmente o conduzido por Jean-Marcel Humbert, chefe do Museu Marítimo da França, e na Austrália, com Robert Merillees, implementou um projeto de pesquisa intitulado *Egiptomania no Brasil (Séculos XIX e XX)*, que objetivava a constituição e “[...] sistematização de um corpus de práticas que podem ser considerados egiptomania no Brasil, ao longo dos séculos XIX e XX, e efetuar análises pontuais dessas práticas na arquitetura, nas artes e na publicidade”¹³. A mencionada “egiptomania” consiste na reutilização de motivos do Egito antigo na produção de objetos contemporâneos, dando-lhes um sentido original. Como se vê, um ambicioso projeto que, pela primeira vez, tentava mapear na longa duração as manifestações mais populares (entenda-se não-acadêmicas) dessa apropriação de motivos egípcios.

1.1 O nosso marco teórico: a tradição inventada

Partindo-se desta última linha de investigação, que postula como objeto legítimo de estudo da História Antiga as múltiplas “leituras” dessas sociedades produzidas por nossos contemporâneos, encontramos na literatura maçônica brasileira um *locus*

¹² Idem. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001 (coleção Repensando a História).

¹³ BAKOS, Margaret Marchiori. *Egiptomania no Brasil (Séculos XIX e XX)*. Projeto de pesquisa, 2002. p. 10.

privilegiado na produção, reprodução e manutenção do rico repertório simbólico da antiga civilização egípcia. Nesse tipo de literatura, vamos encontrar mais extensamente não apenas as referências a motivos da civilização nilótica como também importantes e acirradas discussões acerca dos vínculos simbólicos existentes que porventura se manteriam entre a Maçonaria e o Egito faraônico.

A preocupação com a criação de instituições culturais voltadas para o estudo e a pesquisa entre os maçons levou a Ordem a fundar em 21 de março de 1972 a Associação Maçônica de Letras (AML), posteriormente rebatizada de Associação Brasileira Maçônica de Letras (a atual ABML). Este órgão, o primeiro do gênero no mundo, passou a congregar a elite intelectual da Maçonaria, incentivando a produção e circulação de trabalhos sobre assuntos de interesse da Ordem. Visando aumentar o seu raio de ação, a ABML instituiu os Congressos Internacionais de História e Geografia, realizados de 2 em 2 anos, nos quais são apresentados os estudos desenvolvidos por seus membros, e cujas teses, comunicações e pareceres são publicados na Coleção Pensamento Maçônico Contemporâneo. Na mesma leva de iniciativas, criou-se em 27 de dezembro de 1983 o Clube Brasileiro do Livro Maçônico, que reunia na forma de filiação os interessados em receber periodicamente informações sobre as novidades editoriais; e logo depois, em 10 de setembro de 1988, fundou-se o Instituto Brasileiro Superior de Estudos Maçônicos (IBSEM). Além desses órgãos, ligados à ABML, destacam-se a Loja de Pesquisas Maçônicas “Brasil” de Londrina e o Instituto Brasileiro de Pesquisas e Estudos Maçônicos (INBRAPEM) “Fernando Salles Paschoal”, este último criado em 1986.¹⁴

¹⁴ FAGUNDES, Fernando (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995.

Embora esses organismos desempenhassem um papel relevante na difusão do estudo e da pesquisa entre os maçons brasileiros coube fundamentalmente à revista *A Trolha* fazer com que os materiais neles produzidos ganhassem uma unidade de circulação, facilitando a integração dos “pedreiros-livres” em diversos pontos do país e promovendo a criação de uma referência nacional em termos editoriais.¹⁵ Sua criação, em 1977, deveu-se à iniciativa do maçom Francisco de Assis¹⁶, o Xico Trolha como era conhecido entre seus pares. Tal Casa Publicadora teve desde a sua fundação a sede instalada na cidade de Londrina, a mesma em que residiu seu criador. Os trabalhos que são publicados por esta revista agrupam-se em torno de sete seleções, as quais nem sempre têm uma caracterização bem definida acerca dos limites que determinam a inclusão ou exclusão das obras: *A Trolha*, *Biblioteca do Maçom*, *Cadernos de Pesquisas Maçônicas*, *Cadernos de Estudos Maçônicos*, *Cadernos de Bolso*, *INBRAPEM* e *Universidade*.¹⁷

Com efeito, dessas séries editoriais é somente na coleção *Biblioteca do Maçom*, criada em 1989 e que abriga obras não relacionadas à liturgia e ritualística maçônicas, que nos deparamos com textos de autores como Eduardo Monteiro, Frederico Costa e José Castellani, os quais se detêm longamente nos mais diferentes temas ligados ao Egito antigo, indo desde uma reflexão filosófica sobre as pirâmides de Gizé até uma refinada teia de conexões tecida entre a Maçonaria e a mencionada civilização.

As insistentes discussões travadas em torno do Antigo Egito, tornando-o alvo de litígio entre grupos de autores dessa coleção, remete-nos as considerações de Eric Hobsbawm e Terence Ranger a respeito das “tradições inventadas”:

¹⁵ Embora esta revista tenha sido criada na década de 1970, ela tornou-se referência nacional somente a partir da década de 1980.

¹⁶ www.atrolha.com.br/assis/assisc.html

¹⁷ Catálogo para todos os ritos e obediências. Londrina, *A Trolha*, set./out. 2004.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.¹⁸

Desta forma, então, “[...] o passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo”¹⁹. E ainda falando sobre a relação entre história e continuidade, o mesmo autor afirma:

[...] contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através de repetição quase que obrigatória.²⁰

A reiterada tematização do Egito antigo nos textos da coleção *Biblioteca do Maçom* configurar-se-ia, então, como a tentativa de “invenção” de uma tradição. Porém, se isto é verdade, que grupo(s) seria(m) ou foi(ram) responsável(eis) por isso? E que “interesses” o(s) moveriam? Visto dessa maneira, deve-se garantir ao problema um encaminhamento que produza uma relação coerente entre a produção dos discursos (universo das idéias, mundo intelectual) e o “lugar social” ocupado por seus produtores

¹⁸ HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: _____, RANGER, Terence (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9.

¹⁹ Idem. Ibidem.

²⁰ Idem. Ibidem. p. 10.

(universo do mundo social). Neste sentido, a proposta de trabalho no domínio da História Social das Idéias fundada na Escola Inglesa do Marxismo (estamos pensando aqui precisamente na linha de Eric Hobsbawm) fornece importantes contribuições à nossa pesquisa. Examinando os estudos culturais realizados no seio do Materialismo Histórico, José D'Assunção Barros analisa as mudanças ocorridas na maneira de pensar a “cultura” conduzida pela Escola Inglesa:

A renovação dos estudos culturais trazidos pela Escola Inglesa tem sido fundamental para repensar o Materialismo Histórico – particularmente para flexibilizar o já desgastado esquema de uma sociedade que seria vista a partir de uma cisão entre infra-estrutura e superestrutura. Com os marxistas da Escola Inglesa, o mundo da Cultura passa a ser examinado como parte integrante do “modo de produção”, e não como um mero reflexo da infra-estrutura econômica de uma sociedade.²¹

E ainda sobre tal Escola de pensamento afirma:

Existiria, de acordo com esta perspectiva, uma interação e uma retro-alimentação contínua entre a Cultura e as estruturas econômico-sociais de uma sociedade. Desaparecem aqueles esquemas simplificados que preconizam um determinismo linear e que haviam sido defendidos pela historiografia stalinista, e que, rigorosamente, também já haviam sido criticados por Antônio Gramsci, outro historiador marxista especialmente preocupado com o campo cultural.²²

Desta forma, então, o equacionamento entre as “idéias” e os grupos sociais não é mais encarada de maneira tão direta, com os últimos esgotando os primeiros. Pensa-se

²¹ BARROS, José D'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 62.

²² Idem. *Ibidem*.

agora em termos de um equilíbrio (“uma interação e uma retro-alimentação contínua”) e que deve ser examinado no interior de cada situação concreta, postura obviamente diversa de algumas abordagens que “trabalham as idéias exclusivamente em função de seu suporte textual, como discurso ou mensagem, a partir de pressupostos lingüísticos, hermenêuticos e literários”²³, e que, muitas vezes, conduzem à inversão completa do antigo determinismo na assunção de que é no campo das “idéias” que encontramos decisivamente a chave-mestra ou motor do social.

Em um trabalho como o nosso, que procura desvendar as complexas relações entre os discursos que tematizam o Egito antigo nos textos da coleção *Biblioteca do Maçom* (1989-2001) e os interesses de seus produtores, a busca do mencionado equilíbrio afina-se com a proposta teórica e conceitual do historiador britânico Eric Hobsbawm, na medida que a noção de “tradição inventada” permite-nos investigar, no interior de uma dada instituição, os vínculos que se estabelecem entre o passado e o presente, e que nos leva a compreender as razões pelos quais um determinado grupo humano dirige seu olhar ao passado de uma forma especificamente seletiva, particular, procurando nesse mesmo passado os elementos de construção da sua identidade.

1.2 Um pequeno histórico dos estudos egiptológicos no Brasil

Em *Three moments of Egyptology in Brazil* (1998), opúsculo que resultou do VII Congresso Internacional de Egiptologia (1995) realizado em Turim, na Itália, a

²³ FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 114.

historiadora Margaret Bakos propôs três marcos decisivos para se compreender adequadamente a história do desenvolvimento da Egíptologia em nosso país: a formação de uma coleção de antiguidades egípcias por D. Pedro I, em 1824; o final do século XIX, do período artístico *Art Nouveau* a *Art Deco*; por último, a criação de cursos de Pós-graduação com especialização em Egito antigo, notadamente o da UFF, em 1988. Abordaremos aqui apenas os dois primeiros marcos da Egíptologia brasileira, sugeridos pela autora.²⁴

Em 1824, dois anos depois da Proclamação da Independência do Brasil, o Imperador D. Pedro I arrematou em hasta pública do desconhecido Nicolau Fiengo uma coleção de artefatos e relíquias do Antigo Egito, composta de alguns objetos de natureza religiosa e múmias.²⁵

A procedência desse material, seu real destino e a nacionalidade de seu vendedor ainda não se encontram bem esclarecidos. Algumas versões que se produziram acerca do episódio declaravam ser Fiengo francês, embora no registro de estrangeiros apareça com o nome de Tiengo e de nacionalidade italiana. Outras querem fazer crer que o destino das peças era o governador de Buenos Aires, Juan Manuel Ortiz de Rosas. Parece, contudo, que, se houvesse um destinatário mais interessado, este seria o presidente argentino Bernardo Rivadavia, criador da Universidade de Buenos Aires, e entusiasta de museus. As controvérsias, no entanto, não pararam por aí. Segundo uma dessas versões, a venda das peças no Brasil deveu-se ao medo infundido por uma epidemia de febre amarela que, na estadia do negociante “argentino”, grassava pelo Rio de Janeiro, obrigando-o assim a desfazer-se delas o mais rápido possível. Há também

²⁴ BAKOS, Margaret. *Three moments of Egyptology in Brazil: Proceedings of Seventh International Congress of Egyptologist*. Cambridge, 3-9 September. Leuven Vitgeverij Peeters, 1995, p. 87-91.

²⁵ Idem. Tesouro egípcio no Brasil: herança de reis. In: _____. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. 2 ed. rev. e amp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 90.

quem arrole como motivo da negociação o fato de a Argentina, real destinatária das peças egípcias, estar naquele momento enfrentando sérios problemas políticos, com o Rio da Prata bloqueado, inviabilizando com isso as pretendidas negociações.²⁶

Seja como for, todos os objetos adquiridos nesse leilão foram destinados ao Museu Real, localizado no Paço de São Cristóvão, um antigo prédio construído por um rico negociante português e doado em março de 1808 a D. João VI, tornando-se sede da família real até 1821. De 1822 a 1889, recebeu a família imperial, e em 1889, com a Proclamação da República, foi sede da Assembléia Constituinte. Somente em 25 de junho de 1892, passou a chamar-se Museu Nacional²⁷. De acordo com o historiador Antônio Brancaglioni Jr, a idéia de doar a mais nova aquisição do Imperador ao Museu partiu dos “conselhos de José Bonifácio, que era maçom, por certo inspirado pelo notório interesse desta confraria nas questões do Egito antigo”.²⁸

É preciso esclarecer que a compra desses objetos faz parte de uma longa tradição de colecionismo das Casas Reais européias, engendrada no Renascimento, nas atividades dos mecenas, e fortalecida a partir do Iluminismo. No caso do século XIX, a situação era ainda mais propícia, quando um sem-número de Estados Nacionais adquiriram sua independência política, como é o caso do Brasil em 1822, e se lançavam no projeto de criação de uma “nação”. O projeto político desemboca em um projeto cultural, que se manifesta concretamente na fundação dos museus e institutos históricos. Além destes fatores, cabe-nos mencionar a decifração dos hieróglifos pelo filósofo francês Jean François de Champollion, inaugurando a ciência da Egiptologia, e

²⁶ BRANCAGLIONI JR., Antônio. Coleções egípcias no país. In: BAKOS, Margaret (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004. p. 31.

²⁷ BAKOS, Margaret. Tesouro egípcio no Brasil: herança de reis. In: _____ *Fatos e mitos do Egito Antigo*. P. 89.

²⁸ BRANCAGLIONI JR., Antônio. Op. cit. p. 32.

desencadeando na Europa uma verdadeira febre por objetos provenientes da civilização dos faraós.

Os laços com a terra dos faraós tiveram continuidade ainda no seio da própria família imperial. Aproveitando a súbita viagem à Europa, devido ao falecimento de sua filha D. Leopoldina, em Viena, D. Pedro II, em companhia de sua esposa Teresa Cristina, resolveu visitar de perto o Egito. O “tour” pelas terras egípcias se realizou entre 25 de maio de 1871 e 30 de março de 1872²⁹. Na época, com a abertura do Canal de Suez, em 1869, o Egito passou a receber um enorme contingente de visitantes, principalmente os súditos ingleses da Rainha Vitória, que, rumando em direção à Índia, aproveitavam o caminho para fazer um cruzeiro fluvial pelo Nilo, com direito a paradas para contemplar as magníficas construções megalíticas dos faraós, como as pirâmides de Gizé³⁰. Dessa viagem empreendida pelo casal imperial brasileiro não se conhece nenhum registro de sua observação a respeito das terras nilóticas.

No entanto, em 1876/77, Sua Majestade o Imperador D. Pedro II realizou sua segunda aventura ao Egito, e dela produziu um diário contendo suas “anotações de campo”. A existência deste caderno de apontamentos só veio à tona em 1890, graças ao esforço de Affonso d’Escragnolle Taunay. O diário foi descoberto por um comprador de uma pequena mesa que pertencera ao Imperador, encontrando no fundo de uma gaveta um manuscrito em francês, o mesmo utilizado por D. Pedro II em sua segunda viagem ao Egito. O documento foi entregue por Taunay ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).³¹

²⁹ BAKOS, Margaret. Como o Egito chegou ao Brasil. In: _____ (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. p. 19.

³⁰ ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, Antonio Pérez. *Egiptomania*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. p. 201-202.

³¹ BAKOS, Margaret. Op. cit. p. 20.

O nível dos estudos do monarca e sua maturidade científica no campo da Egptologia podem ser atestados na leitura de seu diário, que mostra suas relações com o refinado circuito europeu na área dos estudos egiptológicos. Neste diário, aparecem os nomes de Mariette, Brugsh e Rougé, as mais renomadas autoridades da época, e com as quais o Imperador brasileiro mantinha contato:

Para se ter uma idéia da autoridade de tais interlocutores, basta dizer que Mariette foi um dos mais importantes egiptólogos do mundo, fundador do Serviço de Antigüidades Egípcias. Brugsh, egiptólogo alemão, foi assistente de Mariette e um dos organizadores do Museu do Cairo. E Rougé, egiptólogo francês, foi o primeiro a mostrar a riqueza da literatura egípcia preservada nos papiros hieráticos. O fato de escrever o diário em francês também significa que o imperador pretendia realmente enviá-lo aos célebres amigos egiptólogos.³²

Além do seu manuscrito e de várias fotos feitas e adquiridas em viagem ao estrangeiro, Sua Majestade o Imperador D. Pedro II legou-nos um sarcófago da Época Saíta (XXIII dinastia, aprox. 750 a.C.), da sacerdotisa e cantora do Templo de Amon, Sha-amun-em-su, um presente doado pelo Quedive Ismael, quando da passagem do monarca brasileiro pelos engenhos do governante egípcio, em 1876. O conjunto de todos os objetos adquirido pelos membros da família imperial brasileira formou o primeiro núcleo da atual Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.³³

O primeiro catálogo deste acervo foi elaborado pelo russo Alberto Childe, que veio de São Petersburgo para viver em Petrópolis, no Rio de Janeiro. Trabalhou aí como Conservador do Museu Nacional por vinte anos, lá produzindo um *Guia das Coleções*

³² Idem. Ibidem. p. 21.

³³ BAKOS, Margaret. Tesouro egípcio no Brasil: herança de reis. In: _____. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. p. 91.

de Arqueologia Clássica do Museu Nacional do Rio de Janeiro, cuja publicação se deu em 1919. A atualização e análise completa de todo o material egíptológico ainda esperaria cerca de 70 anos para ser realizado. Em 1988, o egíptólogo inglês Kenneth Kitchens e a arqueóloga brasileira Maria da Conceição Beltrão elaboraram um *Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional*, o primeiro a considerar isoladamente a coleção de objetos egípcios antigos. De acordo com o Guia de Childe e o Catálogo de Kitchens e Beltrão, a coleção consiste de 55 estelas e baixo-relevos, 15 sarcófagos e fragmentos, 81 estatuetas votivas e funerárias, 216 ushabtis, 29 múmias e partes, 54 amuletos, símbolos e escaravelhos, 5 papiros, 69 miscelâneas e 100 objetos e bens funerários.³⁴

Atualmente, além do Museu Nacional, o pesquisador – e os leigos, obviamente – possuem à disposição objetos do Egito antigo pertencentes a outros museus e coleções brasileiros. O Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE), criado em 1963, abriga uma generosa coleção de artefatos egípcios antigos, resultado de doações de colecionadores, como Edgardo Pires Ferreira, Ciro Flamarion Santana Cardoso e Vera Maluf, e da compra de coleções particulares, com a ajuda da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Cerca de metade da coleção atual encontra-se em exposição permanente e o restante está guardado em uma reserva.³⁵

O Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) possui uma pequena coleção de 22 objetos, datados do III Período Intermediário e do Período Romano (332-30 a.C.), doados em 1976 pelo jornalista italiano e naturalizado brasileiro Pietro Maria Bardi e sua esposa Lina Bo Bardi. As outras peças que compunham a coleção original desses mecenas, e que eram utilizadas em seus cursos de História da

³⁴ Idem. *Ibidem*. p. 91-92.

³⁵ BRANCAGLION JR., Antônio. Coleções egípcias no país. In: BAKOS, Margaret (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. p. 35-37.

Arte, foram destinados à Fundação Lina Bo e Pietro Maria Bardi, localizada na antiga residência do casal, totalizando quatorze objetos, incluindo achados arqueológicos de outras culturas.³⁶

Outro importante acervo pode ser encontrado na Fundação Eva Klabin Rapaport, fundada em 1990, na mesma casa onde viveu a proprietária, no Bairro da Lagoa, no Rio de Janeiro. As peças da coleção do setor egípcio, a maior parte adquirida na Suíça, somam ao todo 34 objetos, que contemplam quase todos os períodos da história faraônica. A fundação não se limita apenas a salvaguarda dos objetos, mas também promove pesquisas e estudos sobre eles.³⁷

O Museu Mariano Procópio, fundado em 1921 por Alfredo Ferreira Lage, em Juiz de Fora, Minas Gerais, detém em seu poder uma estatueta votiva do III Período Intermediário (945-8818 a.C.), doado pela Viscondessa de Cavalcanti, e o rosto de um esquife de madeira com restos de pintura e um shabti, com texto do Capítulo VI do Livro dos Mortos, datado de 664-525 a.C.³⁸

Somando-se aos museus e fundações, as coleções egípcias particulares se espalham pelos estados de Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Seus donos adquirem os objetos em leilões internacionais para transformá-los em investimento financeiro ou simplesmente pelo prazer de colecioná-los.

1.2.1 Da egiptologia à egiptomania

³⁶ Idem. Ibidem. p. 37-38.

³⁷ Idem. Ibidem. p. 38-39.

³⁸ Idem. Ibidem. p. 39-40.

Em 1869, inaugurava-se o Canal de Suez, poderosa obra de engenharia que pretendia encurtar as distâncias marítimas entre o Atlântico, via Mediterrâneo, e o Índico, passando pelo Mar Vermelho. Os viajantes que desejavam ir à Índia acabavam se detendo no Egito, e engrossando o contingente de viajantes para este país. A situação produziu um intenso interesse por tudo o que se relacionava ao Egito faraônico, uma verdadeira “egiptomania”.³⁹

Algumas décadas depois, uma renovação no campo das artes, principalmente na arquitetura, tornar-se-ia um importante veículo desse gosto pelo oriental: a *Art Nouveau* ou *Art Deco*. Defraudada na década de 1890, este movimento resultou do descontentamento dos artistas com a arte ocidental produzida naquele momento. As construções se tornaram uma rotina e a profusão da diversidade de estilos em nada era compatível com a finalidade dos edifícios. Esses artistas pretendiam realizar uma reforma na arte, substituindo a produção em massa por um artesanato autêntico e genuíno. Nesse projeto, o Oriente aparecia como modelo de inspiração:

Não teria chegado o momento de a nova arquitetura de ferro e aço que se desenvolvera quase furtivamente nas estações ferroviárias e nas estruturas fabris criar um estilo monumental próprio? E, se a tradição ocidental estava excessivamente vinculada aos velhos métodos de construção, poderia o Oriente fornecer um novo conjunto de padrões e novas idéias?⁴⁰

No Brasil, a influência desses eventos (a “egiptomania” e *Art Nouveau*) pode ser sentida, por exemplo, na decoração da Sala da Diretoria da Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul. A história da apropriação de motivos egípcios antigos na

³⁹ BAKOS, Margaret. *Three moments of Egyptology in Brazil*. p. 89.

⁴⁰ GOMBRICH, E. H. *A História da arte*. 16 ed. Rio de Janeiro: LTC, 199. p. 536.

arquitetura do interior deste edifício foi estudada pela historiadora Margaret Bakos e publicada na revista de Estudos Ibero-Americanos, organizada pela PUC-RS⁴¹. Por decreto da Lei Provincial de 14/4/1871, nº 724, o presidente da província sul-riograndense, Antônio Augusto Borges de Medeiros, autorizou a construção de uma biblioteca pública na capital. O estabelecimento começou a funcionar em 21 de janeiro de 1877. A criação de uma biblioteca é compreensível a partir da nova condição política e cultural de Porto Alegre. Elevada à capital gaúcha em 1773, a cidade precisava se integrar ao ritmo da “civilização”, assumir seu posto de centro cultural da Província, oferecendo espaço adequado aos jovens filhos da oligarquia rural e latifundiária que vinham fazer seus estudos na nova capital.

Em 7 de fevereiro de 1912, iniciou-se a construção de um novo prédio que abrigaria a biblioteca. Em maio de 1919, realizaram-se algumas obras de aumento, reformas que só foram finalizadas em 1922. Finalmente, em 7 de setembro deste último ano, a sede do novo prédio da biblioteca pública foi inaugurada, contando com a presença de autoridades do Estado e até de representantes de países estrangeiros (Inglaterra, Alemanha, EUA, França, Argentina, Portugal, Uruguai e Itália). É significativo recordar que nesse mesmo ano, a Egíptologia mundial enriqueceu-se com uma das maiores descobertas arqueológicas de sua história: a tumba real de Tutancâmon, encontrada pelo arqueólogo inglês Haward Carter com o patrocínio de Lord Carnavon. Tratava-se do túmulo de um faraó egípcio que ainda não havia sido profanado, dispondo por isso intactas todas as riquezas originalmente nele depositadas.

A Sala Egípcia, como era conhecida à época da inauguração a sala destinada ao Diretor, contém diversas imagens que remetem o observador atento ao Egito dos faraós.

⁴¹ BAKOS, Margaret Marchiori. *Um olhar sobre o Antigo Egito no Novo Mundo*: a Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul, 1922. Estudos Ibero-Americanos. PUCRS 27, 2001, p. 153-172.

Logo na entrada, na parede à direita, deparamos com uma representação composta de uma cabeça frontal de carneiro no interior de um medalhão, encimado por duas cabeças de serpentes aladas com as bocas em esgár e presas à mostra. Estes elementos decorativos foram tomados de empréstimo a egípcios e greco-romanos. Ainda na mesma sala, uma figura feminina, com o facho na mão e portando o nemes, o toucado egípcio, aparece sentada sobre uma esfinge agachada, vestindo uma espécie de orlado, e que se acha cercada por duas assustadoras serpentes.

Imagens de escaravelhos nas cores azul, vermelho e amarelo podem ser vistos no friso pintado sobre duas aberturas: a janela que dá para o pátio interno e a porta que leva à sala dos professores. Como se sabe, o escaravelho simbolizava o ciclo de nascimento e morte na terra nilótica, sendo sacralizado como uma das manifestações do deus-sol Rá, o Rá-Harakthy, que se apresentava na forma do aludido inseto ao meio-dia. Esta crença parece ter-se originado da observação de que tal animal expelia seus ovos envolvidos em seu próprio excremento, enterrando-os em seguida na areia. Daí surgiam, depois, como num milagre da vida, sua prole.⁴²

O teto da sala possui pintados nele quatro urubus de diferentes cores, com asas abertas e simulando movimento de esvoaçar. Nos cantos do mesmo teto há pinturas de flores de lótus, planta aquática (também chamada de lírio d'água) muito comum nas margens do Delta do Nilo, e que simbolizava para os egípcios antigos o renascimento da vida, leitura esta que resultou da atenta observação de que, à noite, o lírio d'água costuma fechar-se e submergir, somente levantando-se e abrindo suas flores ao nascer do sol.

⁴² CLARK, T. Rundle. *Símbolos e mitos do Antigo Egito*. São Paulo: Hemus, [199-]. p. 34-35.

Além da esfinge pintada em uma das paredes, há uma outra, agora esculpida em pedra grés e apresentando seios, portando ainda na cabeça a klafta dos egípcios antigos.

A responsabilidade das reformas empreendidas na Biblioteca Pública de Porto Alegre, de 1919 a 1922, coube a Victor Silva, supervisor da decoração de 1919 e Diretor da mesma biblioteca de 1906 a 1922. Para realizar a pintura decorativa das paredes e dos tetos, Victor Silva contratou o especialista em pinturas de afrescos Fernando Schlater. Este artista chegou ao Brasil em 1899, morando inicialmente em Ijuí (RS), da qual se mudou depois para fixar residência definitiva na cidade de Porto Alegre. Na capital gaúcha, realizou muitos trabalhos em Igrejas (Das Dores, São José, Rio Pardo, Bom Príncipe e Estrela) e mansões da cidade. As exigências na composição das imagens com motivos egípcios antigos, todavia, partiu do gosto do administrador das reformas, o Sr. Victor Silva, que chegou a produzir literatura com alguns poemas ambientados em terras nilóticas ou que versavam sobre temas ligados ao Egito faraônico.

1.3 As origens da instituição maçônica e sua presença no Brasil

A busca das origens é, no dizer de Michel Foucault, como que uma “quimera; levaria a crer-nos que ‘as coisas murmuram, de antemão, um sentido que nossa linguagem precisa apenas fazer manifestar-se [...]’”⁴³. E, em se tratando de determinar historicamente as origens da Maçonaria, as dificuldades se multiplicam, pois uma

⁴³ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 10 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 48.

razoável bibliografia corrente sobre o assunto mergulha em poderoso fabulário. Em sugestivo capítulo intitulado *Uma selva de teorias*, Ângela Cerinotti comenta a babelia das informações sobre a gênese da sociedade maçônica:

As hipóteses relativas à origem da Maçonaria são tão numerosas e heterogêneas que seria impossível tomá-las todas analiticamente em consideração em um pequeno manual informativo. Como consta de uma monografia sobre o assunto (L. Sessa, *La Massoneria: l'antico mistero delle origini* [A Maçonaria: o antigo mistério das origens], Foggia, 1997), de acordo com uma pesquisa realizada em 1909, em 206 obras historiográficas publicadas até então, acerca das origens da Franco-Maçonaria, surgiram 39 diferentes opiniões”.⁴⁴

Como se vê, percorrer aqui a lista dessa multitude de hipóteses não é o melhor caminho a seguir. É consenso, todavia, que a Maçonaria moderna, tal como a entendemos hoje, remonta ao século XVIII, quando se formou a Grande Loja de Londres, que procurou dotar a Ordem de um humanismo universalista que buscava “a perfeição por meio do simbolismo de natureza mística e/ou racional, da filantropia e da educação”⁴⁵. Inaugurava-se neste momento a Maçonaria especulativa, que rompeu com as velhas confrarias de pedreiros da época medieval, passando a admitir em seus quadros elementos não ligados obrigatoriamente às corporações de ofício ou sociedade de construtores, chamando-se esses novos membros de “maçons aceitos”.

Antes da criação da *Premier Grand Lodge*, os maçons costumavam reunir-se em tabernas ou nos adros das Igrejas. Em 24 de junho de 1717, criou-se a Grande Loja de Londres, formada inicialmente por quatro Lojas que assumiam os nomes de tabernas e

⁴⁴ CERINOTTI, Ângela (org). *Maçonaria: a descoberta de um mundo maravilhoso*. São Paulo: Globo, 2004. p. 8-10.

⁴⁵ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. São Paulo: Unicamp/Centro de Memória, 199. p. 29.

cervejarias onde se reuniam: *The Goose and The Gridiron* (O Ganso e a Grelha), *The Crown* (A Coroa), *The Apple Tree* (A Macieira) e *The Rummer and Grapes* (O Copázio e as Uvas). Ainda assim, as reuniões dos pedreiros livres continuavam acontecendo nas tabernas e pátios das Igrejas, com símbolos traçados no chão ou sobre um painel. A sorte se alterou quando se iniciou a construção do primeiro templo maçônico em 1º de maio de 1775, obra completada em 23 de maio de 1776. O edifício se localizava na Great Queen Street, em Londres.⁴⁶

Estabelecida a pedra fundamental, os maçons se lançaram, um ano mais tarde, a um trabalho de recuperação dos escritos que compunham a história da Ordem e seus preceitos básicos. Em 1723, publicou-se o livro das constituições, compilação das *Old Charges* medievais organizadas pelo reverendo anglicano James Anderson (c. 1680-1735).⁴⁷

Contudo, nem todas as Lojas anuíram de imediato à nova organização. Os refratários constituíram a Grande Loja dos Antigos Maçons, em 1751. Essa “contra-organização” durou até 1813, quando se deu uma união da Grande Loja de York e da Grande Loja de Londres, formando a Grande Loja Unida da Inglaterra.⁴⁸

Em menos de um século, a sociedade secreta maçônica viajou para além das fronteiras da Inglaterra, ganhando espaço em diversos países da Europa. Espalhou-se rapidamente na Escócia a partir de 1723, e chegou à França em 1725, organizando aí sua Grande Loja somente em 1755, sendo, porém, a constituição do Grande Oriente da França datado de 1773. Estabeleceu-se em 1733 na Itália, em 1730 nos EUA, 1737 na Alemanha (Hamburgo), em 1740 na Suécia, em 1745 na Dinamarca, 1755 na Holanda e

⁴⁶ CASTELLANI, José. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: “A Trolha”, 1999. v. 1, p. 43-45.

⁴⁷ FERRÉ, Jean. *A história da franco-maçonaria (1248-1782)*. São Paulo: Madras, 2003. p. 163.

⁴⁸ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 30.

Portugal, em 1765 na Bélgica (então países austríacos), em 1771 na Rússia, em 1773 na Suíça.⁴⁹

No Brasil, a cronologia quanto à presença da Ordem maçônica ainda é alvo de litígio entre alguns autores. Segundo David Gueiros Vieira⁵⁰, as primeiras Lojas apareceram entre 1801 e 1802, apontando para isso as informações obtidas do documento *O Manifesto de 1832*, publicado no *Masonic World Wide Register*, e redigida por José Bonifácio de Andrada e Silva. Constava no citado documento que as Lojas se localizavam no Rio de Janeiro e na Bahia, e eram ambas afiliadas à Grande Loja Francesa.

Outros, como João Alves da Silva, não discordam da cronologia de Gueiros, mas preferem refinar ainda mais o imbróglio, e fazem a distinção entre a “presença de maçons” no Brasil e a “fundação de Lojas regulares”, distinção esta que lhe permite recuar ainda mais no tempo a influência da confraria maçônica em nossa história:

Viajantes Franceses, assinalados pelo Barão do Rio Branco nas Efemérides, encontraram em funcionamento no Rio de Janeiro Lojas Maçônicas freqüentadas pelos filhos do Vice-Rei. Na Bahia no início do séc. XIX, o viajante Lindley entrou em contato com os Maçons e, por intermédio deles, conseguiu minorar as aflições de sua prisão, tendo finalmente, fugido em um navio da Ordem [...].⁵¹

E falando da influência do Iluminismo nos movimentos emancipatórios no Brasil, particularmente na Bahia, prossegue:

⁴⁹ SILVA, João Alves. *A fé e a razão dos livres pensadores*. Londrina: “A Trolha”, 1999. p. 82-83.

⁵⁰ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980. p. 41.

⁵¹ MÁRIO MELO apud SILVA, João Alves. Op. cit. p. 88.

A propagação do Iluminismo francês foi feita na Bahia através de uma sociedade do tipo maçônico chamada Cavaleiros da Luz, que deve sua existência à presença de Dupetit-Thomes, que ali chegou no navio *Le Diligent* em 1791, sob o pretexto de pesquisas científicas, mas que era claramente um agente revolucionário maçônico. Sua atividade foi prosseguida por Larcher, chegando em 1797, e que influenciou diretamente a “inteligentsia” da conspiração de 1798.⁵²

Contudo, no atual momento, o que se pode garantir pela via documental é que a primeira Loja maçônica regular foi a “Reunião”, fundada em 1801 e instalada em Niterói, no Rio de Janeiro. Estava filiada a uma Obediência francesa e praticava o Rito Adoniramita (13 graus)⁵³. Em 1804, o Grande Oriente Lusitano enviou três delegados com a função de submeter a Loja “Reunião” à jurisdição portuguesa e também para criar novas Lojas. A Reunião não se rendeu à Obediência portuguesa, e os delegados acabaram fundando as Lojas “Constância” e “Filantropia”, também no Rio de Janeiro. Juntas, essas Lojas formaram os três primeiros estabelecimentos regulares da Maçonaria no Brasil.⁵⁴

Na Bahia, em 1802, fundou-se a Loja Virtude e Razão. Em 1807, instalou-se a Loja Virtude e Razão Restaurada, modificando seu título posteriormente para Humanidade. Em 1813, criou-se a Loja União. Na mesma época, edificou-se a primeira Obediência maçônica no Brasil, o Grande Oriente Brasileiro, tendo como Grão-mestre Antônio Carlos Ribeiro de Andrada. Com as agitações da Revolução de 1817, todas as

⁵² Idem. *Ibidem*. p. 88-89.

