



A TRADIÇÃO HEBRAICA NA ARQUITETURA FILOSÓFICA DOS RITOS INICIÁTICOS E DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Editores: Rui Samarcos Lora e Luciano J. A. Urpia

MITZPA

Cadernos de Estudos Maçônicos e Ciências Antigas

Edição Inaugural | Ano 1, Nº 1 Jan-Jun 2026

OBSERVATÓRIO MAÇÔNICO IBEROAMERICANO (OMNIA)

Sede: Coimbra, Portugal

Editores: Luciano José Antunes Urpia
Rui Samarcos Lora

Conselho Curador:

- Instituto Roy Luria
- Portal Masonica
- Canal Arquivos da Maçonaria
- Canal Curiosidades da Maçonaria

Apoio Institucional Internacional:

- Square Magazine

Publicação semestral realizada em parceria entre o Portal Maçônica, o Canal Curiosidades da Maçonaria, o Instituto Roy Luria, o Observatório Maçônico Ibero-americano e o Canal Arquivos da Maçonaria, com o apoio internacional da Square Magazine e da Square Magazine Academy (Reino Unido).

A *Mitzpa* tem como propósito fomentar o pensamento crítico e o diálogo interdisciplinar sobre temas maçônicos, esotéricos, filosóficos e das ciências antigas, reunindo estudos, artigos e reflexões que contribuam para a preservação e a divulgação do conhecimento simbólico e iniciático no espaço ibero-americano.

Os textos e ensaios publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores e não refletem necessariamente os critérios, posições ou opiniões institucionais do Observatório Maçônico Ibero-americano, devidamente apresentadas em suas notas editoriais.

Esta revista é publicada duas vezes por ano, em edições semestrais. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação total ou parcial de seu conteúdo só poderá ocorrer mediante autorização expressa dos detentores dos direitos, salvo nos casos previstos em lei.



“O Senhor vigie entre mim e ti” (Gênesis 31:49)

המצפה אשר אמר יצף יהוה ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו:

Laban e Jacó selam o pacto da Mitzpa

(Gênesis 31:44–54)

Pintura que retrata o momento solene em que Laban e Jacó erguem um montículo de pedras como testemunha e limite entre suas terras, invocando o nome de Deus como guardião da aliança. A Mitzpa – “torre de vigia” – simboliza a presença divina que vela pelo cumprimento do juramento, tema recorrente nos estudos maçônicos sobre pactos sagrados e limites simbólicos.

Mitzpa

Das brumas da memória sagrada, onde história e espírito se entrelaçam, erguemos um nome como quem ergue uma coluna de Luz: *Mitzpa*. Cadernos de Estudos Maçônicos e Ciências Antigas. Não é um mero título, é a Atalaia: o promontório sagrado da Escritura, ponto de vigília onde o olhar, transcendendo o imediato, busca discernir o destino e a vontade do Divino.

Era o lugar de assembleia solene, não do ruído, mas do silêncio fecundo que precede a decisão sábia e a reflexão coletiva que tece a comunidade. Foi também o marco de pedra que testemunhou o pacto entre Jacó e Labão, selado pelas palavras: “Que o Senhor vigie entre mim e ti, quando estivermos longe um do outro” (Bereshit/Gênesis 31:49), tornando-se símbolo de uma ligação inquebrantável na distância, fraternidade que não depende da presença física, mas de um compromisso de vigilância recíproca perante a Lei Maior.

É neste solo que a nossa revista finca as raízes. Como braço acadêmico do Observatório Maçônico Iberoamericano (OMNIA), estes Cadernos de Estudos aspiram a ser esta atalaia intelectual: um lugar alto e sereno, construído não de pedras, mas de palavras rigorosas e pensamentos lapidados. Reunimos vozes de maçons, acadêmicos e pesquisadores não para proclamar verdades absolutas, mas para cumprir a sagrada obrigação de vigiar: pela integridade dos símbolos, pela profundidade da filosofia, pela beleza dos rituais. Esta é uma casa de portas abertas a todos os que, maçons ou não, se sentem chamados pela elegância do pensamento, pela solidez da investigação e pela busca silenciosa da Verdade; que estas páginas sejam o marco de pedra, o ponto de encontro no alto da colina, onde, longe ou perto, unidos pelo pacto invisível da busca, possamos juntos manter a vigília.

Carta aos Leitores

Caros Irmãos, Pesquisadores e Amigos da Arte Real,

Para esta jornada inaugural, convidamos o leitor a percorrer caminhos que nos levam às próprias raízes do nosso simbolismo. Abrimos os trabalhos com a brilhante pesquisa de Marsha Keith Schuchard, que nos conduz pelas marcas da história para desvendar a tese dos “Escoceses Judaizados” e a transmissão de uma Maçonaria profundamente influenciada pela tradição cabalística, desde os construtores medievais até a corte dos Stuart.

