

## **Apropriações contemporâneas do Egito Antigo: antigüidade e tradição no discurso maçônico brasileiro<sup>i</sup>**

Rodrigo Otávio da Silva  
Licenciado e Bacharel em História – UFRN  
E-mail: [rodrigoarqueologia@bol.com.br](mailto:rodrigoarqueologia@bol.com.br)

### **Resumo**

O Egito antigo pode ser estudado por dois caminhos: o da Egiptologia, já conhecido, e o da Egiptomania, preocupado com as representações do Egito antigo no mundo contemporâneo. Partindo desta última linha, nosso artigo discute os usos e re-usos do Antigo Egito na produção intelectual da Maçonaria brasileira, particularmente os estudos maçônicos da revista A Trolha, principal Casa Publicadora da Ordem no Brasil. O nosso problema consiste em compreender a natureza do interesse da intelectualidade da Maçonaria brasileira no Egito faraônico, o que nos coloca três questões interligadas: a) que grupo dessa intelectualidade estuda o Egito antigo? B) De que maneira o faz? C) qual o fim de seus textos? Como hipótese central, acreditamos que o Egito do discurso maçônico se revele uma “tradição inventada” ideologicamente motivada pela vertente espiritualista da Maçonaria, que deseja promover mudanças profundas na Ordem.

### **Palavras-Chave**

Maçonaria brasileira, tradição inventada e Egito antigo

Neste artigo discutiremos os usos e re-usos do Antigo Egito na literatura da Maçonaria brasileira, em particular os estudos publicados sobre esta civilização antiga na revista maçônica A Trolha, principal Casa Publicadora da Ordem no Brasil. Quanto à estrutura, optamos por dividir este artigo em duas partes: a Parte I dedica-se aos aspectos essenciais de nosso problema de pesquisa, traçado a partir do exame da historiografia egiptológica existente no país e da produção intelectual da Maçonaria brasileira, e discute o aporte teórico-metodológico que será utilizado; a Parte II analisa o mundo intelectual da Ordem Maçônica no Brasil do ponto de vista de seu arranjo interno (as correntes de pensamento) e examina, em seguida, a presença da temática do Egito antigo no discurso maçônico brasileiro.

*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 esquecida por quase todos,  
os Antigos não paravam nunca de conversar.*

Paulo Coelho, Brida.

## PARTE I

### 1 – Um pequeno histórico dos Estudos Egíptológicos no Brasil

Em *Three moments of Egyptology in Brazil*, opúsculo que resultou do VII Congresso Internacional de Egíptologia, realizado em Turim, na Itália, a egíptóloga brasileira Margaret Bakos (1995: 87-91) propôs três marcos decisivos para compreender-se adequadamente a história da Egíptologia em nosso país: 1) a formação de uma coleção de antigüidades egípcias por D. Pedro I, em 1824; 2) o final do século XIX, do período artístico Art Nouveau a Art Deco; 3) por último, a criação de cursos de Pós-graduação com especialização em Egito antigo, notadamente o da Universidade Federal Fluminense (UFF), em 1988. Dessas balizas históricas, sugeridas pela pesquisadora, interessam-nos mais de perto, para os fins de nosso trabalho, a primeira e a última delas, sobre as quais nos deteremos a partir de agora.

Em 1824, dois anos depois da Proclamação da Independência do Brasil, o Imperador D. Pedro II arrematou em leilão público do desconhecido Nicolau Fiengo uma coleção de artefatos e relíquias do Antigo Egito, composta de alguns objetos de natureza religiosa e múmias (BAKOS, 2001:90).

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 Nacional (BAKOS, 2001:89). De acordo com o historiador Antônio Brancaglion Jr. (2001:32), a idéia de doar a mais nova aquisição partiu dos “conselhos de José Bonifácio, que era maçom, por certo inspirado pelo notório interesse desta confraria nas questões do Egito antigo”.

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 1872 (BAKOS, 2004:19). Na época, com a abertura do Canal de Suez, em 1869, o Egito passou a receber um enorme contingente de visitantes, principalmente 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 Gizeh (ESPELOSÍN; LARGACHA, 1997:201-202). 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’Escragolle 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 (BAKOS, 2004:20).

Além do manuscrito e de várias fotos feitas e adquiridas em viagem ao estrangeiro, o Imperador D. Pedro II legou-nos um sarcófago da Época Saíta (XXII dinastia, aprox. 750 a.C.), da sacerdotisa e cantora do Templo de Amon, Sha-amun-em-su, um presente doado pelo Quedive Ismail, quando da passagem do monarca brasileiro pelos engenhos do governante egípcio, em 1876. O conjunto de todos os objetos adquiridos pelos membros da família imperial brasileira formaram o primeiro núcleo da atual Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro (BAKOS, 2001:91).

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 como Conservador do Museu Nacional por vinte anos, lá produzindo um *Guia das Coleções 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 realizada. Em 1988, o egiptólogo inglês Kenneth Kitchen 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 Kitchen e Beltrão, a coleção consiste de 55 estelas e baixo-relevos, 15 sarcófagos e fragmentos, 81 estatuetas nativas e funerárias, 216 ushabatis, 29 múmias e partes, 54 amuletos, símbolos e escaravelhos, 5 papiros, 69 miscelâneas e 100 objetos e bens funerários (BAKOS, 2001:91-92).

É preciso esclarecer que a compra desses objetos fazia parte de uma longa tradição do colecionismo das Casas Reais europeias, engendrada no Renascimento, nas atividades dos

mecenas, e fortalecida no período do Iluminismo. No caso do séc. XIX, a situação era ainda mais propícia, quando um sem-número de Estados adquiriam sua independência política, como foi o caso do Brasil, em 1822, e se lançavam no projeto de criação de uma “nação”. O projeto político desembocava em um projeto cultural, que se manifestou concretamente na fundação dos museus e institutos históricos.

Essa prática colecionista, acionada por interesses particulares e indiscutivelmente de tom elitista, marcou, portanto, a primeira fase da Egíptologia no Brasil. Contudo, é somente na segunda metade do século XX, quase cento e cinquenta anos após as iniciativas pioneiras da família imperial, que se começou a produzir um interesse científico<sup>ii</sup> pelo Egito antigo, ligado estruturalmente à criação de instituições de ensino e pesquisa em nosso país.

Essa preocupação científica com o Egito antigo estava associada ao movimento mais geral de consolidação do ensino de História Antiga nos cursos superiores de História no Brasil. Para o arqueólogo e professor universitário Pedro Paulo Funari (2003:95-108), esse processo teve dois momentos históricos distintos: 1) o início da década de 1960 ao fim dos anos 1970; 2) do começo dos anos 1980 até os dias atuais.

A primeira circunstância histórica se caracterizou pela deficiência na formação de um quadro profissional convenientemente habilitado nos estudos da História Antiga, impossibilitando que se consolidasse nessa área 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 História – disciplina 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 devido à redução de sua carga horária, sendo ministrada apenas nas três primeiras séries (ABUD, 2003:39).

Dos anos 1980 em diante, tem-se uma nova fase nos estudos sobre a Antigüidade no Brasil, marcada pela criação de cursos de Pós-graduação em História Antiga, com a multiplicação de núcleos de pesquisa e periódicos especializados sobre o assunto<sup>iii</sup>.