⁵³ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. p. 59.

⁵⁴ CASTELLANI, José. Os primórdios da Maçonaria no Brasil. In: _____. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: “A Trolha”, 2001. v. 2, p. 69.

atividades maçônicas foram paralisadas com a declaração do Alvará de 30 de março de 1818, expedido pelo monarca luso-brasileiro D. João VI.⁵⁵

A reorganização da Maçonaria brasileira só ocorreu com o retorno do D. João VI de Portugal, em abril de 1821. A esta altura, possuíamos duas poderosas Obediências: o Grande Oriente do Brasil, fundado em 17 de junho de 1822 no Rio de Janeiro, sob a liderança do republicano Joaquim Gonçalves Ledo; e o Apostolado da Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz, criada em 2 de junho de 1822, sob a batuta do monarquista José Bonifácio de Andrada e Silva. A questão que dividia, então, os políticos do Império, dizia respeito à emancipação política do país e à formula pela qual se daria: se deveríamos apoiar uma monarquia centralizada ou enveredar por uma opção republicana. É em defesa do primeiro projeto que José Bonifácio, a partir de outubro de 1822, agora como reempossado Ministro, tomou a medida retaliativa de suspender os trabalhos maçônicos, incluindo sua própria Loja⁵⁶. Aliás, conforme David Gueiros, foram as insistências de José Bonifácio junto ao Rei para que este fechasse o Grande Oriente do Brasil, de Gonçalves Ledo, que levaram o monarca a decidir pela interrupção das atividades de toda e qualquer oficina maçônica.⁵⁷

Em 23 de novembro de 1831, o Grande Oriente do Brasil é reinstalado sob a direção novamente de José Bonifácio, agora tutor de D. Pedro II. Um grupo de oposição ao direcionamento “radical e conservador” de Bonifácio fundou o Grande Oriente Nacional Brasileiro, conhecido por Grande Oriente da Rua de Santo Antônio e, mais tarde, Grande Oriente da Rua do Passeio. Sua principal liderança estava representada na figura do Senador Nicolau de Campos Vergueiro. Os desentendimentos entre os dois grupos recrudesceram quando os membros do Grande Oriente do Brasil elaboraram uma

⁵⁵ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 60.

⁵⁶ Idem. Ibidem. p. 60-64.

⁵⁷ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. p. 42.

Constituição Maçônica em 1855. Nesta carta, a Obediência se proclamava a suprema autoridade em assuntos maçônicos no Império, passando a centralizar as atividades da Ordem no país, situação que se estendeu até 1863.⁵⁸

As disputas político-partidárias atravessaram o século XIX, sofrendo um intervalo entre maio e setembro de 1872, quando a “Questão Religiosa” proporcionou a união temporária entre o Grande Oriente do Lavradio e o Grande Oriente dos Beneditinos (divisão operada no seio do Grande Oriente do Brasil em 1863) na formação do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil. Somente em 18 de janeiro de 1883, as duas Obediências se fundiram novamente no Grande Oriente do Brasil, que durou até 1927.⁵⁹

1.4 Aspectos da estrutura organizacional maçônica: a loja, os ritos e a hierarquia

O termo Loja no vocabulário maçônico designa o lugar onde se reúnem os membros dessa Ordem. O Templo, como também é conhecido, constrói-se segundo o modelo oferecido pelo Templo de Salomão, em Jerusalém, como nos conta a tradição bíblica. É isto que nos revela o *Dicionário da Maçonaria* de Joaquim Gervásio de Figueiredo, que nos aponta ainda para o significado etimológico da palavra, proveniente do sânscrito *loka*, quer dizer, “mundo”, “universo”⁶⁰. No complexo simbolismo maçônico, portanto, a Loja deve ser tal que a sua organização represente ou reproduza o

⁵⁸ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 67

⁵⁹ idem. Ibidem. p. 68-69.

⁶⁰ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. *Dicionário da Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. 4 ed. ver. e ampl. São Paulo: Pensamento, [199-]. p. 224.

Cosmos, advindo daí a adoção da estrutura templária salomônica que, inspirada pelo Deus cristão, forneceria o protótipo adequado da engenharia sagrada.

Podemos encontrar também a Loja entendida como um agrupamento ou assembléia de maçons de uma mesma região e praticando o mesmo rito. Alguns autores preferem utilizar o vocábulo Loja para referir-se às reuniões entre maçons realizados em determinado lugar, reservando o termo “oficina” para as “ações ritualísticas” desenvolvidas nesse mesmo local, estabelecendo-se assim a oposição tácita entre espaço e atividade.⁶¹

O templo maçônico forma um quadrilongo orientado na direção leste-oeste, dividindo-se em duas partes: o Oriente ou *Debir*, situado em um plano mais elevado e onde se encontra o trono do Venerável (presidente da Loja), simbolizando o mundo invisível, o mundo imaterial; e o Ocidente ou *Hekal*, a parte mais baixa, onde visualizamos a Porta de Entrada do templo e a maioria dos assentos dos integrantes da Loja, simbolizando o mundo visível, o mundo material. Os membros da “oficina” se enfileiram em duas carreiras no sentido norte-sul, uma de frente para outra, chamadas de Colunas do Sul e Colunas do Norte. O teto do templo é coberto por uma abóbada celeste de diversas cores, contendo representações de astros e estrelas, e sustentado por doze colunas, o número de signos do Zodíaco⁶². Na Maçonaria Simbólica, os signos zodiacais representam “o caminho místico completo percorrido pelo Iniciado, desde o seu início na ordem até o Grau de M.:”⁶³

No assoalho figura um piso mosaico, em preto-e-branco, símbolo da convivência pacífica das diferenças. Uma “corda de 81 nós” circula sobre o friso ao redor do templo,

⁶¹ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 38.

⁶² Idem. Ibidem.

⁶³ RIGHETTO, Armando, ORTEGA, Oswaldo. O templo maçônico. In: _____. *Maçonaria, o caminho das pedras: história, lendas, ritualística, simbolismo*. Londrina: “A Trolha”, 2001. p. 89.

estacionando no topo das Colunas da Ordem B (Booz, Coluna do Tempo) e J (Jaquim, Coluna do Espaço), as mesmas que se localizam na entrada do templo. O número de “nós” está relacionado ao valor místico do algarismo 3, considerado Perfeito, pois 81 é quadrado de 9 que, por sua vez, é quadrado de 3. Este algarismo mágico se faz presente nos textos bíblicos: o número de vezes que Pedro negou Jesus, a quantidade de filhos de Noé, os varões que apareceram a Abraão, nas tríades divinas das religiões, etc.⁶⁴ Bem ao centro do salão, encontramos o Altar dos Juramentos, sobre o qual repousam o Volume da Lei Sagrada, o Esquadro e o Compasso. Em volta do altar maçônico, há ainda a presença de um candelabro com três velas altas, simbolizando os Pilares da Sabedoria, da Força e da Beleza. Atrás do trono do Venerável e sob o dossel, podemos ver um painel com o Delta Sagrado, a Estrela de Cinco Pontas e os símbolos do Sol e da Lua.⁶⁵

Não contamos infelizmente aqui com a Constituição e Regulamentação maçônica vigente atualmente no Brasil, documento que rege a instalação e regularização de uma Loja maçônica, isto é, os critérios e exigências impostos pela Obediência e Supremo Conselho para que um estabelecimento maçônico seja considerado “regular”. Sabe-se, todavia, que, desde a República, a Ordem maçônica é administrativamente federativa, implicando com isso que cada Loja constitui não somente uma unidade administrativa autônoma, podendo criar seu próprio regulamento, como também podem se associar em determinado número de Lojas, formando Obediências, sejam Grandes Orientes (Lojas com diferentes ritos), sejam Grandes Lojas (Lojas com o mesmo rito).⁶⁶

A relativa independência de que gozam as Lojas maçônicas vê-se regulada por princípios gerais atinentes ao corpo da Ordem. É dessa maneira que deve ser compreendida a noção de “regularidade” de uma oficina maçônica, como uma fórmula

⁶⁴ Idem. Ibidem. p. 92.

⁶⁵ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 39.

⁶⁶ Idem. Ibidem. p. 50.

utilizada por algumas Obediências para demarcar os limites e diferenças (origem, ritos, orientação) em relação a outras Potências.

Nesse contexto da constituição de um corpus de normas e regras de estabelecimento da identidade maçônica está o documento das Landmarks (fronteiras), que fixa os critérios de reconhecimento de um organismo da Ordem. Em 1919, as Landmarks continham os seguintes pontos em seu catálogo: monoteísmo; crença numa vida futura; o volume da Lei Sagrada; o segredo; o simbolismo da arte operativa; o nascimento livre do maçom e a pertença ao sexo masculino. Dez anos depois, em 1929, instituíram-se os Princípios Básicos, que incluíam as próprias Landmarks. Dentre estes princípios, tínhamos: toda Grande Loja deve ser fundada a partir de uma outra Grande Loja ou de três ou mais Lojas devidamente reconhecidas; a fé no Grande Arquiteto do Universo; a assunção das obrigações à luz das Sagradas Escrituras; a exclusão das mulheres; a proibição de discussão sobre religião e política no interior da Loja; a presença obrigatória da Bíblia, do Esquadro e do Compasso.⁶⁷

Uma nova reformulação se deu com a promulgação dos *Objetivos e Relações de Arte*, em 1949, que, integrado aos Princípios, passava a admitir a substituição da Bíblia por outros textos sagrados, contanto que fossem códigos religiosos tradicionais, além de pregar a obediência das Lojas às leis de seus países e a neutralidade política da Ordem maçônica. É, portanto, dentro desses marcos (Landmarks, Princípios e Objetivos) que se instaura a “regularidade” de uma Obediência.⁶⁸

Utilizando-se de uma linguagem mais simbólica, Gervásio de Figueiredo afirma que a Loja, para ser considerada como tal, deve ser “Justa”, “Perfeita” e “Regular”,

⁶⁷ CERINOTTI, Ângela (org). *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. p. 102.

⁶⁸ Idem. *Ibidem*. p. 102-103.

firmando a correspondência destes conceitos com os critérios que permitem a abertura e funcionamento de uma Loja maçônica:

Só pode trabalhar a Loja que é “justa, perfeita e regular”. É justa se tem o Mobiliário devidamente colocado sobre o Altar; perfeita, se estão presentes sete ou mais membros, e regular, se possui a Carta Constitutiva outorgada por uma Potência regularmente investida de autoridade maçônica.⁶⁹

A questão, é claro, não se resolve de forma tão simples assim. As divergências ainda continuam e parecem resultar de uma “queda de braço” de natureza nitidamente político-ideológica:

Se tais princípios foram definidos formalmente em 1929, esta atitude da Grande Loja Unida da Inglaterra remonta a 1877, quando o Grande Oriente da França riscou de sua constituição o artigo que exigia as crenças em Deus e na imortalidade da alma. [...] A partir desta data, aprofundou-se a cisão no seio da comunidade maçônica. Os ideais de cada Obediência tornaram-se cada vez mais divergentes, consolidando, basicamente, duas correntes de pensamento: a francesa, nitidamente mais racionalista, defensora da liberdade de consciência e republicana; e a inglesa, mais conservadora e religiosa.⁷⁰

Paralela à hierarquia administrativa das Lojas, encontra-se a hierarquia litúrgica, aquela que estabelece ritualisticamente as distintas atividades e funções a serem desenvolvidas no interior de uma Loja, atribuindo-as obviamente a cada membro de acordo com o seu grau de elevação. Quando do surgimento da Maçonaria moderna, no séc. XVIII, existiam apenas três graus: Aprendiz, Companheiro e Mestre. Ainda na

⁶⁹ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. Op. cit. p. 225

⁷⁰ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit. p. 41.

primeira metade do séc. XVIII, criaram-se mais outros graus, que passaram a ser conhecidos como “Altos Graus” ou “Escocismo”.⁷¹

Essa complexificação da hierarquia litúrgica é comumente atribuída ao escocês André-Michel de Ramsay (1686-1743), que, transferindo-se para a França e recebendo aí o cargo de “Grande Orador da Ordem”, proclamou um discurso em 12 de março de 1737, no qual afirmava a superioridade da Maçonaria escocesa na manutenção da pureza da tradição, e vinculava a Ordem maçônica às Cruzadas. A publicação deste discurso causou impacto na comunidade maçônica, principalmente nos Mestres escoceses que começaram a produzir reformas na liturgia, criando graus superiores, costume que rapidamente se espalhou.⁷²

É a partir dessa mudança operada no seio da hierarquia litúrgica, com a multiplicação do número de graus existentes até então, que nos deparamos hoje com uma incalculável fortuna de ritos na Ordem maçônica. Cada um desses ritos é autônomo e independente dos demais, possuindo sua própria hierarquia e autoridade reguladora, variando uns em relação aos outros no número de graus que possuem. O órgão da comunidade maçônica que se encarrega de velar pelos ritos é chamado Grande Conselho ou Grande Capítulo, cuja função reguladora recai sobre os “Altos Graus”, deixando para as Grandes Lojas ou Grandes Orientes a responsabilidade de controle dos graus simbólicos (Aprendiz, Companheiro e Mestre).

A Maçonaria não é, por conseguinte, uma sociedade homogênea e de consenso, mas expressa seus conflitos mais íntimos na miríade de formas com as quais se apresentam as Lojas, os seus ritos e as hierarquias. A literatura da Ordem, por sua vez, atrai pra si, como de resto qualquer produção intelectual, as divergências geradas a

⁷¹ Idem. Ibidem. p. 47-48.

⁷² CERINOTTI, Ângela (org). *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. p. 31-33.

partir das relações de poder no interior da instituição. Estudar, então, a natureza dos interesses dessa produção de conhecimento acerca do Egito antigo nos esclarecerá sobremaneira o entendimento que os intelectuais da Maçonaria brasileira têm desta civilização e o que ela representa efetivamente para eles.

2 AS PIRÂMIDES, AS SAGRADAS ESCRITURAS E A MATEMÁTICA TRANSCENDENTAL: AS FERRAMENTAS DA MONTAGEM DA AUTORIDADE NO DISCURSO MAÇÔNICO

Os livros eram mais seguros, as estantes continham reedições de tratados escritos há centenas de anos atrás – muito pouca gente arriscava dizer algo de novo nesta área. E a sabedoria oculta parecia sorrir naquelas páginas, distante e ausente, sorrindo do esforço dos homens em tentar desvendá-la a cada geração.

Paulo Coelho, Brida.

— Porque é antigo; essa a razão principal. Aqui não queremos saber de coisas antigas.

— Mesmo quando são belas?

— Sobretudo quando são belas. A beleza atrai, e nós não queremos que ninguém seja atraído pelas coisas antigas. Queremos que amem as novas.

Aldous Huxley, Admirável Mundo Novo.

Dando prosseguimento ao trabalho de pesquisa, aprofundaremos neste capítulo a análise de nosso objeto de estudo, examinando agora, particularmente, o modo como determinados intelectuais da Maçonaria brasileira (os maçonólogos), filiados a uma corrente de idéias específica no interior da instituição, empregaram e/ou mobilizaram as estratégias, expedientes e artifícios “textuais” na elaboração de dois núcleos distintos (mas com interfaces) de discursos sobre a Antigüidade egípcia:

- a) O que constrói nexos associativos com a tradição bíblica;
- b) O que recorre às teses da Escola Pitagórica, via Hermetismo e Ocultismo, para explicar a “metrologia universal” dos monólitos piramidais de Gizé.

A análise de cada passo na montagem desses discursos está relacionada às motivações ou finalidades sócio-institucionais de seus produtores, não se restringindo, portanto, à simples descrição da organização discursiva dos textos, mas os remetendo necessariamente à discussão histórica de que fazem parte.

2.1 As correntes de pensamento na Ordem maçônica: o lugar institucional das idéias

Como vimos no Cap. I, logo após a fundação da franco-maçonaria especulativa, em junho de 1717, iniciou-se um processo de recuperação dos documentos ligados ao passado da Ordem, com o objetivo de construir a sua história. O primeiro passo neste sentido foi dado com a publicação em 1723 do livro *As Constituições*, de James Anderson, o qual se dividia em duas partes: a compilação de antigos escritos das corporações de ofício medievais, que passariam a servir como regulamento para os membros da moderna Maçonaria; e uma narrativa fabulosa dos diversos momentos da história da Ordem, começando pelos tempos bíblicos de Adão e finalizando no séc. XVIII.

É, todavia, no séc. XIX que a preocupação com o passado da instituição maçônica se manifestou de maneira mais intensa. E não se trata de nenhuma coincidência que essa difusão dos estudos e pesquisas realizados sobre a Maçonaria pelos seus membros, tenha se dado exatamente no séc. XIX, o “boom” da ciência, no qual a crença no poder de solução dos problemas pelo método científico (indução e

empirismo) dominava os homens mais cultos da época, e cuja síntese podia ser apresentada no termo “progresso”⁷³. Os avanços processados nas pesquisas científicas, no caso particular das ciências sociais, passaram a ser empregados pelos estudiosos maçons nas investigações de questões atinentes ao corpo social da Maçonaria⁷⁴. Como resultado das novas circunstâncias, multiplicaram-se não apenas os trabalhos produzidos, mas também as orientações investigativas tomadas na condução das pesquisas.

Da inquietação original, com o problema da gênese da Ordem maçônica, alimentada sobremaneira pelo cientificismo da segunda metade do séc. XIX, emergiram diferentes posturas interpretativas, verdadeiras linhas de pesquisa, no seio da sociedade maçônica, voltadas para o estudo da simbologia e ritualística da própria instituição. O maçónólogo britânico Charles Leadbeater (1847-1934), no livro *Pequena história da Maçonaria*⁷⁵, propôs que se agrupassem essas variadas correntes de idéias em quatro Escolas de pensamento maçônico, organizadas “segundo sua relação com quatro departamentos importantes de conhecimento, primariamente existentes fora do campo maçônico”⁷⁶: a Escola Autêntica ou Histórica; a Escola Antropológica; a Escola Mística; e a Escola Oculta. Segundo Leadbeater, os limites que separam cada Escola não são tão rígidos como a denominação pode sugerir, havendo inclusive autores que transitam em diferentes correntes de pensamento.

A Escola Autêntica ou Histórica é assim chamada, como se pode deduzir, porquê seus trabalhos são realizados sob a linha de investigação própria dos

⁷³ HOBSBAWM, Eric. Ciência, religião, ideologia. In: _____. *A era do capital: 1848-1875*. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 349-351.

⁷⁴ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. *Dicionário de Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. 4 ed. rev. e amp. São Paulo: Pensamento, [199-]. p. 239.

⁷⁵ LEADBEATER, Charles. *Pequena história da Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, [192-].

⁷⁶ Idem. *Ibidem*. p. 14.

historiadores, procurando basear seus estudos nas informações obtidas a partir dos documentos. O termo “Autêntica” parece ligar-se, por sua vez, ao fato de esta Escola ter sido a primeira a desenvolver de forma sistemática pesquisas sobre a Maçonaria; ao mesmo tempo, sugere depreciativamente que as demais Escolas não oferecem caminhos mais adequados de investigação.

Esta interpretação da denominação da Escola se mostra compreensível quando examinamos as próprias condições históricas de sua fundação. Seu aparecimento, na segunda metade do século XIX, coincide com a expansão dos estudos históricos, no que foi qualificado de “o século da história”. Os recém-formados Estados da época se empenhavam em garantir a unidade não apenas político-territorial, mas também cultural de seus novos países, buscando forjar uma “nação”⁷⁷. Nesta empreitada, o conhecimento histórico ganhou a preferência dos idealizadores da identidade nacional, investindo-se na recuperação documental através da constituição e organização de arquivos, na criação de Institutos Históricos e revistas de história. Em 1880, criou-se na França a licença do ensino de história, agora separada da licença literária, iniciativa que visava a profissionalização do ofício de historiador.⁷⁸

É retomando também este contexto histórico de criação da Escola Autêntica que se pode esclarecer melhor, na proposta classificatória do Leadbeater, o entendimento que os seus adeptos tinham das noções de “historiador” e “documento”, pouco precisos na definição desta corrente de pensamento apresentada pelo maçónólogo inglês. Considerando a época em que o mencionado autor escreveu o seu livro (década de 1920), a história ainda era pensada como o conhecimento definitivo da verdade sobre o passado, encontrando no documento escrito e oficial a única fonte capaz de revelar “o

⁷⁷ DOSSE, François. O historiador: um mestre de verdade. In: _____. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 37-39.

⁷⁸ BORGES, Vavy Pacheco. *O que é história*. 2 ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 32.

que realmente aconteceu”. O documento escrito era encarado como o próprio fato, o próprio acontecimento, a materialização da verdade. Nesse “fetichismo de documentos”, como Edward Hallet Carr⁷⁹ costumava designar tal atitude, cabia ao historiador reunir o maior número deles, no desejo de esgotar o passado, e proceder à descrição exaustiva dos acontecimentos neles contidos, evitando a todo custo manchá-los com o subjetivismo de sua interpretação. Não obstante saibamos que existiam correntes históricas divergentes como o marxismo e a incipiente Escola dos Annales⁸⁰, o pensar histórico ainda se pautava pela visão determinante do positivismo.

Por conseguinte, a Escola Autêntica ou Histórica constituiu-se nas mesmas bases do conhecimento histórico dominante na segunda metade do séc. XIX e nas três primeiras décadas do século XX. É pelo entendimento da noção de documento prevalecente neste período que os seus membros vão negar, por exemplo, a antigüidade da Maçonaria postulada para qualquer data anterior ao século XIII d.C., quando foram produzidos os *Estatutos de Bolonha*, um texto redigido em latim em três folhas de pergaminho por um escrivão público em 8 de agosto de 1246, a mando do capitão de Bolonha Bonifácio de Cario, e reconhecido pelo Conselho de Anciões em 1248, colocando as sociedades em construção e carpintaria sob as leis da cidade de Bolonha⁸¹. Da mesma forma que desautorizam este recuo histórico, só assumem para a Maçonaria Antiga a legitimidade apenas dos três graus simbólicos (Aprendiz, Companheiro e Mestre), não admitindo que existissem nas corporações medievais de construtores sinais dos “Altos Graus”, tidos como criação do século XVIII.

⁷⁹ CARR, Edward Hallet. *Que é história?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 51.

⁸⁰ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. Soa Paulo: UNESP, 1997. p. 23-32.

⁸¹ FERRÉ, Jean. *A história da franco-maçonaria(1248-1782)*. São Paulo: Madras, 2003. p. 17.

Seguindo a seqüência do inventário das correntes de pensamento maçônico arrolados por Charles Leadbeater, chegamos a Escola Antropológica. Esta se caracteriza por incorporar às suas pesquisas os conhecimentos da ciência da Antropologia. Tal como a noção de História trabalhada na Escola anterior, a de Antropologia não se apresenta aqui mais evidente. Parece tratar-se da mesma conceitualização da época do imperialismo europeu, como o estudo de costumes e tradições de sociedades arcaicas, principalmente de tribos do presente, buscando-se nelas as origens da simbologia maçônica, ou até da própria Maçonaria.

Baseados em uma forma particular de interpretação dos símbolos e cerimônias maçônicas, seus adeptos admitem uma antigüidade maior para a Ordem maçônica, chegando-se a estabelecer analogias com os Mistérios Antigos. Isto não significa que se aceite uma origem para a Maçonaria que remonte à Antigüidade, sendo, nesse sentido, de acordo com a Escola Histórica, não recuando a gênese da Ordem para além da Idade Média. O que ocorre normalmente é a utilização do método comparativo no estabelecimento das semelhanças entre os símbolos e práticas rituais observados em diferentes comunidades, não implicando necessariamente daí a relação de igualdade entre um parentesco lógico e um parentesco histórico.

Diferentemente da Escola Histórica, os membros da linha de investigação antropológica defendem a tese de que os graus superiores, os divulgados “Altos Graus”, já se faziam presentes na Maçonaria Antiga (também chamada “Operativa”), não tendo, dessa forma, autenticidade a idéia de que sua invenção ter-se-ia dado somente a partir de 1737, com o famoso discurso de Michel de Ramsay.

Antes de continuarmos com a apresentação das demais Escolas, devemos deter-nos um pouco acerca do real sentido dos títulos sustentados por tais correntes de idéias.

As denominações que essas duas primeiras Escolas carregam não têm qualquer relação com o fato de os seus partidários possuírem ou não formação universitária nas áreas do conhecimento histórico ou antropológico. A referência a tais departamentos do saber serve apenas para rotular as tendências intelectuais existentes no âmbito da Maçonaria, indicando tão somente a escolha de uma linha de indícios (fonte, método e teoria) com a qual se pautarão os trabalhos de pesquisa.

Não há nenhuma divisão departamental, como nas universidades, destinada a abrigar uma ou outra Escola, nem muito menos encontramos, por exemplo, na revista maçônica brasileira *A Trolha* a compartimentação das suas coleções baseada na pertença ou não de uma obra a determinada corrente de pensamento. Temos, assim, que um membro da Escola Histórica não é necessariamente um historiador de formação acadêmica, embora nada o impeça de ser, mas que prefere observar os acontecimentos com a lente dos historiadores (ou, mais exatamente, com aquilo que pensa ser dos historiadores). O mesmo acontecendo com a Escola Antropológica: não é preciso ter formação superior em Antropologia para se “pensar antropológicamente”.

Por sua vez, a Escola Mística distancia-se sensivelmente das anteriores. Não é produto de nenhum departamento científico fora da Ordem maçônica nem muito menos está interessada nas pesquisas históricas e antropológicas, conquanto delas eventualmente se utilize⁸². Trata-se de uma corrente de pensamento que se aproxima mais da Religião, mostrando-se mais preocupada com o desenvolvimento espiritual do homem, que, segundo ela, deve procurar a união consciente com Deus. Valorizando a experiência espiritual, a atenção desta Escola não se volta para o problema da linha de descendência do passado da Maçonaria como faziam as correntes da “vertente

⁸² A classificação de Leadbeater se faz de certa maneira contraditória neste ponto, a não ser pelo fato de que os ramos de conhecimento incorporados aos estudos maçônicos realmente foram tomados de fora da Ordem: já existiam antes dela.

científica”; admite, todavia, que a Maçonaria tem ligação com os Antigos Mistérios. Sua interpretação dos graus da ritualística maçônica, visto pela vertente científica do ponto de vista exclusivamente materialista, relaciona-se mais de perto com a Psicologia, vindo nesses mesmos graus da Ordem a representação dos estados de consciência do ser humano.

Por fim, aportamos na última Escola do inventário: a Escola Oculta ou Sacramental. Como a sua congênere anterior, sua orientação está mais próxima da Religião ou, em geral, dos estudos espiritualistas, baseando-se nos conhecimentos do Ocultismo. A definição desta última “ciência” foi dada por um estudioso maçom da seguinte maneira:

Em geral, é a ciência do que está oculto, e conseqüentemente, o estudo de todos os problemas da natureza ainda não resolvidos pela ciência oficial. Em particular, é o estudo dos mundos superiores ao físico: o astral, o mental e outros, e o conjunto de métodos ou disciplinas de educação individual.⁸³

E, logo em seguida, vincula tal ciência do “não-oficial” à Ordem maçônica:

A Maçonaria possui também seu lado oculto, que uns sistemas e ritos realçam mais que outros, porém todos têm o mesmo objetivo de aperfeiçoamento moral, intelectual, e espiritual do homem, do que lhe decorrem deveres e direitos inalienáveis.⁸⁴

⁸³ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. Op. cit. p. 302.

⁸⁴ Idem. Ibidem.

É perceptível, com efeito, que a preocupação desta Escola transcende a objetividade apregoada pelas correntes da história e da antropologia; a finalidade dos ocultistas não é a pesquisa científica por ela mesma, com todos os rigores da exigência acadêmica, mas sim a aplicação do conhecimento na busca do aperfeiçoamento moral e espiritual. Aliás, as investigações promovidas por esta corrente não dependem do estudo de livros e documentos de arquivo, mas se nutrem por meio da meditação consciente e das experiências individuais, objetivando a união consciente com Deus.

Difere da proposta mística por defender que tal união deve ser alcançada através da aliança entre a vontade e o conhecimento, utilizando a expressão divina produzida em seu interior, por intermédio da meditação, para promover a evolução da humanidade. Dito de outra forma: a experiência do divino pode ser reproduzida em nós mesmos, e deve ser aplicada na coletividade, formando-se o esquema que parte do indivíduo e se dirige à sociedade. Na Escola Mística, o desenvolvimento espiritual é mais individualista, cabendo a cada indivíduo tomar contato com as forças superiores, estando mais próxima à concepção de Iniciação dos Mistérios⁸⁵. Na Maçonaria, os adeptos do Ocultismo vêem na eficácia dos sacramentos da Ordem (ritos) um meio de se alcançar estágios espirituais mais elevados. É esta, portanto, a linha de interpretação do simbolismo maçônico adotada pelos cultores do ramo de conhecimento ocultista.

Conforme sabemos, as classificações são formas de ordenar o mundo baseadas em critérios de semelhança e dessemelhança entre os objetos observados, com o propósito de conferir-lhes inteligibilidade. Ocorre que sua produção resulta sempre artificial e responde, até certo ponto, às necessidades do momento histórico em que foi gerada. Assim, o agrupamento das idéias maçônicas em Escolas, proposto por

⁸⁵ FERRÉ, Jean. Op. cit. p. 12.

Leadbeater, funcionou para os objetivos por ele adotados na década de 1920: dar conta de toda a variedade do pensamento maçônico, reunindo-o em grupos relativamente homogêneos. Como ser histórico, as preferências de Leadbeater acabam transparecendo na sua classificação inclusive os seus preconceitos, quando afirmou que as tentativas de estabelecer a origem dos antigos Mistérios nos costumes de tribos selvagens deviam ser descartadas, pois “não são nem dignificantes nem espirituais”.⁸⁶

Como partidário assumido da Escola Oculta, sua descrição e análise desta corrente de idéias são de longe a mais extensa⁸⁷, sem falar que não apresentou, como vinha fazendo até então, uma única desvantagem de sua Escola, mostrando-a, ao contrário, como a mais completa, a que melhor se aproxima da “verdade”.

Contudo, a sua classificação continua sendo válida entre os maçons, e oferece, sim, um guia de suma importância para os pesquisadores, sejam ou não da Ordem. Levando-se em consideração o nosso objeto de estudo e a natureza das fontes trabalhadas, propomos um reordenamento da classificação de Charles Leadbeater, de forma a termos, no final, correntes de pensamento maçônico mais alinhadas com a nossa investigação. Baseados na linha de indícios adotada e nos fins do conhecimento produzido, reunimos as antigas Escolas em dois grandes grupos:

- a) A vertente “científica” ou “histórico-antropológica”, resultado da fusão entre as duas primeiras correntes de idéias;
- b) E a “vertente esotérica” ou “espiritualista”, fruto da união entre as Escolas Mística e Oculta.

A partir deste momento, sempre que nos referimos ao pensamento maçônico, estaremos discutindo em termos destas duas últimas vertentes, podendo ocasionalmente

⁸⁶ LEADBEATER, Charles. Op. cit. p. 242.

⁸⁷ Na edição que possuímos, ocupa um total de nove páginas, enquanto as demais Escolas são apresentadas cada uma em cerca de duas páginas.

utilizar as antigas denominações, uma vez que os autores dos discursos que analisaremos o fizeram baseados nas Escolas de Leadbeater.

2.2 As pirâmides e o Livro da Lei: a construção do poder na sacralização do discurso

De acordo com as orientações gerais adotadas pela Grande Loja Unida da Inglaterra no que diz respeito à organização do templo maçônico, o Volume da Ciência Sagrada, como é denominada a Bíblia, deve ocupar um lugar de destaque nesse recinto de reunião ritualística, sendo depositado aberto no altar que se localiza no centro do pavimento, e servindo de base para o Esquadro e o Compasso que sobre ele devem figurar⁸⁸. Esta geografia das Sagradas Escrituras no interior do templo maçônico já nos mostra claramente a importância que é dada pela Ordem aos textos bíblicos.

A mesma valorização pode ser encontrada também nas múltiplas referências feitas a episódios e personagens bíblicos, como a famosa lenda da morte do arquiteto Hiram Abiff, um dos responsáveis pela construção do Templo de Salomão, em Jerusalém, e que se tornou o ponto de partida das associações que tomam essa construção da Antigüidade judaica como matriz histórica e arquitetônica do moderno templo maçônico. É, portanto, das Sagradas Escrituras que os maçónólogos vão extrair a matéria-prima na produção de seu repertório simbólico.

⁸⁸ LEADBEATER, Charles. *A vida oculta na Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, [199-]. p. 49-50.

Pensando de acordo com esse mesmo processo de construção simbólica baseado na tradição bíblica, as pirâmides de Gizé vão entrar como uma outra tradição, enxertada por maçonólogos da vertente esotérica ou espiritualista, no plano da “criação de um passado antigo que extrapole a continuidade histórica real”⁸⁹ da Ordem maçônica. O Egito faraônico, assim tomado, funcionará como um laboratório ideal para a realização de experiências discursivas sobre o passado da Maçonaria, extraíndo-se dele as imagens mais apropriadas a percolarem as Sagradas Escrituras, de forma a obter-se no final um efeito de naturalização ou pacificação na linha de descendência da Ordem.