Em um salto temporal, mas em busca de uma mesma essência, o Prof. Danny Kaplan nos oferece uma perspectiva sociológica instigante, propondo a Loja como um “campo de jogo para o nacionalismo cívico”. Através da lente da amizade e da virtude cívica, ele explora como a sociabilidade maçônica pode praticar e negociar as tensões entre o universalismo dos ideais iluministas e o particularismo dos afetos nacionais.

A busca pela gênese das ideias nos leva, então, ao encontro da Prof. Dra. Julie Mattos-Hall (Chajes), que em seu estudo sobre os primeiros trabalhos de Helena Blavatsky demonstra como a Teosofia se apropriou e ressignificou a Cabalá, reinterpretando o conceito de *Ain Soph* e inserindo-o em um discurso moderno e universalista, num processo que ela define como “Construção Através da Apropriação”.

Da teosofia, descemos às profundezas do athanor alquímico. Os pesquisadores Rodrigo Peñaloza e Tiago Josué Diedrich nos brindam com um “mergulho na alquimia medieval” para dissecar os *Tria Prima* – Sal, Enxofre e Mercúrio. Através de uma hermenêutica cuidadosa, eles nos revelam como o *dictum* “igne nitrum roris invenitur” transcende o laboratório químico para se tornar uma poderosa metáfora da transformação espiritual, onde o sofrimento (fogo) é o agente que extrai a sabedoria (sal) da alma (orvalho).

Por fim, para consolidar esta arqueologia do saber, os autores Tiago Josué Diedrich, Fabiano Ferreira de Aragão e Rui Samarcos Lora nos convidam a “Repensar o Papel Ontológico da Tradição Hebraica no Rito Escocês Antigo e Aceito”. Indo além da superfície decorativa, eles investigam a hipótese de que a estrutura simbólica do Rito, seus graus e ensinamentos, encontram na Cabalá um eixo estruturante, oferecendo ao maçom moderno

um mapa para o autoconhecimento e para o *Tikkun* – o aperfeiçoamento de si mesmo e, por consequência, da humanidade.

Cada um destes artigos, a seu modo, é um facho de luz lançado sobre a Pedra Bruta de nossa tradição. Eles não representam um ponto de chegada, mas um convite ao debate, à reflexão e à investigação. Convidamos todos os que se sentem chamados pela elegância do pensamento e pela busca silenciosa da Verdade a se juntarem a nós nesta vigília. Que estas páginas sejam o marco de pedra que testemunha nosso pacto invisível, nosso compromisso de, juntos, mantermos acesa a chama do conhecimento.

Desejamos a todos uma excelente e profícua leitura.

Fraternalmente,

Os Editores,

Luciano José Antunes Urpia

Rui Samarcos Lora

Coimbra, Portugal

Janeiro de 2026

Sumário

ESCOCESES JUDAIZADOS, JUDEUS JACOBITAS E O DESENVOLVIMENTO DA MAÇONARIA CABALÍSTICA

Marsha Keith Schuchard, Ph.D. _____ 9

A MAÇONARIA COMO CAMPO DE JOGO PARA O NACIONALISMO CÍVICO

Danny Kaplan _____ 69

CONSTRUÇÃO ATRAVÉS DA APROPRIAÇÃO: A CABALÁ NOS PRIMEIROS TRABALHOS DE BLAVATSKY

Julie Mattos-Hall (Chajes) _____ 95

“*TRIA PRIMA*”: UM MERGULHO NA ALQUIMIA MEDIEVAL

Rodrigo Peñaloza

Tiago Josué Diedrich _____ 128

REPENSANDO O PAPEL ONTOLÓGICO DA TRADIÇÃO HEBRAICA NO RITO ESCOCÊS ANTIGO E ACEITO

Fabiano Ferreira de Aragão

Tiago Josué Diedrich

Rui Samarcos Lora _____ 141

REGALIA

MAÇONARIA
E CIÊNCIAS ANTIGAS

A LOJA DE **PRODUTOS MAÇÔNICOS** COM ELEGÂNCIA ATEMPORAL

**CANECAS
MAÇÔNICAS**

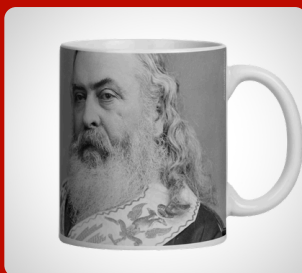
**CAMISAS
INSPIRADORAS**

**BONÉS
SACOLAS
AVENTAIS**

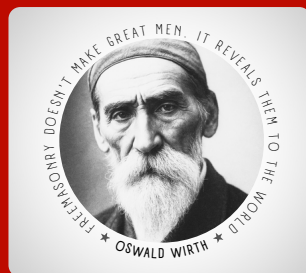
**MAÇONARIA,
CÁBALA
E CIÊNCIAS
ANTIGAS**



**CAMISA
ÁGUA BICÉFALA**



**CANECA
ALBERT PIKE**



**ESTAMPAS
OSWALD WIRTH**

**ENTREGA EM TODO O
TERRITÓRIO BRASILEIRO.**

@portalmasonica
portalmasonica@gmail.com
<https://montink.com/portalmasonica/>

Escoceses Judaizados, Judeus Jacobitas e o Desenvolvimento da Maçonaria Cabalística

Marsha Keith Schuchard, Ph.D.