Nesse amplo movimento de afirmação da legitimidade dos estudos sobre a Antigüidade no Brasil, a Egíptologia em particular conquistou importante espaço nas instituições de Nível Superior do país. Empiricamente, podemos afirmar que a produção científico-acadêmica de Egíptologia no Brasil está circunscrita temporalmente aos últimos 15 anos e concentrada espacialmente nas instituições de Nível Superior da Região Sudeste, notadamente na Universidade de São Paulo (USP, principalmente no seu Departamento de Arqueologia) e na Universidade Federal Fluminense (UFF). Esta última conta com Pós-graduação em Antigüidade Oriental desde 1988 e é a única a oferecer cursos de língua e arte egípcias, ministrados pelo eminente egiptólogo Ciro Flamarion Cardoso<sup>iv</sup>.

Em todo esse período, os estudos sobre o Egito antigo expandiram-se significativamente, considerando-se o caráter recente dos estudos egiptológicos no país, quando comparado aos 180 anos de pesquisa no continente europeu. De acordo com os Bancos de Dissertações e Teses da USP e da UFF, chegamos ao total de 20 trabalhos de Pós-graduação na área de Egíptologia<sup>v</sup>. Tais dissertações e teses variam bastante quanto ao domínio, à dimensão e à abordagem selecionados, indo da História socioeconômica à História Cultural, da Arqueologia à História do Discurso, da História da Religião à História das Mulheres. A mesma variedade pode ser também encontrada no plano temático: técnicas agrícolas, sistemas de troca, coleções de peças egípcias, representações dos banquetes funerários nas tumbas de Tebas, representações femininas na XIX dinastia, “leituras” históricas de imagens do Egito antigo etc.

Para além da Egíptologia *stricto sensu*, outra perspectiva de estudo da temática do Egito antigo começou a ser traçada em outubro de 1995, quando a egiptóloga Margaret Marchiori Bakos (2002:10), com base em trabalhos desenvolvidos na Europa, principalmente o conduzido por Jean-Marcel Humbert,<sup>vi</sup> chefe do Museu Marítimo da França, e na Austrália, com Robert Merillees<sup>vii</sup>, 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 consideradas de egiptomania no Brasil, ao longo dos séculos XIX e XX, e efetuar análises pontuais dessas práticas na arquitetura, nas artes e na publicidade”. A mencionada egiptomania consiste na reutilização de motivos do Egito antigo na produção de objetos contemporâneos, dando-lhes um sentido original. Como se pode notar, 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 antigos.

Assim, Egíptologia e Egiptomania se apresentam como caminhos possíveis de se pensar cientificamente o Antigo Egito no Brasil.

## **2 – Maçonaria Brasileira, produção intelectual e Egito Antigo: a constituição de um problema**

Determinar historicamente as origens da Maçonaria é tarefa bastante difícil, pois uma razoável bibliografia corrente sobre o assunto mergulha em poderoso fabulário. Em sugestivo capítulo intitulado *Uma selva de teorias*, Ângela Cerinotti (2004:8-10) 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 (*La 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.

É consenso, todavia, que a Maçonaria moderna, tal como a entendemos hoje, remonta ao século XVIII, quando se fundou 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” (BARATA, 1999:29). 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 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, com localização na *Great Queen Street*, em Londres (CASTELLANI, 1999:43-45).

Em menos de um século, a sociedade 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. Estabeleceu-se em 1733 na Itália, em 1730 nos EUA, em 1735 na Holanda e Portugal, em 1737 na Alemanha (Hamburgo), em 1740 na Suécia, em 1745 na Dinamarca, em 1765 na Bélgica (então países austríacos), em 1771 na Rússia, em 1773 na Suíça (SILVA, 1999:82-83).

No Brasil, 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) (BARATA, 1999:59). 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 (CASTELLANI, 2001:69).

Instaladas as primeiras Lojas no país, a Ordem maçônica prosseguiu em seu processo de expansão ao longo de todo o século XIX, com a fundação de novos estabelecimentos maçônicos, sempre fortemente envolvida nas principais questões políticas de sua época (a Questão Religiosa e a Proclamação da República, por exemplo). Nesse envolvimento político militante, a existência de uma produção intelectual no seio da ordem (estamos nos referindo a organismos próprios de produção e circulação do pensamento maçônico, preocupados em discutir questões de relevância científica e cultural) acabou por ficar em segundo plano, seja porque atraísse pouco a atenção de seus membros, seja porque determinadas circunstâncias históricas a inviabilizassem.

De qualquer modo, a criação de instituições culturais voltadas para o estudo e a pesquisa entre os maçons só viria a ocorrer na segunda metade do séc. XX. Em 21 de março de 1972, fundou-se 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 seu raio de ação, a ABML instituiu os Congressos Internacionais de História e Geografia, realizados bianualmente, 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 afiliação 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, há os núcleos de pesquisa de iniciativa das próprias Lojas, como a Loja de Pesquisas Maçônicas Brasil, de Londrina, e o Instituto Brasileiro de Pesquisas e Estudos Maçônicos Fernando Salles Paschoal, este último criado em 1986 (FAGUNDES, 1995, passim).

Contudo, coube fundamentalmente à revista *A Trolha* fazer com que os materiais neles produzidos ganhassem 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. Sua criação, em 1977, deveu-se à iniciativa do maçom Francisco de Assis<sup>viii</sup>, o Xico Trolha, como era conhecido entre os seus pares. Os trabalhos publicados por essa revista agrupam-se em torno de oito coleções, as quais nem sempre têm uma caracterização bem definida acerca dos limites que determinam a inclusão ou exclusão das obras: *A Trolha*, *Cadernos de Estudos Maçônicos*, *Biblioteca do Maçom*, *Cadernos de Bolso*, *Cadernos de Pesquisas Maçônicas*, *Livros que abalaram o Mundo Maçônico e Universidade*<sup>ix</sup>.

Com efeito, no interior dessa literatura maçônica, as discussões costumam centralizar-se em aspectos diversos da história da Ordem (normalmente num veio positivista e, às

vezes, até ufanista) e questões relacionadas à ritualística e liturgia. No horizonte dessa produção intelectual, atravessando essas duas redes temáticas, situam-se textos que 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 próximo-oriental. Trata-se de um reduzido número de autores e escritos que, embora possam ser encontradas outras coleções de *A Trolha*, sedimentam-se especialmente na Coleção Biblioteca do Maçom (1989).

Essa insistente preocupação com o Antigo Egito – e de uma forma muito particular, revelado pelo recorte do objeto e pelo tratamento a ele destinado – permite-nos, então, levantar o seguinte problema: qual (is) o(s) interesse(s) da intelectualidade da Maçonaria brasileira na temática do Egito antigo? Desdobrando esse problema central, temos as seguintes questões: 1) que grupo da intelectualidade maçônica brasileira realiza esses estudos sobre o Egito antigo?; 2) de que maneira o faz?; 3) e qual o fim de seus estudos?

Formulado assim o nosso problema, na seção seguinte vamos apresentar alguns encaminhamentos relativos à maneira como vemos a questão e o tratamento que pretendemos dar a ela.

### 3 – Aspectos teórico-metodológicos da discussão

As insistentes discussões travadas em torno do Egito antigo, tornando-o alvo de litígio dentro da intelectualidade maçônica brasileira, remetem-nos às considerações de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997:9-10) a respeito das “tradições inventadas”:

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. [...] O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. [...] 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.