Esta prática de filiação a um passado remoto da Antigüidade não se confunde com uma atitude esporádica, temporária ou assistemática; resulta, em grande parte, de uma “pressão” de alguns organismos culturais da própria Maçonaria no sentido de orientalizar o passado da Ordem. Em discurso proferido em 24 de junho de 1972, por ocasião da instalação da Academia Brasileira Maçônica de Letras, Morivalde Calvet Fagundes expressou claramente um dos ideais da organização que ajudava a fundar: “não queremos mudar a Maçonaria Tradicional, mas fazer a atual retornar às suas verdadeiras origens, que remontam ao Oriente, como todos sabemos”.⁹⁰

Entende-se, desta forma, a importância estratégica que o Egito faraônico tem na formação desse discurso orientalizante e fundador. Interessam-nos, todavia, o modo como isto se deu e os mecanismos que foram mobilizados a seu favor. Propomos, então, seguir as pistas da montagem dessa “nova tradição” a partir de dois eixos: aquele que vai buscar na figura de Moisés o elo com o passado egípcio; e o que se utiliza da personagem histórica de Jesus para consolidar a ligação com a Bíblia Sagrada.

⁸⁹ HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 15.

⁹⁰ FAGUNDES, Morivalde Calvet. Academia Brasileira Maçônica de Letras: Diretrizes. In: _____ (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995, p. 12.

2.2.1 O elo mosaico

Consultando o “Dicionário de Maçonaria” de Gervásio de Figueiredo, encontramos à certa altura da descrição do verbete “pirâmides” a seguinte informação: “São sepulcros monumentais de primitivos reis egípcios, porém estudos mais apurados demonstram que originalmente foram templos votivos, relacionados com o culto solar e as iniciações aos antigos Mistérios”.⁹¹

Como se pode notar, Gervásio nos apresenta uma interpretação das pirâmides que as tomam como construções megalíticas destinadas, na verdade, a abrigar práticas de ritos iniciáticos. Esta tese é correntemente reproduzida em outros textos maçônicos. Seus partidários defendem a validade da proposição apontando o que, para eles, seriam os indícios cabais da real funcionalidade, por exemplo, da Grande Pirâmide: a ausência de um corpo no sarcófago da Câmara do Rei; a existência de tubos de ventilação. Isto não quer dizer que haja consenso entre os pesquisadores maçons quanto a esta questão. José Castellani, no livro *A ciência maçônica e as Antigas civilizações*, contesta energicamente essa visão e contra-argumenta:

A Grande Pirâmide, esse enorme monumento de pedras superpostas, tem, na realidade, muito pouco espaço vazio, ou seja: a Câmara do Rei, uma sala de 50 metros quadrados; a Câmara da Rainha, no corpo da Pirâmide e menor que a do rei; a Grande Galeria, um corredor de acesso à Câmara do Rei; condutos de ventilação e, ainda, uma câmara subterrânea, fora do corpo da Pirâmide. Tanto esta câmara, quanto a, erradamente, chamada Câmara da Rainha, eram locais

⁹¹ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. *Dicionário de Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. p. 346.

provisórios, para a colocação do corpo do faraó, caso ele viesse a falecer antes da construção total do monumento.⁹²

E continuando a sua análise, comenta sobre os dutos de ventilação:

[...] os operários que trabalhavam nas câmaras, durante a construção, necessitavam de ar, já que, sob aqueles imensos blocos de pedra, o fluido vital era bastante rarefeito. Além disso, [...] quando os homens do califa Al Mamun (filho de Harun Al Rachid), no ano 820 da era atual, conseguiram entrar na Grande Pirâmide – ninguém havia conseguido antes – encontraram os condutos de ar das câmaras intencionalmente obstruídos por pequenas pedras ali colocadas, e não caídas ocasionalmente, o que demonstra que eles existiam para os vivos e foram obstruídos quando as câmaras ficaram prontas.⁹³

Os argumentos de Castellani, embora bem colocados, não conseguiram, todavia, dissuadir os membros da vertente espiritualista. Representando esta última postura, Eduardo Carvalho desautoriza o próprio Castellani e reafirma sua crença na tese da funcionalidade mística da Grande Pirâmide:

[...] consideramos sua argumentação e de outros autores que defendem essa tese [pirâmide como monumento funerário], inconsistente e subjetiva. Ao contrário, somos da corrente que acredita que um monumento daquela magnificência, com tantas características ocultas e enigmáticas, tinha uma finalidade maior e proporcional à sua sabedoria e grandiosidade.⁹⁴

⁹² CASTELLANI, José. *A ciência maçônica e as antigas civilizações*. Disponível em: <www.castellani.com.br/artigos/publije1.html>. Acesso em 06 de out. de 2004.

⁹³ Idem. *Ibidem*.

⁹⁴ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. Londrina: “A Trolha”, 1996. p. 43.

De forma geral, e sem entrar no mérito do problema, toda essa discussão sobre as pirâmides de Gizé – ou mais exatamente a de Quéops – está relacionada à eterna busca da gênese da Maçonaria em território da Antigüidade Oriental. O ponto de partida da especulação é sempre o templo maçônico; é ele que requer uma ancestralidade, normalmente fixada na construção do Templo de Salomão, dele se retirando a base arquitetônica e o fabulário da Ordem. O principal problema enfrentado pelos membros da corrente esotérica, então, não é a filiação do passado da Maçonaria ao do Egito faraônico, mas sim conseguir uma base bíblica de sustentação exatamente a essa Antigüidade pretendida. Não há na Bíblia, por exemplo, nenhuma menção direta às pirâmides, e qualquer relação que se pretenda estabelecer entre elas e o templo maçônico moderno terá de ser feita por um caminho intermediário.

Neste sentido, o maçónólogo Paulo Sérgio Rodrigues, no seu *Mistérios e misticismos das iniciações*, apresentou-nos o desejado elo dessa cadeia: “Moisés foi um sacerdote iniciado, versado em todos os mistérios e conhecimentos ocultos dos templos egípcios – e, portanto, inteiramente a par da sabedoria antiga”.⁹⁵

A evocação de Moisés tem a vantagem de se ver bem amparada nos textos sagrados. A sua própria ligação com o pensamento egípcio é atestada em Atos do Apóstolos 7:22, quando se diz: “Assim foi Moisés iniciado em toda a sabedoria dos egípcios, e tornou-se poderoso em palavras e obras”⁹⁶. Os cinco primeiros livros da Bíblia são tradicionalmente atribuídos a ele, além de ter protagonizado dois dos maiores eventos do Velho Testamento: a libertação dos hebreus da escravidão egípcia e a subida ao topo do Monte Sinai para receber de Deus os Dez mandamentos. Some-se a isto as

⁹⁵ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. *Mistérios e misticismos das iniciações*. Londrina: “A Trolha”, 2000. p. 89.

⁹⁶ *BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução de La Bible de Jérusalem, edição de 1998, publicada pela École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1912.

informações da arqueologia bíblica e da Egíptologia que o colocam como um hebreu de cultura egípcia:

Moisés era um hebreu nascido no Egito e criado por egípcios, cujo nome se combina com uma raiz semítica significando “tirar de”, mas que também pode ser interpretada na língua egípcia. Moisés significa simplesmente “rapaz, filho”. Isso são fatos. Os egiptólogos sabem disso.⁹⁷

Vê-se com isso que a escolha deste personagem bíblico não se deu aleatoriamente. Ela responde às exigências da tradição bíblica da mesma forma que busca se corresponder com os dados da pesquisa histórico-arqueológica.

Questionando a propriedade da escolha de Moisés, poderíamos aventar a figura de José, que viveu no Egito por quase toda a vida, convivendo na Corte do faraó como um alto funcionário, o Vizir, e que mereceu longo relato da tradição bíblica. Por que ele não poderia cumprir a mesma função de Moisés nos discursos da corrente esotérica? Poder-se-ia argumentar que José foi iniciado nos Mistérios Egípcios, sem que a conexão entre as pirâmides e as Escrituras Sagradas se visse prejudicada. O fato é que Moisés foi, de longe, a personagem mais privilegiada nos textos sagrados⁹⁸, sendo retomado inúmeras vezes em diversas passagens de outros livros da Bíblia, incluso o Novo Testamento. Por sua vez, a figura de José parece localizada nas Escrituras, pouco lembrada depois; sobre ela pairam muitas dúvidas históricas, desde a desconfiança de que realmente teria ocupado o posto de Vizir⁹⁹, até a que nega a sua própria existência,

⁹⁷ KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* 25 ed. São Paulo: Melhoramentos, 2000. p. 133.

⁹⁸ Em Mateus 17:1-12, por exemplo, quando ocorreu a transfiguração de Jesus, foram Moisés e Elias que tiveram o privilégio de aparecer, o que exprime bem o destaque de Moisés nos textos bíblicos.

⁹⁹ MELLA, Federico A. Arbório. *O Egito dos faraós*. 3 ed. rev. e refor. São Paulo: Hemus, 1998. p. 147.

que alguns egiptólogos chegam a ver apenas como a personagem que encarna o “mito da boa administração” egípcia¹⁰⁰, numa referência ao episódio da decifração do sonho do faraó.

Assentada a pedra fundamental, o mesmo Paulo Sérgio se encarrega de dar continuidade ao enredamento da figura de Moisés com os Mistérios Egípcios:

[...] valeu-se Moisés do seu conhecimento dos mistérios cosmogônicos da Pirâmide para sobre ele basear a Cosmogonia do Gênesis, mediante alegorias e símbolos muito mais ao alcance da compreensão dos oimoyya que as verdades ensinadas nos santuários às pessoas instruídas. [...] Se revestiu de engenhosas imagens as grandes verdades que aprendeu dos Hierofantes [...] Moisés compreendeu o gravíssimo risco de confiar semelhantes verdades ao egoísmo das multidões [...]. Velou-os, portanto, a fim de preservá-las dos olhares profanos, e deu-lhes somente alegorias.¹⁰¹

Se efetivamente os ensinamentos transmitidos por Moisés a seu povo tinham raízes no que lhe foi confiado pelos altos sacerdotes egípcios, os hierofantes, então o necessário corolário de idéias que estabelece a continuidade entre o passado da Maçonaria e do Egito faraônico está completo: Moisés foi iniciado nos Mistérios Egípcios, e tratou cuidadosamente de transmitir os ensinamentos aprendidos na Grande Pirâmide aos israelitas, através de alegorias e símbolos; Salomão, sendo seu descendente, recebeu o legado do conhecimento passado ao longo das gerações, aplicando-o à construção do Templo de Salomão. Assim colocado, a lógica deste raciocínio se mostra bastante verossímil, de grande poder de persuasão, produzindo-se com efeito, um discurso com enorme capacidade de aceitação.

¹⁰⁰ BERKLEY, Oleg. O funcionário. In: DONADONI, Sérgio (dir.). *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 81-83.

¹⁰¹ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. Op. cit. p. 89.

A engenhosidade desta tese, no entanto, não convenceu a todos os estudiosos da Maçonaria brasileira. Para José Castellani, maçónólogo da vertente histórico-antropológica, a tese apresentada nos discursos de Paulo Sérgio e Eduardo de Carvalho, representantes da vertente espiritualista, não logra legitimidade, quando sobre ela se lança uma análise mais cuidadosa, mostrando-se os inconvenientes de sua formulação:

Em relação à Maçonaria, há autores que defendem sua origem egípcia, dizendo que as práticas hebraicas, hoje presentes em alguns ritos maçônicos, foram transmitidas aos hebreus por Moisés, que teria sido iniciado nos Mistérios Egípcios. É provável que Moisés, criado por uma família nobre, depois de ter sido achado boiando, dentro de um cesto, no rio, tenha tido contato com a classe sacerdotal, aprendendo os rudimentos dos ritos mágicos do clero egípcio; todavia, sendo estrangeiro, é pouco provável que tenha se aprofundado nesses ritos, pois os sacerdotes não permitiriam, como não permitiram a outros estrangeiros, como Platão, Pitágoras, Apuleio e Heródoto, que só tiveram acesso à parte mais superficial dos ritos, os Mistérios Menores.¹⁰²

É importante notarmos na contra-argumentação de Castellani que, embora combatendo a posição de que Moisés teria transmitido os ensinamentos egípcios aos hebreus e, por conseguinte, seja a prova cabal da origem da Maçonaria no Egito, o mencionado maçónólogo não desautoriza completamente a linha de continuidade da Ordem maçônica com as antigas civilizações, ao afirmar que os estrangeiros “só tinham acesso à parte mais superficial dos ritos, os Mistérios Menores”. O que está em jogo não é o passado enraizado na Antigüidade (lembrem-se do Templo de Salomão), mas sim de qual formulação desse passado. O próprio Castellani escreveu diversas vezes sobre a

¹⁰² CASTELLANI, José. *A ciência maçônica e as antigas civilizações*. Disponível em: www.castellani.com.br/artigos/publije1.html. Acesso em 06 de out. de 2004.

“contribuição” das antigas civilizações para a constituição do templo maçônico¹⁰³, não abandonando o lugar de poder que tal Antigüidade oferece. E isto acontece porque ambas as vertentes de pensamento sabem que o recuo ao passado da Antigüidade é uma forma de poder, e que faz parte orgânica e tradicionalmente da Maçonaria.

Nesta linha contra-argumentativa, o mesmo acautelamento ou cuidado é sugerido por Frederico Guilherme Costa, quando afirma que o maçom “deve ficar atento àqueles que afirmam ser a Maçonaria o oposto do novo, entranhada na mais remota Antigüidade.”¹⁰⁴

A procura de abrigo no passado remoto da Antigüidade não pode ser vista como apenas uma atitude de determinados pensadores da Maçonaria, encerrada na própria instituição; obviamente, acompanha também as preocupações do mundo contemporâneo em que está inserida. Desta maneira, se considerarmos do ponto de vista macrohistórico o século XX, concluiremos que ele foi atravessado de uma ponta a outra por importantes momentos de turbulência: duas grandes guerras mundiais, com um saldo de vítimas jamais visto na história; um longo período de tensão chamado de Guerra Fria, em que duas superpotências lutavam, no fio da navalha, pela hegemonia política, econômica e ideológica do planeta; e o esfacelamento da URSS, que trouxe à tona as barbáries perpetradas sob o signo do comunismo (os gulags, por exemplo). Acabou-se assim por fundar o que um historiador denominou de “A Era das Incertezas”, na qual as ideologias e utopias foram desacreditadas e qualquer perspectiva de futuro abandonada.

Neste presente incerto, fragmentado e instável, promoveu-se um desejo de retorno a um passado seguro e estável, ao mesmo tempo em que, dominada pelo

¹⁰³ CASTELLANI, José. Origens históricas e arquitetônicas do templo maçônico. In: _____. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: “A Trolha”, 1997. v. 3, p. 43-49.

¹⁰⁴ COSTA, Frederico Guilherme. *Questões controvertidas da Arte Real*. Londrina: “A Trolha”, 1997. v. 3, p. 131.

ceticismo, a sociedade contemporânea incentiva a reciclagem de posturas românticas típicas do século XIX. Não é à toa que os livros do escritor Paulo Coelho obtêm recordes de vendagem e estão entre os mais lidos no mundo: o seu tema predileto é a experiência mística. É nesse quadro, portanto, de volta a um passado ideal, de uma moda retro, como dizia Jacques Le Goff¹⁰⁵, que se inscrevem as atitudes dos maçonólogos da vertente espiritualista, consideração capital quando se assume que “o estudo das tradições inventadas não pode ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade”.¹⁰⁶

Ainda na procura de outros sinais de associação que possam vir a corroborar o legado egípcio de Moisés, os partidários da vertente esotérica apresentam outro indício: o símbolo da cruz. Paulo Sérgio nos mostra, assim, o encadeamento dos argumentos que permitem produzir a inferência:

O símbolo da Cruz ou do Tau egípcio T, é muito anterior à época atribuída a Abraão, o pretense antepassado dos israelitas, pois, do contrário, Moisés não poderia tê-lo aprendido dos sacerdotes. [...] Moisés, em Êxodos, XII, 22, ordena a seu povo que marque as ombreiras e os lintéis das casas com sangue, para que o “Senhor Deus” não se engane e castigue alguns do povo eleito, no lugar dos condenados egípcios. E essa marca é o Tao. A mesma cruz manual egípcia, com a metade de cujo talismã Horus despertava os mortos, tal como se vê na ruína de uma escultura em Dendera.¹⁰⁷

Um dos acessórios divinos mais populares do Antigo Egito era a cruz ansada ou cruz alada-ankh, que simbolizava a vida. Ela costumava aparecer nas mãos dos deuses ou dos faraós nas inscrições templárias, e também era utilizada como amuleto por altos

¹⁰⁵ LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: _____. *História e memória*. 4 ed. São Paulo: UNICAMP, 1996. p. 168.

¹⁰⁶ HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. p. 21.

¹⁰⁷ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. *Mistérios e misticismos das iniciações*. p. 165.

sacerdotes¹⁰⁸. Nos manuais de Egiptologia não se encontram referências a uma cruz chamada Tau, e a ligação dela com a passagem bíblica do Êxodo se mostra pouco convincente em qualquer relação com a simbologia egípcia antiga. Por que se deveria usar como sinal uma cruz pretensamente egípcia e não um símbolo hebraico que melhor afirmasse a identidade deste povo? Além do mais, parece-nos que a evocação do episódio das Pragas do Egito não se faz de acordo com a concepção já demonstrada por outros autores de que os egípcios antigos eram um povo nobre e carregado de sabedoria. Há entre os adeptos da corrente espiritualista um certo desencontro quanto à formulação da imagem que deve ser dominante acerca dos habitantes do Nilo.

Mais do que o conteúdo propriamente, o texto do qual o fragmento acima comentado foi extraído, notabiliza-se também pelo trabalho das formas, da maneira como o discurso se organiza internamente. Levando-se em consideração que “não há texto fora do suporte que o dá a ler (ou ouvir), e que não há compreensão de um escrito, seja qual for, que não dependa das formas nas quais chega ao leitor”¹⁰⁹, a análise dessa organização nos abrirá as portas não somente para a compreensão do sentido mas também para as raízes históricas que estão por trás da fundamentação teórica da corrente esotérica.

Intitulado *A cruz*, o texto de Paulo Sérgio é formalmente uma espécie de “dicionário simbólico da cruz”, contendo os “verbetes” referentes às diferentes cruzes existentes na história (Tau, Rosa-Cruz, Ansada, Suástica, Assíria, Cristã, Santo André, Equilátera e Maltense). Cada uma das “entradas” deste “dicionário” contém um sem-fim de fragmentos textuais de autores diversos, de tal forma imprecisa que muitas vezes não

¹⁰⁸ TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: UnB, 1995. p. 67-68; SHORTER, Alan W. *os deuses egípcios*. 9 ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1993. p. 25; BUDGE, Wallis E. *A magia egípcia*. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 48.

¹⁰⁹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p. 71.

temos certeza de quem seja o autor de cada trecho. Os fragmentos textuais utilizados nos verbetes são postos como que a “falarem por si sós”, uma autoridade fictícia. É neste sentido que podemos dizer que a maneira como o discurso está organizado em seu interior procede a uma “teatralização das formas”, cobrindo-se de um modelo de discurso científico: o dicionário. O efeito assim produzido é de autoridade, de um saber verificável ou, como dizia Karl Popper, falsificável. Do ponto de vista da descrição do objeto, houve uma espécie de sociologização das cruzes sob a cobertura cristã, uma cristianização da cruz egípcia, assumindo esta o sentido de gérmen da “cruz universal”.

Sob esta “casca” que procura se valer de um modelo de discurso científico, encontramos na base de sustentação a referência à tradição histórica do orientalismo de matriz esotérica produzida no séc. XIX e começo do XX.

A presença desta influência se faz sentir quando observamos os autores que são mencionados e que servem de apoio ao discurso de Paulo Sérgio. A quase totalidade deles é oriunda da segunda metade do séc. XIX e estavam ligados ao pensamento esotérico da época; os autores do séc. XX também se filiavam à mesma corrente de idéias, incluso reproduzindo intacto o pensamento da tradição esotérica do século anterior. É o que ocorre, por exemplo, com Joaquim Gervásio de Figueiredo, maçom e escritor da segunda metade do séc. XX, que recorre muito em seus escritos ao maçónólogo Charles Leadbeater, da década de 1920, que, por sua vez, cita em seus trabalhos reiteradamente a teósofa Helena Petrovna Blavatsky, criadora da Sociedade Teosófica (1875) e autora de livros esotéricos como *A doutrina secreta* (6 v.;1885) e *Ísis sem véu* (1872).

Temos, com isso, a formação de uma “biblioteca” do pensamento maçônico da vertente espiritualista, caracterizada por constituir-se como uma tradição auto-reprodutora:

O conhecimento deixa de exigir a aplicação à realidade: passa a ser o que é passado adiante silenciosamente, sem comentários, de um texto a outro. As idéias são propagadas e disseminadas anonimamente, repetidas sem atribuição; literalmente tornaram-se idéias reques; o que importa é que estejam lá, para serem repetidas, ecoadas e re-ecoadas acriticamente.¹¹⁰

Isto explica porque em nenhum dos estudos da vertente esotérica encontramos referências à pesquisa de especialistas no campo da Egiptologia. Com relação a isto, não se pode alegar que, no Brasil, não houvesse centros de pesquisa abalizados sobre o assunto ou publicações científicas correntes, o que já demonstramos ainda em nosso primeiro capítulo.

É importante completar que essa mesma característica de recorrer à tradição esotérica do séc. XIX, utilizando “a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal”¹¹¹, não se aplica somente a Paulo Sérgio e Eduardo Carvalho, mas é compartilhada por todos os cultores da vertente espiritualista que têm os seus trabalhos publicados na *Coleção Biblioteca do Maçom*.

O completo desinteresse demonstrado pelos pensadores das Escolas Mística e Oculta em relação ao conhecimento científico moderno sobre a civilização egípcia antiga, direciona-nos ao caminho de uma orientação interpretativa preocupada com os

¹¹⁰ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 125.

¹¹¹ HOBBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. p. 21.

fins a que tais discursos se destinavam e os interesses que levaram seus produtores a construírem ou organizarem determinadas representações já existentes sobre o Egito faraônico (isto era sinalizado pela ausência na literatura esotérica maçônica de qualquer alusão a obras de referência no meio egiptológico, já abundantes no Brasil). Em outras palavras, as pistas apresentadas conduzem-nos a pensar em termos de ideologia. Antes de expandirmos a nossa hipótese, vamos dar continuidade à análise de mais um artifício que procura estabelecer um parentesco do “mito das pirâmides” com a Maçonaria, por intermédio das Sagradas Escrituras.

2.2.2 A personagem de Jesus no complicado quebra-cabeça maçônico

Mostramos até agora como a personagem de Moisés foi tomada pelo discurso da vertente espiritualista como o elo ideal da corrente que ligava o Egito das pirâmides do Complexo de Gizé à tradição bíblica. Ocorre que os membros das Escolas Oculta e Mística resolveram adotar mais uma outra personagem para reforçar tal ligação: Jesus.

Os idealizadores dessa ligação entre Jesus e as pirâmides da IV dinastia egípcia costumam apontar como prova incontestável de sua tese os indícios contidos nas próprias Escrituras Sagradas, compilando essas informações de forma sistemática, naquilo que chamamos de “Biblioteca da Autoridade”. Para o preenchimento das estantes dessa “biblioteca”, um dos representantes da vertente esotérica resolve mostrar-nos as “fontes” de seu trabalho:

Para mais esclarecimentos de pesquisas sobre as Escrituras, que se crê tenham relação de algum modo com a Pirâmide, consulte os seguintes textos das Escrituras: Salmos 118:22; Isaías 28:16; Romanos 9:33; Isaías 8:14-15; Mateus 21:42-44; Marcos 12:10-11; Lucas 20:17-18; Atos 4:11; Pedro 2:4-8; Jó 38:4-6; e Zacarias 4:7.”¹¹²

É significativo perceber que o enunciado da passagem acima, quando diz “Para mais esclarecimentos de pesquisas...”, leva-nos a pensar que alguma pesquisa sobre a temática já foi apresentada anteriormente, o que efetivamente não ocorreu. Além disso, o autor fixa-se na idéia de que a citação de uma “fonte”, por si só, já é suficiente para validar a sua tese. Tal postura em relação ao documento tem suas bases numa concepção de história típica da segunda metade do séc. XIX, denominada genericamente de Positivismo, que adotava uma perspectiva ontológica e metafísica sobre a verdade histórica¹¹³, igualada esta ao próprio conteúdo do documento. E esta forma de ver a pesquisa está profundamente enraizada em toda a Ordem e que é bem representada na expressão de Fernando Fagundes de que “A Maçonaria pretende ser um centro de fraternidade e união, necessário à realização da Pesquisa da Verdade [...]”.¹¹⁴

As passagens bíblicas que foram citadas como prova, estão localizadas em diferentes momentos da Bíblia Sagrada, tendo sido empregadas em momentos históricos distintos. Contudo, elas se comunicam por meio de uma referência comum. Sendo assim, vamos selecionar apenas quatro delas para examinar o seu conteúdo informativo e também compreender como a partir dele se montou a associação com as pirâmides.

¹¹² CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. *Mistérios e misticismo das iniciações*. p. 83.

¹¹³ REIS, José Carlos. História e verdade: posições. In: _____. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 153.

¹¹⁴ FAGUNDES, Fernando. A pesquisa da verdade. In: _____. (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995. p. 25.

Para facilitar a comparação delas, citaremos todos de uma única vez, uma após a outra, de forma que possam ser observadas em uma única leitura corrente. Desta forma, escolhemos os seguintes trechos:

- 1) “É por esta razão que assim diz o Senhor Iahweh: Eis que porei em Sião uma pedra, uma pedra de granito, pedra angular e preciosa, uma pedra de alicerce bem formada: aquele que nela puser a sua confiança não será abalado.” (Isaías 28:16)¹¹⁵
- 2) “Estas edificações sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele tem articulado, todo o edifício se ergue como santuário santo, no Senhor, [...]” (Éfesos 2:20-21)¹¹⁶
- 3) “É ele a pedra desprezada por vós, os construtores, mas que se tornou a pedra angular” (Atos 4:11)¹¹⁷
- 4) “Chegai-vos a ele, a pedra viva, rejeitada, é verdade, pelos homens, mas diante de Deus eleita e preciosa. Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, presta-vos à construção de um edifício espiritual, para um sacerdócio santo, [...]. Com efeito, nas Escrituras se lê: Eis que ponho em Sião uma pedra angular, escolhida e preciosa; quem nela crê não será confundido. Isto é, para vós que credes ela será um tesouro precioso, mas para os que não crêem, a pedra que os edificadores rejeitaram, essa tornou-se a pedra angular, uma pedra de tropeço e uma rocha que faz cair. [...]” (Pedro 2:4-8)¹¹⁸

Na leitura dos fragmentos, percebemos que eles sempre tocam no simbolismo da pedra: pedra angular, pedra viva, pedra de tropeço. É igualmente verdadeiro que se trata de uma referência a Jesus, o qual foi rejeitado pelos sábios do Sinédrio judaico (“edificadores”) bem como pela maioria dos homens de sua época (“os incrédulos”), embora não se fizesse possível escapar de sua influência (“pedra de tropeço”, “pedra de escândalo”). Esse mesmo vocábulo foi incorporado à terminologia maçônica, passando

¹¹⁵ BÍBLIA de Jerusalém. Tradução de La Bible de Jérusalem, edição de 1998, publicada pela École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, c. 2002. p. 1295.

¹¹⁶ Idem. Ibidem. p. 2042.

¹¹⁷ Idem. Ibidem. p. 1907.

¹¹⁸ Idem. Ibidem. p. 2114-2115.

a simbolizar “[...] todas as obras morais e todos os materiais da inteligência empregados com fins maçônicos [...]”¹¹⁹

É, pois, com a referência às passagens da Bíblia Sagrada que tomavam o simbolismo da pedra em seus ensinamentos, que os maçónólogos espiritualistas teceram a trama de enredamento das pirâmides nas Escrituras: uma vez que os grandes monólitos piramidais de Gizé foram construídos à base de pedras, pertenceram então ao plano divino da Criação, do qual Jesus fez parte como filho do Criador.

Mais uma vez, é no próprio Paulo Sérgio que vamos encontrar a formulação precisa dessa interpretação:

A assistência carinhosa do Cristo não desamparou a marcha desse povo de nobreza moral [os egípcios]. Enviou-lhe auxiliares e mensageiros, inspirando-o nas suas realizações [...]. Impulsionados pela força do Alto, os círculos iniciáticos sugerem a construção das grandes pirâmides, que ficariam como a sua mensagem eterna para as futuras civilizações do orbe.¹²⁰

E completa, em seguida, com o sentido da criação das estruturas megalíticas: “[...] representariam os mais sagrados templos de estudo e iniciação, ao mesmo tempo em que constituiriam, para os pósteros, um livro do passado [...]”¹²¹

Colocado dessa maneira, as pirâmides não teriam sido apenas fruto das aspirações divinas, mas o depósito de seus maiores ensinamentos, uma verdadeira “Bíblia de Pedra”, que bem decifrada, forneceria a compreensão de todos os fenômenos.

¹¹⁹ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. *Dicionário de Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. p. 329.

¹²⁰ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. *Mistérios e misticismos das iniciações*. p. 79.

¹²¹ Idem. *Ibidem*.

Outra linha de indícios que é comumente apontada na direção da confirmação de algum tipo de relação entre Jesus e as pirâmides, diz respeito à passagem bíblica contida no Evangelho de São Mateus que fala da fuga da Sagrada Família para o Egito, em função da perseguição empreendida por Herodes, rei da Judéia. O acontecimento é narrado, assim, por Mateus:

[...] Um anjo do Senhor apareceu em sonhos a José e disse: “Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito; fica lá até que eu te avise, porque Herodes vai procurar o menino para o matar”. José levantou-se durante a noite, tomou o menino e sua mãe e partiu para o Egito. Ali permaneceu até a morte de Herodes [...].¹²²

Baseados na narrativa deste acontecimento, alguns autores do pensamento místico começaram a especular sobre a possibilidade de Jesus ter visitado a Grande Pirâmide de Quéops. Avançaram um pouco mais, e chegaram a criar relatos precisos desse encontro. Os discursos da vertente espiritualista vão se utilizar dessa tradição como um sinal a favor de suas teses, reproduzindo-a a maneira do que Edward Said chamou de “repetição por extrato”¹²³ ou “citação restauradora da autoridade precedente”¹²⁴. Esta operação se realiza quando retomamos sistematicamente as idéias de um autor em um campo do conhecimento simplesmente porque ele se fez uma autoridade em dada época, e o fazemos sem nenhuma crítica ou análise, reproduzindo-a a partir da extração “ipsis litteris” de sua fala. É assim que a vertente esotérica costuma proceder ao produzir seus trabalhos de pesquisa.

¹²² BIBLIA de Jerusalém. Tradução de La Bible de Jerusalém, edição de 1998, publicada pela École Biblique de Jérusalem . São Paulo: Paulus, c. 2002. Mateus 2:13-15.

¹²³ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. p. 184.

¹²⁴ Idem. *Ibidem*.

A aplicação deste procedimento ao tema da presença de Jesus no Egito é exemplar no discurso de Paulo Sérgio, quando ele retoma o relato do filósofo Paul Sédir, contido no livro *Iniciações* (1967), que nos conta sobre a visita de Jesus à Grande Pirâmide:

Uma tarde os nossos exilados visitaram as Pirâmides.[...] Enquanto o pai e a mãe conversavam, o pequeno Jesus ao abrigo de uma rocha, parecia estar-se distraíndo traçando linhas na areia com uma vara. Depois correu para o mais velho dos beduínos e levou-o para ver sua obra [...]. Mas assim que o velho de rosto impassível viu o desenho, ficou pálido e debruçou-se depressa sobre aquela geometria complicada. Naquele grande triângulo Isósceles ele descobriu a planta da construção interna da Pirâmide: a cripta, as salas do Rei e da Rainha, os corredores, os poços, em resumo – tudo.¹²⁵

A expressão da narrativa de Paul Sédir é retomada por Paulo Sérgio sem nenhum comentário, passada adiante como uma prova efetiva de que Jesus, em sua imensa sabedoria, já conhecia os propósitos da Grande Pirâmide, tendo, como já mostramos, influenciado a sua construção.

Do ponto de vista histórico-arqueológico, contudo, as relações entre Jesus e as pirâmides é de difícil comprovação. Ele não deixou nenhum vestígio material de sua presença, como templos, palácios reais, nem empreendeu campanhas militares de conquista a países estrangeiros. A única forma de reconstruir o ambiente de Jesus consiste na descoberta de lugares e povoações em que viveu, atuou e morreu, com base nas pistas fornecidas pelo Novo Testamento.¹²⁶

¹²⁵ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. Op. cit. p. 83-84.

¹²⁶ KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* 25 ed. São Paulo: Melhoramentos, 2000. p. 352.

O exame histórico do episódio bíblico do assassinio dos meninos de Belém mostra que esta motivação aludida pela Bíblia para a fuga da Sagrada Família para o Egito foi um enredo literário compartilhado por personagens de destaque na Antigüidade, como Sargão de Akkad, Moisés, Ciro e o imperador Augusto, e por figuras da mitologia antiga (Édipo, por exemplo). O infanticídio de Belém é visto, assim, como uma história que visava realçar a personagem de Jesus. Da mesma forma, “inexiste qualquer prova histórica ou arqueológica da ‘fuga para o Egito’”.¹²⁷

A confrontação com as informações históricas e arqueológicas não nos deve levar a simples desautorização do discurso construído pelos partidários da corrente espiritualista, ou apenas nos filiando à corrente adversária. Na verdade, a acareação funciona como um termômetro que nos permitiu medir o grau de aproximação ou distanciamento dos estudos maçônicos da vertente esotérica em relação aos cânones do conhecimento científico. Constituiu-se, assim, num passo decisivo para o teste de nossa hipótese de trabalho.

2.3 Tradição, ideologia e Maçonaria: na teia das relações

Vimos que os discursos produzidos pelos representantes da corrente espiritualista se empenharam em fundir duas poderosas tradições: a bíblica e a do “mito das pirâmides”. Isto foi conseguido enxertando-se a última na primeira, através de alguns processos de inferência e uma larga dose de especulação aplicada em torno de

¹²⁷ Idem. Ibidem. p. 366.

dois eixos aglutinadores: as personagens de Moisés e Jesus, cada qual representando um grupo de livros da Bíblia Sagrada, respectivamente o Velho e o Novo Testamento. O resultado foi a elaboração de uma nova “tradição inventada”, que colocava o passado da Maçonaria na mais remota Antigüidade: nos ritos iniciatórios egípcios realizados na Grande Pirâmide. E tudo isto se passava com o consenso bíblico, aspecto indispensável nas “regras do jogo”.

Em todo esse processo, jamais o conhecimento das ciências sociais foi chamado a atuar; em seu lugar, recuperou-se *in loco* (o que denominamos de “citacionismo”) e acriticamente toda a linha argumentativa do orientalismo romântico, de matriz esotérica, do séc. XIX, que idealizava um Oriente espiritual ao mesmo tempo em que o Ocidente o colonizava.