Marsha Keith Schuchard é Doutora em Inglês pela University of Texas at Austin, onde defendeu a tese “Freemasonry, Secret Societies, and the Continuity of the Occult Traditions in British Literature” (1975). Foi docente e pesquisadora em universidades internacionais, autora de diversos estudos sobre Maçonaria e esoterismo britânico, e palestrante na Quatuor Coronati Lodge (Londres). Reside em Atlanta, Geórgia (EUA). Schuchard, M. K. (2004). Lord George Gordon and Cabalistic Freemasonry: Beating Jacobite Swords into Jacobin Ploughshares. In *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe* (pp. 183–231). Brill. Tradução e publicação autorizadas pela autora, Marsha Keith Schuchard, Ph.D.

As seguintes citações, que abrangem sete séculos, apontam para uma tradição antiga e duradoura que identificava os pedreiros operativos e os maçons escoceses como judeus. Além disso, sua “arte” era uma mistura de tecnologia e magia, conforme desenvolvida nos ensinamentos esotéricos dos arquitetos e construtores do Templo em Jerusalém e preservada pelos reis da Escócia. O surgimento de tais alegações na literatura política e maçônica dos séculos XVII e XVIII há muito intriga os estudiosos, que devem explorar tradições orais obscuras e documentos anacrônicos em sua busca por contexto histórico e credibilidade. No entanto, duas chaves negligenciadas para este mistério residem na história da tecnologia arquitetônica judaica e nos mitos fundadores medievais do nacionalismo escocês. Examinando o contexto histórico dessas citações, podemos começar a entender o surgimento internacional dos “graus superiores” do misticismo Cabalístico nas lojas maçônicas escocesas sobre a cultura dos “iluminados” do século XVIII e dos “progressistas” do século XIX.

A ocupação de pedreiro é monopólio exclusivo dos judeus.

– Al-Bakri, Descrição do Norte da África (1068).¹

O primeiro Príncipe Cristão que expulsou os judeus de seus territórios foi aquele heróico Rei, nosso Eduardo I, que foi também um flagelo

para os escoceses; e pensa-se que diversas famílias desses judeus banidos fugiram então [1290] para a Escócia, onde desde então se propagaram em grande número; testemunha a aversão que aquela nação tem, acima de todas as outras, à carne de porco.

– James Howell, História dos Últimos Tempos dos Judeus (1653).²

E após muitos dias Carlos reinou na terra e eis que seu sangue foi derramado sobre a terra pelo traidor Cromwell. Eis agora o retorno do agradável [ilegível] pois não é o Filho do abençoado Mártir que governa sobre toda a terra. Que ele reine longamente na terra e governe a Arte. Não está escrito que não deveis ferir os ungidos do Senhor.

– Thomas Treloar, MS. “The History of Masonry” (1665).³

Alguns igualmente dizem que nossos Maçons agora se submetem à circuncisão, pois a Maçonaria é um Costume Judaico.

– The Free Masons: An Hudibrastick Poem (1723).⁴

O Ramo da Loja do Templo de Salomão, posteriormente chamada Loja de São João de Jerusalém, é, como posso facilmente provar, o mais Antigo e Puro que existe agora na Terra. A famosa antiga Loja Escocesa de Kilwinning da qual todos os Reis da Escócia foram de Tempo em Tempo Grão-Mestres sem Interrupção desde os dias de Fergus. [que] foi cuidadosamente instruído em todas as Artes e Ciências, especialmente na Magia natural, e na Filosofia Cabalística (posteriormente chamada de Rosacruz). Falando da Cabala, como a Maçonaria era chamada naqueles dias.

– Jonathan Swift, Carta da Grã-Mestra das Mulheres Maçons Livres (1724).⁵

A Maçonaria é uma instituição judaica cuja história, graus, encargos, senhas e explicações são judaicos do princípio ao fim, com a exceção de apenas um grau secundário e algumas palavras na obrigação . . . A beleza e o orgulho da Maçonaria são seu caráter universal, sua tendência a fraternizar a humanidade.