Este conceito de tradição inventada nasceu de uma conferência organizada pela Past and Present Society, principalmente da idéia de Eric Hobsbawm sobre a importância do período de 1870-1914 na produção de novas tradições, transformando-se em um volume de ensaios intitulado *A invenção das tradições*, publicado originalmente em 1983. sob o influxo do “construtivismo” em voga (uma expressão do representacionalismo moderno), essa obra renovou o campo de estudos da história da tradição, particularmente na provocativa afirmação de Hobsbawm – na Introdução – de que as tradições “que parecem ou se apresentam como antigas são muitas vezes bastante recentes em suas origens, e algumas vezes são inventadas” (BURKE, 2005:110-111).

Neste sentido, do ponto de vista da análise da memória social, Hobsbawm articula-se com os chamados “presentistas”, que defendem a capacidade que o presente tem para manipular o passado, impondo a este último diferentes versões sucessivas de acordo com a circunstância histórica que se esteja vivendo (CARDOSO, 2005:20).

Ao “historicizar” a tradição, instrumento conceitual clássico da Sociologia e da Antropologia, visto nestas últimas ciências sob o prisma da permanência real e da continuidade efetiva das idéias e práticas, Hobsbawm acrescenta o componente da invenção (consciente ou não, dadas as vicissitudes da memória), apontando para os termos da descontinuidade e da mudança<sup>x</sup>.

No caso da sociedade maçônica, pensar sob o signo do “construído” ou do “inventado”, principalmente quando nos referimos ao seu complexo e multivariado simbolismo, é extremamente apropriado para a compreensão e/ou explicação de qualquer aspecto ligado a essa organização societária, que tem nos laços da tradição seu principal mecanismo de coesão e identidade.

Os discursos maçônicos brasileiros sobre o Egito antigo não escapam a essa observação. A reiterada tematização desta antiga civilização próximo-oriental nos textos maçônicos, da forma como é realizada, leva-nos a crer que se trata da invenção de uma tradição. A nossa hipótese é a seguinte:

O discurso maçônico brasileiro sobre o Antigo Egito cumpriu uma função ideológica, ligada aos interesses dos adeptos de uma corrente de pensamento da Maçonaria: a vertente esotérica ou espiritualista. Os partidários desta corrente de idéias buscaram no simbolismo do Egito Faraônico uma forma de poder, baseados nos atributos míticos desta civilização, inventando uma tradição que vinculava a história da Maçonaria ao Egito antigo e usando essa mesma tradição para garantir o direito de intervir nos rumos da Ordem no Brasil, reivindicando mudanças no comportamento da instituição no mundo contemporâneo.

Os membros do pensamento esotérico da Maçonaria brasileira defendem que a Ordem vive um processo de decadência, resultado de uma direção político-administrativa mal conduzida, que se abriu descuidadamente às vicissitudes do mundo moderno, recrutando membros “desqualificados” culturalmente para a composição dos quadros da instituição maçônica. Esse processo de mundanização da Ordem teria produzido sua desmemória, o apagamento do “campo da experiência” da sociedade maçônica e do seu importantíssimo repertório simbólico, presente mais visivelmente nos templos maçônicos. Tal apatia política e cultural, alegavam, deveria ser remediada com o retorno às “origens” da Maçonaria, aos ensinamentos das antigas civilizações, em especial o Egito Faraônico. A gênese da sociedade maçônica estaria nos ritos iniciáticos na Grande Pirâmide (Queóps), práticas que se foram transmitindo oralmente de geração a geração, passando pela construção do Templo de Salomão, e aportando finalmente no erguimento do primeiro templo maçônico moderno (1776). O domínio do “verdadeiro” passado da Ordem, da sua memória, tornava os cultores do esoterismo os mais habilitados a mudar a situação de fragilidade da Maçonaria brasileira.

Metodologicamente, a análise dos textos maçônicos sobre o Antigo Egito partirá da perspectiva de que o exame:

de um discurso deve contemplar simultaneamente três dimensões fundamentais: o intratexto, o intertexto e o contexto. O 'intratexto' corresponde aos aspectos internos do texto e implica exclusivamente na avaliação do texto como objeto de significação; o 'intertexto' refere-se ao relacionamento de um texto com outros textos; e o 'contexto' corresponde à relação do texto com a realidade que o produziu e que o envolve (BARROS, 2004:136-137).

Assim entendido, trabalharemos nas três dimensões da seguinte maneira:

- a) No nível intratexto: sistematizar as variadas referências ao Antigo Egito nos textos maçônicos, identificando os diferentes sentidos que elas adquiriram no interior desse discurso;
- b) No nível intertexto: identificar a base intelectual que sustenta o discurso maçônico sobre o Egito antigo (polifonia), observando as referências a pensamentos de autores no corpo do texto e nas notas;
- c) No nível do contexto: relacionar as correntes de pensamento maçônico existentes na Maçonaria brasileira e o momento histórico da produção dos textos-fonte com os motivos egípcios encontrados.

## PARTE II

### 4 – Organizando as idéias na Maçonaria Brasileira: as correntes de pensamento

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 (FERRÉ, 2003:163).

É, todavia, no séc. XIX que a preocupação com o passado da instituição maçônica se manifestou mais intensamente. E não se trata de nenhuma coincidência que tal interesse 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” (HOBSBAWN, 1996:349-351). Os avanços processados nas pesquisas científicas, no caso particular das ciências sociais, passaram a ser

empregados pelos estudiosos maçons na investigação de questões atinentes ao corpo social da Maçonaria (FIGUEIREDO, [199\_ ]:239).

Da inquietação original com o problema da gênese da Ordem maçônica, 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 ([199\_ ]:14) 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”: a Autêntica ou Histórica; a Antropológica; a Mística; e a Oculta.

A Escola Autêntica ou Histórica é assim chamada porque seus trabalhos são realizados sob a linha de investigação própria dos historiadores, baseando 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 adequados de investigação. Na discussão sobre a gênese da Ordem maçônica, seus adeptos não admitem uma Antigüidade para a instituição anterior ao século XIII d.C., quando foram produzidos os Estatutos de Bolonha, um texto redigido em latim em três folhas de pergaminho em 1246, por um escrivão público, a mando do capitão de Bolonha Bonifácio de Cario, e reconhecido pelo Conselho de Anciãos em 1248, colocando as sociedades de construção e carpintaria sob as leis da cidade de Bolonha (FERRÉ, 2003:17).

A Escola Antropológica se caracteriza por incorporar às suas pesquisas os conhecimentos da Antropologia, entendida 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 a própria Maçonaria. Baseados em uma forma particular de interpretação dos símbolos e cerimônias maçônicas, seus membros admitem uma Antigüidade maior para a Ordem maçônica, chegando-se a estabelecer analogias com os Mistérios Antigos. O que ocorre normalmente é a utilização do método comparativo no estabelecimento das semelhanças entre os símbolos e práticas rituais observados em diferentes comunidades com os empregados na Maçonaria.

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 utilize<sup>xi</sup>. 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; admite, todavia, que a Maçonaria tem ligação com os Antigos Mistérios.

Por fim, aportamos na última Escola do inventário: a Oculta. Como a sua congênera anterior, sua orientação está mais próxima do campo da Religião ou, em geral, dos estudos espiritualistas, baseando-se nos conhecimentos do Ocultismo. Este último é compreendido pelos maçons como o estudo dos problemas da natureza não solucionados pela ciência oficial, bem como o estudo dos mundos superiores ao físico: mental, astral e outros (FIGUEIREDO, [199\_ ]:302). A finalidade dos ocultistas não é a pesquisa científica, 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.