A atitude de imobilizar o conhecimento das chamadas “ciências sociais” em detrimento do conhecimento especulativo não pode ser explicada convincentemente nem com a ausência de materiais especializados sobre o Egito antigo, considerando-se a vasta gama deles em circulação no Brasil, nem com a crença ingênua de que os autores da “nova tradição” apenas seguiram uma outra linha de indícios, que não dependiam do estudo de livros e documentos de arquivo. O desinteresse pelo conhecimento científico moderno acerca da civilização egípcia antiga chama-nos a atenção para uma outra dimensão desses estudos: aquela que os vê do ponto de vista ideológico, dos interesses que sustentam sua produção e circulação.

O conceito de ideologia – sabemos – não é consensual, variando de autor para autor¹²⁸. Sendo assim, selecionamos uma definição que se mostrou condizente com o nosso objeto de estudo:

A Ideologia, poderíamos dizer, corresponde a uma determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados interesses. [...] está sempre associada a um determinado sistema de valores. [...] tem a ver com “poder”.¹²⁹

Seguindo esta linha de raciocínio, sabe-se que, internamente, a Maçonaria é povoada por diferentes grupos de pensamento e que estes, movidos por interesses distintos, chocam-se na luta pelo poder na instituição. Neste contexto, o discurso assume um papel privilegiado não somente porque evidencia essas lutas, mas, também, porque é a arma delas. É desta maneira que estamos encarando os discursos sobre o Egito faraônico produzidos pela vertente esotérica. O recuo do passado da Ordem ao tempo das pirâmides, efetuado pelos maçonólogos desta linha de pensamento, atua como uma estratégia ideológica que procura conferir um duplo poder ao discurso que legitima o grupo esotérico: aquele que atribui à “Antigüidade” representada nos monólitos de pedra as características de “solidez” e “sabedoria”; e à “sacralização” dessa Antigüidade, conseguida por meio da associação com os eventos bíblicos.

O discurso assim resultante, em suas variações, foi utilizado como argumento e justificativa para se promover a intervenção dos adeptos da vertente esotérica nas

¹²⁸ Para conhecer um pouco sobre a origem e evolução do conceito de ideologia, sugerimos: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papyrus, 1997. p. 30-36; BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002. p. 128-135.

¹²⁹ BARROS, José D'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 86.

decisões sobre os rumos da moderna Maçonaria brasileira, sustentando as suas propostas de mudança na orientação política e filosófica da Ordem (sobre esta nos ocuparemos melhor nos próximos capítulos).

Ao mesmo tempo, as vozes desta corrente se formaram como reação ao processo de mundanização e/ou laicização da Maçonaria ocorrido no séc. XX, e que, no entender delas, teria descaracterizado a Ordem, chamando por isso a atenção de seus membros para a importância de se voltar à tradição, ao simbolismo e à filosofia antigas como forma de reaver a “verdadeira Maçonaria”. O litígio se dá, então, entre saber qual é a fisionomia que a sociedade maçônica deveria assumir nos tempos atuais, havendo quanto a isso dois entendimentos diferentes, cada qual correspondendo a uma das nossas vertentes de pensamento: de um lado, representando a corrente espiritualista, pensa-se uma sociedade maçônica ligada ao simbolismo antigo e à ritualística, voltada para o estudo e a pesquisa, e valorizando a sua tradição multissecular; de outro lado, vinculado à corrente histórico-antropológica, a defesa de uma organização laica, aberta às inovações da modernidade, menos elitizada e com uma direção mais política.

2.4 A matemática sagrada e a monumentalização simbólica da Grande Pirâmide

No caminho da criação pela vertente espiritualista de uma nova “tradição inventada”, que, como acompanhamos, resultou do encontro de outras duas tradições de raízes seculares, a Grande Pirâmide de Quéops ocupou um lugar central nessa construção discursiva e simbólica, pois foi a esta que se recorreu como ponto de partida

para as especulações sobre o atual templo maçônico, advogando-se não somente a antiguidade das práticas ritualísticas maçônicas, como também recuando a própria gênese da Maçonaria aos Mistérios do Egito faraônico.

Isto serviu de pressuposto para que alguns maçonólogos exigissem mudanças na arquitetura do moderno templo maçônico no sentido de restituir-lhe suas “verdadeiras” características simbólicas. Sendo assim, resolvemos isolar a tradição da “Grande Pirâmide” e analisar de que forma o grupo esotérico organizou as representações, já existentes acerca desse monólito piramidal, e as mobilizou a seu favor, cimentando-se uma continuidade histórica entre a mencionada tradição e a corrente espiritualista.

A monumentalização simbólica da Grande Pirâmide de Quéops costumava ser realizada tomando as medidas desta e relacionando-as com os conhecimentos da Astronomia, da Astrologia e da Matemática, mostrando que essa enorme construção de pedra refletiu a profunda sabedoria de seus idealizadores. A apropriação deste “mito das medidas” apresenta-se freqüentemente nos discursos das Escolas Mística e Oculta, como podemos atestar no trecho a seguir, de Paulo Sérgio Rodrigues:

Cada medida tem a sua expressão simbólica, relativamente ao sistema cosmogônico do planeta e à sua posição no sistema solar. Ali está o meridiano ideal, que atravessa mais continentes e menos oceanos, e através do qual se pode calcular a extensão das terras habitáveis pelo homem, a distância aproximada entre o Sol e a Terra, a longitude percorrida pelo globo terrestre sobre a sua órbita no espaço de um dia, a precessão dos equinócios [...].¹³⁰

A formulação desta teoria da correspondência astronômica representa apenas uma das possíveis aplicações da metrologia da Grande Pirâmide, e tem a sua origem

¹³⁰ CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. Op. cit. passim 79-82.

com a chegada da expedição de Napoleão ao Egito (1798-1801). Em uma anedota recolhida em 1876 por Antonio Bernal de O'Reilly em seu livro *Viaje a Oriente*, e reproduzida por Espelosín e Largacha¹³¹, conta-se que, enquanto os soldados franceses escalavam a Grande Pirâmide, Napoleão fazia um cálculo que demonstrava que “[...] com la cantidad de metros cúbicos que daban las piedras de las tres pirâmides reunidas, se podia hacer un muro de diez pies de alto por uno de ancho que cercarse a Francia”¹³². Porém, foi com as medições realizadas pela comissão do coronel Coutelle, no interior da pirâmide de Quéops, entre 1801 e 1817, que se obteve a metrologia que tornaria possível as associações posteriores com as mais diferentes hipóteses.¹³³

É, por conseguinte, uma invenção do séc. XIX, o “século da ciência”, que via no empirismo matemático o modelo perfeito de cientificidade. Do ponto de vista egiptológico, todavia, a única certeza é a de que as pirâmides “se orientavam ao longo dos lados, não nas arestas, nos quatro pontos cardeais”¹³⁴, sendo o restante de difícil comprovação. Paul Johnson, por exemplo, crê que os números são apenas indícios que provam a habilidade técnica dos pedreiros que, aliado ao fervor religioso, ajuda a explicar tamanha construção¹³⁵. Em outros manuais de Egiptologia, os autores nem sequer tocam mais nesses detalhes, compreendendo não haver nada mais a discutir.

Conquanto a influência dessa preocupação científica com a “medida” tenha aberto caminho para as hipóteses astronômicas, coube aos círculos esotéricos do séc. XIX, amparados fundamentalmente nas Escolas do Hermetismo e do Ocultismo, a disseminação e consolidação destas especulações.

¹³¹ ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, Largacha, Antonio Pérez. *Egiptomania*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. p. 132.

¹³² Idem. Ibidem. p. 133.

¹³³ Idem. Ibidem. p. 133.

¹³⁴ MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos faraós*. p. 115.

¹³⁵ JOHNSON, Paul. *História ilustrada do Egito antigo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 80.

Etimologicamente, o Hermetismo é derivado do nome de deus grego Hermes, também denominado Hermes Trimegistos, o “Três Vezes Grande”, que era associado a Thot, o deus egípcio da sabedoria, designando a doutrina filosófica que pregava a divinização do homem através do conhecimento do deus único. De acordo com essa filosofia, o universo era uma unidade constituída de várias partes, todas interdependentes entre si; para entendê-las, era preciso conhecer as leis de simpatia e antipatia que regiam as relações entre as partes, e isto só era possível por intermédio da revelação divina, que se manifestava na leitura dos textos herméticos¹³⁶. Na defesa do caráter esotérico do conhecimento, os adeptos do hermetismo repetiam o maior princípio dos ensinamentos de Hermes Trimegistos, contido na seguinte máxima: “Tudo o que está em cima é como o que está em baixo, e tudo o que está em baixo é como o que está em cima”. De outro modo, somos uma cópia fiel do divino, da perfeição, um modelo microcósmino da realidade macrocósmino.¹³⁷

A aplicação dos princípios herméticos ao simbolismo da pirâmide de Quéops pode ser observada em trecho da obra *O templo maçônico e as moradas do sagrado*, de Eduardo Carvalho:

A Grande Pirâmide foi construída por arquitetos conhecedores da Astrologia, da Astronomia, Matemática e Trigonometria, tendo as suas formas as proporções fundamentais da Seção Dourada ou Números Pi do Teorema de Pitágoras. Sua base possuía 775 pés e um ângulo de ascensão de 51°52'. Possuía um volume de 6,5 milhões de toneladas de calcário. O ângulo de ascensão dá a Pirâmide a propriedade da quadratura mística do círculo: sua altura está para a mesma razão da sua circunferência, assim como o raio para a circunferência de um círculo. Essa razão é a metade de Pi, com uma margem de erro de 0,1%.¹³⁸

¹³⁶ ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, Antonio Pérez. Op. cit. p. 110-111.

¹³⁷ NAUDON, Paul. *A Maçonaria*. São Paulo: DIFEL, 1968. p. 104-106.

¹³⁸ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado* p. 40-41.

Os números e medidas presentes no trecho acima adquirem uma característica especial que os elevam além do uso comum da nossa ciência moderna: eles são alçados a uma condição mística e absoluta. Este status conferido aos algarismos toma sua maior influência das idéias provenientes da Escola de Pitágoras. Este filósofo jônio e seus discípulos acreditavam que todo o universo era regido pelos números, daí resultando a conhecida declaração de que “todas as coisas são números”. Esta máxima guiou todo o corpo de suas teorias, que procurava resolver o problema da simetria e da beleza por intermédio de relações ocultas entre os algarismos e uma espécie de numerologia mágica. A “Seção Dourada” à que se referiu Eduardo Carvalho era uma das conquistas pitagóricas. Tal medida perfeita e harmônica era obtida por meio da divisão de um comprimento qualquer de tal maneira que, a relação entre a parte menor e a maior fosse igual à relação entre a maior e o todo. O resultado dessa operação era tido como a medida ideal, universal, que continha, portanto, a sabedoria divina.¹³⁹

Para certos estudiosos, a obtenção de algarismos de expressão mágica, no caso da pirâmide de Quéops, geodésica, não aponta nenhuma descoberta espetacular, mas apenas um raciocínio que já tem o seu fim pré-determinado:

En líneas generales, hemos de decir que, como en la actualidad, el realizar complicadas operaciones matemáticas a lo largo de varias páginas, en ocasiones verdaderos tomos, par llegar a una cifra concreta de demuestra la hipótesis planteada en fácil si se conoce la cifra final y la del inicio.¹⁴⁰

¹³⁹ RONAN, Colin. *A história ilustrada da ciência: das origens à Grécia*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar, 1997. v.1, p. 73-79.

¹⁴⁰ ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, Antonio Pérez. Op. cit. p. 133.

Seja como for, o efeito produzido pela retomada das teses pitagóricas e sua conseqüente aplicação à Grande Pirâmide é muito poderoso, promovendo um processo de monumentalização simbólica da construção, que arrasta a pirâmide de Quéops da história para o campo do mito. Neste último, os cultores da vertente esotérica realizaram suas experiências discursivas, transformando o Egito faraônico no seu “laboratório” ideal. A Grande Pirâmide foi eleita como o símbolo máximo do poder e da sabedoria dos antigos egípcios.

Nesse mesmo “laboratório”, além da corrente hermética, a Escola Oculta também se valeu das inferências dessa matemática transcendental para defender a tese de que a metrologia da Grande Pirâmide só podia ser explicada pelo fim maior a que a mesma construção fora destinada: realizar os ritos iniciáticos dos Mistérios Egípcios.

Expressando essa opinião, Eduardo Carvalho descreve o significado místico das relações matemáticas do interior da pirâmide de Quéops:

Ela estava ligada à imortalidade da alma e guarda os segredos de uma lei cósmica nas formas geométricas de sua arquitetura. A Grande Pirâmide foi, sim, utilizada para as Iniciações nos Grandes Mistérios, gerando e ampliando campos de energia capazes de elevar a consciência do Neófito.¹⁴¹

E continua:

A Câmara do Rei, de acordo com as Escolas Esotéricas, seria utilizada para as Iniciações e se relacionava a um centro espiritual do cérebro do Neófito,

¹⁴¹ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 43.

atingindo depois de este ter transposto a nova câmara, a nona hora. Somente então, seu espírito teria o direito de penetrar no Sanctorum.¹⁴²

E ainda prossegue com os passos da cerimônia de Iniciação:

Três triângulos aí o conduziriam ($3 \times 3 = 9$) e seriam necessárias nove iniciações menores e três maiores para chegar ao sarcófago de pedra, símbolo da matriz terrestre, ou animal-humana fecundada por aquele que era aceito como candidato à iniciação. Quando o candidato era retirado de seu estado letárgico, depois de uma noite no escuro, expunha-se sua fronte aos raios solares, despertando-o e tornando-o símbolo vivo da ressurreição e da vitória da vida sobre a morte.¹⁴³

Obviamente, as representações do “mito da sabedoria” que encarnam a Grande Pirâmide, e que acabamos de apresentar, não foram produzidos originalmente pelos pensadores maçônicos, pois já existiam antes de os maçónólogos da corrente esotérica delas de apropriarem. Da mesma forma, ao mesmo tempo em que tais imagens circulavam nos discursos maçônicos, também as encontramos presentes na “literatura fantástica” de diversos escritores, que encampavam as mesmas teses, como é o caso do arqueólogo alemão Erik Von Däniken, nas obras *Eram os deuses astronautas?* (1968) e *O ouro dos deuses* (1978), e também o jornalista americano Graham Hancock, autor do livro *As digitais dos deuses* (1995). Este último, por exemplo, dedicou mais da metade seu livro aos “enigmas” da Grande Pirâmide.

Equacionando, então, todas essas informações, devemos colocar-nos a seguinte questão: em que reside, afinal de contas, a especificidade da apropriação do “mito da

¹⁴² Idem. Ibidem.

¹⁴³ Idem. Ibidem.

pirâmide” nos discursos maçônicos da vertente espiritualista? Em parte, a solução ao problema já foi aventada, quando discutimos a relação entre as pirâmides e as Sagradas Escrituras, e apontamos para a criação de uma “tradição inventada” que visava conferir poder às vozes da vertente esotérica em sua atuação no mundo social da Maçonaria brasileira. Dito de outro modo, os estudos sobre o Egito faraônico cumpriam uma função ideológica.

O exame exclusivo do “mito da pirâmide” mereceu a nossa atenção, justificando-se exatamente porque ele aparece nos discursos também como representação independente, e não somente entrelaçado com o enredo bíblico. Acontece que a primeira situação que analisamos, detinha claramente as características de uma nova “tradição inventada”, tal como a teorizou Eric Hobsbawm, embora não tenhamos podido precisar quando nem como se deu o processo exato de sua formalização e ritualização. O caso em que estamos nos detendo se assemelha ao anterior quanto à sua função ideológica, isto é, funcionou como argumento para os interesses de mudança na Ordem no Brasil desejada pelos partidários do pensamento espiritualista.

Desta vez, contudo, não estamos diante de uma nova “tradição inventada”, com seu complexo refinamento simbólico; temos, ao contrário, o empréstimo de uma tradição já existente e seu complementar reforço para fins particulares. De acordo com Eric Hobsbawm, “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com a ‘invenção de tradições’”¹⁴⁴. Poder-se-ia dizer até que, em nosso caso, essa “adaptabilidade da tradição genuína” constituiu a base para a construção da “tradição inventada”.

¹⁴⁴ HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. p. 16.

A eficácia ideológica da apropriação dessas tradições, seja a “genuína adaptada”, seja a “inventada”, pode ser medida inicialmente pela reação dos adversários do discurso da vertente esotérica. Em *A pesquisa em Maçonaria*¹⁴⁵, o maçónologo Bruno Trautwein discutiu extensamente as características das pesquisas realizadas por maçons, criticando acidamente os trabalhos dos pensadores do Esoterismo na Ordem. Em vista da constatação de que tais estudos eram “irracionais” e “improdutivos”, Trautwein concluiu apontando a seguinte solução:

Tanto [sic] os órgãos de comunicação maçônica (jornais e revistas), devem ter o cuidado de não publicarem toda essa baboseira esotérica, pois na realidade exprimem superstições geradas pela ignorância dos séculos passados, como nós, maçons, com alguma responsabilidade no campo da cultura, devemos inquirir e contradizer as pregações, nas Lojas, desses arautos de um mundo imaginário com seus mitos válidos há cinco mil anos, porém hoje são histórias de “carochinha”, para os imaturos adultos humanizados.¹⁴⁶

O veto às publicações representa a pedra de toque que redundaria na própria extinção do pensamento esotérico na Maçonaria brasileira, tal é o impacto que os discursos esotéricos que tematizam o Egito Antigo causaram em parte da intelectualidade maçônica do país.

Com efeito, o tipo de reação demonstrada por Bruno Trautwein já nos revela claramente que não se tratava simplesmente de entrechoque de discursos no plano simbólico, pois se o fosse, ninguém se daria ao trabalho de comentar as “baboseiras esotéricas”. Ao contrário, estas “histórias de carochinha” provocaram acirradas

¹⁴⁵ TRAUTWEIN, Bruno. *A pesquisa em Maçonaria*. In: _____. *Folhas aos ventos maçônicos*. Londrina: “A Trolha”, 2000, v. 1.

¹⁴⁶ Idem. *Ibidem*. p. 179.

discussões, e isto aconteceu porque estes discursos estavam veiculando mensagens de mudança nas estruturas da Maçonaria, reivindicando alterações bastante concretas, a favor de um grupo de maçons em detrimento de outro. Assim, quando os maçonólogos da vertente esotérica retomaram a tradição orientalista do séc. XIX sobre o Egito faraônico, referindo-se ao Hermetismo, eles estavam também dizendo subliminarmente que a Maçonaria devia ser o lugar de um pequeno grupo de pessoas “preparadas” e dedicadas ao estudo do simbolismo da Ordem e, que não deviam permitir o ingresso desordenado de profanos, como já criticava nos anos 1970 Arcy Tenório de Albuquerque.¹⁴⁷

¹⁴⁷ ALBUQUERQUE, A. Tenório de. *Sociedades secretas: as suas organizações, os seus mistérios, os seus objetivos*. Rio de Janeiro: Aurora, 1970. p. 398-409.

3 MUTATIS MUTANDIS¹⁴⁸: A “TRADIÇÃO INVENTADA” RE-INVENTANDO O TEMPLO MAÇÔNICO

Aqueles que construíram em granito, que emparedaram uma câmara dentro da pirâmide, que ornaram de coisas bonitas essa bela obra... suas aras são exatamente tão vazias como as do trabalhador cansado que morre à margem do rio sem um descendente.

Ditado egípcio antigo, extraído de “Deuses, túmulos e sábios”, de C. W. Ceram

[...] sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra, será desligado nos céus.

Mateus 16:18-19

A análise dos discursos da vertente esotérica que se ocupavam do Egito antigo revelou-nos sérios indícios de que esses mesmos discursos haviam sido fabricados, na verdade, com o objetivo de justificar uma determinada concepção identitária da Ordem maçônica brasileira e de sua respectiva prática social. Mais exatamente, a criação de uma “tradição inventada” por parte da vertente espiritualista apresentou-se como um sinal do desejo de mudança que este grupo visava empreender no modelo de Maçonaria brasileira dominante no cenário contemporâneo. Esta foi, por conseguinte, a formulação abreviada da nossa hipótese de trabalho, que logrou sua expressão mais desenvolvida no capítulo anterior.

Com efeito, de acordo com as exigências do trabalho científico, o passo seguinte à construção do instrumento heurístico da hipótese diz respeito à sua aplicação ao

¹⁴⁸ Frase em latim que, em português, quer dizer “Mude o que deve ser mudado”.

problema levantado, com a finalidade de submetê-la ao teste, indicando assim o seu grau de validade. Em conformidade com esta nova etapa do desenvolvimento de nosso trabalho de pesquisa, resolvemos estruturar este capítulo em dois momentos.

Inicialmente, retomaremos a discussão aberta ainda no Capítulo II acerca dos diferentes entendimentos que têm os maçons sobre a fisionomia da Maçonaria brasileira contemporânea. As diferentes percepções identitárias que convivem no âmbito da intelectualidade maçônica nos revelam os “campos de força” criados em torno de determinadas discussões, temas de atrito corrente, para os quais convergem naturalmente as relações de poder travadas no interior da instituição.

Em seguida, analisaremos como se deu a aplicação do discurso da “tradição inventada” ao espaço de reunião ritualística da Ordem, o templo maçônico. O deslocamento de nossa lente de observação, que antes estava apontada exclusivamente para a construção dessa “tradição inventada” e para as diferentes “visões” dos maçonólogos acerca do Egito antigo, cumpre uma importante função: verificar o poder de intervenção e o alcance do discurso esotérico na medida que ele põe em discussão o poderoso simbolismo da arquitetura do templo, o que equivaleria a questionar a própria constituição da identidade maçônica.

Dessa maneira, podemos conferir o valor explicativo que a hipótese aventada tem quanto ao nosso objeto de estudo.

3.1 Modernidade e identidade no pensamento maçônico

Para o historiador francês Jacques Le Goff, o exame do conceito de modernidade deve relacioná-lo, para que não se caia no prejuízo de sua incompreensão, à discussão que se estabeleceu no par antonímico antigo/moderno, “que é constituído pela atitude dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o passado, o seu passado”¹⁴⁹. Assim, o entendimento do sentido da modernidade deve ser buscado na compreensão particular que uma dada época lhe oferece; ou mais do que isso, na profusão de interpretações e valores que os grupos sociais de uma determinada comunidade histórica se coloca, no permanente desafio de construção e reconstrução de seus “passados”. Temos, portanto, tantas modernidades quantas forem as sociedades.

Embora observando as especificidades históricas, assumindo as diferenças, Le Goff considera também ser possível apontar os traços mais significativos que constituem uma espécie de “modernidade compartilhada” por uma mesma sociedade, apresentando-se objetiva, impondo-se. Dessa maneira, torna-se exequível não apenas caracterizar a modernidade mas também rastreá-la no tempo, historiar sua aparição e desenvolvimento.

Com efeito, o sentido contemporâneo da modernidade origina-se com o advento da Revolução Industrial, que alterou radicalmente as estruturas econômico-sociais dos países e suas relações no plano internacional, da mesma forma que modificou assustadoramente o ritmo da vida cotidiana das populações, com a introdução das máquinas nas relações de trabalho¹⁵⁰. A instauração desse processo dramático de transformação sócio-econômica na história da humanidade favoreceu o surgimento de uma consciência de modernidade, nascida do sentimento de ruptura com o passado,

¹⁴⁹ LE GOFF, Jacques. Antigo/moderno. In: _____. *História e memória*. 4. ed. São Paulo: UNICAMP, 1996. p. 168.

¹⁵⁰ Idem. *Ibidem*. p. 179.

condição que Le Goff assume como imprescindível para a emergência histórica desse sentimento do “moderno”.¹⁵¹

Na transição do séc. XIX para o XX, apareceram três novos pólos de conflito, que promoveram o debate da questão do “moderno” ao primeiro plano: os movimentos de ordem literária, artística e religiosa, que vão ser rotulados de “modernismo”; o encontro entre países desenvolvidos e atrasados, fazendo emergir o problema da modernização; e as mudanças na estética, mentalidades e costumes, chamados genericamente de “modernidade”. Aliás, o termo modernidade tem a sua gênese exatamente nesse momento de passagem. Ele foi lançado por Baudelaire no *Le peintre de la vie moderne*, escrito em 1860 e publicado em 1863. Seu uso se limitou inicialmente aos ambientes literários e artísticos até a segunda metade do séc. XIX, tendo o seu sentido ligado à moda e ao esnobismo.¹⁵²

Contudo, foi somente no século XX, após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e nos passos da Revolução Científico-Tecnológica, que a idéia de modernidade passou a ser associada definitivamente ao ritmo veloz e acelerado das mudanças tecnológicas. De acordo com Nicolau Sevcenko, esse processo de mudanças técnicas se cumpriu em dois momentos: no primeiro, as tecnologias ampliaram as capacidades de produção e consumo do sistema econômico, multiplicando as riquezas (recursos humanos, conhecimentos, mercadorias, capitais, etc.); no segundo, essas mudanças alteraram a estrutura da própria sociedade, criando grandes complexos industriais, e promovendo o crescimento e concentração do contingente de operários, fazendo emergir as associações, os sindicatos e os partidos. Com a criação dos primeiros movimentos operários e de seus partidos políticos, alterou-se o quadro político

¹⁵¹ Idem. Ibidem. p. 169.

¹⁵² Idem. Ibidem. p. 179.

tradicional. Ainda como consequência desse segundo momento, as inovações tecnológicas modificaram a rotina do cotidiano das sociedades, através do êxodo de milhares de pessoas do campo para a cidade, originando as metrópoles e megalópoles atuais. Nessas grandes cidades, tudo passou a ser parte de um sistema de controle, sendo o ritmo das pessoas obrigado a acompanhar a velocidade frenética das tecnologias, alterando os seus comportamentos.¹⁵³

O ritmo das transformações tecnológicas ocorridas no séc. XX deu-se de tal forma acelerado que os próprios homens do séc. XIX, responsáveis pela criação desse estado de coisas, se tivessem a oportunidade de embarcar numa máquina do tempo e aterrizar no fim do séc. XX, veriam que os sinais do progresso tecnológico de seu tempo figurariam aos olhos do homem do séc. XX como uma etapa do desenvolvimento da humanidade completamente ultrapassada e obsoleta. Essa imagem da “máquina do tempo” foi utilizada pelo historiador Durval Muniz Jr. para descrever a realidade de constante mutação do mundo em que vivia. Imaginando a cena em que os personagens Bouvard e Pécuchet, funcionários públicos de um romance de Gustave Flaubert e que foram tomados de empréstimo para conduzir a sua narrativa sobre a identidade da história-ciência, chegavam ao século XX, por intermédio de uma máquina do tempo, o historiador de matriz foucaultiana apresenta o próprio quadro mutante de sua realidade histórica:

Passeando pelo mesmo Boulevard Bourdon, se dariam conta de que aquilo que chamaram de sociedade industrial, de capitalismo, de sociedade do trabalho e do progresso, de sociedade burguesa se transformara radicalmente. Ninguém mais mitifica as máquinas e o trabalho, agora só se fala em tecnociência. A

¹⁵³ SEVCENKO, Nicolau. Máquinas, massas, percepções e mentes. In: _____. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 59-62.

informação e a comunicação vão se tornando os principais meios de produção. Fala-se em sociedade pós-industrial, onde a economia não é mais o reino das coisas, mas o reino do fluxo de signos, onde não se lida com grandes somas de papel moeda, mas com grandes cifras numa tela de computador.¹⁵⁴

E comentando as conseqüências da moderna tecnologia informática, afirmou:

A invenção do chip iniciou uma progressiva desreferencialização do mundo e sua integração em circuitos telemáticos. Passou a ser possível a simulação de realidades virtuais, em que o homem convive com o simulacro. Um mundo de escolhas rápidas, quantitativas, bíticas. A robótica, filha diletta desta revolução telemática, aumenta o desemprego relativo em todas as economias e permite superar o padrão fordista de funcionamento das fábricas.¹⁵⁵

Mesmo que objetivando discutir o tema da redefinição do estatuto identitário da história-ciência frente às transformações avassaladoras do séc. XX, o autor acabou por oferecer-nos em paralelo sua mundivisão acerca do que considera ser o traço definidor de nosso tempo, a marca inconfundível de nossa atual experiência histórica: a presença maciça e irreversível da tecnologia na vida cotidiana. À diferença de outros autores, sua reflexão a respeito desse acelerado processo histórico é levada às últimas conseqüências, chegando a ver nele o próprio rompimento com a modernidade e o anúncio da abertura do tempo da “pós-modernidade”. Discutível ou não a sua interpretação, o que nos interessa é que ela expressa, em sua radicalidade, o vetor determinante de nosso sentimento de modernidade: aquele que o vê em associação com a parafernália tecnológica.

¹⁵⁴ ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. História: a arte de inventar o passado. *Caderno de história – UFRN*, Natal, v.2, n.1, p. 7-12, jan./jun. 1995. p. 9.

¹⁵⁵ Idem. *Ibidem*.

A caracterização do “moderno” no século XX feita por Durval Muniz Jr. é compartilhada pela também historiadora Verena Alberti, que estudou o tema no período da República no Brasil. Segundo a pesquisadora,

O século XX foi definitivamente o século do “moderno”. Mesmo antes que começasse, já no final do séc. XIX a maioria das pessoas tinha a convicção de estar vivendo em período inédito de transformações tecnológicas, que se refletiam nos modos de vida. No Brasil, vários periódicos da época deixavam isso claro em seu título: A Vida Moderna, Revista Moderna, Brasil Moderno [...]¹⁵⁶

Ainda nesse mesmo estudo, Verena Alberti relacionou a modernidade tecnológica à capacidade de consumo da população brasileira em quatro diferentes momentos do Brasil republicano: de fins do séc. XIX à década de 1920, caracterizado pela existência de uma população predominantemente agrária e consumidora de produtos importados; de 1930 a 1950, que assistiu à expansão surpreendente das comunicações, com o automóvel, o avião, o rádio e o telefone; de 1950 aos anos 1970, no qual os produtos que até então eram adquiridos fora do país, começaram a ser fabricados made in Brasil, com o destaque para o grande impulso da indústria automobilística; de 1970 aos nossos dias, no qual a população urbana superou definitivamente a população rural em número de habitantes, e que presenciou a aceleração do consumo em massa de bens duráveis (fogão, geladeira, televisão, etc.), com a expansão dos supermercados e da tecnologia informática, convivendo paradoxalmente com os altos índices de desemprego e inflação.

¹⁵⁶ ALBERTI, Verena. O século do moderno: modos de vida e consumo na República. In: CAPELLATO, Helena Rolim(org.). Brasil 500 anos. Rio de Janeiro: FGV, 2004.p.261

Desta maneira, o exame das expressões do “moderno” no séc. XX deve levar em consideração, quer se valere positivamente, quer se valere negativamente, a presença da tecnologia e de seus efeitos em nosso tempo.

A identificação dessa “digital” da modernidade, contudo, não dá conta da pluralidade das vivências históricas particulares que se produziram no âmbito do “moderno”. Ela não tem a função de explicar a variedade mas de unificá-la sob o signo horizontalizante da tecnociência. O que ela nos fornece, então, é um traço fundamentalmente objetivo, portanto inegável, da nossa presente experiência histórica de “ser e estar no mundo”. Melhor dizendo, um guia macroscópico do qual devemos partir para a observação com lentes microscópicas, examinando como as diferentes situações reagem a este traço estruturante da modernidade.

Com efeito, o entendimento da especificidade do “moderno” na Maçonaria brasileira requer, assim, uma observação mais aproximada da instituição, que tome para a análise as suas múltiplas expressões identitárias que aparecem diante dessa propalada modernidade, buscando compreender o modo como a Ordem maçônica se comunica com o seu tempo, como reage a ele. E não falamos de “múltiplas expressões” à toa; isto decorre de nossa crença de que a Maçonaria brasileira, dada a sua complexidade, apresenta-se plural, não havendo, na verdade, “a Maçonaria”, e sim “as Maçonarias”.

O historiador Antônio Astor Diehl, analisando os novos rumos tomados pela história-ciência, comenta a atual perspectiva quanto aos estudos da identidade:

[...] a ciência, pelo seu alto teor seletivo e ampla capacidade disciplinadora, manteve um controle relativo sobre a memória e os processos identitários dentro

dos processos de modernização e da identidade integrativa dos modelos tradicionais e universais.¹⁵⁷

Logo após caracterizar o procedimento padrão da ciência histórica quanto ao tema da identidade, ele apresenta o novo caminho:

[...] é necessário buscar a noção de identidade distintiva. Ou seja, aquela que se movimentava no espaço interior de uma especificidade cultural. Em outras palavras, significa dar sentido àquilo que é específico de uma cultura. Na especificidade estão os impulsos capazes de intermediar identidades.¹⁵⁸

Sendo assim, de acordo com essa perspectiva, a compreensão do fenômeno da modernidade na Maçonaria deve levar em conta a especificidade que esta instituição apresenta dentro do plano mais geral que estabelecemos de caracterização do “moderno”. Dito de outra maneira, devemos fazer a negociação ou mediação cultural entre o “moderno” que se move fora da Ordem e aquele que é percebido e praticado dentro dela. É somente enveredando por essa trilha que conseguiremos captar as diferentes vozes que se manifestam no seio da Maçonaria brasileira.

Uma vez que já nos detemos no entorno das discussões sobre a modernidade no séc. XX, principalmente aquela que a vê em consonância com o avanço das tecnologias, devemos partir agora em busca das diferentes compreensões que os maçonólogos têm a respeito dela. Para isso, selecionamos dois temas: os problemas da Maçonaria; e a relação dos maçons com a ciência.

¹⁵⁷ DIEHL, Astor Antônio. Memória e identidade: perspectivas para a história. In: _____. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 133.

¹⁵⁸ Idem. *Ibidem*.

A idéia que propomos é acompanhar algumas discussões sobre estas temáticas, e recolher as pistas que nos permitirão reconhecer determinadas perspectivas acerca do “moderno” e as correspondentes manifestações identitárias que surgem.