– Rabino Isaac Wise, Maçon do Rito Escocês, The Israelite (1855).⁶

Desde a descoberta em 1941 das origens judaicas do século XI do Palácio de Alhambra em Granada, Espanha, historiadores revisionistas transformaram nosso conhecimento sobre a participação dos judeus medievais na arquitetura, tecnologia, matemática e ciência, não apenas na Palestina, mas em toda a Diáspora Hebraica.⁷ Ao mesmo tempo, historiadores revisionistas da Escócia e da Diáspora Stuart nos forçaram a reexaminar o papel dos reis Stuart como agentes do iluminismo científico e da tolerância religiosa, que utilizaram a Maçonaria como veículo para sua cultura salomônica e preservação dinástica.⁸ A identificação dos escoceses com os judeus emergiu de forma mais marcante no século XIV, quando a Escócia lutava pela sobrevivência nacional contra seus inimigos do sul na Inglaterra.⁹ A identificação foi reforçada por um acidente geológico – a abundância de pedra talhável para construção monumental – na Palestina e na Escócia, o que levou a técnicas semelhantes de arquitetura e construção.

Historiadores modernos da arquitetura e tecnologia judaicas subverteram a sabedoria convencional de que os judeus da Diáspora não participavam de ofícios artesanais ou projetos de construção. Segundo Baron e Wischnitzer, os judeus dominavam os ofícios da construção no Oriente Médio, Norte da África e sul da Europa, onde controlavam as pedreiras e utilizavam técnicas sofisticadas de corte de pedra, análise matemática e design arquitetônico.¹⁰ Em 568, Cosmas Indicopleustes, um mercador cristão amplamente viajado de Alexandria, elogiou as habilidades arquitetônicas dadas por Deus aos judeus que construíram o Tabernáculo, acrescentando que “até os dias de hoje a maioria dessas artes [da construção] são cultivadas com muito zelo entre os judeus.”¹¹ Outros cristãos desprezaram os ofícios florescentes dos judeus de Alexandria, especialmente em cantaria, entalhe em madeira e metalurgia.¹² Wischnitzer argumenta ainda que os artesãos judeus trouxeram “a ideia da corporação” do Oriente Próximo e que as corporações judaicas desempenharam um papel vital na transmissão de ofícios dentro do Império Bizantino.¹³

Durante este período de transmissão da arte maçônica-judaica, houve também uma proliferação de irmandades místicas judaicas, que desenvolveram uma teosofia visionária centrada na construção do Templo de Salomão. A obra seminal deste movimento, o Sepher Yetzirah (c. século III) revelou um misticismo arquitetônico baseado em técnicas disciplinadas de meditação. Como Idel explica, a linguagem mística

do Sepher Yetzirah tem uma função “maçônica”, pois as letras e palavras servem como blocos de construção:

As letras são consideradas como pedras, como entidades completas, como componentes destinados a construir um edifício de palavras para servir como um templo para Deus e um lugar de encontrá-Lo para o Místico. Após o Templo ser destruído o homem deve reconstruir o Templo em seu uso ritual da linguagem. Os aspectos “maçônicos” da atividade divina e humana revelam uma dimensão oculta e poderosa das letras hebraicas. [que permitem] operações que podem preencher o vazio entre o humano – ou o material – e o divino.¹⁴

As letras hebraicas também tinham correspondências numéricas, e os complexos cálculos linguístico-numéricos do Sepher Yetzirah tornaram-se relevantes para as habilidades matemáticas de arquitetos e pedreiros. Imitando o processo criativo de Deus, o adepto empreende um processo “maçônico” de combinação letra-número, meditação e visualização: “Vinte e duas letras são o fundamento: Ele as gravou, Ele as talhou . . . e formou através delas tudo o que é formado.”¹⁵ A partir da pedra fundamental, Ele gravou “uma espécie de sulco”, e “Ele a ergueu como uma espécie de muro. Ele a rodeou com uma espécie de teto.” Ele então “talhou grandes colunas do Ar que não é tangível.” Cada pedra representa um processo de Gematria que estimula cálculos intelectuais abstrusos. A intensa concentração, combinada com a respiração regulada,

poderia colocar o adepto em estado de transe, enquanto ele reconstruía o Templo visionário:

*Duas pedras constroem duas casas,
Três pedras constroem seis casas,
Quatro pedras constroem vinte e quatro casas,
Seis pedras constroem cento e vinte casas,
Sete pedras constroem cinco mil e quarenta casas.
Daqui em diante ide e pensai no que a boca é incapaz de falar, e o ouvido é incapaz de ouvir.¹⁶*