Em nosso entendimento, as diferentes Escolas descritas por Leadbeater representam na verdade dois grandes grupos, baseados na linha de indícios adotada (fontes, teoria e método) e nos fins do conhecimento produzido: a) a vertente “científica”, um amálgama das Escolas Histórica e Antropológica; b) e a vertente “esotérica” ou “espiritualista”, confluência das Escolas Mística e Oculta.

Ainda que esta última classificação derive do pensamento maçônico europeu dos anos 1920, acreditamos que sua aplicação ao mundo intelectual da Maçonaria brasileira tem sua validade, na medida que os estudiosos maçônicos continuam a trabalhar com a versão de Leadbeater.

Com efeito, estaremos discutindo em termos destas duas últimas vertentes.

## 5 – Discurso Maçônico e Egito Antigo

Definidos o universo de análise (p.13-15) e o quadro teórico-metodológico (p.15-20), estudaremos nesta seção o *modus operandi* de apropriação do Egito antigo pela intelectualidade da Maçonaria brasileira. Isto será feito – como exige a nossa hipótese central- em dois momentos distintos: 1) Em primeiro lugar, analisaremos, em nível estritamente discursivo, o processo de construção do Egito antigo nos textos maçônicos (como “objeto de significação”), baseando-nos, especificamente nesta etapa, na formulação e exposição do maçonólogo Paulo Sérgio Rodrigues de Carvalho, opção metodológica que nos parece mais condizente com a principal característica de nossas fontes: a raridade; 2) Em seguida, abordaremos o caso particular de “aplicação” desse discurso maçônico sobre o Antigo Egito à engenharia templária do Complexo Arquitetônico Eldorado, um conjunto de edifícios/monumentos pertencentes à Loja maçônica Amphora Lucis nº 183, em São Paulo.

### 5.1 – A Maçonaria, a Bíblia e o Egito antigo: nas pistas da tradição inventada

Nos estudos da intelectualidade maçônica brasileira, o tema do Antigo Egito nunca aparece isolado, constituindo um objeto próprio de atenção do pesquisador. Ele emerge sempre relacionado às narrativas da Bíblia, auferindo desta a legitimidade de sua “emergência” e sua razão dentro do repertório simbólico da Maçonaria. Assim, o Egito dos textos maçônicos só se incorpora à cosmogonia da Ordem, obtendo seu reconhecimento, a partir de sua pertença ao mundo das Sagradas Escrituras. Aqui, nesta seção, interessa-nos saber como tal processo ocorre e quais os expedientes, estratégias e mecanismos textuais mobilizados. Propomos, então, partir de dois eixos: aquele que busca na figura de Moisés o elo da Maçonaria com o Egito antigo; e o que recorre à personagem de Jesus, estreitando os referidos laços.

### 5.1.1 – O elo mosaico

Em *Mistérios e misticismos das iniciações*, o maçónólogo Paulo Sérgio (2000:89) evoca a relação entre o Egito antigo e as Escrituras: “Moisés foi um sacerdote iniciado, versado em todos os mistérios e conhecimentos ocultos dos templos egípcios – e, portanto, inteiramente a par da sabedoria antiga”.

A evocação de Moisés tem a vantagem de ver-se bem amparada nos Textos Sagrados. A sua própria ligação com o pensamento egípcio é atestado em Atos dos Apóstolos 7:22, quando se diz: “Assim foi Moisés iniciado em toda a sabedoria dos egípcios, e tornou-se poderoso em palavras e obras”. Os cinco primeiros livros da Bíblia são tradicionalmente atribuídos a ele, além de ter protagonizado dois dos maiores eventos veterotestamentários: a libertação dos hebreus da escravidão egípcia e o recebimento no Monte Sinai do Decálogo. Some-se a isto as informações da Arqueologia Bíblica e da Egíptologia que o colocam como um hebreu de cultura egípcia<sup>xii</sup> (KELLER, 2000:133).

Vê-se, com isso, que a escolha deste personagem bíblico não se deu aleatoriamente, mas respondeu às exigências da tradição bíblica e também 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. Poder-se-ia argumentar que José foi iniciado nos Mistérios Egípcios sem que a conexão Egito/Sagradas Escrituras se visse prejudicada. O fato é que Moisés foi, de longe, o personagem mais privilegiado nos Textos Sagrados, sendo retomado inúmeras vezes em diversas passagens de outros livros da Bíblia, incluso o Novo Testamento. Por sua vez, a figura de José é pontual nas Escrituras, pouco retomada; sobre ela pairam muitas dúvidas históricas, desde a desconfiança de que realmente teria ocupado o posto de Vizir (MELLA, 1998:147), até a que nega a sua própria existência (BERLEV, 1999:81-83), que alguns egíptólogos chegam a ver apenas como a encarnação do “mito da boa administração egípcia”.

Assentada a pedra fundamental, o mesmo Paulo Sérgio (2000:89) se encarrega de dar continuidade ao enredamento 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 alegoria 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-los dos olhares profanos, e deu-lhes somente alegoria.

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 corolário de idéias que estabelece a continuidade entre o passado da Maçonaria e o 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 laweh, protótipo do moderno templo maçônico.

A engenhosidade desta tese, no entanto, não convenceu a todos os estudiosos da Maçonaria brasileira. Para José Castellani<sup>xiii</sup>, maçónólogo da vertente histórico-antropológica, a tese não logra legitimidade:

Em relação à Maçonaria, há autores que defendem sua origem egípcia, dizendo que as práticas hebraicas, hoje presentes em alguns ritos maçônicos, foram transmitidos 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 permitira a outros estrangeiros, como Platão, Pitágoras, Apuleio, e Heródoto, que só tiveram acesso à parte mais superficial dos ritos, os Mistérios Menores.

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 antigo, 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, mas sim de qual formulação desse passado. O próprio Castellani escreveu diversas vezes sobre a “contribuição” das antigas civilizações para a constituição do templo maçônico, 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, que faz parte orgânica e tradicionalmente da Maçonaria.

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 graves momentos de turbulência: duas grande 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 pela hegemonia política, econômica e ideológica do planeta; 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 ceticismo, a sociedade contemporânea incentiva a reciclagem de posturas românticas típicas do séc. XIX. Não é à-toa que os livros do escritor Paulo Coelho obtém 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 Goff (1996:168), 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” (HOBBSAWN; RANGER, 1997:168).

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 (2000:165) nos mostra o encadeamento dos argumentos que permitem produzir a inferência:

O símbolo da Cruz ou do Tao 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 o 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 despertava os mortos, tal como se vê na ruína de uma escultura em Dendera.

Um dos acessórios 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 sacerdotes (TRAUNECKER, 1995:67-68; SHORTER, 1993:25; BUDGE, 1997:48). Nos manuais de Egiptologia não se encontram referências a uma cruz chamada Tao, e a ligação dela com a passagem bíblica do Êxodo se mostra pouco convincente em qualquer relação com a simbologia egípcia antiga. Porque 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 de que os egípcios antigos eram um povo nobre e carregado de sabedoria.

Mas do que o conteúdo propriamente, o texto do qual o fragmento comentado foi extraído notabiliza-se pelo trabalho das formas, da maneira como o discurso organizou-se internamente. Levando-se em consideração que “não há texto fora do suporte que o dá a ler (ouvir), e que não há compreensão de um escrito, seja qual for, que não dependa das formas nos quais chega ao leitor” (CHARTIER, 2002:71), 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 do simbolismo da cruz”, contendo “verbetes” referentes às diferentes cruzes existentes na história (Tau, Rosa-Cruz, 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 impreciso que muitas vezes não 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 o 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 procurava 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.