Em 1970, o maçónologo Arcy Tenório de Albuquerque apresentava sérias reclamações a respeito da forma como estava se dando o recrutamento dos membros para os quadros da Maçonaria:

A quantidade de maçons aumentou no Brasil, é indiscutível, mas a qualidade piorou, também é indiscutível. Há, é inegável, um número considerável de maçons respeitáveis, homens livres e de bons costumes, idealistas, de procedimento irrepreensível mas...ao lado deles, outros há que, pela sua escassez de cultura, pela sua deficiente formação moral, pelo seu modo recriminável de comportar-se deviam ter sido irremediavelmente incompatibilizados com a Maçonaria, não se lhes devia haver concedido ingresso.¹⁵⁹

Para Tenório, a incorporação acriteriosa de profanos à Ordem trouxe como consequência o enfraquecimento da instituição:

Alguns homens enfermiços, doentamente vaidosos fazem questão de ser Grão-mestres, outros empregam, todos os esforços para ser veneráveis. E esses maus maçons o que têm feito é contribuir para o deslustre do cargo e da instituição comprometendo-lhes o renome. [...] Resultante disso é o declínio da força moral imensa de que dispunha a Maçonaria.¹⁶⁰

¹⁵⁹ ALBUQUERQUE, Arcy Tenório de. *Sociedades secretas: suas organizações, os seus mistérios, os seus objetivos*. Rio de Janeiro: aurora, 1970. p. 398.

¹⁶⁰ Idem. *Ibidem*. p. 400-401

E mesmo constatando esse estado de coisas, ainda se mostrou seguro de uma reviravolta: “A Maçonaria há de voltar à situação de prestígio, de influência de outrora, não duvidamos – desde que expurgados os seus quadros, desde que o objetivo primacial venha a ser a qualidade”.¹⁶¹

As críticas formuladas por Tenório de Albuquerque em relação aos procedimentos utilizados para selecionar os futuros maçons são bastante representativas de uma determinada visão acerca do que deveria ser a Maçonaria em oposição ao que ela se apresentava: uma instituição moralmente perfeita, composta de membros altamente qualificados do ponto de vista intelectual e com grande poder de influência no cenário político nacional. Para ele, então, a Ordem maçônica de sua época mostrava sinais de fraqueza, distanciando-se cada vez mais de um passado que, no seu entender, encarnava a verdadeira identidade da Maçonaria, personificada na tríade moralidade-intelectualidade-poder político.

Três décadas depois das críticas de Tenório de Albuquerque, os problemas por ele diagnosticados ainda continuavam a incomodar alguns membros da Maçonaria brasileira. Em seu livro *A filosofia da Maçonaria Simbólica*, o estudioso maçom Raimundo Rodrigues se queixava de dois problemas em particular: a deserção, ou seja, o abandono da instituição pouco tempo depois do ingresso; e a baixa frequência dos maçons às suas Lojas. Rodrigues elaborou uma listagem de fatores, no interior da qual podíamos encontrar a velha questão das “sindicâncias mal feitas”, que, segundo ele, acabavam redundando em maçons desqualificados.¹⁶²

Para além da permanência de determinadas “disfunções” da Ordem, interessamos perceber no discurso de Raimundo Rodrigues os elementos que revelam sua

¹⁶¹ idem. Ibidem. p. 403-404

¹⁶² RODRIGUES, Raimundo. Alguns de nossos problemas. In: _____. *A filosofia da Maçonaria Simbólica*. Londrina: “A Trolha”, 2000. p. 63-66.

mundivisão acerca da identidade maçônica. Neste sentido, a expressão que exala de seu discurso é semelhante àquela demonstrada por Arcy Tenório de Albuquerque, que vê a Maçonaria cada vez mais divorciada da modernidade, rejeitando-se a acompanhar as mudanças de seu tempo. O apontamento das deficiências da instituição é uma forma de chamar a atenção dos membros da Ordem para o seu papel na reconstrução de uma Maçonaria mais afinada com seu momento histórico.

O acordo quanto à necessidade de mudanças no seio da sociedade maçônica, no entanto, não esconde as diferenças e o alcance das propostas de solução.

Nestes tempos de crise, de repensar o lugar da instituição na contemporaneidade, Frederico Guilherme Costa apresenta sua reflexão:

Se o mundo se agita, a Maçonaria deve se agitar também. Não deve, o Maçom esclarecido, recusar o político. O jogo político, a vida parlamentar, não devem ser postos de lado pelos nossos intelectuais. O Estado não deve ser considerado exterior à sociedade maçônica.¹⁶³

E advogando a discussão do político, continua:

Devemos ficar atentos quando falarem a respeito da ineficiência das ideologias. O capitalismo com suas contradições e crises, os regimes totalitários, tais como o nazismo e o fascismo devem ser discutidos nas Lojas, assim como a proposta, rejeitada pelo socialismo democrático, da via revolucionária, tal qual o modelo soviético de décadas passadas. Em resumo, tudo deve ser debatido: da desordem capitalista à opressão bolchevique.¹⁶⁴

¹⁶³ COSTA, Frederico Guilherme. *A Trolha na universidade*. Londrina: "A Trolha", 1998. v. 1, p. 65-66

¹⁶⁴ Idem. *Ibidem*.

A visão de Guilherme Costa sobre a situação da instituição maçônica reproduz a mesma opinião de seus “Irmãos” Tenório e Rodrigues, a de que vieram “os ‘tempos modernos’ que trouxeram o ‘crescimento’, mas sacrificaram a ‘qualidade’”¹⁶⁵. Contudo, o conteúdo de seu discurso se destaca dos demais pelo grau de ruptura com o passado da Ordem que ele propõe como preço a pagar pelo fortalecimento da Maçonaria no séc. XX.

Como descrevemos no Cap. I, as Landmarks são o documento internacional que contem os princípios básicos da identidade maçônica, as características que permitem o reconhecimento da Ordem em qualquer parte do mundo. Neste documento, considerando a sua última reformulação em 1949, afirma-se que é expressamente proibido discutir política e religião no interior das Lojas, e que a Maçonaria deve se pautar pelo caminho da neutralidade política. Dessa maneira, o que Guilherme Costa propõe é romper com essa marca identitária universal e resguardada na poderosa tradição maçônica e instaurar, como dizia Diehl, uma nova “identidade distintiva”, marcada pela participação política ativa da Maçonaria nos assuntos de seu tempo. Aponta, portanto, para a necessidade de redefinição da identidade da instituição maçônica brasileira como resposta aos desafios impostos pela modernidade.

Nesse processo, é preciso pontuar que a diferença do pensamento de Guilherme Costa em relação a seus pares Tenório de Albuquerque e Raimundo Rodrigues não se situa somente no plano do alcance da proposta de mudança; a divergência se encontra fundamentalmente no entendimento que eles têm do lugar que o passado assume na redefinição identitária da Ordem maçônica. Enquanto os maçónólogos Tenório e

¹⁶⁵ Idem. Ibidem. p. 89.

Rodrigues viam o passado, ou mais propriamente uma determinada imagem do passado, como o lugar de refúgio ideal que garantiria a unidade e sobrevivência da instituição maçônica diante da modernidade, Guilherme Costa, ao contrário, via-o exatamente como a referência incômoda que condenava a Maçonaria ao atraso, e da qual, portanto, os maçons deveriam se livrar caso desejassem assegurar á sua instituição um lugar diferente no século XX.

A última postura examinada, quanto ao lugar da Maçonaria no mundo do “moderno”, obteve igual representação no pensamento de outros maçónólogos. João Alberto de Carvalho, um maçom da Ordem de Belo Horizonte, mostrou em seus estudos a preocupação com “o papel do maçom na sociedade”, e procedeu, assim pensando, a uma análise das condições históricas de sua época. Ele entendia que somente assim poderia ter com clareza a compreensão da sua experiência histórica e poder decidir qual deveria ser o tipo de atuação da Ordem maçônica nas circunstâncias apresentadas.

No exame das características da sociedade em que vivia, ele escreveu:

Neste final de século, as transformações aceleram-se. É impetuosa a corrente de mudança, tão poderosa nos dias de hoje que desagrega instituições, sacode e altera nossos valores e faz secar nossas raízes e fundamentos. Esse impulso de aceleração traz conseqüências pessoais, psicológicas e sociológicas. A menos que aprendamos a controlar o índice da mudança nos assuntos pessoais, bem como a sociedade em geral, estaremos fadados a uma crise coletiva de caráter desagregador. No meio das mudanças mais velozes a que jamais estivemos expostos, permanecemos sem saber como sair dessa situação. Temos, pois, de adotar uma nova postura diante do futuro, uma nova conscientização.¹⁶⁶

¹⁶⁶ CARVALHO, João Alberto de. O papel do maçom na sociedade. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja de Pesquisas Maçônicas “Brasil”*. Londrina: “A Trolha”, 1997. p. 104-105.

E exemplificando a velocidade das transformações de seu tempo, comentou ainda os efeitos da tecnologia da computação:

Tomemos como exemplo o computador. Ele provocou uma avalanche de idéias novas acerca do homem como parte integrante de sistemas mais amplos, sobre sua filosofia, sobre a maneira pela qual aprende as coisas, sobre a forma porque se recorda dos fatos, sobre o jeito como toma suas decisões. Virtualmente, todas as disciplinas intelectuais [...] foram atingidas por uma onda de hipóteses imagéticas, liberadas pela invenção e pela difusão do computador, e o seu pleno impacto ainda não foi alcançado¹⁶⁷

A avaliação de uma situação como esta reflete, de um lado, a clara consciência que o autor tem de estar vivendo em um período único na história e, de outro, sua preocupação com as possibilidades de interagir com essa realidade ímpar. Com relação a esta última idéia, a que atina para o modo como se deveria dar o relacionamento com tal modernidade, João Alberto conclui:

Temos, pois, diante de tal situação, de nos tornar mais adaptáveis e mais capazes do que em qualquer outra época. Devemos ocupar novos caminhos como apoio, já que todas as nossas antigas raízes, – religião, nação, comunidade, família ou profissão – acham-se abaladas sob o impacto do impulso acelerador das transformações.¹⁶⁸

João Alberto não enxerga, por conseguinte, saída para a Maçonaria brasileira que não seja a sua abertura para o “moderno”, que não contemple a participação da Ordem nas principais questões de seu tempo, que não admita a importância que as

¹⁶⁷ Idem. Ibidem. p. 106.

¹⁶⁸ Idem. Ibidem.

tecnologias assumiram no séc. XX, deixando-as para um segundo plano, como se isso fosse possível. No seu entender, isso não é factível se a instituição maçônica continuar com “os pés no passado”, insistir em abrigar-se nas “antigas raízes”, como se a Maçonaria detivesse a prerrogativa divina da atemporalidade. Precisa, sim, redefinir sua identidade, resignificá-la, e, por isso, deve buscar novas referências, mesmo que esta atitude venha a produzir o apagamento do “campo da experiência”.

As constantes e severas críticas a que a intelectualidade maçônica submeteu a sua própria instituição, concentradas notadamente na “qualidade” do quadro de seus membros (“escassez de cultura”, “deficiência moral”, “apatia política”), relacionam-se ao tipo de capitalismo que foi implantado no Brasil das décadas de 1960 a 1970, um capitalismo periférico e desencadeador de agudas contradições, que buscava compatibilizar, com base nas teses desenvolvimentistas do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), uma rápida modernização do país (numa política de abertura ao capital estrangeiro) com um grande esforço de expansão e consolidação da democracia, num país em que pelo menos metade da população ainda vivia no campo, e cuja outra metade convivía nas cidades, com profundas diferenças sociais¹⁶⁹. O empreendimento de construção de uma “cidadania às pressas” levou, como não podia ser diferente, à abertura desmedida das instituições públicas para acomodar o novo contingente de “cidadãos” que se instalavam nos ambientes urbanos e que desejava participar das benesses do Estado. O resultado dessa experiência atingiu a própria Maçonaria, que acabou inflacionando o número de seus membros, reunindo no interior da Ordem pessoas das mais diferentes classes sociais.

¹⁶⁹ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural. In: FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (O Brasil republicano: v. 3)

Fazendo parte das mesmas discussões acerca dos posicionamentos dos membros da Maçonaria brasileira em relação à “modernidade”, encontra-se a questão do lugar que a ciência ocupa entre os integrantes da Ordem. O pensamento científico é um legítimo representante desses tempos da modernidade, sendo reconhecido mais comumente na associação com as diferentes tecnologias que circulam no nosso cotidiano, como já abordamos anteriormente. Mesmo sofrendo sérios abalos após a Segunda Guerra Mundial, a ciência moderna ainda permaneceu como a principal característica de nossa época.¹⁷⁰

A Maçonaria, por sua vez, é uma sociedade secreta, de caráter iniciático, que se organizou e passou a funcionar nas bases da “tradição”. Os ritos, as palavras de passe, as hierarquias, as lendas, tudo denuncia a importância que ela atribui a um comportamento de tradição, o que normalmente a torna resistente à mudança, a aceitar as influências que vêm de fora da Ordem, e a valorização a permanência e a continuidade. Embora a prática não seja exatamente assim, o valor da tradição é uma constante que permanece.

Assim, nosso propósito é compreender como a ciência, símbolo da modernidade, é vista e tratada nos meios maçônicos. Considerando a natureza do objeto de estudo de nossa pesquisa – estamos trabalhando com idéias, resolvemos escolher o discurso da história produzido pelos maçónólogos como índice do pensamento maçônico sobre a ciência em geral. Esta escolha, além de coadunar-se com nosso objeto, tem a vantagem de permitir, ao mesmo tempo, investigar diferentes concepções de história que têm os maçons brasileiros, e que serão imprescindíveis para a análise da aplicação da “tradição inventada” que abordaremos a seguir neste capítulo e também no Capítulo IV.

¹⁷⁰ ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. *O que é história da ciência* São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 68-69.

Ainda no Cap. II, quando analisávamos a criação de uma “tradição inventada” nos discursos da vertente espiritualista, fizemos com certa regularidade uma comparação entre o conhecimento científico sobre o Egito antigo produzido no ambiente acadêmico e as informações sobre essa mesma civilização que apareciam no discurso da vertente esotérica, procurando medir o grau de aproximação ou distanciamento do segundo em relação ao primeiro. Os resultados dessa operação se mostraram muito úteis para a construção de nossa hipótese.

Com efeito, o que queremos dizer com a retomada desta estratégia, é que seguiremos agora uma análise semelhante: tomaremos a história produzida nas universidades como referência e em redor dela faremos gravitar formas diferentes de pensar a história, todas produzidas por maçons.

A partir da década de 1970 e principalmente na de 1980, a Maçonaria no Brasil mostrou-se pródiga na criação de organismos voltados para a produção cultural de seus membros, objetivando com isso reunir os seus “Irmãos” para discutir seriamente “a resolução dos problemas que afetam a Instituição nos tempos presentes”¹⁷¹ Fundaram-se, assim, a ABML, o IBSEM, o Círculo Brasileiro do Livro, os Congressos Internacionais Maçônicos de História e Geografia, além da fundação de Lojas de pesquisa maçônica. Ainda dentro desse processo de renovação cultural, houve até um projeto de criação da Soberana Universidade Maçônica (SUMA), que constava nas atas da ABML em 1976¹⁷². Este projeto, contudo, não foi levado adiante.

Estas iniciativas, apesar de todo o esforço, não conseguiram levar a produção do conhecimento no interior da Maçonaria a uma aproximação com o pensamento

¹⁷¹ FAGUNDES, Morivalde Calvet. Academia Brasileira Maçônica de Letras: diretrizes. In: FAGUNDES, Fernando (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995. p. 10.

¹⁷² Idem. Curso Básico de Maçonaria – preleção. In: FAGUNDES, Fernando (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995. p.24.

científico forjado nas universidades, e que representa o que há de mais moderno no campo da ciência pelo menos de forma consensual entre a intelectualidade brasileira.

Um passo importante no sentido de romper o isolamento do conhecimento produzido na Ordem em relação àquele das universidades, foi dado no primeiro semestre de 1983, quando o Vice-Reitor da Universidade de Caxias do Sul, o Dr. Mário Gardelin, ministrou o curso intitulado *A Maçonaria na História do Brasil*. Esse mesmo Gardelin foi o responsável pela organização do III Congresso Internacional de História e Geografia, da Academia Brasileira Maçônica de Letras, entre 28 e 30 de março de 1986¹⁷³. Embora o responsável pelo curso não fosse maçom, a idéia de trabalhar o tema da Maçonaria na universidade reflete o interesse de trazer a instituição maçônica para o centro da reflexão científica.

No mesmo caminho trilhado pelo Gardelin, o maçom Frederico Guilherme Costa advogava que a sua Ordem deveria participar dos acontecimentos de seu tempo, render-se às exigências do presente. Ele afirmava ser preciso “recolocar a Maçonaria brasileira no centro dos debates nacionais”¹⁷⁴. Para realizar esta mudança, Guilherme Costa acreditava ser necessário que o maçom falasse, que pudesse ser ouvido, e isto só seria possível se ele investisse na sua própria formação cultural, pois era o conhecimento o melhor meio de alcançar o poder. Expressando sua convicção a este respeito, o maçonólogo afirma:

Esta proposta passa pela Cultura, pelo estudo sistemático que se encontra à disposição de todos nas Universidades, nos centros de cultura, nos movimentos

¹⁷³ ALBERTON, Valério. Estudos maçonológicos. In: FAGUNDES, Fernando (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995. p. 34-35.

¹⁷⁴ COSTA, Frederico Guilherme. Maçonaria brasileira: o que fazer? In: _____. *Questões controvertidas da Arte Real*. Londrina: “A Trolha”, 1997. v. 3, p. 25-28. p. 25.

em prol da cidadania, nos partidos políticos. Ao maçom não deve ser estranho o conhecimento desenvolvido nestes e em outros centros de saber. Contextualizar o que quer que venha a ser a Maçonaria é, portanto, uma providência inadiável sob pena da Instituição ficar a-histórica.¹⁷⁵

Com a finalidade, então, de “historizar” a instituição maçônica, Guilherme Costa resolveu entrar para um curso superior na universidade (UERJ) e graduar-se em História. Como resultado de sua formação acadêmica, ele ministrou na UERJ, entre os meses de outubro e novembro de 1992, um curso de História da Maçonaria, que pretendia tratar exclusivamente de temas históricos relativos à Ordem. Dois anos depois dessa experiência, ele publicou o livro *Maçonaria na Universidade*, que reproduzia o conteúdo de suas aulas na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

A iniciativa deste maçom marcou o encontro entre a Maçonaria e a universidade, entre o conhecimento científico e a tradição. A atitude de Guilherme Costa refletia os interesses de uma parcela da instituição maçônica que desejava compartilhar da modernidade, acompanhar as suas transformações, revelando, ao mesmo tempo, o entendimento que ele demonstravam ter de sua Ordem e, conseqüentemente, a marca de identidade que atribuía a ela. A apreensão dessa percepção identitária no discurso de Guilherme Costa não é difícil de encontrar, pois nele aparece explicitamente a associação entre conhecimento/saber e poder político. O conhecimento do mundo que rodeia a Maçonaria pode conferir-lhe um lugar de destaque na sociedade e, dessa forma, garantir a ela o permanente controle da situação e dos acontecimentos. Tem-se a imagem de uma Maçonaria universal, à frente, que dita os rumos da história, onisciente e onipresente; a prática que desautoriza essa imagem assusta, obviamente, os membros da instituição maçônica.

¹⁷⁵ Idem. Ibidem. p. 26.

É com esta visão acerca do papel que sua Ordem deve desempenhar na contemporaneidade, que o maçónologo- historiador Guilherme Costa vai se dedicar a combater um tipo de conhecimento histórico que considera ultrapassado, ainda produzido no interior da Maçonaria e que, segundo ele , representa a marca do atraso historiográfico maçónico brasileiro. Comentando as características dessa produção histórica, ele escreveu:

[...] a historiografia maçônica brasileira estava muito ligada àquela publicada no final do séc. XIX e início do XX, caracterizada por uma história cronológica e episódica; uma história linear que não tratava das durações múltiplas, nem fazia a necessária relação do evento com a estrutura e com a conjuntura; história dos grandes personagens, história elitista. Em síntese, uma história factual que precisava ser modificada. Na verdade, esbarramos na velha história política onde o fato político pretende explicar todo o processo histórico.¹⁷⁶

Suas críticas não diferem em nada daquelas que vêm se processando nos meios intelectuais acadêmicos nas últimas décadas. Desde, pelo menos, a década de 1920, quando os historiadores franceses Marc Bloch e Lucien Febvre, que já se apontavam as deficiências da historiografia positivista de influência rankeana. Os anos de 1970, por sua vez, decretaram sob a égide da *Nouvelle Histoire* a condenação da “história-tratado-batalha”, abrindo caminho aos estudos de cunho antropológico, preocupados com os acontecimentos da vida cotidiana de todos os homens¹⁷⁷. O que Guilherme faz, então, é levar essa nova perspectiva da história para o seio da sociedade maçônica, confrontando-a com outras maneiras de pensar a história presente na Maçonaria. Ele

¹⁷⁶ Idem. *Ibidem*. p. 26.

¹⁷⁷ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 23-43.

identifica essa história positivista com o “passado”, não com aquele constituinte de nosso entendimento da temporalidade e que Kosseleck chamou de “campo da experiência”¹⁷⁸, mas com o passado que diz respeito ao que deve ser esquecido, desmemorizado, do qual devemos nos desreferencializar. É preciso inaugurar um outro passado, reciclá-lo, refundá-lo, redefinir a nova identidade histórica da instituição maçônica.

A reflexão sobre a produção histórica maçônica tem sido feita também por outros historiadores ligados à Ordem. Na ótica de José Castellani, maçónólogo também com formação acadêmica na área de história, as pesquisas históricas efetuadas por maçons apresentam sérios problemas com relação às fontes utilizadas, pois muitas delas não se basearam em documentos e acabavam produzindo inverdades.

Apontando as conseqüências dessa imperícia, disse:

Diante da falha na documentação, [...] é que surgem os mistificadores da História Maçônica, os quais lançam mão de subterfúgios e engodos, sob a aparência de pesquisa, para exteriorizar sua parcialidade, suas tendências e sua ignorância da metodologia da pesquisa histórica. Ignorando documentos, e baseando sua “pesquisa” em indícios, torcidos ao seu bel-prazer, esses mistificadores traem o pensamento de Marco Túlio Cícero, quando este diz que a História é a LUZ DA VERDADE. E não pode haver verdade sem comprovação documental, sob o risco de transformá-la em uma “verdade” maqueada e fantasista.¹⁷⁹

Em virtude dessa situação apresentada, ele propõe em seguida o caminho para uma história “científica”:

¹⁷⁸ REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Kosselleck e nos Annales: uma articulação possível. In: _____. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 191-195.

¹⁷⁹ CASTELLANI, José. A difícil pesquisa da história da Maçonaria brasileira. In: _____. *Fragments da Pedra Bruta*. Londrina: “A Trolha”, 2001. v. 1, p. 142.

Há a necessidade de repensar a História da Maçonaria, dentro da proposta hegeliana do movimento dialético. Para Hegel, a História é uma ciência que trata da vontade natural incontrolada do espírito humano, compelindo o Homem a ir sempre em frente, através da força impulsiva do Absoluto. Só os contemporâneos dos fatos é que podem situar, na descrição do dia-a-dia e na textura dos enredos, essa vontade e essa força, criando os documentos da História original, únicas fontes cristalinas para um pesquisador verdadeiro e honesto.¹⁸⁰

A concordância de Castellani quanto à necessidade de revisar a prática dos historiadores maçônicos não produziu, como podia se esperar, a mesma concepção de história que manifestou Frederico Guilherme Costa. Ambos expressaram o desejo de uma historiografia maçônica renovada, que refletisse uma Maçonaria inteirada com a ciência e com a modernidade. A diferença entre eles, todavia, estava na concepção de história que alimentavam, no tipo de conhecimento histórico que desejavam produzir.

O discurso de Castellani possui todos os ingredientes da história positivista que o próprio Guilherme Costa lançou-se a combater: a noção de que o documento escrito é o único depositário da “verdade” sobre o passado; a diferenciação pretendida entre história objetiva e história subjetiva, na visão de que o sujeito do conhecimento deve se anular diante de seu objeto, evitando contaminá-lo com a sua subjetividade, sua visão de mundo; a crença de que “o passado fala por si só”, restando-nos apenas reproduzir a descrição dos acontecimentos feita pelos seus contemporâneos. A referência à filosofia idealista de Hegel é sintomática da concepção de história assumida por Castellani, pois se tratava de um filósofo alemão da primeira metade do século XIX, que via a história como o caminho da humanidade em direção à liberdade e ao progresso, como a

¹⁸⁰ Idem. Ibidem. p. 143.

encarnação da Razão, idéia compartilhada pela história dominante até a Primeira Guerra Mundial.¹⁸¹

Ao lado dessas duas concepções de história divergentes, mas que comungam do mesmo entendimento, sobre o tema da identidade maçônica na modernidade, encontramos um outro grupo de maçonólogos que não vê com bons olhos a aproximação da Maçonaria ao mundo do “moderno”. Em seus trabalhos, é muito comum a negação do valor da ciência moderna em detrimento de pseudo-ciências como o Esoterismo e o Ocultismo. Preferem uma Ordem maçônica mais voltada para o seu passado, notadamente a Antigüidade, defendendo doutrinas mais espiritualistas, próximas do campo das Religiões. Para eles, ao contrário do que dizia o maçom João Alberto, a identidade da Maçonaria devia ser buscada nas suas “antigas raízes” e não no tempo desagregador da modernidade.

Em sua pesquisa acerca das pirâmides do Egito antigo, o maçonólogo Paulo Sergio Rodrigues discutiu, à determinada altura de seu estudo, o tema da cronologia de alguns monólitos piramidais nas proximidades da região do Nilo. Procurando evidenciar a falibilidade da ciência moderna diante da temática, ele escreveu que “A data das centenas de pirâmides do vale do Nilo é impossível de ser fixada por qualquer uma das regras da ciência moderna”¹⁸². E completou:

[...] mesmo nessa questão [Antigüidade atribuída ao Egito] só seremos levados a conjecturas se dependermos das autoridades modernas. Elas nem nos podem dizer para que as pirâmides foram construídas, em que dinastia a primeira delas

¹⁸¹ DOSSE, François. *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 235-236.

¹⁸² CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues. Os segredos das pirâmides. In: _____. *Mistérios e misticismos das iniciações*. Londrina: “A Trolha”, 2000. p. 87.

foi erigida, nem o material com que foram edificadas. Para eles tudo é conjectura.¹⁸³

É verdade que ainda há muito a se dizer sobre a história do Egito faraônico. O próprio Zahi Hawass, uma das maiores autoridades no campo da Egiptologia internacional, declarou que se conhece apenas cerca de 25% daquilo que a civilização dos faraós ainda pode nos oferecer. Há, contudo, um exagero com relação à minimização do potencial informativo da ciência egiptológica e, neste caso, da ciência moderna em geral. Em se tratando dos representantes da vertente esotérica, é preciso recordar que eles, de uma forma ou de outra, recusam, deliberadamente, trabalhar com os parâmetros de cientificidade modernos, e em lugar destes adotam os conhecimentos de natureza mística, bebendo diretamente da fonte do Esoterismo.

Descontada essa reconhecível resistência, o fato é que essa corrente discorda da direção tomada pela atual Maçonaria brasileira, que se deixou levar pelo atrativo da modernidade e, com isso, vê-se hoje no presente em dificuldades. Diferentemente de José Castellani e de Frederico Guilherme Costa, os partidários da vertente espiritualista não crêem que a aproximação entre a instituição maçônica e o mundo do “moderno” seja a solução para os problemas enfrentados pela Ordem na atualidade; ao contrário, acreditam que essa mesma aproximação é que produziu a fragilização da Maçonaria, esse estado de desorganização que tanto contestam. O melhor caminho a seguir nessa situação é recompor-se no seio da tradição, buscar as referências em seu passado mítico, resistir ao tempo procurando reforçar os laços da tradição que definiu a Ordem desde as suas origens: uma sociedade secreta.

¹⁸³ Idem. Ibidem. p. 88.

3.2 Das idéias do templo rumo ao templo das idéias

Os relatos referentes à construção do Templo de Salomão, em Jerusalém, podem ser encontrados nos Livros Bíblicos do Antigo Testamento I Reis 5-9, II Crônicas 1-5 e Ezequiel 40-43. De acordo com essas narrativas, Salomão, ao assumir o trono em lugar de seu pai, Davi, resolveu construir um templo em homenagem a Iahweh, conforme havia sido profetizado por esse Deus a Davi. Recorreu, então, ao rei de Tiro, Hiram, pedindo-lhe que enviasse as madeiras de cipreste e cedro necessárias à construção; em troca delas, ele pagaria com trigo e azeite. Hiram aceitou a proposta, e Salomão mandou recrutar imediatamente em Israel mão-de-obra suficiente para a corvéia, cerca de 30 mil homens. Enviou-os ao Líbano, na proporção de 10 mil ao mês, para extrair a madeira acordada com o rei de Tiro, reservando os trabalhadores que ficaram a tarefa de extrair blocos de pedra lavrada para os alicerces do templo.

De posse dos materiais, a madeira e a pedra, Salomão deu início à construção do Templo de Deus. A concretização desse gigantesco empreendimento, desde a mobilização de grandes contingentes de operários até o levantamento do edifício, com todos os detalhes de sua decoração, durou ao todo sete anos e meio. Comportava um vestíbulo e duas peças principais: o *Sancta* ou *Debir* e o *Sancta Sanctorum* ou *Hekal*. Ao lado de cada um deles, havia cômodos laterais, destinados ao armazenamento de víveres e a acomodar os sacerdotes. Somente estes podiam entrar no *Sancta* e oferecer pão e incenso. No *Sancta Sanctorum* se encontrava a Arca da Aliança, contendo as Tábuas da Lei entregues por Iahweh a Moisés no alto do Monte Sinai. Nesta sala, os

sacerdotes só podiam entrar uma vez por ano, no dia da festa de Kipur. Na frente do templo havia ainda, completando o mobiliário principal, o Altar dos Holocaustos, no qual se faziam os sacrifícios, e o Mar de Bronze, onde os sacerdotes efetuavam a ablução das mãos e dos pés, purificação ritual para entrar no recinto. No pórtico do santuário, foram erguidas duas colunas talhadas em bronze, dando-lhes os nomes de Jaquin e Booz.

A descrição bíblica do Templo de Salomão foi tomada pela Maçonaria como ponto de partida para a criação do repertório lendário que procura vincular o Templo de Jerusalém àquele adotado pela Ordem maçônica. A mais importante diz respeito à morte do arquiteto Hiram Abiff, engenheiro natural de Tiro e especializado no trabalho em bronze. Segundo uma das versões lendárias, Hiram havia dividido a população dos operários em três categorias: aprendizes, companheiros e mestre. Cada grupo recebeu uma palavra secreta que só podia ser reconhecida por seus membros, e que garantia o recebimento do salário. Três companheiros mal intencionados, que desejavam obter os proventos do mestre, correram ao enalço de Hiram, numa situação em que ele estava desprevenido, e forçaram-no a dizer qual era sua palavra de passe. Como o arquiteto negou-se a responder, mantendo-se mudo, os três companheiros o mataram. O assassinato de Hiram Abiff interrompeu as obras de construção do templo, que ficou inacabado. A partir de então, os maçons espalhados pelos quatro cantos do mundo passaram a procurar a palavra perdida do mestre para poderem dar continuidade à sua obra. Essa palavra de passe representa o segredo maçônico que é descoberto no fim da Iniciação, permitindo a ressurreição simbólica do arquiteto assassinado.¹⁸⁴

¹⁸⁴ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. São Paulo: Editora da Unicamp/Centro de Memória-Unicamp, 1999. p. 45-46.

Uma outra versão, mais detalhada, conta-nos que Hiram Abiff foi assassinado pelos três pedreiros com golpes violentos que lhe foram desferidos em cada uma das Portas do Templo, levando-o a desfalecer próximo da terceira. Os assassinos recolheram o seu corpo e colocaram-no debaixo de entulhos. À meia-noite, retiraram-no e o enterraram numa colina próxima. Preocupado com a sua ausência, Salomão encarregou 15 “bons Irmãos” para procurar o arquiteto de Tiro. Estes o encontraram casualmente, quando um dos “Irmãos” sentou-se em um túmulo para descansar e percebeu que a terra havia sido remexida, encontrando o corpo de Hiram Abiff. Quando Salomão soube do achado, mandou imediatamente que trouxessem o corpo de Hiram e enterrassem-no no *Sancta Sanctorum* do Templo dedicado a Iaweh.¹⁸⁵

Desta maneira, então, o templo maçônico teve a sua identidade simbólico-arquitetônica enraizada na Antigüidade judaica, avalizada pela tradição bíblica das Sagradas Escrituras. Inventou-se com isso uma continuidade histórica fictícia entre a engenharia templária salomônica dedicada a Iaweh e o lugar próprio da Iniciação maçônica; no entender de Frederico Guilherme Costa, “A Moderna Maçonaria se apropriou dos mitos para explicar a sociedade em que se fundamentava [...]”¹⁸⁶. Essa mesma tradição que autoriza e sanciona o “campo da experiência” particular da Ordem maçônica, que seleciona o passado que deve ser rememorizado e perpetuado pelos seus membros, dirige também as práticas que devem seguir, como consequência, o seu repertório de mitos e lendas. Assim, a construção de um templo maçônico obedece proporcionalmente às medidas e referências extraídas do Templo de Salomão, o modelo originário.

¹⁸⁵ CERINOTTI, Ângela. *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. São Paulo: Globo, 2004. p. 25-26.

¹⁸⁶ COSTA, Frederico Guilherme. *A Trolha na universidade*. Londrina: “A Trolha”, 1998. v. 1., p. 55.

Os maçonólogos Armando Righetto e Oswaldo Ortega, com base na metrologia retirada da construção de Salomão, descreveram as medidas apropriadas do templo maçônico:

[...] tem a forma de um retângulo, cujas dimensões deverão respeitar a razão áurea ou dourada. Assim, se a base (largura) do retângulo medir 1 metro, a lateral medirá 1,618 metro. Esse retângulo será sempre dividido em duas partes: o Ocidente ou Hekal, um quadrado e o Oriente ou Debir, um retângulo. O Ocidente será um quadrado de 10m X 10m e o Oriente um retângulo de 10m X 6,18m, separados por uma balastrada de 1,30m de altura, no meio do qual há uma passagem, que mede 1/5 da largura do templo (no nosso caso, 2 metros), servindo de acesso, com quatro degraus.¹⁸⁷

A descrição da ornamentação e dos objetos que fazem parte do templo estão presentes no Cap. I, no tópico *Aspectos da estrutura organizacional maçônica: a Loja, os ritos e a hierarquia*. O que nos interessa aqui com respeito a essas medidas é perceber duas coisas: a força da tradição na Maçonaria, que rege e normatiza suas atividades; e a importância que é conferida ao espaço de reunião ritualística da Ordem, o templo maçônico. Ter precisamente em conta estes aspectos estruturais e fundantes do pensar e agir maçônicos facilitará o entendimento da discussão que vamos começar a partir de agora.