A grande significância do Sepher Yetzirah para ambas as tradições maçônicas judaicas e cristãs reside nesta interpretação das técnicas de meditação em termos extraídos da maçonaria operativa. Kaplan observa que “as letras hebraicas podem ser usadas como um meio poderoso de atrair energia espiritual”, especialmente através da técnica de “manter uma imagem no olho da mente”: o Sefer Yetzirah refere-se a dois processos ao representar as letras, “gravura” (chakikah) e “talho” (chatzivah). O termo “gravura” denota fixar uma imagem no olho da mente para que não oscile nem se mova quando a imagem está clara e firme – “gravada” – na mente, por assim dizer – ela é geralmente rodeada por outras imagens. O próximo passo é isolá-la e livrar o olho da mente de todas as outras imagens. Isto é conhecido como “talho” ou chatzivah. A analogia é com talhar uma pedra da rocha circundante. O processo consiste em designar a pedra desejada e então talhar toda a imagens

estranhas que cercam a forma desejada.¹⁷

A análise computacional surpreendente de Blumenthal do processo de meditação Gematria “maçônico” – baseado na invocação, “Ele as colocou em ordem como uma espécie de muro” – revela que as letras e seus equivalentes numéricos realmente formam um muro pictórico quando impressas pelo computador.¹⁸ Da mesma forma, o computador imprime a Gematria de “Ele as fez como uma espécie de pôr do sol” como uma imagem de um pôr do sol radiante.

Esta capacidade mística de visualizar a expressão arquitetônica e pictórica de especulações matemáticas e geométricas complexas tornou-se associada à perícia prática do arquiteto e mestre pedreiro. Nas escolas de misticismo Merkabah, os adeptos judeus retratavam cada vez mais Salomão como um magus arquitetônico e seu mestre pedreiro Bezalel como um magus artesão, iniciado nos segredos do Sepher Yetzirah. Assim, “Bezalel sabia como combinar as letras pelas quais os céus e a terra foram formados”, enquanto ele e seus herdeiros Merkabah podiam visualizar e manipular a “medida do corpo” de Deus (chamada Shi’ur Komah).¹⁹ Num momento em que a arquitetura das igrejas cristãs começava a se desenvolver a partir de suas raízes do Templo e sinagoga judaicos, havia interesse transcultural no misticismo arquitetônico hebraico.²⁰

No século V, na incomum dedicação de uma igreja em Tiro, Eusébio expressou seu espanto com o construtor cristão, a

quem retratou como um novo Bezalel, Salomão e Zorobabel:

[O construtor] em nada fica atrás daquele Bezalel, a quem o próprio Deus encheu do espírito de sabedoria e entendimento e do conhecimento dos ofícios e ciências, e chamou-o para ser o obreiro que constrói o templo de tipos celestiais de forma simbólica.²¹

No século VI, Cosmas Indicopleustes não apenas admirava as habilidades de construção dos judeus, mas compartilhava as doutrinas da arquitetura cósmica avançadas no Sepher Yetzirah e outras obras esotéricas judaicas.²² Kretchmar sugere que “livros de padrões”, bem como instrução oral, estavam envolvidos na transmissão do simbolismo arquitetônico judaico para os primeiros construtores cristãos, que participavam de intercâmbios de ofício.²³



Com a disseminação do Islã, o padrão de guerra sectária foi ocasionalmente quebrado por períodos de tolerância em territórios controlados por muçulmanos, quando havia muito intercâmbio entre arquitetos e pedreiros muçulmanos, judeus e cristãos, que desenvolveram tradições corporativas compartilhadas de Salomão como arquiteto mágico do Templo.²⁴ No século X, os sufis “Irmãos da Sinceridade”, uma irmandade religiosa esotérica de artesãos, afirmaram as origens judaicas da filosofia e da ciência, e assimilaram técnicas de meditação Merkabah e misticismo do Templo Salomônico em seus ensinamentos corporativos.²⁵ Como os místicos judeus, os irmãos usavam Gematria, pela qual tornavam idênticas as palavras árabes para arquiteto, geometra e ponto ou pingó (muhandis) – um processo mágico que revelava os segredos do Primeiro Construtor.²⁶ Esta terminologia arquitetônica mística era ensinada através de um diálogo entre o mestre sufista e seu aprendiz, enquanto a relação iniciática era modelada na das corporações de ofício. Trimmingham observa que como estas tinham um grão-mestre e uma hierarquia de aprendizes, companheiros e mestres-artesãos, assim as ordens religiosas adquiriram uma hierarquia de noviços, iniciados e mestres. Uma vez que o Islã legal tolerava as implicações secretas do ato de lealdade ao shaik-at-tariqa [mestre da corporação] quando a prática Shi’i era mantida.²⁷ Shah vê a origem da Maçonaria Gótica e moderna nessas irmandades sufistas e,

embora seu argumento pareça excessivamente simplista, o desenvolvimento da fraternidade ofício-mística muçulmana certamente apresenta semelhanças marcantes com as dos maçons cristãos posteriores.²⁸ O resumo mais cauteloso de Sarton sobre as corporações muçulmanas pode quase ser lido como uma definição resumida das ordens maçônicas posteriores: São sempre verdadeiras fraternidades têm fortes tendências místicas; atribuem grande importância às suas tradições e ritos peculiares, que podem ser estranhos, complicados, comoventes, belos. Conseguem combinar o obscurantismo mais teimoso em certas questões com liberalismo em outras, ou antes, receptividade a ideias erráticas, impopulares fora da tariqa [corporação] frequentemente obtinham popularidade, influência e poder consideráveis. Seu poder poderia tornar-se político, até militar.²⁹