A presença desta influência se faz sentir quando observamos os filósofos e estudiosos que são mencionados e que servem de apoio ao discurso de Paulo Sérgio. A quase totalidade deles é oriunda da segunda metade do século XIX e estavam ligados ao pensamento esotérico da época. É o que ocorre, por exemplo, com Joaquim Gervásio de Figueiredo, escritor maçônico da segunda metade do séc. XX, que recorre muito em seus escritos ao maçónologo 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* (6V; 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 (SAID, 1990:125).

Isto explica porque em nenhum dos estudos da vertente esotérica encontramos referência à pesquisa de especialistas no campo da Egíptologia. Com relação a isto, não se pode negar que, no Brasil, não houvesse centros de pesquisa abalizados sobre o assunto ou publicações científicas correntes, o que já demonstramos no início deste artigo (cf. p.8-9 e ver nota 3).

### 5.1.2 – A personagem de Jesus no quebra-cabeças maçônico

Outra forma encontrada pela vertente espiritualista para estabelecer um parentesco entre a Maçonaria e o Egito, passando pelo crivo da tradição bíblica, consiste em apresentar as possíveis ligações entre Jesus de Nazaré e as pirâmides da IV dinastia faraônica.

Isto é feito observando-se diferentes passagens contidas nas próprias Escrituras Sagradas e compilando-as de forma sistemática, naquilo que convencionamos chamar de “Biblioteca de Autoridade”. Conforme o maçónologo Paulo Sérgio (2000:83), as passagens mais “esclarecedoras” sobre a questão são as seguintes: Salmos 118:22; Isaías 28:6; 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.

Como todas essas citações bíblicas, embora estejam localizadas em diferentes momentos da Bíblia Sagrada e tenham sido empregadas em momentos históricos distintos, reportam-se ao mesmo núcleo informativo básico, vamos selecionar apenas quatro delas para examinar o seu conteúdo e compreender como a partir dele se montou a associação Jesus/pirâmide do Egito.

Os trechos são os seguintes:

- 1) É por esta razão que assim diz o Senhor Iaweh: 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).
- 2) Estas edificações sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual Cristo Jesus a pedra angular. Nele tem articulado, todo o edifício se ergue como santuário santo, no Senhor, [...] (Éfesos 2:20-21).
- 3) É ele a pedra desprezada por vós, os construtores, mas que se tornou a pedra angular (Atos 4:11).
- 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, na Escrituras se lê: Eis que ponho em Sião uma pedra angular, escolhida e preciosa; quem nela crê não será confundido. Isto é, par 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).

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 alegoria referente a Jesus, o qual foi rejeitado pelos sábios do Sinédrio judaico (“os edificadores”) bem como pela maioria dos homens de sua época (“os incrédulos”), embora não se fizesse possível escapar à sua influência (“pedra de tropeço”, “pedra de escândalo”). Esse mesmo vocábulo foi incorporado à terminologia maçônica, passando a simbolizar “[...] todas as obras morais e todos os materiais da inteligência empregados com fins maçônicos [...]” (FIGUEIREDO, [199\_]:329).

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 egípcias nas Escrituras: uma vez que os grandes monólitos piramidais de Gizé foram construídos à base de pedras, pertenceram então ao plano divino da Criação, da qual Jesus fez parte como filho do Criador.

A formulação explícita dessa interpretação foi assim enunciada:

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 sua mensagem eterna para as futuras civilizações do orbe. [...] representariam os mais sagrados templos de estudo e iniciação, ao mesmo tempo em que constituiriam, para os pósteros, um livro do passado [...] (CARVALHO, 2000:79).

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

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 (c. 2, vv. 13-15):

[...] 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 [...].

Baseados na narrativa deste acontecimento, alguns autores do pensamento místico começaram a especular sobre a possibilidade de Jesus ter visitado a Grande Pirâmide. 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 (1990:184) chamou de “repetição por extrato” ou “citação restauradora da autoridade precedente”. 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-as a partir da extração *ipsis litteris* de sua fala.

A aplicação deste procedimento ao tema da presença de Jesus no Egito é exemplar no discurso de Paulo Sérgio (2000:83-84), 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 distraído traçando linhas na areia com uma vara. Depois correu para o mais velhos 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.

A expressão da narrativa de Paul Sédir é retomada por Paulo Sérgio sem nenhum comentário, passada adiante como uma prova efetiva de que Jesus 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 da IV dinastia egípcia são de difícil comprovação. O fundador do Cristianismo 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 bases nas pistas, sempre frágeis, fornecidas pelo Novo Testamento (KELLER, 2000:352).

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’” (KELLER, 2000:366).

A confrontação com os dados da História e Arqueologia não nos deve levar a simples levar a simples desautorização do discurso da corrente espiritualista. Na verdade, a acareação funciona como um termômetro que mede o grau de aproximação ou distanciamento dos textos maçônicos sobre o Egito antigo em relação aos cânones do conhecimento científico, levando-nos dessa maneira a refletir sobre uma explicação plausível para o tratamento dado ao Antigo Egito nesses discursos maçônicos.

## **5.2 – Do laboratório das experiências discursivas do Egito faraônico às práticas de engenharia templária: o exemplo do Complexo Arquitetônico Eldorado**

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 esta seção 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” da formulação da tradição inventada em seu discurso.

### **5.2.1 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”(BARATA,1999:22).Sua história revela-nos as constantes rupturas e cisões, num ir e vir que a Maçonaria brasileira teve de enfrentar ao longo de sua existência, que mais aponta as discontinuidades e arritmias da Ordem do que uma suposta continuidade harmônica.

Entre 1822 e 1872,por exemplo, 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(BARATA,1999:69).

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 Grande Oriente Independente. Somente em 1956 produziu-se um entendimento entre as duas últimas potências(SILVA,1999:100-101).

Para além de qualquer luta intestina, conforme afirmam alguns maçons mais conservadores, que possivelmente ameaça 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, Grandes Lojas e Grandes Orientes – produzam mais acordos do que desacordos, mais semelhanças do que diferenças(CERINOTTI,2004:97)

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”.

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 1978(MONTEIRO,1996:113-114). Aliás a dificuldade de criar-se um estabelecimento maçônico não é exclusiva da Amphora Lucis. De acordo com Hercule Spoladore(1999:135) “[...] 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”.

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 concessão de um terreno no Bairro de Eldorado, em Diadema, a Loja Amphora Lucis pôde dar início à construção de sua própria sede(MONTEIRO,1996:114)

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 efetuariam rupturas tão radicais.

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(1996:114) escreveu:

[...] 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[...].

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(1996:115).

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”(HOBBSAWM,1995:253-254), marcada pela recuperação financeira dos países envolvidos na guerra e pela restauração do regime democrático. Conforme o historiador Mak Mazower(2001:294), “no pós-guerra o mundo do Estado do bem-estar social era de pleno emprego, rápido crescimento demográfico e relativa paz interna e externa”. 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(MARINS,1998:208-212).

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”(MAZOWER,2001:312).

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 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 raças(REIS,2001:26). 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 1857(REIS,2001:28). 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 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.

### **5.2.2 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 (PRODANOV, 1994:26-27).

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;
- 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.

*a) 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 esfinge(EGIPTOMANIA,Fascículo n.15,2001:289).. 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 Khufu(JOHNSON,2002:83). Chamada popularmente de “Hórus – em Akhet”(CHALABY,1993:83) (Hórus 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(EGIPTOMANIA,Fascículo n.15,2001:288).