Cientes da importância que o templo maçônico assume, os adeptos da vertente esotérica ou espiritualista vão deslocar o foco do conflito travado com os representantes da corrente histórico-antropológica do plano das divergências quanto ao passado da Ordem para aquele que toma como palco a “memória” do templo e a sua identidade. Se

¹⁸⁷ RIGHETTO, Armando, ORTEGA, Oswaldo. O templo maçônico. In: _____. *Maçonaria, o caminho das pedras: história, lendas, ritualística, simbolismo*. Londrina: “A Trolha”, 2001. p. 88.

o passado da Maçonaria estava umbilicalmente ligado, como alegavam, ao Egito antigo, com as práticas iniciáticas desenvolvidas na Grande Pirâmide, então o atual templo maçônico deveria, por sua vez, demonstrar em sua arquitetura os traços desse legado plurimilenar. Com efeito, como implicação desse empreendimento de redefinir e ressignificar o passado da instituição, os maçónólogos da vertente esotérica propuseram rediscutir a gênese e a propriedade da simbologia do templo maçônico.

Nessa tendência revisionista, a prática dominante consistiu em produzir para certas representações tradicionais no interior do templo, uma descendência simbólica que se mostrasse de acordo com a “tradição inventada” que transformou o Egito faraônico no berço da Maçonaria. Agindo dessa maneira, a intelectualidade da vertente espiritualista buscou se apoderar, reconstruindo-a, da “memória” da Ordem, dominá-la e revertê-la em seu benefício.

Apontando nessa direção, Eduardo Carvalho Monteiro tornou-se um dos maçons mais críticos quanto á identidade da engenharia templária maçônica atual. Segundo ele, “Os Maçons, em especial, seja por ignorância, falta de estudo ou malemolência de voltar às suas origens, redescobrir as raízes de sua Doutrina e Ritual, infelizmente renegam a cultura de seus predecessores [...]”¹⁸⁸. E completou: “[...] nossa teoria é de que as raízes maçônicas pertencem a distanciadadas culturas antigas, tendo assimilado aqui e ali os conhecimentos herméticos de que são guardiões os sacerdotes e iniciados dessas culturas”¹⁸⁹.

Sendo assim, Eduardo Carvalho pretendia ser o paladino da uma “memória” esquecida, de uma sabedoria ancestral que foi relegada a segundo plano ou, parafraseando Astor Diehl, que foi jogada debaixo do tapete da “memória” oficial. Seu

¹⁸⁸ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. Londrina: “A Trolha”, 1996. p. 45.

¹⁸⁹ Idem. Ibidem. p. 65.

dever, por conseguinte, é lembrar, ou mais propriamente, relembrar esse passado e trazê-lo à tona como traço indelével da “identidade distintiva” do templo maçônico – o que vale dizer da própria instituição maçônica.

Nesse esforço de rememorar, Eduardo apresenta-nos uma dessas memórias rejeitadas: “O ato de decorar o teto do templo Maçônico com estrelas, planetas, Sol e Lua é de origem egípcia, que possuía o Templo de Luxor, também uma representação simbólica do universo”¹⁹⁰. E completa: “[...] o Templo Maçônico, a exemplo das câmaras do Egito, tem o teto estrelado a render culto ao Grande Arquiteto do Universo”.¹⁹¹

De fato, os templos do Egito antigo costumavam representar em seu teto a cosmologia de que tinham conhecimento. A descrição dos astros e estrelas, contudo, aparecia associada à mitologia, tendo cada corpo celeste sua imagem relacionada a uma determinada divindade¹⁹². Da mesma forma, as câmaras mortuárias egípcias tinham por hábito cobrir seu teto de relevos pintados de desenhos que reproduziam, dentro dos cânones e convenções da arte egípcia, os corpos celestes de sua cosmologia. Um dos melhores exemplos disso é a câmara mortuária de Seti I, encontrada por Giovanni Batista Belzoni em 1817, e que contemplava em sua abóbada celeste azul-escura as constelações de Ursa Maior, em forma de touro, Cisne, na figura de um homem de braços abertos, e Órion, um homem correndo.¹⁹³

Neste ponto, então, o conteúdo do discurso de Eduardo Carvalho tem a sua historicidade assegurada pelo conhecimento científico da Egiptologia. No entanto, o

¹⁹⁰ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 28.

¹⁹¹ Idem. Ibidem. p. 49.

¹⁹² LESKO, Leonard H. Cosmogonias e cosmologia do Egito antigo. In: SHAFER, Byron E. (org). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p. 141-148.

¹⁹³ WEEKS, Kent R. O Vale dos Reis. *National Geographic*, São Paulo, Edição especial de colecionador, p. 51.

problema surge quando o mencionado maçónólogo decide fazer uma ligação direta, sem intermediários, entre a prática egípcia de decoração do teto do templo e aquela efetuada no templo maçónico. Esta última representa na abóbada de sua “oficina” astros e estrelas, desta vez com base nas convenções modernas da astronomia. A semelhança no nível da prática decorativa não é critério suficiente para fazer o uso maçónico do céu estrelado descender do uso egípcio desse mesmo céu. Entre ambos, há alguns milênios de história que não podem ser suprimidos ou desconsiderados. A filiação, assim, torna-se bastante difícil.

Ao mesmo tempo, devemos recordar que o conhecimento histórico não é o caminho que a vertente esotérica costuma trilhar em suas pesquisas. Basta lembrar da opinião que Paulo Sérgio Rodrigues emitiu acerca do potencial explicativo da ciência moderna em relação à cronologia das pirâmides, afirmando que tal ciência não passava de “conjecturas”. Em lugar de trabalhar no terreno da história-ciência, a vertente espiritualista preferiu adotar o programa do Esoterismo, fundado no dito latino do *magister dixit* (o mestre disse), ou seja, nos foros do conhecimento da tradição. É o que expressou Eduardo Carvalho na forma de uma pergunta: “Por que relegarmos estas artes [conhecimentos esotéricos] às discussões históricas?”¹⁹⁴ Assim dito, o raciocínio que conta é aquele que afirma haver uma tradição fundada nos conhecimentos de filósofos espiritualistas e místicos que aponta a gênese da Maçonaria nas práticas iniciáticas realizadas pelos hierofantes na Grande Pirâmide. Disso resulta que o templo maçónico é o herdeiro dos segredos da Arte Real ensinados pelos sábios egípcios:

¹⁹⁴ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 63.

Depositária da tradição primordial e arquétipo do Templo humano-divino, a Grande Pirâmide guarda nas suas formas geométricas de sua arquitetura os segredos de uma lei cósmica que deve ser aproveitada nos demais Templos de contemplação do homem.¹⁹⁵

E como tal, este templo maçônico deve guardar inelutavelmente em seu interior os traços simbólicos dessa sabedoria ancestral, os sinais da genética da experiência original. Em outras palavras, espera-se ver no simbolismo da arquitetura templária maçônica moderna alguma marca visível que aponte na direção de uma conexão com o passado do Egito faraônico. Completando este corolário de idéias, se esta presença não se faz sentir, é sinal de que o templo maçônico está sendo pensado e construído erroneamente. É nesta força da tradição, portanto, que se fia o grupo esotérico.

Continuando, então, em busca da presença do passado egípcio no templo da Ordem, o mesmo Eduardo Carvalho identifica uma outra expressão simbólica que atesta essa ligação:

Alguns querem relacionar o Mosaico a uma invenção de Moisés, daí ser a arte mosaica a ele dedicada. O que é certo, porém, é que sua origem é anterior a Moisés e fazia parte da decoração dos templos do Antigo Egito, constituindo-se num local sagrado, onde só o candidato à iniciação e alguns Oficiais de Cargo, no desempenho de deveres litúrgicos, poderiam pisar.¹⁹⁶

Embora desta vez ele não afirme tacitamente neste trecho que o piso em preto-e-branco é originário do Egito antigo, o mosaico dos templos desta civilização é tomado como o exemplo modelar dessa prática na Antigüidade. Neste caso, não encontramos

¹⁹⁵ Idem. Ibidem. p. 43.

¹⁹⁶ Idem. Ibidem. p. 70-71

nenhuma referência histórico-arqueológica (o que não significa que não exista) a respeito da presença dessa “característica” templária egípcia. De qualquer modo, o próprio discurso do qual a passagem acima foi extraída não apresenta o chamado “aparelho de erudição”, não havendo com isso notas que possam remeter o leitor às fontes trabalhadas pelo autor. Obviamente, como já destacamos, a ausência de referências documentais é distintiva do pensamento de vertente espiritualista, que se apóia na tradição esotérica (nem sempre mencionada mas passível de ser subentendida).

Quanto ao templo maçônico, este demonstra claramente a presença do piso quadriculado em preto-e-branco, simbolizando, segundo nos informou o historiador Alexandre Mansur Barata¹⁹⁷, a harmonia dos contrastes. Como o caso que analisamos da abóbada celeste representada no teto, as práticas egípcias e maçônicas de decorar o piso do templo com um mosaico, são colocadas na mesma árvore genealógica e na mesma família por meio dos artificios esotéricos, que apagam as diferenças no tempo, as arritmias e rupturas, e colocam em primeiro plano as continuidades e permanências. Em um ou outro caso, fala-se em nome da tradição e não da história.

O revisionismo a que a corrente esotérica submete o simbolismo do templo maçônico relaciona-se diretamente à discussão sobre as múltiplas identidades que a Maçonaria assume no contexto da modernidade, e que trabalhamos na primeira parte deste capítulo. No entender dessa corrente, os tempos do “moderno” trouxeram a decadência da instituição, a fragmentação política da Ordem que ameaça a sua unidade. Com a modernidade, veio também o processo de descaracterização da sociedade maçônica, que anda lado a lado com a negação do valor do passado, do “campo da experiência”, traduzida naquilo que a historiadora Maria de Lourdes Janotti resolveu

¹⁹⁷ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. p. 38.

chamar de “presenteísmo”¹⁹⁸. Como proposta de enfrentamento a essa situação, o grupo esotérico reclama um retorno ao passado, às origens longínquas de sua Ordem, buscando lá os valores e a inspiração para refundar uma identidade maçônica capaz de resistir ao impulso desagregador da modernidade. É por isso que os membros dessa postura se empenham em ancestralizar a memória ligada ao templo maçônico, atribuindo a si o dever de “lembrar” o que os outros “esqueceram”.

3.2.1 O caso Castellani: uma falha na hipótese?

Embora filiado a uma vertente de pensamento maçônico oposta a de Eduardo Carvalho e de seus seguidores, o maçonólogo-historiador José Castellani produziu alguns trabalhos de pesquisa que problematizavam a simbologia do templo maçônico e nos quais, a exemplo das críticas realizadas pelos partidários do Esoterismo, ele revelou o que considerava ser algumas impropriedades dessa simbologia templária. No capítulo *Origens históricas e arquitetônicas do templo maçônico*¹⁹⁹, incluso no livro *Fragments da Pedra Bruta*, Castellani discorreu a respeito do legado cultural que o atual templo da Ordem recebeu de vários povos, culturas e civilizações ao longo da história. Comentando a “herança” deixada pelo Egito faraônico, ele escreveu: “A contribuição egípcia é encontrada na decoração do teto do templo; os antigos templos egípcios

¹⁹⁸ JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. História, política e ensino. In: BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes (org). *II Encontro de Perspectivas do ensino de história-Anais*. São Paulo: FUESP, 1996, p. 20.

¹⁹⁹ CASTELLANI, José. Origens históricas e arquitetônicas do templo maçônico. In: _____. *Fragments da Pedra Bruta*. Londrina: “A Trolha”, 1999. v. 1, p. 43-47.

representavam a Terra, de onde brotavam as Colunas, como gigantescos papiros, em direção ao firmamento estrelado.”²⁰⁰

E ainda se referindo ao legado egípcio, acrescentou:

Além dessa, há outra contribuição importante: embora as Colunas do pórtico tenham – no caso do Templo Maçônico – origem do Templo de Jerusalém, elas são egípcias e, portanto, desproporcionais, com a representação estilizada de folhas de papiro e flores de lótus, as duas plantas sagradas do Antigo Egito (embora, erradamente, sejam muito usadas as Colunas Coríntias).²⁰¹

A reivindicação de um parentesco direto entre a decoração do teto do templo maçônico e aquela feita nos templos egípcios antigos reproduz o mesmo ponto de vista apresentado por Eduardo Carvalho e os demais representantes da vertente esotérica. O que precisa ser examinado, então, são os termos de sua colocação. Como historiador, Castellani deveria apresentar as provas documentais que autorizavam a sua afirmação, as fontes das quais ele extraiu as suas informações. Ao contrário disso, não encontramos no seu texto nenhuma referência à bibliografia utilizada ou qualquer outra indicação que aponte na direção de suas leituras. Dessa maneira, como ele conseguiu chegar à conclusão da “herança” egípcia do templo maçônico? No caso da vertente espiritualista, sabemos que as fontes provinham da tradição de filósofos místicos, oriunda principalmente do século XIX. A situação de Castellani torna-se ainda mais desconcertante quando consideramos as características de sua produção histórica, e que já analisamos: uma história positivista, que, como tal, deveria valorizar sobremaneira o documento escrito.

²⁰⁰ Idem. Ibidem. p. 46-47.

²⁰¹ Idem. Ibidem.

Mesmo sem explicitar as suas fontes, Castellani ainda prossegue com suas associações, e afirma que as colunas do pórtico do templo maçônico, aquelas que o relato bíblico da construção do Templo de Jerusalém denominou de Jaquim e Booz²⁰², são na verdade de influência egípcia. Ele não nega, com isso, que o Templo de Salomão tenha sido a inspiração originária da arquitetura templária maçônica atual, mas advoga que as colunas do pórtico, especificamente, baseavam-se no modelo egípcio.

Das informações apresentadas pelo historiador maçônico, a descrição das colunas egípcias está de acordo com os dados oferecidos pela Egiptologia, obtendo assim respaldo científico²⁰³. O mesmo não pode ser dito quando a referência é feita ao Templo de Salomão. Segundo os arqueólogos Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman, para além das narrativas bíblicas,

Não existe nenhuma evidência arqueológica dos famosos projetos de construção de Salomão em Jerusalém. Escavações do séc. XIX e começo do século XX em volta do monte do Templo em Jerusalém não produziram sequer um traço do fabuloso Templo de Salomão ou do complexo do palácio.²⁰⁴

A mesma situação é atestada pelo também especialista na arqueologia siro-palestina John Currid:

Não há remanescentes do templo de Salomão em Jerusalém. Muitos estudiosos acreditam que estava localizado no sítio da plataforma que hoje abriga a

²⁰² 1 Reis 7:15-22.

²⁰³ MELLA, Federico Arbório. *O Egito dos faraós: história, civilização, cultura*. 3 ed. reform. e rev. São Paulo: Hemus, 1998. p. 71-74

²⁰⁴ FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. 2 ed. São Paulo: A Girafa Editora, 2004. p. 181.

Mesquita de El-Aqsa e a Cúpula da Rocha. Em Reis 6 e 2 Crônicas 3-4 temos registros em detalhe das dimensões e projetos do templo hebreu. A planta do santuário sagrado era bastante parecida com um templo mais recente (séc. VIII a.C.) em Tell Tainat no norte da Síria.²⁰⁵

Dessa maneira, a reconstituição histórica do Templo de Salomão deve partir de dois tipos qualitativamente distintos de fontes: de um lado, as narrativas das Escrituras Sagradas; de outro, as informações do registro arqueológico referentes à construção de santuários na mesma época.

A contar com estas fontes, a principal influência que se pode notar na arquitetura salomônica é predominantemente cananeu-fenícia e não egípcia, como defende Castellani. Analisando os indícios fornecidos pela arquitetura do templo de Tell Tainat na Síria, construído um século depois de Salomão e que possuía o mesmo estilo do período salomônico, o pesquisador Werner Keller escreveu:

O templo de Tell Tainat era fenício e, para a construção de seu templo em Jerusalém, Salomão também recebeu mão-de-obra de Hirão, rei de Tiro (Reis I 5.6; Crônicas II 26, 2.12). o acabamento e a decoração internos do templo eram fenícios, em parte, ou pelo menos de influência fenícia; isso vale para mormente os querubins montando guarda na Arca da Aliança no “tabernáculo” (veja Êxodo 25.18 a 22; 37.7; Reis I 6, 23.35; Crônicas II 3.7; 3.10 a 14).²⁰⁶

E continua:

²⁰⁵ CURRID, John D. *Arqueologia nas terras bíblicas*: Cultura Cristã, 2003. p. 106.

²⁰⁶ KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* 25 ed. São Paulo: Melhoramentos, 2000. p. 230.

Esculturas correspondentes, que dão uma idéia de como era aquela estranha mescla de estilos, foram encontrados nas regiões de difusão da cultura fenícia. O mesmo vale para os vasilhames de culto, descritos pela Bíblia, os quais igualmente foram achados no âmbito cananeu-fenício e no próprio perímetro da civilização fenícia. [...] Aparentemente, na busca de protótipos do templo de Salomão, em Jerusalém, todas as pistas levam para Canaã e a Fenícia.²⁰⁷

Tem-se, com isso, que a proposta do historiador Castellani não parece coadunar-se às pesquisas arqueológicas mais atualizadas sobre o assunto. Assim, um legado egípcio via Templo de Salomão é historicamente bastante improvável, embora saibamos, por exemplo, que o modelo dos três saguões²⁰⁸ (Ulam, Hekal e Debir) da arquitetura salomônica se fizesse presente também em templos egípcios (isto, no entanto, era comum a outras construções templárias de culturas diferentes na Antigüidade).

Contudo, depois de todas essas considerações, cremos que o principal problema que José Castellani nos traz não é exatamente a ocultação que ele faz de suas fontes ou a impropriedade das relações históricas que procura realizar, todas insustentáveis. O problema mais sério diz respeito à aparente incompatibilidade da tese de Castellani com a hipótese que assumimos em nossa pesquisa.

De acordo com esta, o interesse em ancorar o passado da Maçonaria no Egito faraônico é correntemente expresso pela vertente esotérica ou espiritualista que, negando veementemente os valores da modernidade, busca no passado remoto da Antigüidade egípcia a “verdadeira” identidade da Ordem maçônica. A vertente oposta, a histórico-antropológica, assume as dificuldades que a Maçonaria enfrenta nos tempos do “moderno”, porém as vê como resultado do fechamento da instituição às mudanças

²⁰⁷ Idem. *Ibidem*.

²⁰⁸ MELLA, Federico Arbório. *Op. cit.* p. 62.

de nossa época, propondo, assim, como nova diretriz, a participação da Ordem nos assuntos da modernidade. Nessa bipolarização identitária, o pensamento de José Castellani situava-se do lado dos “pró-modernidade” e contra o grupo esotérico.

Ocorre que, no exame da simbologia do templo maçônico, Castellani confirma com seus estudos a tese adversária que aponta os sinais da ancestralidade egípcia de determinados símbolos desse templo. A questão que se põe, então, é a seguinte: o caso de Castellani constitui uma falha em nossa hipótese de trabalho?

Não exatamente. Mesmo não sendo fácil solucionar o problema, podemos buscar uma explicação plausível para a atitude do mencionado historiador-maçom.

Sendo membro de uma sociedade secreta, de caráter iniciático, que valoriza como nenhuma outra instituição os laços da tradição, Castellani trabalha no limite entre a afirmação radical (“nietzscheana”) da historicidade da Maçonaria²⁰⁹, o que correria o risco de esvaziar o poder de seu simbolismo (ritos, hierarquias, lendas, etc.) e, no extremo oposto, apegar-se cegamente a um repertório de tradições remotas que desistorizam completamente a instituição. Nesta “corda bamba” em que as correntes de pensamento maçônico andam, o peso maior está do lado da tradição, que exerceu forte pressão em todos os campos de atividade da Maçonaria e que é, em maior ou menor grau, o traço distintivo em relação a outras organizações societárias, a sua razão de ser. Neste sentido, parece-nos que essa forma de “coerção” atuou nos estudos da simbologia maçônica efetuadas por Castellani, que, mesmo pretendendo realizar uma pesquisa histórica, não pôde desautorizar o próprio fundamento de sua instituição, sob pena de

²⁰⁹ Para um bom exemplo de uma postura radical quanto ao valor da “tradição”, atitude – diríamos – até iconoclasta, recomendamos o seguinte texto:

SPOLADORE, Hércules. Repensando a Maçonaria. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas da Loja Fraternidade Brasileira de Estudos e Pesquisas*. Londrina: “A Trolha”, 1999. p. 129-135.

decretar a própria morte dela. Neste caso em particular, a sua história caminhou a favor da tradição.

De qualquer modo, a posição de José Castellani implica a necessidade de aliviar o dicotomismo presente na hipótese, e considerar não apenas o plano das divergências intelectuais, mas, igualmente, o canal de comunicação que se abre entre os diferentes pólos, a “palavra de passe” que dá trânsito livre a determinados maçons no terreno do adversário.

Desta forma, a “tradição inventada” da vertente esotérica estendeu o seu raio de ação em direção ao templo maçônico, englobando-o nas suas pretensões de ancestralizar o passado da Maçonaria no Egito faraônico.

4 DO LABORATÓRIO DAS EXPERIÊNCIAS DISCURSIVAS DO EGITO FARAÔNICO ÀS PRÁTICAS DE ENGENHARIA TEMPLÁRIA: O EXEMPLO DO COMPLEXO ARQUITETÔNICO ELDORADO

Não basta que as frases sejam boas, seria preciso que o que delas se fizesse também fosse bom.

Admirável Mundo Novo, Aldous Huxley

Os templos são magníficos, de rica e curiosa construção, e também amplos e grandes [...]. São capazes de conter grandes multidões. [...] Os templos não são reservados a um só culto, mas a todas as crenças dos seus cidadãos [...]. Por tal razão, nada se vê ou ouve nos templos que discorde de algum dos seus cultos.

A Utopia, Thomas More

De forma figurada, para se ter uma idéia da importância que o templo maçônico tem para a existência da Maçonaria, bastaria dizer que, se esta sociedade secreta fosse um organismo vivo, um corpo humano, certamente o templo exerceria a função do coração, garantindo a vida da Ordem. E foi com este entendimento que o escritor e maçom Charles Leadbeater publicou na década de 1920 o livro *A vida oculta na Maçonaria*²¹⁰, cujo conteúdo versava fundamentalmente sobre a organização e funcionamento da Loja maçônica, demonstrando, com isso, a sua compreensão de que o templo encarnava a própria instituição.

Como procuramos evidenciar no capítulo anterior, foi sabendo dessa importância que os partidários da vertente esotérica ou espiritualista tomaram o templo maçônico como objeto de seus discursos e nele aplicaram a “tradição inventada” do

²¹⁰ LEADBATER, Charles W. *A vida oculta na Maçonaria*. Tradução da 2. ed. de 1928. São Paulo: Pensamento, [199-].

Egito antigo com a finalidade de “reinventar” a memória do espaço de reunião ritualística e transformá-la em instrumento concreto da expressão de seus interesses, que são os de revivificar a atual Maçonaria brasileira segundo os preceitos da tradição esotérica, como forma de enfrentar as vicissitudes da modernidade.

Nesses planos, a “tradição inventada” não se confinou apenas à reatualização da “memória” da instituição maçônica, em nível de discurso dos “desgastes” dessa memória, tal qual a vê o grupo esotérico; mas ela ensejou também, principalmente, propostas de mudanças nas práticas construtivas de engenharia templária, revelando o real alcance de seus discursos na materialização do mundo intelectual no mundo social concreto. É deste último ponto exatamente que vamos tratar neste capítulo.

Seguindo a nossa hipótese, trazemos para a discussão o caso particular de engenharia templária da Loja maçônica Amphora Lucis nº 183, situada no Estado de São Paulo. Os membros desta Loja construíram um grandioso complexo arquitetônico, o Eldorado, composto de alguns prédios e monumentos que refletem a influência dos discursos da “tradição inventada” do Egito faraônico. As informações sobre esta experiência arquitetônica foram publicadas por Eduardo Carvalho Monteiro no livro *O templo maçônico e as moradas do sagrado*, mais precisamente em seus dois últimos capítulos. É nele que baseamos a nossa análise do Complexo Arquitetônico Eldorado.

Contudo, não devemos perder de vista que o objeto de estudo aqui é o discurso que fundamenta a engenharia desta experiência arquitetônica, e não uma espécie de “semiótica dos edifícios” que procura “ler” a arquitetura (no seu sentido amplo) como uma forma de comunicação, num projeto hermenêutico mais ambicioso. O que ela nos revela é a prática social que corresponde à prática estética ou cognitiva que estamos estudando: a “tradição inventada”.

Assim esclarecido, optamos então por dividir este capítulo em duas partes, sendo a primeira o estudo das relações de poder que envolvem a criação da Loja maçônica Amphora Lucis nº 183; e, em segundo lugar, a análise propriamente dita do discurso da “tradição inventada” que permeia a experiência arquitetônica do Complexo Eldorado.

A seqüência que estabelecemos busca acompanhar o movimento do texto de Eduardo Carvalho, sem no entanto, reproduzi-lo acriticamente. Trata-se tão somente de uma opção metodológica, pensada no sentido de captar com precisão os “ditos, entre-ditos e inter-ditos”²¹¹ da formulação da “tradição inventada” em seu discurso.

4.1 A Loja maçônica Amphora Lucis nº 183 e as fissuras nas relações de poder da Maçonaria brasileira

A história da Maçonaria não deve ser vista como a história do crescimento e expansão contínuos de uma instituição reproduzida ininterruptamente por agregação cumulativa de novos membros. Esta expressão utópica do progresso iluminista só vale para a “vasta historiografia produzida por maçons que se dedicam aos estudos históricos sobre a Ordem, os quais, de maneira geral e compreensível, assumem uma perspectiva factual e de valorização indiscutível de seu papel”²¹². A descrição histórica que realizamos no Cap. I revelou-nos as constantes rupturas e cisões que a Maçonaria

²¹¹ BARROS, José D’Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 140.

²¹² BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. São Paulo: Editora da Unicamp, Centro de Memória – Unicamp, 1999. p. 22.

brasileira teve de enfrentar ao longo de sua existência, num ir e vir que mais aponta as descontinuidades e arritmias da Ordem do que uma suposta continuidade harmônica.

Entre 1822 e 1872, as disputas do cenário político nacional cindiam, não raras vezes, a Maçonaria brasileira, dividindo-a segundo as correntes políticas mais poderosas em confronto: em 1822, tínhamos o Grande Oriente do Brasil (republicano) e a Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz (monarquista); em 1831, o Grande Oriente do Brasil (a favor do autoritarismo de D. Pedro I) e o Grande Oriente Nacional Brasileiro (contra o autoritarismo de D. Pedro I); de 1863 a 1883, o Grande Oriente do Brasil da Rua dos Beneditinos (monarquista) e o Grande Oriente do Brasil da Rua do Lavradio(republicano). Esta última, embora ligada às questões políticas da época, tinha como seu principal motivo (estopim) as divergências quanto ao processo eleitoral ocorrido para a direção do Grande Oriente do Brasil, que levaram sete Lojas (com aproximadamente 1500 membros) a fundar uma nova Obediência, para a qual elegeram como Grão-Mestre Joaquim Saldanha Marinho, político e jornalista republicano.²¹³

As divisões no seio da Maçonaria no Brasil acompanharam também o século XX. Em 1927, o Supremo Conselho do Rito Escocês rompeu os laços com o Grande Oriente do Brasil, acusando este último de seguir a orientação francesa, que não usava a Bíblia em suas cerimônias nem invocava o Grande Arquiteto do Universo. Mesmo assim, a Grande Loja da Inglaterra, que rompeu com os Grandes Orientes da França e da Bélgica, manteve formalmente em 1935 a permanência da aliança com o Grande Oriente do Brasil. Em 1948, uma nova divisão ocorreu no GOB, fazendo surgir o

²¹³ Idem. Ibidem. p. 69.

Grande Oriente Independente. Somente em 1956 produziu-se um entendimento entre as duas últimas potências.²¹⁴

Para além de qualquer luta intestina, conforme afirmam alguns maçons mais conservadores, que possivelmente ameace a unidade da maçonaria, as divisões operadas no corpo da Ordem devem ser entendidas como uma característica que faz parte da própria instituição maçônica. Contando atualmente com cerca de 120 mil membros, metade dos quais está filiada às Grandes Lojas, distribuídas nas regiões do Brasil com diferentes identidades histórico-geográficas, é quase impossível imaginar que todas as unidades maçônicas – Lojas, Grande Lojas e Grandes Orientes – produzam mais acordos do que desacordos, mais semelhanças do que diferenças.²¹⁵

O reconhecimento desse traço estrutural, que se baseia numa situação de fato, é previsto nos próprios documentos que constituem a identidade universal da Maçonaria. Nos Princípios Básicos de 1929, afirma-se que uma Grande Loja só pode ser fundada a partir de outra Grande Loja ou, em caso alternativo, por três ou mais Lojas devidamente regularizadas. No caso de uma Loja maçônica, deve-se ter o mínimo de 7 componentes, além de cumprir as normas quanto ao mobiliário e às jóias do templo maçônico. Estes Princípios são uma forma de regular a expansão da Ordem e, ao mesmo tempo, de controlar as “disfunções” que ela apresenta: um remédio preventivo contra a fragmentação desordenada e a divisão interna ameaçadora da unidade institucional. Matematicamente, diríamos que há uma “função-limite” de ruptura, que separa as cisões “regulares” das cisões “irregulares”.

²¹⁴ SILVA João Alves. Maçonaria, etimologia, conceito e história. In: _____. *A fé e a razão dos livres pensadores*. Londrina: “A Trolha”, 1999, p. 100-101.

²¹⁵ CERINOTTI, Ângela (org). *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. São Paulo: Globo, 2004, p. 97.

Dentro desse quadro complexo de formação de novos núcleos maçônicos, e atentando para a especificidade que cada situação apresenta no curso de seu próprio acontecimento, temos o caso particular da fundação da Loja maçônica Amphora Lucis nº 183, localizada no Estado de São Paulo. Criada em 10 de junho de 1974, esta Loja surgiu a partir da reunião de alguns maçons que estavam insatisfeitos com a orientação dominante conduzida pelo Grande Oriente de São Paulo (GOSP). Os maçons que assim romperam com as diretrizes de sua Obediência original resolveram, como é comum nesses casos, instalar uma nova Loja na qual pudessem pôr em prática os princípios filosóficos e arquitetônicos que lhe eram impossíveis em situação anterior. Após algumas disputas jurídicas, que duraram 4 anos, a nova Loja filiou-se à Grande Loja do Estado de São Paulo (GLESP), em 1978²¹⁶. Aliás a dificuldade de criar-se um estabelecimento maçônico não é exclusiva da Amphora Lucis. De acordo com Hercule Spoladore, “[...] a fundação de uma nova Loja deveria ser um fato natural, quando a Loja mãe tivesse um certo número de Obreiros. Mas o que acontece, em geral, a fundação de uma nova Loja quase sempre é litigiosa e por confronto de líderes”.²¹⁷

De 1974 a 1991, a loja Amphora Lucis funcionou sem possuir uma sede própria, instalando-se temporariamente nos espaços cedidos por outras Lojas: na década de 1970, esteve operando no templo da Loja 21 de abril, na Praça da Árvore; de 1980 a 1982, estabeleceu-se no templo da Loja Quintino Bocaiúva, na Rua Catulo da Paixão Cearense; de 1983 a 1991, trabalhou na Rua Tabatinguera; neste último ano, transferiu-se para o templo da Loja Ezio Donati, na Barra do Tibagi. Somente em 1992, com a

²¹⁶ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. Londrina: “A Trolha”, 1996. p. 113-114.

²¹⁷ SPOLADORE, Hércule. Repensando a Maçonaria. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas*: da Loja Fraternidade Brasileira de Estudos e Pesquisas. Londrina: “A Trolha”, 1999. p. 135.

concessão de um terreno no Bairro de Eldorado, em Diadema, a Loja Amphora Lucis pôde dar início à construção de sua própria sede.²¹⁸

Nesse processo de rompimento político com o GOSP e de subsequente criação de uma nova Loja, agora filiada à Potência rival, não estão muito claros os motivos que levaram esse grupo de maçons da Amphora Lucis a tomar a atitude de cindir com a sua Obediência original. No texto de Eduardo Carvalho Monteiro, que nos serviu de base para este capítulo, não há nenhuma referência a uma motivação, por exemplo, de natureza política interna, embora saibamos que ela deve ter existido, pois, do contrário, não se efetuaría uma ruptura tão radical.

Deve haver, nesse sentido, alguma norma do regulamento interno da Maçonaria que iniba qualquer tentativa de prolongar as discussões políticas das Lojas em seus veículos de comunicação, que evidencie de forma clara as dissensões que comumente ocorrem dentro da Ordem. Vista dessa maneira, a ocultação da causa da fissura nas relações de poder entre os maçons “rebeldes” e o Grande Oriente de São Paulo revela a própria natureza de sociedade secreta da instituição maçônica.

De qualquer modo, podemos perceber, ainda assim, nos efeitos que denunciam essa ruptura os marcos do desejo de mudança que os maçons da Loja Amphora Lucis objetivavam empreender na orientação filosófica e cultural vigentes na Maçonaria.

Um bom exemplo dessa perspectiva de transformação pode ser encontrada no próprio sentido que os maçons “rebeldes” conferiram ao momento histórico de criação de sua Loja e à respeito da missão que esta deveria desempenhar a partir daquela ocasião. Sobre isso, Eduardo Carvalho escreveu:

²¹⁸ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 114.