Do século IX ao XII, as tradições esotéricas das irmandades místicas judaicas e muçulmanas penetraram gradualmente na Europa cristã de uma forma judaico-árabe mista. Quando estudiosos cristãos tentaram obter acesso às obras matemáticas e científicas “perdidas” dos gregos e romanos, frequentemente dependiam de tradutores hebreus de versões árabes, que incluíam elaborações místicas judaicas e muçulmanas.³⁰ Porque oficiais ortodoxos das três religiões tendiam a desprezar o estudo da matemática e ciência natural como levando à magia proibida e heresia, as corporações de construção – para quem tal estudo era

necessário à sua tecnologia ofício – fortaleceram suas tradições de sigilo vinculado por juramento. No entanto, o estudo das ciências naturais e matemáticas levou alguns judeus heterodoxos no sul da Espanha a afirmar que a beleza física e o desejo erótico eram emblemas esotéricos da natureza divina, que deveriam ser expressos exotericamente nos emblemas matemáticos e geométricos da arquitetura salomônica. Eles se sentiam livres para desafiar a injunção bíblica contra imagens esculpidas, porque Salomão, “o construtor de palácios e templos fabulosos” era o “campeão bíblico dessas heresias”.³¹

No século XI em Granada, sob um governo muçulmano tolerante, a família judaica Naghralla baseou-se no conhecimento esotérico do Sepher Yetzirah para criar uma nova “arquitetura simbólica”, que expressava seu sonho de “um reino salomônico de arte, sabedoria e poder iminente”.³² A “Alhambra Judaica” apresentava espetaculares esculturas em pedra, arcos pontiagudos, cúpula de vidro giratória e vitrais, que revelavam a perícia preeminente de seus arquitetos, pedreiros e vitralistas judeus, que contribuíram com habilidades desenvolvidas no Oriente Médio e Norte da África. Quando o contemporâneo dos Naghrallas, Al-Bakri, observou que em Marrocos “a ocupação de pedreiro é monopólio exclusivo dos judeus”, acrescentou que esses pedreiros levavam suas habilidades para todos os países do mundo, especialmente para a Espanha, onde sua

própria participação no “renascimento salomônico” lhe rendeu o nome de “o Cordovês”.³³ Durante este período de “iluminismo” espanhol, artesãos cristãos e judeus tinham permissão para se juntar a corporações muçulmanas, e sua possível participação no projeto Alhambra é especialmente provocativa devido aos surpreendentemente protogóticos designs no palácio.³⁴

De acordo com os porta-vozes poéticos dos Naghralla, Salomão ibn Gabirol, o pai era um novo Salomão e o filho um novo Hiram de Tiro, “o pai de todos os inventores”, que “executou todas as obras da Casa de Deus”.³⁵ A poesia de misticismo arquitetônico de Ibn Gabirol baseou-se no Sepher Yetzirah, e tornou-se uma influência significativa nos filósofos cristãos medievais – que eventualmente acreditaram que ele era um filósofo árabe, conhecido como “Avicebron”.³⁶

Um estudante cristão dessa síntese avicebronista foi Michael Scot (fl.1217-40), que deixou sua Escócia natal para estudar com judeus e árabes em Toledo, Espanha, onde incorporou o simbolismo numérico do Sepher Yetzirah em suas teorias matemáticas, astronômicas e linguísticas.³⁷ Mudando-se para a Sicília, Scot trabalhou com o sábio judeu Jacob ben Anatoli em traduções latinas de Aristóteles, Maimônides e outros filósofos não cristãos. Newman caracteriza a amizade entre Scot e Anatoli como “uma das mais significativas no pensamento medieval.”³⁸ Fascinado pelas tradições salomônicas, Scot obteve acesso a obras

místicas judaicas e árabes sobre matemática, magia e alquímia.