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(EGIPTOMANIA,Fascículo n.15,2001:293).

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, 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([199-]:139) 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.<sup>1</sup>

E continua:

Guardada pelo respeito público, uma espécie de temor religioso mantinha sua inviolabilidade melhor do que teria feito qualquer proteção armada. No interior da barriga da Esfinge havia galerias, que conduziam à parte subterrânea da Grande Pirâmide [...].

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 guardião 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 Franciso Jávier Gómez e António Perez Largacha(1997:53) 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 extraños, pero con un pasado milenario y glorioso a sus espaldas cuyas huellas manifestas podían contemplarse todavía a través de los monumentos imponentes que adornaban el país a cada paso.

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 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 coroadado*, 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(2001:147) 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...”).

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.

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 maçónólogos 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(1996:119) 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”.

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([199-]:140), 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,

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

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 maçónologo Eduardo Carvalho recorre ao profeta Daniel, que “viu um leão dado surgir do mar representando o nascer de uma Nova Era [...]”(1996:119). 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 Helenístico (BÍBLIA de Jerusalém, 2002:1245). 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 (BÍBLIA de Jerusalém, 2002:1245). 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 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) (BÍBLIA de Jerusalém, 2002:1567).

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 Era (BÍBLIA de Jerusalém, 2002:1246). 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.

#### *b) O canal entre o macrocosmo e o microcosmo: o arquétipo do Templo Kether*

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 maçónologos Armando Righetto e Oswaldo Ortega (2001:110) 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?” 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(1996:63) 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.

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 maçónologo(1996:37), a solução seria reaver a comunicação com a tradição dos conhecimentos esotéricos que pregavam os sábios antigos: “[...] 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”.

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.

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 com vegetação exuberante e dispo de construções complementares numa área de ampla metragem”(MONTEIRO,1996:114).

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

acrópolis, 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 vimos 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”.

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 universal (TARNAS, 1999:17-19). Surgiam, assim, os “números mágicos” como o  $\pi$  (Pi), resultado da relação entre o comprimento e o diâmetro da circunferência; o  $\phi$  (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 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 (1997:102-103) 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”

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 (MONTEIRO, 1996:123).

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

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 superfície (EGIPTOMANIA, Fascículo n.2, 2001:34). Segundo o historiador italiano Federico Arbório Mella (1998:81), 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 ( $\Gamma = 3,16$ ).

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 (MELLA, 1998:81).

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 mesma da qual se utilizou o maçom Paulo Sérgio Rodrigues no seu discurso sobre a “cruz Tau”: 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(1996:124) 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”.

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 [...]”.

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

### *c) 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 nexos 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(1996:129) 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).

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 representado(SILVA,2000:84-85). 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 translação da Terra em torno do Sol está relacionado à base da Pirâmide AL na proporção de três centésimos” (Monteiro,1996:130).

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(MONTEIRO,1996:130).

Como já dissemos, 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 “[...] provar los distintos misterios que a las pirâmides van adheridos”(ESPELOSÍN;LARGACHA,1997:135). Esta vertente de pensamento trabalha, portanto, com uma pirâmide mítica, e não histórica.

De qualquer forma, o simbolismo da pirâmide do Complexo Eldorado é construído dentro das regras do lendário da tradição maçônica. Isto 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 (MONTEIRO,1996:134).

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 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 Euler(MONTEIRO,1996:135-136). 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 antigos (MONTEIRO, 1996:136-137). De acordo com o egiptólogo Wallis Budge ([199-]:34-36), 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 espiritual. Foi com base nesta referência ao pensamento egípcio antigo, considerado pré-filosófico e mítico (CARDOSO, 1996:83), 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 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 enchia 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.

## Considerações finais

Na conclusão deste breve artigo, cabe-nos proceder a uma avaliação (ou reavaliação) da hipótese com a qual trabalhamos até aqui, pelo menos em dois sentidos: 1) Julgar, com base nas fontes examinadas, se tal hipótese respondeu satisfatoriamente ao problema levantado, devendo ser confirmada (no todo ou em parte) ou, caso contrário, rejeitada (no todo ou em parte); 2) Sumariar, com a devida honestidade científica, as falhas (ou limitações) que esta pesquisa apresentou.

Vejamos, então, a hipótese.

Na análise do discurso maçônico sobre o Egito antigo, notamos que a sua produção vinculava-se a uma corrente de pensamento maçônico que denominamos de “esotérica” ou “espiritualista”. O Egito aí recuperado não correspondia às informações da Egiptologia, o que, à primeira vista, parecia resultar 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 desprezível e de pouco “valor científico”. Ao contrário do que se poderia imaginar, essa construção sobre o Egito antigo se organizava em complexas operações discursivas, que tomavam como base a tradição do Esoterismo do séc. XIX.

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. Recebendo sua legitimidade no nexos associativo com as Sagradas Escrituras (no caso estudado, as personagens de Moisés e Jesus). O objetivo era garantir uma continuidade histórica que assegurasse aos partidários do Esoterismo na Ordem o domínio da “memória” relacionada à instituição, justificando uma determinada concepção identitária da Maçonaria brasileira e de sua respectiva prática social: o entendimento de que a sociedade maçônica é uma organização societária singular, composta por membros intelectualmente preparados, que tem a sua identidade ligada ao simbolismo das antigas civilizações.

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 Antigo Egito. Era, lá, portanto, que se deveria buscar a “verdadeira” identidade da Maçonaria.

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.

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.

A meu ver, a hipótese aventada mostrou-se, à luz da documentação examinada, plenamente legítima, respondendo adequadamente ao problema, como acompanhamos ao longo deste artigo. Há, contudo, ainda com relação à hipótese, dois pontos que merecem esclarecimentos: o desenvolvimento da variável “modernidade”, que não tomou aqui o espaço de importância que exigia; e o aprofundamento da questão “política” das mudanças advogadas pelos representantes da vertente espiritualista (Que mudanças especificamente? Em que áreas: administração, organização, no setor cultural, na arquitetura, etc.?, Como?)

A variável “modernidade” pôde ser observada mais acuradamente em outras fontes (textos maçônicos), e não completamente verificável (ou até dedutível) na documentação que utilizamos aqui. Realizamos este cruzamento em nossa monografia, que apresentava espaço suficiente para isso, operação que, dada a sua extensão, não foi possível demonstrar cabalmente

neste artigo (ainda que tenhamos implementado brevemente no tópico “A Loja Maçônica Amphora Lucis nº 183 e as fissuras nas relações de poder da Maçonaria brasileira”, p. 21-26). Considerando o volume de informações que tínhamos de trazer para a discussão, o foco recaiu particularmente nos textos referentes ao Egito Faraônico, minimizando a variável “modernidade”. Tratou-se, portanto, de uma opção metodológica necessária e inelutável.

O caso do não-aprofundamento da “questão política” é mais contundente. Na verdade, este aspecto da hipótese necessita de um exame mais extenso de documentos a que não tivemos acesso. Nos textos maçônicos em nossas mãos não havia qualquer referência direta e específica ao objeto e ao meio das desejadas mudanças na Maçonaria. Isto pode ser explicado simplesmente porque não havia, entre os “espiritualistas”, um projeto claro para as pretendidas alterações na instituição: uma reivindicação de mudança, sim, mas não um projeto sistemático de ação.