[...] a loja “Amphora Lucis” entende que as dificuldades econômicas e sociais em todo o planeta, a crise do desemprego, a luta das etnias, a desagregação social, exigirão de todos os membros da Ordem maçônica, uma atuação mais incisiva no plano social e político com vista a construir um Brasil mais justo, eficiente e produtivo, e para que o país possa realizar a missão brasileira no Planeta na virada do século[...].²¹⁹

Para realizar esta tarefa, era necessário que a “nova” Loja fosse preparada adequadamente, e que fosse estruturada de acordo com as exigências da circunstância histórica que se inaugurava. Dessa maneira, a opção escolhida foi acompanhar o renascimento da tradição esotérica que se dava então:

A Loja “Amphora Lucis” foi fundada em junho de 1974, num horário astrológico previamente definido [...], tendo por base o conhecimento alquímico, esotérico e iniciático das tradições herméticas e das hierarquias de luz, do passado, e as perspectivas de grandes mutações no homem e na sociedade em função do despontar da Era de Aquário.²²⁰

A idéia do “mapeamento astrológico” da Amphora Lucis e a ligação dela com a emergência da “Era de Aquário” devem ser inscritas no contexto histórico da crise da sociedade de crescimento econômico que se instaurou após a Segunda Guerra Mundial. Entre os anos de 1945 e 1960, a Europa viveu a sua “Era de Ouro”²²¹, marcada pela recuperação financeira dos países envolvidos na guerra e pela restauração do regime democrático. Conforme o historiador Mak Mazower, “no pós-guerra o mundo do Estado

²¹⁹ Idem. Ibidem.

²²⁰ idem. Ibidem. p. 115.

²²¹ HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 253-254.

do bem-estar social era de pleno emprego, rápido crescimento demográfico e relativa paz interna e externa”²²². Isso também pôde ser observado no Brasil, na euforia da modernização inaugurada pelo governo de Juscelino Kubitschek (1955-1960), com a expansão da indústria automobilística e a emblemática construção da nova capital do país, Brasília.²²³

Contudo, na década de 1960 e começo dos anos 1970, a prosperidade tão decantada mostrou os primeiros sinais de desgaste: o desemprego. As críticas ao desenvolvimento agressivo se faziam representar nas marchas da Campanha pelo Desarmamento Nuclear, nas manifestações violentas contra o envolvimento americano na Guerra do Vietnã, nas críticas de ecologistas à poluição da natureza e nos ataques ao consumismo desenfreado dessa sociedade superindustrial. O movimento de maio de 1968 nas ruas de Paris, Berlim e Milão, que lutava contra o autoritarismo e a favor dos direitos civis, tornou-se o maior exemplo do desejo de mudança com o legado do pós-guerra. Encabeçada pela juventude da “revolução cultural”, alguns desses grupos, como os hippies, pregavam posturas pacíficas ligadas ao prazer espiritual conjugado com a liberdade sexual, perspectiva que comumente era expressa no lema “Paz e Amor”.²²⁴

Nesse período de protesto e de profundas transformações sócio-culturais, o esoterismo era uma das formas que expressava esse ambiente de ruptura, apresentando na sua linguagem particular os anseios da época. A referência à “Era de Aquário” significava para os místicos a anunciação de novos tempos, de um mundo renovado e

²²² MAZOWER, Mark. *Continente sombrio: a Europa no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 294.

²²³ MARINS, Paulo Cezar Garcez. *Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras*. In: SEVCENKO, Nicolau (org). *História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 208-212.

²²⁴ MAZOWER, Mark. Op. cit. p. 312.

expurgado de suas mazelas, melhor espiritualmente do que aquele em que se vivia, turbulento e instável.

A apropriação desse pensamento esotérico na construção da identidade da Loja Amphora Lucis encontrou uma expressão singular na associação com uma variante do “mito da democracia racial brasileira” e acabou produzindo a idéia inusitada de que há uma “missão brasileira no planeta na virada do século”. A imagem de um povo harmônico e cordial, resultado da mescla original de três etnias diferentes, o branco, o índio e o negro, teve sua origem ainda na primeira metade do séc. XIX, quando o recém-criado Estado brasileiro (1822) buscava construir uma identidade para a nova nação. Com esse objetivo, fundou-se o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838/1839, o qual, no ano seguinte, estabeleceu um prêmio para a melhor proposta de escrita da história do Brasil. Nesse concurso, venceu o botânico e viajante alemão Karl Philipp Von Martius, com a monografia *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicada pela revista do IHGB em 1845. Nela, ele advogou que maneira mais adequada de criar uma identidade para o Brasil era apostar na mescla de raças²²⁵. A idéia foi encaminhada e levada adiante pelo historiador Adolfo de Varnhagen, que produziu a nossa primeira *História Geral do Brasil*, publicada entre 1854 e 1857²²⁶. Daí em diante, o “mito da democracia racial brasileira” se enraizou decisivamente tanto no pensamento da intelectualidade do país, como podemos encontrá-la no sociólogo Gilberto Freire e no antropólogo Darcy Ribeiro, quanto no próprio imaginário popular dos brasileiros.

A concepção de que o Brasil era um país que, à diferença dos demais, conseguia produzir a convivência harmônica das diferenças, que apresentava um histórico de

²²⁵ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001. p. 26.

²²⁶ Idem. *Ibidem*. p. 28.

tolerância racial exemplar, permitiu aos integrantes da Loja maçônica Amphora Lucis fazer uma releitura do “mito da democracia racial brasileira” que supervalorizava o papel do Brasil na nova Era que entrava a humanidade. O raciocínio mostrava-se evidente: apresentando as qualidades morais da tolerância e do respeito à alteridade, nenhum outro país que não o Brasil se revelara mais apto a liderar o processo de mudança mundial rumo a um novo momento histórico.

4.2 A “tradição inventada” e a Arte Real no Eldorado

Depois de vagar por quase duas décadas sem ter uma sede própria para o funcionamento de sua Loja, a Amphora Lucis conseguiu finalmente em 1992 um terreno para a construção de seu núcleo maçônico. Esta propriedade localizava-se no bairro paulista do “Eldorado”. Como podemos notar, a escolha desse lugar como o espaço privilegiado para a instalação da nova Loja levou em consideração o poderoso simbolismo que o nome do bairro evocava. Mesmo que não o tenha criado, a escolha da localidade revela o desejo de incorporar o poder imagético do topônimo à história da Amphora Lucis.

O “Eldorado” corresponde a uma lenda criada pelos conquistadores europeus dos sécs. XV e XVI, e que faz parte da mitologia americana da conquista. Conforme se contava, El Dorado era um príncipe de uma região riquíssima em ouro, de tal maneira rico que, toda manhã, após tomar o seu banho, ele fazia cobrir completamente todo o

corpo com o pó de seu ouro. Na geografia imaginativa dos europeus, o El Dorado situava-se no norte da América do Sul entre os rios Orenoco, Madalena e Amazonas.

Esta lenda estava associada à convicção bastante difundida na Europa de que nas regiões equatoriais o ouro brotava facilmente da terra, proporcionando riquezas inesgotáveis. Tal lenda do “El Dorado” era resultado de uma releitura da lenda mais antiga do rei frígio Midas, que adquiriu do deus Baco o poder de transformar tudo o que tocava em ouro. A popularidade desse mito americano se deveu em grande parte ao explorador do norte da América do Sul sir Walter Raleigh.²²⁷

A noção de um lugar de prosperidade, que proporcionasse o começo de uma nova vida, de um “Novo Mundo” – afinal, era isso que desejavam os viajantes do velho continente, muitos deles renegados por sua própria sociedade –, reflete precisamente os mesmos anseios dos maçons da Amphora Lucis, que objetivavam romper com um determinado passado e inaugurar um novo futuro. Neste sentido, o simbolismo do “El Dorado” era ideal para expressar esse sentimento de ruptura com uma determinada concepção de sociedade maçônica, apontando um “horizonte de espera” em que a riqueza da simbologia ritualística e litúrgica da Ordem fosse mais valorizada, e que a própria Maçonaria realizasse definitivamente os planos para os quais fora criada: a produção da harmonia universal.

Com este mesmo sentido de fundação de um novo tempo, os maçons “rebeldes” da Amphora Lucis deram início à construção não apenas de sua Loja mas também de um expressivo programa de engenharia batizado de Complexo Arquitetônico Eldorado, que compreendia a edificação de três monumentos:

- a) a Esfinge;

²²⁷ PRODANOV, Cléber Cristiano. *O mercantilismo e a América*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1994. p. 26-27.

b) o Templo Kether;

c) a Pirâmide.

A retomada de motivos egípcios antigos nesse projeto arquitetônico, presentes nas figuras da esfinge e da pirâmide, cumpre a função de uma evocação ao passado remoto das “raízes” da Maçonaria, que, de acordo com a vertente esotérica da Ordem, estão no Egito faraônico, nos ritos iniciáticos praticados no interior da Grande Pirâmide (Quéops). Simbolicamente esta prática significa que, para começar um novo milênio, uma nova Era, devemos partir do marco zero, do momento original, representada pela civilização egípcia.

O fundamento teórico desse Complexo Arquitetônico Eldorado, por conseguinte, foi retirado da “tradição inventada” formulada pela corrente espiritualista, a qual foi aplicada de maneira diferente para cada um dos monumentos da Loja maçônica Amphora Lucis.

Sendo assim, devemos examinar exatamente como isto ocorreu, observando o discurso que sustenta cada um deles.

4.2.1 Uma pequena arqueologia da esfinge maçônica: desvendando os estratos simbólicos

A origem histórica da esfinge, figura mitológica híbrida, metade animal e metade humana, remonta ao Egito faraônico da IV dinastia. O faraó Djedefré (Radjedef), filho e sucessor de Khufu (Quéops) construiu para si uma pirâmide em Abu Roach, na Necrópole de Mênfis. Nas escavações da região, encontrou-se uma cabeça de

granito vermelho que representa o faraó com as insígnias reais, a cobra uraeus e o enfeite nemes na cabeça, acreditando os arqueólogos que pertencia a uma esfinge²²⁸. Ainda durante a IV dinastia, um outro filho de Khufu, o faraó Khafré (Quéops), mandou esculpir em um afloramento rochoso próximo à Grande Pirâmide construída por seu pai uma gigantesca esfinge, com o corpo de leão e a cabeça humana, que alguns crêem representar o próprio rosto de Khufu²²⁹. Chamada popularmente de “Horus – em Akhet”²³⁰ (Horus está ao horizonte), do qual se deriva a palavra Harmachis dos gregos, a esfinge assim erigida tinha a função de “proteger” o Complexo Piramidal de Gizeh contra os estrangeiros e profanadores.²³¹

O uso das esfinges se difundiu pelo Egito faraônico e passaram a ser utilizadas também na entrada dos templos, dispostas normalmente em grupos de duas fileiras que ladeavam o caminho que conduzia a esse recinto sagrado.

A forma que assumiam podia igualmente sofrer alterações, utilizando-se em lugar da cabeça de um faraó algum animal sagrado, como o falcão ou o carneiro (símbolo de Amon), este último ganhando destaque nas esfinges da avenida do templo de Karnac.²³²

Com efeito, a proliferação dessas esfinges no Egito antigo revela um sentido particular que os habitantes do Nilo a elas atribuíam. Para eles, essas “criaturas de pedra” eram deuses que tinham o dever de guardar o Além e proteger os locais sagrados de culto. A associação da esfinge com o faraó, formando uma imagem androcéfala,

²²⁸ EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. Rio de Janeiro: Planeta, 2001. Fascículo 15, p. 289

²²⁹ JOHNSON, Paul. *História ilustrada do Egito antigo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 83.

²³⁰ CHALABY, Abbas. *Todo Egito: del Cairo a Abú Simbel y el Sinai*. []: Editora Bonechi, 1993. p. 37.

²³¹ EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. P. 288.

²³² Ibidem. p. 293.

visava demonstrar o poder do soberano egípcio, evidenciando o seu caráter de divindade.

Esta breve descrição histórica da aparição e uso das esfinges no contexto do Egito faraônico nos permite identificar, portanto, a especificidade que esses monumentos lograram em seu habitat original, e que se integrava ao complexo sistema religioso egípcio da Antigüidade.

Contudo, o entendimento do simbolismo da esfinge no pensamento maçônico deve levar em consideração não somente o sentido original que a esfinge adquiriu no ambiente histórico de sua criação, mas, principalmente, os novos sentidos que a Maçonaria construiu sobre esta figura mitológica ou que a ela passou a associar. Neste sentido, o *Dicionário de Maçonaria*, de Joaquim Gervásio de Figueiredo, oferece-nos em seu verbete “Esfinge” um importante ponto de partida. Citando o autor P. Christian, no livro *Histoire de la magie*, que toma como base as informações do filósofo neoplatônico Jâmblico, Gervásio escreve:

A Esfinge de Gizeh, diz o autor do *Traté des Mystéries*, serviu de entrada às sagradas câmaras subterrâneas, em que o iniciado era submetido às provas. Esta entrada obstruída atualmente pela areia e entulhos, podia ainda se traçar entre as pernas dianteiras do colosso agachado. Era primitivamente fechada por uma porta de bronze, cuja mola secreta poderia operar somente por meio de Magia.²³³

E continua: “Guardada pelo respeito público, uma espécie de temor religioso mantinha sua inviolabilidade melhor do que teria feito qualquer proteção armada. No

²³³ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de . *Dicionário de Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. 4. ed. rev. e ampl. São Paulo: Pensamento, [199-]. P. 139.

interior da barriga da Esfinge havia galerias, que conduziam à parte subterrânea da Grande Pirâmide [...]»²³⁴

Na leitura desse discurso, podemos perceber que a Esfinge do Complexo de Gizeh foi relacionada à iniciação nos mistérios egípcios que se realizava nas câmaras sepulcrais inferiores da Grande Pirâmide de Quéops. Nessa perspectiva, a Esfinge passou a ser vista num sentido esotérico, como guardiã de uma sabedoria oculta e imemorial. A referência ao filósofo grego Jâmblico, que serviu de fonte para P. Christian, revela-nos uma importante característica desse pensamento esotérico sobre o tema do Egito antigo: todas as informações acerca desta civilização sempre são trazidas à tona através do filtro das fontes gregas. E a respeito destas, os egiptólogos espanhóis Francisco Javier Gómez e António Perez Largacha comentaram:

[...] a los griegos no les interesó nunca una visión de Egipto que estuviera acorde con la realidad efectiva del país y con la idiosincrasia de sus gentes [...]. Su imagen de Egipto era la que había forjado Heródoto [...], la de una tierra maravillosa de los confines, doctada de una naturaleza singular y habitada por gentes curiosas que practicaban costumbres extrañas, pero con un pasado milenario y glorioso a sus espaldas cuyas huellas manifestadas podían contemplarse todavía a través de los monumentos imponentes que adornaban el país a cada paso.²³⁵

Em outras palavras, confiar exclusivamente nos dados contidos nas fontes produzidas pelos gregos significa ver o Egito faraônico com uma lente fora de foco. Isto, todavia, não deve ser entendido como um “erro” de análise, cometido pela vertente esotérica; esta prática evidencia uma intencionalidade, que é a de levar o Egito

²³⁴ Idem. Ibidem.

²³⁵ ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, António Pérez. *Egiptomania*: Madrid: Alianza Editorial, 1997. p. 53.

faraônico para o campo do mito. Tal postura não se fixa apenas na literatura “científica” da Maçonaria brasileira; ela atinge também a literatura romanceada da Ordem. No livro *Esfinge, a saga do leão coroado*, o maçom Bezerra Neto narra, numa fábula de tom filosófico, a história de uma sociedade de animais que, sob a liderança do rei-Leão, deveria auxiliar o homem, ainda primitivo, no seu caminho em direção à evolução, ajudando a continuar a obra da Criação. Nesse enredo, logo após o episódio em que o “Pai lá de cima” envia um dilúvio à Terra, numa mescla entre o acontecimento bíblico e o da narrativa mesopotâmica da Epopéia de Gilgamesh, Bezerra Neto relata, assim, o despontar da nova humanidade:

A aurora também trouxe de volta o grande Leão Vermelho, agora numa união de corpos sagrados – a Esfinge –, que veio para derramar um farol de luz sobre a imensa escuridão da terra. (“...uma cabeça de homem avança nobremente sobre seu corpo de touro... ela tem garras de leão e asas de águia descansando aos lados...”)²³⁶

E prossegue:

Lá estava ela, a Esfinge; suas faces recebendo novamente os raios dourados do Sol, lá em meio ao grande deserto, onde erguia-se gloriosa, imponente representada por seus quatro elementos – terra, água, fogo e ar. Ela surgira para ser a guardiã dos velhos e dos novos tempos, por cujos portais haveriam de passar todos os que fossem iniciados no augustos mistérios que escolas iniciáticas se encarregariam de ministrar, destinados [sic] à preparação da humanidade para a vinda do Quarto e Último dos Adãos-Cristo.²³⁷

²³⁶ NETO, Bezerra. *Esfinge: a saga do Leão coroado*. Alagoas: ARTEGRAFI, 2001. v. 1. p. 147.

²³⁷ Idem. *Ibidem*.

O “Leão Vermelho” de que fala Bezerra Neto é o mesmo rei-Leão que protagonizava a história, e que se avermelhava quando subia ao alto da colina e recebia frontalmente os raios de sol. Como uma metáfora, a Esfinge reúne o poder de liderança do leão com a luz divina que emana do Sol, representando nessa forma híbrida o caminho da nova humanidade. Expressa a tese advogada pelo filósofo grego Jâmblico e reproduzida por P. Christian e Gervásio de Figueiredo, de que a Esfinge era local de passagem para os iniciados nos mistérios egípcios antigos.

É exatamente essa relação do simbolismo do leão com a esfinge egípcia que os maçons da Amphora Lucis vão explorar em seu discurso. Estendendo o significado da criação literária do rei-Leão de Bezerra Neto, os maçonólogos desta Loja paulista buscaram associar a esfinge do Complexo Arquitetônico Eldorado ao simbolismo do leão, presente nas narrativas bíblicas. Assim, comentando os múltiplos sentidos desse animal nos Textos Sagrados, Eduardo Carvalho Monteiro explica: “O leão simboliza a sabedoria secreta e o rei Salomão foi simbolizado como um leão. Vencer ao leão e tornar-se mestre em sabedoria, como o fizeram Sansão e Hércules.”²³⁸

Esta idéia da “sabedoria”, que se liga à figura leonina, é uma expressão que se reproduz em algumas lendas sobre a Esfinge. Ainda no mesmo verbete “Esfinge” do *Dicionário de Maçonaria*, de Gervásio de Figueiredo, encontramos a narrativa de uma delas:

Uma Esfinge, a meio caminho de Tebas, propunha enigmas aos viajantes e devorava os que não adivinhassem, e propôs este a Édipo: qual é o animal que anda sobre quatro pés de manhã, sobre dois ao meio-dia, e sobre três à noite? Édipo lhe respondeu: “É o homem, pois ele se engatinha quando criança,

²³⁸ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. p. 119.

caminha ereto quando adulto, e termina apoiado a um cajado quando velho.” E termina a lenda: “O monstro, furioso, precipitou-se no mar”.²³⁹

Embora construída com fim de atestar a superioridade da sabedoria de Édipo, ela também revela a própria sapiência que os gregos atribuíam à Esfinge e o desejo que eles alimentavam de suplantá-la. Daí tornar-se compreensível a expressão de Eduardo Carvalho: “Vencer ao leão e tornar-se mestre em sabedoria [...]”.

Em busca de outras alegorias para a personagem do leão – e, por extensão, da esfinge – nas Sagradas Escrituras, o maçónólogo Eduardo Carvalho recorre ao profeta Daniel, que “viu um leão dado surgir do mar representando o nascer de uma Nova Era [...]”²⁴⁰. O livro de Daniel foi escrito no contexto histórico das guerras entre Selêucidas e Lágidas pelo controle do legado de Alexandre Magno, luta que levou à fragmentação do império alexandrino e que caracterizou todo o período Helenístico²⁴¹. Segundo os exégetas bíblicos, o Livro fora composto durante a perseguição empreendida aos judeus por Antíoco Epífanes, antes da insurreição macabaica, entre 167 e 164 a.C.²⁴² Foi neste momento histórico turbulento que Daniel teve um sonho em que apareciam quatro feras, uma das quais era um leão:

Eu estava contemplando a minha visão noturna, quando vi os quatro ventos do céu que agitavam o grande mar. E quatro feras monstruosas subiam do mar, uma diferente da outra. A primeira era semelhante a um leão com as asas de águia. Enquanto eu o contemplava, suas asas lhe foram arrancadas e ele foi

²³⁹ FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. Op. cit. p. 140.

²⁴⁰ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. 119.

²⁴¹ BÍBLIA de Jerusalém. Tradução de La Bible de Jérusalem, edição de 1998, publicada pela École Biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, c. 2002. p. 1245.

²⁴² Ibidem.

erguido da terra e posto de pé sobre duas patas como um ser humano, e um coração humano lhe foi dado [...] (Dn 7:2-4)²⁴³

Ainda de acordo com os especialistas nas Escrituras, a segunda parte do Livro de Daniel, que contém as suas visões, é o início do gênero apocalíptico que se desenvolveu completamente em João, e que se caracteriza pelo anúncio da destruição desse mundo e da subsequente inauguração de uma nova Era²⁴⁴. Este sentido comum aos relatos proféticos se adapta perfeitamente aos interesses dos maçons da Loja Amphora Lucis, que se apropriaram desse significado que o leão tem na Bíblia e o ligaram à Esfinge de seu Complexo Arquitetônico Eldorado, passando esta última a simbolizar a ruptura com o presente da Maçonaria e a abertura de um futuro diferente para a instituição maçônica, apoiado nos princípios da tradição esotérica.

4.2.2 O canal entre o macrocosmo e o microcosmo: o arquétipo do Templo Kether

Na segunda metade do Cap. III, realizamos a discussão sobre a perspectiva que a corrente espiritualista tinha em relação ao templo maçônico. De maneira geral, os adeptos desta vertente procuraram evidenciar o “desgaste” que a memória desse recinto de reunião ritualística vinha sofrendo com o avanço do tempo da “modernidade”. Afirmavam que a Maçonaria tinha suas origens no Egito antigo e que o templo da Ordem maçônica refletia (ou devia refletir) em seu simbolismo os traços desse passado.

²⁴³ Ibidem. p. 1567.

²⁴⁴ Ibidem. p. 1246.

No entender do grupo esotérico, o atual templo maçônico estava sofrendo um rápido processo de descaracterização, perdendo progressivamente suas referências identitárias originais: os conhecimentos da Arte Real ensinados pelos sábios da Antigüidade. Os maçónólogos Armando Righetto e Oswaldo Ortega demonstraram sua indignação com esse fenômeno de “desenraizamento” por meio de uma pergunta simples: “Por que esta gana em querer desligar as Sociedades Iniciáticas mais antigas da Maçonaria Especulativa atual?”²⁴⁵ Dessa forma, as reivindicações dos representantes do esoterismo na Ordem objetivavam chamar a atenção para o modo “correto” de pensar e construir o templo maçônico. Falando sobre esse tema, Eduardo Carvalho escreveu:

[...] o crescimento da Ordem tem ocasionado, em tempos atuais, a construção de inúmeros Templos a partir do alicerce, alguns luxuosíssimos, custeados por burras recheadas, mas em nenhum temos visto a mínima preocupação em seguir-se, ao menos, princípios básicos recomendados por nossos Rituais como o sentido Oriente-Occidente correspondente à linha magnética da Terra e ao nascer e o acaso do Sol.²⁴⁶

Carvalho reconhece, então, a existência do problema da inadequação da engenharia do templo maçônico atual em relação aos princípios filosóficos das sociedades iniciáticas da Antigüidade. Segundo esse maçónólogo, a solução seria reaver a comunicação com a tradição dos conhecimentos esotéricos que pregavam os sábios antigos:

²⁴⁵ RIGHETTO, Armando, ORTEGA, Oswaldo. *Maçonaria, o caminho das pedras: história, lendas, ritualística, simbolismo*. Londrina: “A Trolha”, 2001.p. 110.

²⁴⁶ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 63.

[...] se queremos uma representação do universo para que ele [o templo] se torne uma caixa de ressonância vibratória deste, devemos seguir certas regras ocultas e leis esotéricas aplicadas desde tempos imemoriais pelos detentores dos poderes da Geometria Sagrada.²⁴⁷

E adiciona com ênfase:

Reiteramos, pois, a necessidade de passarmos a construir nossos Templos Maçônicos utilizando-nos das virtudes da geometria sagrada e resgatando os conhecimentos fenomenais dos antigos Iniciados. A proporção divina e a harmonia encontram seu habitat na geometria sagrada que, por sua vez, está ligada à estrutura esotérica da matéria. O interior do Templo Maçônico, através de seu simbolismo e o saber oculto de sua forma geométrica, interagindo com seu cerimonial mágico, propiciará transmitir uma influência espiritual saudável e realização metafísica pretendida.²⁴⁸

A “geometria sagrada” à que se refere o autor das passagens é um conjunto de princípios filosóficos e matemáticos transcendentais que teriam fornecido as bases para a construção dos templos antigos, que objetivavam reproduzir em seu interior as características do plano do divino.

Foi, então, pensando em recuperar esta referência do “passado” da Maçonaria, que os membros da Amphora Lucis planejaram a construção do Templo Kether, no Complexo Arquitetônico Eldorado. Conforme as informações presentes no texto de Eduardo Carvalho, a idéia de erigir este edifício partiu de uma “mensagem telepática” recebida em 1978, a qual afirmava que o novo templo devia ser erguido “numa elevação

²⁴⁷ Idem. Ibidem. p. 37.

²⁴⁸ Idem ibidem.

com vegetação exuberante e dispendo de construções complementares numa área de ampla metragem”.²⁴⁹

Nota-se nesta mensagem a presença de uma das principais características das construções religiosas da Antigüidade: todas elas buscavam imitar as “elevações” geográficas, como montes, colinas e montanhas, ou até construir seus templos sobre essas mesmas elevações, pois acreditavam que assim estariam mais próximos do mundo divino, e poderiam, portanto, obter mais eficientemente os seus benefícios. Exemplos disso podem ser observados nas pirâmides de face lisa de Gizé e a de degraus de Sacara, nos templos escalonados dos sumérios, nos templos gregos nas acrópoles, nos zigurates das civilizações meso-andinas (como Maias, Incas e Astecas) e na própria construção do Templo de Salomão que, segundo os relatos bíblicos, foi construído no cimo do Monte Moriah.

Esta característica é significativa porque reafirma o compromisso da Amphora Lucis em retomar os conhecimentos dos povos antigos (particularmente egípcios e hebreus) e aplicá-los em sua própria engenharia templária, ressaltando a singularidade desta no contexto da Ordem maçônica atual. Como viemos discutindo, isto tem um sentido notoriamente ideológico, que é o de negar os valores da “modernidade”, a laicização à que ela levou o mundo contemporâneo, apresentando em lugar deste a “estabilidade” da antiga sabedoria.

Com este objetivo, o Templo Kether Amphora Lucis finalmente foi construído em setembro de 1992, portanto quinze anos após o recebimento da alegada “mensagem telepática”.

²⁴⁹ idem. Ibidem. p. 114.

Mais do que o percurso que levou à construção desse edifício ou a descrição de sua arquitetura em si, interessa-nos compreender de que maneira o discurso dos maçons “rebeldes” da Amphora Lucis, que se encontra neste capítulo representado na “voz” de Eduardo Carvalho, um dos membros da Loja, trabalha as referências da Antigüidade na justificativa do Templo Kether, como as idéias “significam” essa engenharia, fazendo-a funcionar segundo os interesses de tais maçons.

Nessas operações discursivas, que buscam justificar uma prática construtiva, a base se encontra na recuperação dos princípios da matemática transcendental de inspiração dos pitagóricos e neopitagóricos. Como era comum à própria maneira de pensar dos gregos, o que os filósofos desta Escola de pensamento pretendiam era encontrar nos números as características dos deuses, que eram eternos e universais. A tendência de interpretação do mundo por princípios arquetípicos, de encontrar decodificadores universais para o caos da vida, teve seu paradigma de idéias na matemática, considerada a expressão universal²⁵⁰. Surgiam, assim, os “números mágicos” como o π (Pi), resultado da relação entre o comprimento e o diâmetro da circunferência; o ϕ (PHI), razão matemática entre um número e o seu anterior ou posterior, gerando uma série infinita; e a famosa “Seção Áurea” ou “Divina Proporção” (medida equivalente ao número irracional 0,618... ou 1,618...) que é a divisão mais perfeita entre duas partes, em que a menor está para a maior e a maior está para o todo.

Estas medidas, portanto, apontavam para o infinito e o desconhecido, podendo se encontradas em todas as formas e lugares.

Tais números vão ser aplicados, em complexo cálculo matemático, ao planejamento do templo Kether, procurando obter os mesmos efeitos que os templos de

²⁵⁰ TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 17-19.

seus “antepassados”. Aliás, a noção de universalidade e de atemporalidade que carregam esses números mágicos refletem a própria compreensão que atravessa todas as correntes de pensamento da Maçonaria, em maior ou menor grau, e que tem sua clara expressão no discurso de João Alberto de Carvalho sobre a identidade da Ordem maçônica: “A Maçonaria não tem fronteiras. Seu campo de ação é o Universo. [...] é universal, porque não conhece fronteiras nacionais, barreiras de idioma ou de tempo”.²⁵¹

Contudo, sabemos que a “tradição inventada” do Egito faraônico foi o fundamento teórico utilizado na justificativa do Complexo Arquitetônico Eldorado. Sendo assim, é necessário que o discurso de Eduardo Carvalho demonstre a preeminência do influxo egípcio antigo na construção do templo Kether, colocando os conhecimentos e a sabedoria desta civilização em primeiro plano. A operação, então, foi assim realizada:

No Papiro de Ahmes que discorre sobre a construção da Grande Pirâmide de Gizeh, aparece a seguinte afirmação: “o quociente sagrado SEQT, foi usado nas proporções de nossas pirâmides”. [...] esse quociente sagrado dos egípcios foi conhecido pelos gregos como a Seção Áurea e nos tempos medievais tomou o nome de Divina Proporção.²⁵²

Desta forma, o princípio da matemática transcendental já era conhecido dos egípcios na segunda metade do terceiro milênio antes de Cristo, antes mesmos de os gregos serem “gregos”.

²⁵¹ CARVALHO, João Alberto de. O papel do maçom na sociedade. In: Cadernos de Pesquisa Maçônicas: da Loja de Pesquisas maçônicas “Brasil”. Londrina: “A Trolha”, 1997. p. 102-103.

²⁵² MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. p. 123.

O papiro de Ahmes, também conhecido como Papiro Rhind, em homenagem ao egiptólogo alemão que o decifrou na segunda metade do séc. XIX, data de, aproximadamente, 1660 a.C. e foi copiado de um texto mais antigo por um escriba chamado Ahmose. O seu conteúdo contém 84 exercícios de álgebra além de noções de geometria e cálculos de superfície²⁵³. Segundo o historiador italiano Federico Arbório Mella, neste papiro encontramos com precisão o cálculo da área do paralelogramo regular e algo sobre a área do trapézio, além de uma excelente aproximação da área do círculo ($\Pi = 3,16$).²⁵⁴

Nos manuais de Egiptologia que consultamos, no entanto, não há qualquer referência ao “quociente sagrado” SEQT. O mais próximo do conhecimento egípcio de uma medida transcendental é uma inferência que se produziu a partir das medições feitas nas pirâmides, e que aventou a “possibilidade” de que os construtores egípcios conhecessem a seção áurea.²⁵⁵

É notório que essa informação sobre a medida SEQT não proveio de fontes egípcias ou de trabalhos no campo da ciência egiptológica. Eduardo Carvalho certamente não leu o Papiro Ahmes, pois não é versado na escrita hieroglífica, nem sequer explicitou de qual especialista nos estudos da civilização egípcia ele extraiu esse tal número SEQT.

Isto não nos deveria causar nenhuma estranheza já que sabemos que o grupo esotérico não trabalha fundamentalmente com documentos ou fontes de arquivo, tal qual realiza o cientista social. Por que então a insistência em nomear e “apresentar” como prova documentos historicamente conhecidos? A idéia que sustenta essa prática é a

²⁵³ EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. Rio de Janeiro: Planeta, 2001. Fascículo 2, p. 34.

²⁵⁴ MELLA, Frederico Arbório. *O Egito dos faraós: história, civilização, cultura*. 3. ed. rev. e reform. São Paulo: Hemus, 1998. p. 81.

²⁵⁵ Idem. *Ibidem*.

mesma da qual se utilizou o maçom Paulo Sérgio Rodrigues no seu discurso sobre a “cruz Tau”, ainda quando analisávamos no Cap. II a criação de uma “tradição inventada”: o documento histórico, nesse caso, visa conferir uma roupagem “científica” ao conhecimento veiculado pelo autor, fazendo com que o leitor aceite com naturalidade aquilo que está sendo dito, uma vez que se funda nos cânones da ciência oficial. É o que chamamos de “teatralização das formas”, mecanismo que valoriza mais a maneira como se diz algumas coisas (modum) do que o conteúdo que é dito (dictum).

Mesmo com todo esse empreendimento que busca relacionar o monumento do Templo Kether da Amphora Lucis aos conhecimentos místico-arquitetônicos do Egito antigo, para que esse vínculo possa ser aceito dentro das regras da instituição maçônica, é necessário que ele passe pelo crivo das Sagradas Escrituras, extraindo delas a sua “autoridade”.

Com efeito, Eduardo Carvalho desenvolve em seu discurso o elo bíblico dessa cadeia: “Na construção do Templo de Salomão, que foi levantado sobre o Monte Moriah, [...] as dimensões foram transmitidas pela Divindade e eram em dobro às utilizadas na edificação do Tabernáculo”²⁵⁶

E completou o raciocínio: “O interior do Templo media 60 cúbitos de comprimento por 20 cúbitos de largura e 30 de altura, ou seja, nas proporções de: 3:1:1,5 o que sinaliza que o Arquiteto seguiu as proporções utilizadas na Câmara do Rei da Pirâmide de Kheóps [...]”²⁵⁷

O Templo de Salomão, então, foi construído segundo os ensinamentos matemáticos originários dos arquitetos egípcios. A proporção de que fala o autor é o

²⁵⁶ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 124.

²⁵⁷ Idem. Ibidem.

conhecido teorema de Pitágoras, que os próprios gregos diziam ter aprendido com os sacerdotes dos templos do Egito antigo.

Dessa maneira, a escolha desse marco simbólico bíblico acabou produzindo um duplo resultado: cimentou a pretendida ligação entre o Templo Kether e o Egito faraônico, por intermédio da construção salomônica; e guardou, ao mesmo tempo, um dos pilares fundamentais da tradição que vela sobre o templo maçônico: o de que este tem por sua matriz o Templo construído por Salomão, em Jerusalém. Mesmo com todo o poder que tem a “tradição inventada” do grupo esotérico, ela não poderia marginalizar o papel mítico que a mencionada edificação salomônica desempenha para a identidade da Maçonaria. A recuperação de motivos egípcios antigos na engenharia templária do Complexo Eldorado tinha, portanto, de ser intermediada.