Após consultar o Grão-Mestre dos Templários, o heterodoxo Imperador Frederico II pediu a Scot para acompanhá-lo a Jerusalém, onde ele obteve a rendição pacífica da cidade prometendo tolerância religiosa aos habitantes judeus e muçulmanos. Scot fez anotações sobre suas observações na Palestina, e quando retornou à Escócia por volta de 1230, trouxe consigo um conhecimento único da sabedoria judaica, muçulmana e cruzada. Faivre enfatiza o papel seminal de Scot na transmissão de métodos teosóficos árabes para o Ocidente, especialmente a “distinção entre esoterismo e exoterismo, a natureza complementar dos quais pode ser entendida graças a uma exegese espiritual, o ta’wil.”³⁹ Uma tradição se desenvolveu na Escócia de que Scot também trouxe de volta habilidades arquitetônicas, que usou

para construir uma grande ponte de pedra sobre o Tweed. No século XIX, quando Sir Walter Scott, um maçom ativo, descreveu “o velho Michael” como um patriota escocês, mago cabalista e “arquiteto infernal”, ele baseou-se em conhecimentos fraternos anteriores.⁴⁰

No século XIII, a concepção de “matéria sublimada”, defendida por Avicébron e expressa na poesia mística hebraica, era vista como subversiva ao ensino católico por Tomás de Aquino, que também repreendeu os arquitetos góticos “que se chamam sábios” por heresias semelhantes.⁴¹ No entanto, outro estudioso escocês, John Duns Scotus, imitou Michael Scot e deixou sua terra natal do Norte em busca de aprendizado hebraico e árabe. Em Paris, ele estudou com instrutores judeus e tornou-se um grande admirador do aprendizado matemático e místico judaico. Em *De Rerum Principio*, Duns Scotus declarou que desejava retornar ao ponto de vista de Avicébron, em contraste direto com Aquino, e seus escritos por sua vez influenciaram o pensamento filosófico judaico.⁴² Seu desenvolvimento de uma teoria de “pedras vivas” baseou-se no misticismo arquitetônico de seus mentores judeus.⁴³ Na Espanha, outrora cenário de intercâmbio multicultural místico e arquitetônico, a era tolerante Naghralla terminou em violenta perseguição, o que forçou muitos pedreiros judeus a migrarem para o norte. Segundo Baron, eles trouxeram a tecnologia palestina de pedra para o norte da França e Grã-Bretanha, onde empregaram mão de

obra cristã e os instruíram em suas técnicas.⁴⁴ Na Inglaterra angevina (1066-1290), judeus projetaram e construíram casas palacianas de pedra, cuja qualidade fortaleza imitava a do Templo de Jerusalém.⁴⁵ Em York, judeus ricos contribuíram para o fundo de construção da catedral e influenciaram o design incomum do vitral do transepto norte. Frequentemente chamada de “Janela Judaica”, ela apresentava padrões geométricos consistentes com a proibição do Antigo Testamento de imagens esculpidas e refletia “uma conexão judaica com a origem da janela.”⁴⁶ A relação judaica com os artesãos que construíram York é ainda ilustrada pela Janela de Jessé, que inclui um Selo de Salomão envolvendo um olho que tudo vê e um compasso de pedreiro. Que fragmentos do conhecimento tradicional das corporações judaicas foram preservados por pedreiros cristãos é revelado em um documento sobrevivente inglês de maçonaria operativa, o MS. Cooke (c. 1400), no qual o escriba baseou-se no Sepher Yetzirah e fontes judaicas extrabíblicas ao descrever as origens e desenvolvimento do ofício.⁴⁷

A síntese maçônica judaico-cristã floresceu durante raros períodos de tolerância, mas também se desenvolveu durante as intolerantes Cruzadas, quando cavaleiros da Escócia, Inglaterra, França e outros reinos cristãos observaram, analisaram e esboçaram os grandes palácios e fortificações de pedra que judeus e muçulmanos haviam construído no Oriente Médio. Os Cavaleiros

Templários assimilaram design e tecnologia oriental em seus enormes castelos fortificados, e em Jerusalém seus esforços provocaram a admiração do viajante judeu, Benjamin de Tudela (c. 1170).⁴⁸ Na Espanha, os Templários empregavam agrimensores e “geômetras” judeus, como Abraham Bar Hiyya e a família Cavalleria, que estavam familiarizados com o misticismo arquitetônico salomônico.⁴⁹ Para atrair doações para seus projetos arquitetônicos, os cavaleiros publicizaram por toda a Europa os imensos recursos que despejavam na construção e manutenção de fortalezas.⁵⁰ Relatos detalhados da construção do grande “Castelo Peregrino” em Acre foram enviados para casa e publicados, e o Templário como arquiteto-em-pedra tornou-se um elemento fixo na imaginação popular.