Quanto às possíveis falhas ou limitações, no conjunto da pesquisa (e não mais estritamente relacionado à hipótese), podemos apontar alguns questionamentos teórico-metodológicos que consideramos legítimos, expressando-os numa formulação interrogativa:

- 1) Qual a especificidade do corte cronológico adotado?;
- 2) Por que a base intelectual do esoterismo na Maçonaria brasileira proveria exatamente do séc. XIX? O século XVIII não seria bastante rico em tais expressões?
- 3) Ao trabalhar com o campo ideológico, não se estaria privilegiando o “poder” em detrimento da riqueza do simbolismo maçônico?
- 4) Por que não foi adotada uma abordagem reconhecida da História do Discurso (Charles Sanders Pierce, Umberto Eco, Greimas e Courtés – na adaptação e formulação de Ciro Cardoso, Foucault etc.) para analisar os textos maçônicos?

Como se vê, as questões são significativas e demandam um espaço de discussão que vai além deste artigo. Então, passaremos rapidamente em revista cada uma delas.

O corte cronológico adotado foi o intervalo de 1989 a 2001, balizas que foram tomadas das próprias fontes: da criação da coleção Biblioteca do Maçom ao texto mais recente desta mesma coleção sobre o Egito antigo. Na prática, esta cronologia mostrou-se bastante artificial, não interferindo diretamente nos resultados da pesquisa, a não ser por apontar-nos o contexto da segunda metade do século XX, que forneceu o nosso campo de atuação.

A escolha do séc. XIX como ponto de partida intelectual da vertente espiritualista justificou-se facilmente: todos os filósofos ou pensadores mencionados nos textos maçônicos viveram no séc. XIX, ou mesmo aqueles do séc. XX a eles se reportaram. É verdade que o século XVIII, e períodos anteriores, tenha sido uma base para os estudiosos esotéricos do século XIX. Contudo, se

assim encarássemos a questão, travaríamos a pesquisa em uma espécie de “leitura” da “leitura” *ad infinitum*, correndo o risco de cair nas armadilhas do idealismo descarnado e supratemporal. Em virtude disto, preferimos cantar o nosso marco no séc. XIX.

A terceira questão é reprodução da luta intestina e ainda insolúvel do par idealismo/materialismo (a tendência hoje é investir numa combinação dessas duas grandes concepções filosóficas do mundo). Sem tomar um partido, podemos dizer que procuramos evitar os extremos deterministas, sejam superestruturais, sejam infraestruturais, buscando um relativo equilíbrio entre sujeitos sociais e idéias. Prova disto é a própria estrutura capitular (também observada neste artigo) da nossa monografia, que dedicou quase três partes inteiras à análise do simbolismo maçônico (acompanhado, é claro, do lugar social de sua produção).

Por último, e não menos importante, a questão da abordagem da História do Discurso. A observação das três dimensões do texto (intratexto, intertexto e contexto) apresentadas por José D’Assunção Barros não resolveu obviamente o nosso problema (estou referindo-me ao investimento nos três componentes básicos da comunicação – emissor, mensagem, receptor – e à subsequente metodologia adotada na exploração, implicando na escolha de uma abordagem específica do discurso). Isto decorreu do pouco tempo que dispúnhamos para avançar no território das Letras, o que nos levou a seríssimas restrições. Ainda assim, acreditamos não ter havido saldo negativo direto nas conclusões do trabalho.

## Referências

### 1) Obras relacionadas à Maçonaria

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

CARVALHO, João Alberto de. O papel do maçom na sociedade. In: *Cadernos de Pesquisas Maçônicas*: de Loja de Pesquisas Maçônicas Brasil. Londrina: A Trolha, 1993. p. 101-107.

CERINOTTI, Ângela (Org.). *Maçonaria: a descoberta de um mundo misterioso*. São Paulo: Globo, 2004.

CARVALHO, Paulo Sérgio Rodrigues de. *Mistérios e misticismos das iniciações*. Londrina: A Trolha, 2000. (Coleção Biblioteca do Maçom).

CASTELLANI, José. *Fragmentos da Pedra Bruta*. Londrina: A Trolha, 1999. v. 1.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. Londrina: A Trolha, 2001. v. 2.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Herança egípcia na Maçonaria*. Disponível em: [www.castellani.com.br/artigos/publiijcl.htm](http://www.castellani.com.br/artigos/publiijcl.htm). Acesso em: 06 de out. de 2004.

FAGUNDES, Fernandes (Org.). *O moderno ensino de Maçonaria*. Caxias do Sul: Educus, 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\_].

LEADBEATER, Charles W. *Pequena história da Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, [199\_].

NETO, Bezerra. *Esfinge, a saga do leão coroado*. Alagoas: ARTEGAFI, 2001. v. 1.

RIGHETO, Armando; ORTEGA, Oswaldo. *Maçonaria: o caminho das pedras – história, lendas, ritualística, simbolismo*. Londrina: A Trolha, 2001. (Coleção Biblioteca do Maçom).

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

SILVA, João Alves. *A fé e a razão dos livres pensadores*. Londrina: A Trolha, 1999.

## 2) Obras relacionadas ao Egito antigo

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

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Fatos e mitos do Egito antigo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Egiptomania no Brasil (Séculos XIX e XX)*. Porto Alegre, 2002. Projeto Integrado de Pesquisa.

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

BERLEV, Oleg. O funcionário. In: DONADONI, Sérgio. *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 79-106.

BUDGE, E. A. Wallis. *A magia egípcia*. São Paulo: Pensamento, [199\_].

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *O livro dos mortos*. São Paulo: Pensamento, c.1923. v. 1.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CHALABY, Abbas. *Todo Egito: Del Cairo a Abú Simbel y el Sinai*. [s.l.]: Bonechi, 1993.

EGIPTOMANIA: o fascinante mundo do Antigo Egito. São Paulo: Planeta, 2001. n. 2;15.

ESPELOSÍN, Francisco Javier Gómez; LARGACHA, Antonio Pérez. *Egiptomania*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

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

MELLA, Federico A. Arbório. *O Egito dos faraós: história, civilização, cultura*. 3. ed. São Paulo: Hemus, 1998.

SHORTER, Alan. *Os deuses egípcios*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: Unb, 1995.

## 3) Obras de caráter teórico-metodológico

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

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. São Paulo: Edusc, 2005.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: EDUEFRGS, 2002.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: \_\_\_\_\_. *História e memória*. 4. ed. São Paulo: Unicamp, 1996. p. 167-196.

#### 4) Outras obras

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.

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

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.

HOBSBAWM, Eric. Ciência, religião, ideologia. In: \_\_\_\_\_. *A era do capital: 1848-1875*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 349-382.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARINS, Paulo César Garcez. Habitação e vizinhança: limite 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.

PRODANOV, Cléber Cristiano. *O mercantilismo e a América*.3.ed.São Paulo: Contexto, 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.

SILVA, Helenice Rodrigues da. A história como “a representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, MALERBA, Jurandir(orgs.). *Representações. Contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papyrus, 2000.p.81-89.

SILVA, João Alves. *A fé e a razão dos livres pensadores*. Londrina: A Trolha, 1999.

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

---

## Notas

<sup>i</sup> Este artigo foi produzido a partir da monografia (adaptado do 2º e 4º capítulos) de conclusão do Curso de Graduação em História da UFRN, sob orientação do Prof. Ms. Roberto Airon Silva.