4.2.3 A geometria sagrada da pirâmide Amphora Lucis

Antes de iniciarmos a análise do discurso sobre o último monumento do Complexo Arquitetônico Eldorado, é necessário proceder a uma breve explicação.

Quando discutimos a formulação de uma “tradição inventada” do Egito faraônico, de autoria da vertente esotérica, mostramos que isso se deu vinculando-se as origens da Maçonaria à civilização egípcia através da sanção bíblica de dois personagens: Moisés e Jesus. Eles cumpriam a função de garantir uma continuidade histórica – ainda que fictícia – entre os dois pólos da relação, naturalizando a linha de

descendência da Ordem, que teria assim o seu marco mais antigo entre os egípcios. Esta operação forneceu o modelo de nossa “tradição inventada”.

No entanto, para além do protótipo que tomamos como exemplo, há inúmeras variações possíveis, desde que obedeçam a um esquema característico:

Egito antigo	Bíblia	Maçonaria
--------------	--------	-----------

Assim, o que identifica a “tradição inventada” é o nexu associativo proveniente das Sagradas Escrituras. Daí termos considerado o enredamento da Esfinge e do Templo Kether como expressões de uma “tradição inventada”, pois ambos foram justificados com algum marco bíblico (o “leão” e o “Templo de Salomão”, respectivamente).

Esclarecida a questão, vamos tratar agora da Pirâmide Amphora Lucis.

Este monumento de pedra que integra a Loja dos maçons “rebeldes” teve a sua construção iniciada em 1992, no mesmo ano da inauguração do núcleo maçônico Amphora Lucis, e foi finalizada dois anos depois, em 1994. Mesmo tendo-se dado neste período, a sua construção já era prevista na década de 1970, quando a Loja fora fundada.

Esta pirâmide foi pensada para estar em estreita correspondência com a famosa pirâmide de Quéops: todas as medidas e relações desta última foram devidamente tomadas, observando-se a adequada proporcionalidade, como parâmetro para a construção do monumento da Amphora Lucis. Para realizar esta cuidadosa transposição metrológica, os membros da nova Loja recorreram aos conhecimentos da Geometria, da Astrologia, da Astronomia e do Esoterismo, vendo nesses saberes os melhores guias para a consecução da tarefa.

Procurando demonstrar essa relação, Eduardo Carvalho fala-nos da orientação geográfica cardeal tomada pela pirâmide:

A Pirâmide AL está orientada no eixo magnético Norte-Sul do planeta, ou seja, a entrada da pirâmide *representa* a Face Norte, a face voltada para o Pólo Norte magnético da Terra. Assim, a face Leste está voltada para o Levante, Oriente ou nascer do Sol; a face Oeste para o Ocidente e a face Sul para o Sul magnético do planeta. (grifo nosso)²⁵⁸

Observe-se que o termo “representa” carrega o sentido moderno de “estar no lugar de” ou “representar alguém ou algo” e, portanto, sendo o depositário do poder ou atribuições do representado²⁵⁹. A Pirâmide assim encarada está em sintonia com o universo. Este sentido que é conferido ao monumento expressa o próprio desejo que os maçons desta Loja maçônica tem de colocarem-se como os “paladinos” do passado antigo da Maçonaria, aqueles que conhecem a memória ancestral da Ordem. Detentores desse poder, reproduzir a experiência original, então, significa arrogar-se a liderança da nova Era que se pretende inaugurar (a “Era de Aquário”, o “Novo Milênio”).

Como era de esperar-se, a transposição metrológica da pirâmide de Quéops para a pirâmide iniciática Amphora Lucis é mediada por relações astronômicas:

O circuito da base da Pirâmide de Khéops representa a translação da Terra em torno do Sol em 365 dias e fração. [...] Portanto, o ano astronômico Solar ou a

²⁵⁸ Idem. Ibidem. p. 129.

²⁵⁹ SILVA, Helenice Rodrigues da. A história como “a representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro F., MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papirus, 2000. p. 84-85.

translação da Terra em torno do Sol está relacionado à base da Pirâmide AL na proporção de três centésimos.²⁶⁰

Na mesma ordem de relações, a altura da pirâmide do Eldorado foi remetida ao cálculo da distância média da terra ao Sol. As mesmas expressões astronômicas são realizadas com as medidas das diagonais e do apótema da pirâmide Amphora Lucis. Das câmaras da Rainha (que, na verdade, era uma tumba inferior) e do Rei foram tomadas as mais estrambólicas associações com estrelas e constelações:

A diagonal da base da Pirâmide possa [sic] pelo ponto S de intercessão da pirâmide. Fixando no ponto S uma perpendicular à inclinação da galeria descendente MD e prolongando-se para o espaço sideral encontra-se na Grande Pirâmide a estrela Alcyone e na Pirâmide AL a estrela Vega na constelação de Lira [...]. Na Pirâmide AL está a estrela Spica da Constelação de Virgem.²⁶¹

Como explicamos no Cap. III, a única relação que a Egiptologia reconhece entre a Grande Pirâmide e a astronomia está na ligação das arestas desta com os pontos cardeais. As demais relações foram produzidas com base em larga especulação, que busca atribuir aos egípcios antigos uma sabedoria que eles não detinham. O “mito da medida” assim encarnado é que oferece a matéria-prima para corrente espiritualista, que procura nas comparações “[...] probar los distintos misterios que a las pirâmides van adheridos”²⁶². Esta vertente de pensamento trabalha, portanto, com uma pirâmide mítica, e não histórica.

²⁶⁰ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 130.

²⁶¹ Idem. Ibidem. p. 133.

²⁶² ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, António Pérez. *Egiptomania*. P. 135.

Nesta característica, há um importante aspecto de nossa pesquisa que deve ser pontuado. Quando a corrente histórico-antropológica se movimenta no sentido de negar o valor dessas imagens monumentalizantes do Egito antigo, ela o faz não porque percebe o papel ideológico que elas representam, mas sim porque se crê o bastião de uma Maçonaria iluminista e progressista, que, como tal, deve expurgar as manifestações de “irracionalismo” provenientes da tradição. É este o sentido que se faz presente no ataque iconoclasta que o maçom Bruno Trautwein desfecha nessa concepção esotérica do Egito faraônico:

As modernas descobertas arqueológicas que o Egito encontrava-se e manteve-se num grau baixíssimo sob os vetores científicos, filosóficos e religiosos. [...] A filosofia deles era uma cosmogonia mitológica, dentro das idéias comuns a todos os povos do mundo antigo, que em muito precederam os egípcios com mitos da criação do universo e do homem [...]. Sua teologia ficava num animismo e totemismo dos mais primários, pois seus grandes deuses eram representados por homens com cabeças de animais [...]²⁶³

E prossegue, agora, com suas críticas aos conhecimentos esotéricos:

Esoterismo seria a doutrina dos círculos mais restritos das sociedades iniciáticas, ou das religiões criadas pelos sacerdotes para melhor explorar o homem em benefício próprio. [...] Modernamente o esoterismo transformou-se nas modernas medicinas alternativas, nas quais encontramos as velhas “mezinhas”; chás de plantas (fitoterapia) das velhas mucamas, acupuntura, hipnose, homeopatia [...], e todo um universo com adivinhações astrológicas, “taróticas” e outras.²⁶⁴

²⁶³ TRAUTWEIN, Bruno. *Folhas aos ventos maçônicos*. Londrina: “A Trolha”, 2000. v.1. p. 178.

²⁶⁴ Idem. *Ibidem*. p. 179.

Para o autor, esta postura é fruto de “delírios de místicos desequilibrados”²⁶⁵ e de uma “sociedade irracional e consumista”²⁶⁶. Dessa forma, no diálogo entre as correntes de pensamento maçônico, chocam-se diferentes intencionalidades sobre um mesmo tema ou objeto de reflexão.

Provavelmente, os membros da Loja Amphora Lucis percebam essa “leitura” que os detratores da vertente espiritualista expressam, encarando-a de forma positiva, pois assim a intelectualidade esotérica pode continuar reproduzindo suas “tradições inventadas” de maneira a esconder o sentido ideológico que elas contêm, passando despercebidas, sendo tomadas como despreziosas.

De qualquer forma, o simbolismo da pirâmide do Complexo Eldorado é construído dentro das regras do lendário da tradição maçônica. Isso pode ser atestado na relação que os maçons da Amphora Lucis fazem entre o seu monumento piramidal e a Bíblia:

O cofre é também denominado a ARCA DA ALIANÇA ou dos TESTEMUNHOS e mede 1,98m de comprimento por 0,68 de largura por 0,85m de profundidade. O vaso sagrado “Mar de Bronze” construído por Hiram Abi para Salomão tem as mesmas medidas do COFRE de PEDRA ou SARCÓFAGO DO REI.²⁶⁷

O “cofre” mencionado no fragmento refere-se a uma caixa que foi colocada dentro da pirâmide Amphora Lucis, na mesma posição que se encontrava a câmara do sarcófago do rei Quéops (sobre o seu sentido, veremos mais adiante). Com efeito, a presença da ligação das medidas do “Mar de Bronze” com as do sarcófago do rei

²⁶⁵ Idem. Ibidem. p. 178.

²⁶⁶ Idem. Ibidem. p. 179.

²⁶⁷ MONTEIRO, Eduardo Carvalho. Op. cit. p. 134.

egípcio, proporcionou a inclusão do simbolismo da pirâmide do Eldorado dentro dos “cânones” do lendário maçônico. Neste passo, tem-se a garantia efetiva do reconhecimento da comunidade.

Assegurada a sanção bíblica, o processo de monumentalização da pirâmide Amphora Lucis é estendido com a adição de novos traços egípcios.

O “pyramidion”, protótipo da pirâmide que era colocado no topo das pirâmides dos egípcios, foi reproduzido por meio de complicadíssimos cálculos matemáticos, como logaritmos, equações-limite e a fórmula de Euler²⁶⁸. Através dessa mesma matemática transcendental (neste caso, de “uso” transcendental), forjam-se vínculos com o selo usado por Salomão (Estrela de Davi), com base na cabalística dos números irracionais e imaginários. É assim que, em tal cadinho da mathesis, Eduardo Carvalho chega ao número 9, identificado simbolicamente com o ser humano. A universalidade deste número é daí lançada na particularidade na concepção “morfológica” do homem apresentada pelos egípcios antigos²⁶⁹. De acordo com o egiptólogo Wallis Budge, o egípcio antigo dividia o homem, do ponto de vista físico, mental e espiritual, em 9 partes: khat, ou corpo físico; ba, a alma do coração; ab, o coração; khaibiti, ou sombra; khu, a alma espiritual; sekhem, o poder; ren, o nome; e sahu, o corpo espiritual²⁷⁰. Foi com base nesta referência ao pensamento egípcio antigo, considerado pré-filosófico e mítico²⁷¹, que se obteve um significado algébrico para a matemática da pirâmide.

Para completar ainda mais o poderoso simbolismo que encarna essa pirâmide, os maçons da Loja Amphora Lucis criaram um espaço dentro desse monumento chamado Célula do Tempo (que corresponde ao já mencionado “cofre”). Dentro dele, em uma

²⁶⁸ Idem. Ibidem. p. 135-136.

²⁶⁹ Idem. Ibidem. p. 136-137.

²⁷⁰ BUDGE, E. A. Wallis. *O livro egípcio dos mortos*. Tradução do original “The book of the dead”, de 1923. São Paulo: Pensamentos, [199-]. P. 34-36.

²⁷¹ CARDOSO, Ciro F. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 83.

cerimônia ritualisticamente realizada em 1993, colocaram um Manifesto e alguns documentos, que só deviam ser abertos 50 anos depois. Para que os maçons do futuro possam achá-los, produziu-se um “documento-enigma” que possui as coordenadas da “Célula do Tempo”, o qual se encheia de referências a motivos do Egito antigo.

Esta iniciativa revela um sentimento bastante expressivo: a tentativa de garantir a sobrevivência das práticas de engenharia templária efetuadas no Complexo Eldorado, bem como do próprio pensamento esotérico da Maçonaria. Apropriar-se do passado e do futuro é a marca inconfundível da tentativa de domar o tempo, de assegurar que a história será a reprodução da tradição.

CONCLUSÃO

Na diversidade de perspectivas de estudo sobre o tema da Antigüidade no Brasil, a preocupação com as “leituras” e “releituras” que o mundo contemporâneo faz dessas sociedades antigas é reveladora não apenas do entendimento dos mecanismos de construção de um passado específico mas também da própria visão de mundo que os observadores têm de seu presente. Neste sentido, o discurso maçônico sobre o Egito antigo traduz de forma exemplar os interesses que conflitam dentro desta instituição.

Na análise desse discurso, notamos que a sua produção vinculava-se particularmente a uma corrente de pensamento maçônico específica, que denominamos de “esotérica ou espiritualista”. O Egito antigo aí recuperado não correspondia às informações das modernas pesquisas científicas no campo da Egiptologia, o que, à primeira vista, parecia tão somente o resultado do atraso historiográfico da intelectualidade da Maçonaria brasileira. A persistência em falar de um Egito mítico e fabuloso, mesmo diante de uma vasta bibliografia sobre a temática em língua portuguesa, levou-nos a desconfiar dessa produção aparentemente despreziosa e de pouco valor “científico”. Ao contrário do que se podia imaginar, essa construção sobre o Egito antigo se organizava em complexas operações discursivas, que tomavam como base a tradição do Esoterismo do séc. XIX. Reproduzindo e realimentando esse conhecimento, o grupo esotérico acabou produzindo um “superdiscurso”, que extraía do “mito do Antigo Egito” as características que convinham aos interesses dessa corrente: “poder” e “sabedoria”.

Criaram, assim, uma “tradição inventada” que ligava as origens da Maçonaria ao passado da civilização egípcia antiga, mais precisamente aos ritos iniciáticos realizados

na Grande Pirâmide. Esta prática recebia sua justificativa na tradição bíblica que vela a Ordem maçônica: personagens como Moisés e Jesus, ou referências ao Templo de Salomão, garantiam a continuidade histórica pretendida pela vertente espiritualista, e asseguravam, ao mesmo tempo, o domínio da “memória” relacionada à instituição.

Detentores do “poder”, da “sabedoria” e da “memória”, os membros da corrente esotérica discutiram as perspectivas da Maçonaria diante dos avanços da modernidade. Acusando o mundo “moderno” de ter descaracterizado a Ordem, trazendo graves problemas à instituição, eles advogavam a restauração de um passado longínquo e grandioso, que se encontrava representado nos tempos do Egito Antigo. Era lá, portanto, que se deveria buscar a “verdadeira” identidade da Maçonaria.

Chamando a atenção para este axioma, os partidários do esoterismo aplicaram o discurso da “tradição inventada” ao próprio templo da Ordem, mostrando que ele deveria conter obrigatoriamente, dadas as suas “raízes”, os traços do simbolismo do Egito faraônico e que, se não os apresentava, era porque a modernidade havia levado a Maçonaria, no seu limite, a “esquecer” de seu próprio passado.

Dessa maneira, então, o discurso maçônico sobre o Antigo Egito veiculava subliminarmente uma mensagem de mudança nas diretrizes da atual Maçonaria brasileira, propondo o resgate do valor do simbolismo antigo ligado à tradição esotérica como forma de resistir aos impulsos do tempo desagregador da modernidade. E no conjunto dos meios de comunicação da Maçonaria brasileira, a literatura ocupa lugar de destaque na produção e difusão dessas idéias.

Foi com este sentido que os maçons “rebeldes” da Loja Amphora Lucis planejaram e construíram o Complexo Arquitetônico Eldorado. Os monumentos nele construídos, como a esfinge, o templo e a pirâmide, retiravam todo o seu fundamento da

“tradição inventada”, que procurava singularizar, em cada um deles, o sentido de ruptura com o tempo presente e de subsequente criação de um futuro diferente, o qual deveria partir do princípio, do marco de fundação: o Egito faraônico.

O caso da Amphora Lucis, assim, funcionou como um emblema do pensamento esotérico, do poder gerador de práticas que o discurso da “tradição inventada” detinha.

BIBLIOGRAFIA

ABUD, Kátia. Currículos de História e políticas públicas: os programas de História do Brasil na escola secundária. In: BITTENCOURT, Circe (org). *O saber histórico na sala de aula*. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2003.p.28-41.

ALBERTI, Verena. O século do moderno: modos de vida e consumo na república. In: CAPELLATO, Helena Rolim (org). *Brasil 500 anos*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. História: a arte de inventar o passado. *Caderno de história – UFRN*, Natal, v. 2, n.1, p. 7-12, jan./jun. 1995.:

ALBUQUERQUE, A. Tenório de. *Sociedades secretas: as suas organizações, os seus mistérios, os seus objetivos*. Rio de Janeiro: Aurora, 1970.

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. *O que é história da ciência*. Soa Paulo: Brasiliense, 1994.

BAKOS, Margaret (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

_____, _____. *O que são hieróglifos*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____, _____. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____, _____. Um olhar sobre o Antigo Egito no Novo Mundo: a Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul, 1992. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 7, n. 2, p. 153-172, dezembro 2001.

_____, _____. Egiptomania no Brasil: o caso do Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX). *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 8:403-405,2002.

_____, _____. Three moments of Egyptology in Brazil. *Proceedings of Seventh International Congress of Egyptologist*. Cambridge, 3-9 September. Leuven Vitgeverrij Peeters, 1998, p. 87-91.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. São Paulo: Editora da Unicamp, Centro de Memória – Unicamp, 1999.

BERLEV, Oleg. O Funcionário. In: DONADONI, Sérgio (dir). *O homem egípcio*. LISBOA: EDITORIAL Presença, 1994. p. 79-106.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução de la Bible de Jérusalem, edição de 1998, publicada pela École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 2002.

BUDGE, E. A. Wallis. *O livro dos mortos*. São Paulo: Pensamento, c. 1923. v. 1.

_____, _____. *A magia egípcia*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, [199-]

BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002.

_____, _____. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.

CARDOSO, Ciro F. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papyrus, 1997.

_____, _____. *Trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____, _____. *Sete olhares sobre a Antiguidade*. 2. ed. Brasília: UnB, 1998.

_____, _____. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1995.

_____, _____. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____, _____, MALERBA, Jurandir (orgs). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papyrus, 2000.

CARVALHO, João Alberto de. O papel do maçom na sociedade. In: *Cadernos de Pesquisa Maçônicas: de Loja de Pesquisas Maçônicas "Brasil"*. Londrina: "A Trolha", 1993. p. 101-107.

CARVALHO, Limírio de Almeida. A Maçonaria na internet. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja de Pesquisas Maçônicas "Brasil"*. Londrina: "A Trolha", 1997. p. 145-156.

CARVALHO, Paulo Sérgio. *Mistérios e misticismos das iniciações*. Londrina: "A Trolha", 2000. (coleção Biblioteca do Maçom)

CASTELLANI, José. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: "A Trolha", 2001. v. 1.

_____, _____. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: "A Trolha", 2001. v. 2. (coleção Biblioteca do Maçom) p. 69-74.

_____, _____. *A Maçonaria e sua herança hebraica*. Londrina: "A Trolha", 1993. (coleção Biblioteca do Maçom).

_____, _____. *Consultório Maçônico VII*. Londrina: "A Trolha", 2000. p. 101-104.

CERINOTTI, Ângela (org). *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. São Paulo: Globo, 2004.

CHALABY, Abbas. *Todo Egito: del Cairo a Abú Simbel y el Sinai*. [s.l.]:Ed. Bonechi, 1993.

CHARTIER, ROGER. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da universidade/UFRGS, 2002.

CLARK, T. Rundle. *Símbolos e mitos do Antigo Egito*. São Paulo: Hemus, [199-].

CORASSIN, Maria Luíza. *A reforma agrária na Roma antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

COSTA, Federico Guilherme. *A Trolha na universidade*. Londrina: “A Trolha”, 1998. (coleção Biblioteca do Maçom).

_____, _____. O estudo da Maçonaria por profanos. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja “Fraternidade Brasileira de Estudos e Pesquisas”*. Londrina: “A Trolha”, 1999. p. 35-43.

_____, _____. *Questões controvertidas da Arte Real*. Londrina: “A Trolha”, 1997. v. 3, p. 25-28.

_____, _____. *Questões controvertidas da Arte Real*. Londrina: “A Trolha”, 1997. v. 4, p. 133-136.

_____, _____. Christian Jacq e a Maçonaria. In: *Instituto Brasileiro de Pesquisas e Estudos Maçônicos “Fernando Salles Paschoal”*. Encontro Nacional. Londrina: “A Trolha”, 2000. v. 1, p. 71-72

CURRID, John D. *Arqueologia nas terras bíblicas: um manual destinado a despertar o interesse e a paixão pelo tópico*. São Paulo: ed.Cultura Cristã, 2003.

DIEHL, Astor Antonio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. São Paulo: EDUCS, 2002.

DOSSE, François. *A história*. São Paulo: EDUCS, 2003.

EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. São Paulo: Planeta, 2001, n. 15.

EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. São Paulo: Planeta, 2001, n. 2.

ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez, LARGACHA, Antonio Pérez. *Egiptomania*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

FAGUNDES, Fernandes (org). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: EDUCS, 1995.

FERRÉ, Jean. *A história da franco-maçonaria (1248-1782)*. São Paulo: Madras, 2003.

FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio de. *Dicionário de Maçonaria: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história*. São Paulo: Pensamento, [198-].

FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: a Girafa Editora, 2003.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *O mundo antigo: economia e sociedade*. 13. ed. São Paulo: brasiliense, 1994.

FONSECA, Geraldo Ribeiro da. Resgate histórico nas Lojas maçônicas. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja "Fraternidade Brasileira de Estudos e Pesquisas"*. Londrina: "A Trolha", 1999, p. 61-65.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

FUNARI, Pedro Paulo A. a renovação do ensino de História Antiga. In: KARNAL, Leandro (org). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 95-108.

_____, _____. Poder, posição, imposição no ensino de História Antiga: da passividade forçada à produção de conhecimento . *Revista Brasileira de História: sociedade e cultura*. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, 1988, v. 8, n. 15, p. 257-264.

_____, _____. *Cultura popular na Antiguidade Clássica*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1996.

_____, _____. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.

GUIMARÃES, João Nery. *A Maçonaria e a liturgia: uma poliantéia maçônica*. Londrina: "A Trolha", 1998. v.1. (coleção Biblioteca do Maçom)

HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____, _____. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- JOHNSON, Paul. *História ilustrada do Egito antigo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* 25. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2000.
- LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: _____. *História e memória*. 4. ed. São Paulo: Unicamp, 1996, p. 167-196.
- LEADBEATER, Charles W. *A vida oculta na Maçonaria*. Tradução da 2ª edição de 1928. São Paulo: Pensamento, [199-].
- _____, _____. *Pequena história da Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, [199-].
- LOUREIRO, Milgar Camargos. A bibliografia em textos maçônicos. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja de Pesquisas Maçônicas "Brasil"*. Londrina: "A Trolha", 1997. p. 169-178.
- _____, _____. Dos livros maçônicos e dos obreiros da Loja Simbólica "Acácia Viçosense". In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas: da Loja de Pesquisas Maçônicas "Brasil"*. Londrina: "A Trolha", 1997. p. 27-38.
- MARINS, Paulo César Garcez. Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras. In: SEVCENKO, Nicolau (org). *República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (História da Vida Privada, v. 3)
- MAZOWER, Mark. *Continente sombrio: a Europa no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MELLA, Federico A. Arbório. *O Egito dos faraós: história, civilização, cultura*. 3. ed. São Paulo: Hemus, 1998.
- MONTEIRO, Eduardo Carvalho. *O templo maçônico e as moradas do sagrado*. Londrina: "A Trolha", 1996.
- NAUDON, Paul. *A Maçonaria*. São Paulo: DIFEL, 1968.

- NETO, Bezerra. *Esfinge, a saga do Leão coroado*. Alagoas: ARTEGRAFI, 2001. v. 1.
- PRODANOV, Cléber Cristiano. *O mercantilismo e a América*. 3 ed. São Paulo: Contexto, c. 1990.
- REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- _____, _____. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- RIGHETO, Armando, ORTEGA, Oswaldo. *Maçonaria, o caminho das pedras: história, lendas, ritualística, simbolismo*. Londrina: "A Trolha", 2001. (coleção Biblioteca do Maçom)
- RODRIGUES, Raimundo. *A filosofia da Maçonaria Simbólica*. Londrina: "A Trolha". 2000. (coleção Biblioteca do Maçom).
- RONAN, Colin. *Das origens à Grécia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (História Ilustrada da Ciência, v.1).
- SAID, Eduard W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- SHAFER, Byron E. (org). *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- SHORTER, Alan W. *Os deuses egípcios*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- SOTELO, Daniel. *Arqueologia bíblica: uma introdução aos conceitos e técnicas*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: UnB, 1995.

TRAUTWEIN, Bruno. *Folhas aos ventos maçônicos*. Londrina: “A Trolha”, 2000. v 1.
(coleção Biblioteca do Maçom)

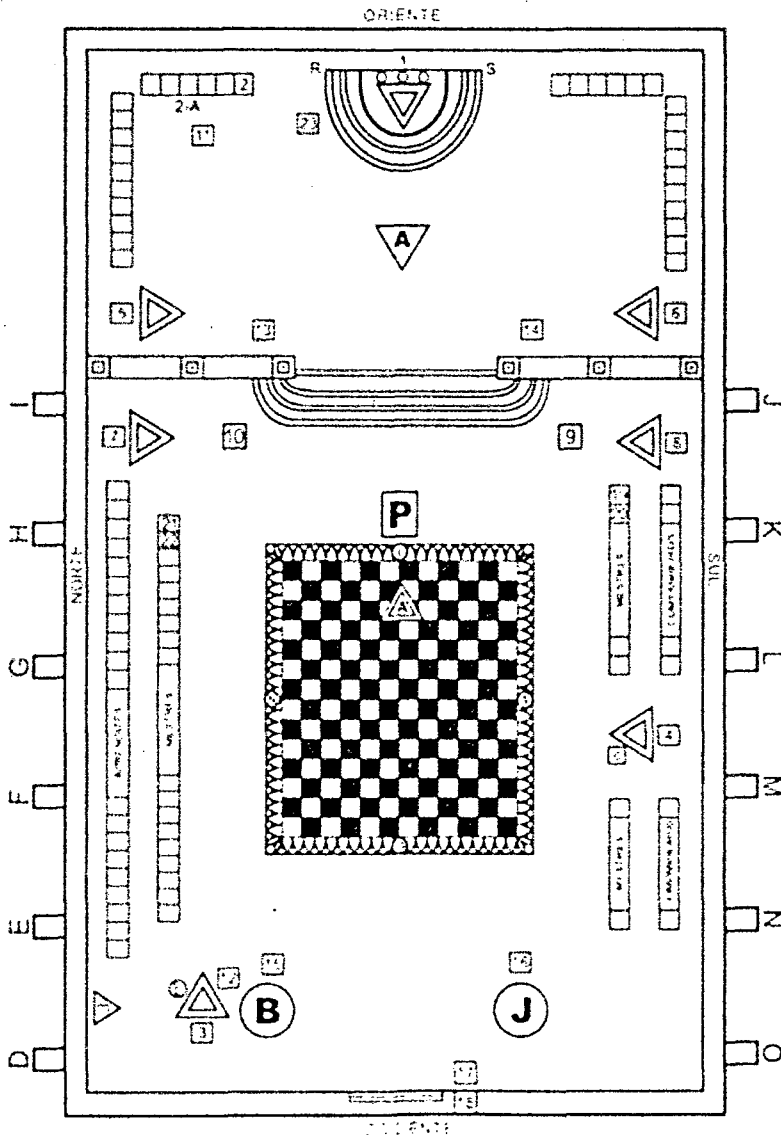
VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.

VON DÄNIKEN, Erich. *Eram os deuses astronautas?* São Paulo: Círculo do Livro, c. 1968.

WEEKS, Kent R. O Vale dos Reis. National Geographic Brasil, edição especial de colecionador, p. 36-65.

Anexos

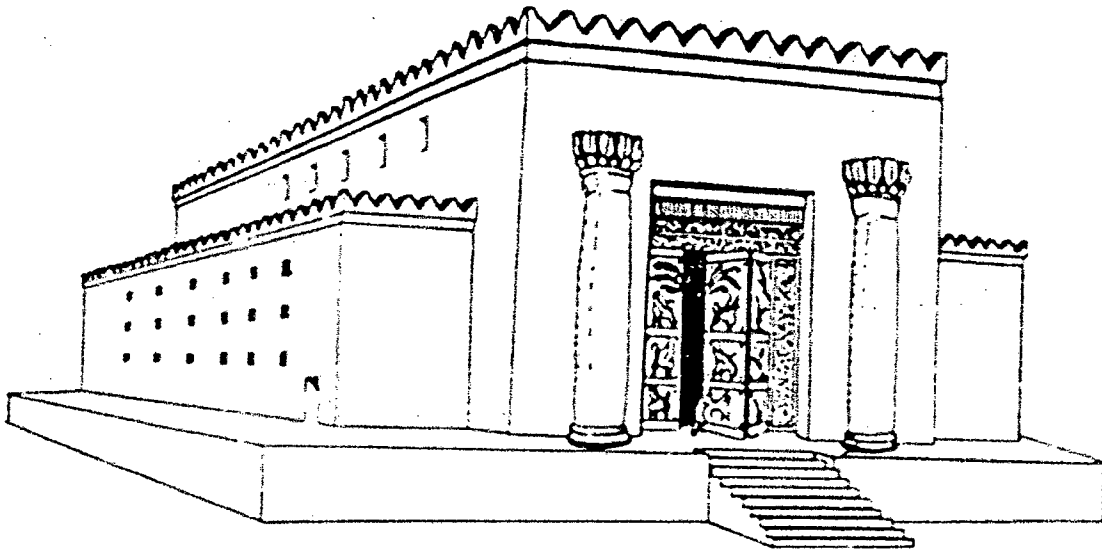
Planta do Templo Maçônico



- 1 - Venerável Mestre
- 2 - Ex-Venerável
- 2-A - Mestres Instalados
- 3 - 1º Vigilante
- 4 - 2º Vigilante
- 5 - Orador
- 6 - Secretário
- 7 - Tesoureiro
- 8 - Chanceler
- 9 - Mestre de Cerimônias
- 10 - Hospitaleiro
- 11 - 1º Diácono
- 12 - 2º Diácono
- 13 - Porta-espada
- 14 - Porta-estandarte
- 15 - 1º Experto
- 16 - 2º Experto
- 17 - Guarda do Templo
- 18 - Corridor
- 19 - Mestre de Banquetes
- 20 - Mestre de Harmonia
- 21 - Arquiteto
- 22 - Bibliotecário
- 23 - Bandeiras
- A - Altar dos Perfumes
- A' - Altar dos Juramentos
- P - Panel do Gran
- B - Coluna Boaz
- J - Coluna Jaquim
- b - Pedra Bruta
- c - Pedra Cúbica
- m - Ma de Bronze
- D/O - Colunas dos Signos Zodiacais
- R/S - Colunas Corútiás que sustentam o dossel

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870 - 1910)**, p. 171.

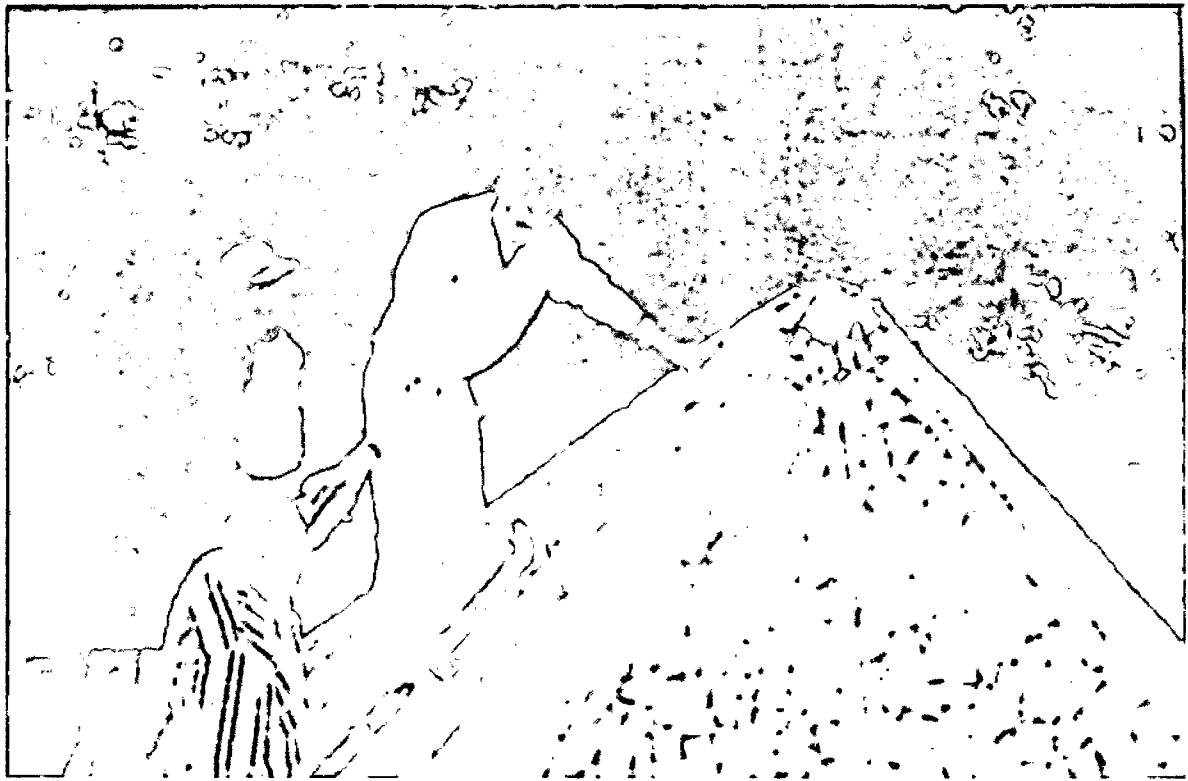
Reconstituição Hipotética do Templo de Salomão



Extraído de: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Antigüidade Oriental: política e religião*.

São Paulo: Contexto, 2000. p. 65.

Cerimônia de colocação do piramidion na pirâmide Amphora Lucis



MONTEIRO, Eduardo Carvalho. **O templo maçônico e as moradas do sagrado**, p.

142.