<sup>ii</sup> A teleologia que transparece em nossa exposição das relações Brasil/Egito antigo não deve levar a um falso entendimento da questão. D. Pedro II, por exemplo, partilhava de um sólido interesse pela Egíptologia, chegando a dialogar com as maiores autoridades egíptológicas da época, como Ferdinand Mariette, Émile Brugsch e Charles Rougé. Havia, portanto, um interesse científico pelo Antigo Egito, com a diferença de tratar-se de um investimento particular, assistemático e a-institucional.

<sup>iii</sup> Quanto à publicação e circulação das pesquisas, fundaram-se com efeito importantes núcleos. Na Universidade Estadual de Campinas, criou-se o Centro do Pensamento Antigo (CPA), que publica semestralmente desde 1996 a revista do Boletim do CPA, e mantém em funcionamento um site ([www.unicamp/fch/cipa](http://www.unicamp/fch/cipa)) contendo alguns dos artigos já publicados. Outro núcleo é o Laboratório de História Antiga (LHIA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que edita anualmente a revista *Phoenix*, possuindo também um site para consulta ([www.lhiaufrj.com.br](http://www.lhiaufrj.com.br)). Para o estudioso da literatura dos “antigos”, temos a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) oferecendo a publicação anual da revista *Clássica*. Conta-se ainda com as iniciativas da edição de revistas eletrônicas, como a *Hélade* (PUC-RS) e o jornal *Philia* (UERJ). Reunindo-se ao rol dos núcleos e centros de pesquisa sobre a História Antiga, o Departamento de História da PUC-RS, sob a coordenação da Profª. Drª. Margaret Bakos, promove todos os anos Jornadas de Estudo do Oriente Antigo, tendo realizado sua mais recente edição entre os dias 17 e 18 de junho de 2005, com o tema central “O mundo antigo: patrimônio e memória”.

4. Este pesquisador é, sem sombra de dúvidas, a maior autoridade egíptológica do Brasil (com pleno reconhecimento de seus pares). Sua formação científica na área de Egíptologia deu-se inicialmente entre 1967 e 1971, período em que foi bolsista do governo francês, em Paris, preparando a sua tese de doutoramento sobre “o modo de produção escravista colonial” na Guiana Francesa, e que aproveitou para obter formação em Epigrafia Egípcia e Arqueologia Egípcia, na Ecole du Louvre, com os professores Paul Barguet e Christiane Desroches-Noblecourt. Daí em diante, fez diversas viagens à Europa, a museus e bibliotecas especializados, comprando fontes primárias publicadas e fontes secundárias sobre Egíptologia. Em 1987, como requisito do concurso para professor titular de História Antiga da UFRJ, escreveu a tese “Uma interpretação das estruturas econômicas do Egito faraônico”, um alentado volume sobre as estruturas econômico-sociais do Egito antigo. Tem inúmeras obras publicadas sobre o Egito e diversos artigos em periódicos especializados, nacionais e estrangeiros. Entre os livros (na maioria ditados sob o constructo de “modo de produção asiático”, sempre convergindo para uma História sócio-econômica Comparada do Oriente Próximo), destacamos: *O Egito antigo*, de 1982; *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*, 1995; *Sete olhares sobre a Antiguidade*, 1994; *Trabalho compulsório na Antiguidade*, 2002; *Modo de produção asiático: nova visita a um velho conceito*, 1994. Atualmente, Ciro Cardoso está empenhado na pesquisa “Análise iconográfica do culto diário aos deuses no Egito do Novo Reino”.

<sup>5</sup> Consultar a página: [www.usp.br/sibi/](http://www.usp.br/sibi/) para o banco de teses da USP, e [www.historia.uff.br/index.php](http://www.historia.uff.br/index.php), para o da UFF.

<sup>vi</sup> Um pouco do trabalho deste estudioso da egiptomania, a maior autoridade mundial no assunto, tornou-se de nosso conhecimento, nos seguintes materiais: PRICE, Clifford, HUMBERT, Jean-Marcel (editores). *Imhotep today: Egyptianizing Architecture*. London: UCL Press, 2003; HUMBERT, Jean-Marcel (ed.). *Egyptomania. Egypt in Western Art 1730-1930*. Ottawa: Editions e la Réunion des Musées Nationaux, 1994; mais exatamente o seu artigo *Egyptomania: A Current Concept from the Renaissance to Postmodernism*, p.21-26; HUMBERT, Jean-Marcel (direção). *France-Egypte. Dialogues de deux cultures*. França: AFFA, Paris-Musées, Gallimard-L'CEIL, 1998; mais exatamente a seção IV. *L'imaginaire hérité de L'Egypte*, com os seguintes artigos: *Quand l'ê Nil coule à Paris*, p.132-143; *Architecture de revê. L'architecture égyptisante*,

p.164-169; Momies em folie.L'Égypte dans l'abande dessinée, p.170-177; e Cléopâtre sur lês murs.La publicit     l' gyptienne, p.184-189.

<sup>vii</sup> MERRILLEES, Robert. *Living with Egypt' Past in Austrália*. Melbourne National Library Austrália, 1990.

<sup>viii</sup> Consultar a página: [www.atrolha.com.br/assis/assisc.htm](http://www.atrolha.com.br/assis/assisc.htm), contendo a biografia de Francisco de Assis.

<sup>ix</sup> Consultar: Catálogo para todos os ritos e obediências. Londrina, A Trolha, set./out. 2004.

<sup>x</sup> Isto não significa que todas as tradições são invariavelmente "inventadas", ao menos no sentido dado a este adjetivo por Hobsbawm. Ele apenas chama a atenção para o fato de haverem tradições, principalmente no período que ele estudou (1870-1914), que são inventadas em um dado período e d o a impressão de ser mais antigas do que realmente são. Além disso, Hobsbawm, no último capítulo do livro *A invenção das tradições*, trabalha o conceito de tradição inventada sempre relacionado à questão do nacionalismo,   macropolítica, o que deve ser bem observado caso se deseje utilizar o conceito em outras situações e períodos históricos.

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

<sup>xii</sup> A questão, obviamente, não   tão simples. Werner Keller era uma publicitária dos anos 1950, quando resolveu publicar um livro (1955) sobre a "verdade" da Bíblia, bastante influenciado pela então arqueologia bíblica ideologizante. De l  para c , as coisas se alteraram bastante e a tendência   negar quase que completamente muitos dos episódios bíblicos clássicos, posição reconhecida dos arqueólogos "minimalistas" ou da Escola de Copenhague, como Niels Peter Lemche e Thomas L. Thompson. Não são poucos os estudiosos do Israel antigo, por exemplo, num claro sintoma de mal estar, que propõem a substituição do termo Arqueologia Bíblica pela Arqueologia Siro-palestina (o que, parece-me, não resolve os principais problemas acumulados neste campo de estudos, e que decorrem dos insustentáveis propósitos originais de sua fundação: confirmar *In totum* as Escrituras Sagradas. Um bom exemplo dessa nova perspectiva pode ser encontrada em língua portuguesa, numa tradução recente, na seguinte obra: FINKELSTEIN, Isrrael, SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003. para um panorama geral sobre esta perspectiva, sugerimos: FARIA, Jacir de Freitas (Org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 43-87; outro ensaio, bastante recente, aborda a questão do uso da Bíblia como fonte, e pode complementar a discussão: CARDOSO, Ciro Flamarion. História das religiões. In: \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. São Paulo: Edusc, 2005. p. 209-229.

13. [www.castellani.com.br/artigo](http://www.castellani.com.br/artigo).

14. As passagens foram extraídas da Bíblia de Jerusalém(cf. Bibliografia).