Na Inglaterra especialmente, os Templários usaram a arquitetura como um “recurso visual” para impressionar a população por sua “conexão direta com Jerusalém”, que expressaram na igreja redonda construída em Londres em 1185.⁵¹ O design foi baseado na Cúpula da Rocha (uma mesquita), que eles acreditavam ser o plano do Templo de Salomão – uma crença preservada por muito tempo nos anais ingleses e arquivos de construção. Em 1615, quando um estudioso inglês apresentou um relatório favorável sobre os Templários ao Rei Jaime VI e I, ele enfatizou que os documentos sobreviventes dos pedreiros medievais mostravam que os cavaleiros eram tão devotados “ao santíssimo e famoso

Templo de Jerusalém” que seu arquiteto projetou a igreja para “parecer um templo ou sinagoga judaica.”⁵² Este relatório foi especialmente interessante para Jaime, um maçom iniciado, que perseguiu um programa de construção salomônico.⁵³

Após a construção de sua igreja “judaica”, os Templários continuaram a ter uma influência significativa na maçonaria operativa na Inglaterra. Em 1271, o futuro Eduardo I visitou a Palestina, onde colaborou com o Grão-Mestre dos Templários; ao retornar, determinou construir castelos no estilo templário como parte de seu plano secreto para primeiro fortificar Londres e então conquistar o País de Gales e a Escócia. Ele ordenou a seu Guardião das Obras que “gerenciasse” os artesãos e que “extraísse dinheiro de judeus relutantes” para ajudar a financiar seus projetos arquitetônicos.⁵⁴ Como seu pai, Eduardo fez dos Templários guardiões do tesouro real, e eles também mantinham “o tributo de Londres e dos judeus”; assim, os cavaleiros estavam envolvidos nessas negociações maçônico-judaicas. Estreitamente afiliada aos Templários estava a ordem cruzada de São Tomás de Acre, e Eduardo I empregou “Irmão John” de São Tomás como Mestre das Obras do Rei.⁵⁵ Um pedreiro operativo que trabalhava com o Guardião das Obras e o mestre pedreiro, John recebeu responsabilidade sobre a Torre, o Palácio de Westminster e os Estábulos Reais.

Heisler argumenta que a perícia arquitetônica do Irmão John veio de sua

experiência no Oriente Próximo, onde sua ordem realizou projetos de construção ambiciosos em Acre, Tiro e Chipre.⁵⁶ Acre serviu como centro para peregrinos cristãos e judeus a Jerusalém, e deu refúgio a centenas de rabinos da Inglaterra e França.⁵⁷ A cidade tinha uma cultura artesã florescente, e atraía estudiosos e teósofos judeus, como o grande cabalista Abraham Abulafia (1240-1292), que fundiu as técnicas de meditação do Sepher Yetzirah com as de místicos sufistas e cristãos para desenvolver uma técnica complexa e metódica para alcançar um casamento visionário com a Shekinah, uma experiência de êxtase psico-erótico.⁵⁸ Abulafia estendeu a mão aos cristãos e até esperava converter o Papa à sua teosofia cabalística. Seus esforços resultaram na apostasia ao cristianismo de alguns de seus seguidores, e é possível que interpretações abulafianas do Sepher Yetzirah influenciassem o misticismo arquitetônico de pedreiros cristãos, bem como judeus.

Enquanto isso, o Irmão John continuou seus trabalhos maçônicos em Londres até 1297, e ao longo dos cem anos seguintes sua ordem receberia legados de corporações maçônicas. Um documento de 1389 revela que um pedreiro operativo, William Hancock, deixou um legado à “Fraternidade de Pedreiros, Londres, fundada em São Tomás de Acre.” Williams observa que esta é “a primeira menção conhecida de uma Corporação de Pedreiros na Cidade de Londres.”⁵⁹ Infelizmente, não se sabe se os Cavaleiros de São Tomás estavam igualmente engajados em projetos

arquitetônicos na Escócia. Certamente, eles haviam sido ativos no reino do norte desde o início do século XII, quando Alan, o Mordomo, concedeu terras à ordem nos domínios de sua família em Ayrshire.⁶⁰ Que Alan alegadamente foi na Terceira Cruzada para recuperar Jerusalém em 1190 torna seu patrocínio a São Tomás provocativo, porque seus descendentes mais tarde se tornariam fundadores da dinastia Stewart.

Durante a maior parte do século XIII, Inglaterra e Escócia mantiveram relações pacíficas, e compartilhavam tradições corporativas semelhantes entre pedreiros operativos. No entanto, uma complicada disputa de sucessão na Escócia na década de 1290 levou à invasão do reino vulnerável por Eduardo I. Eduardo usara suas técnicas templário-palestinas na construção de grandes castelos de pedra para manter sua ocupação militar do País de Gales. Embora construísse fortificações semelhantes ao longo da fronteira com a Escócia, não conseguiu impressionar pedreiros escoceses suficientes para implementar esta política em todo o campo turbulento.⁶¹ Quando Sir William Wallace levantou uma rebelião popular contra as forças inglesas ocupantes, foi ajudado pelas profecias do bardo “clarividente” Thomas the Rhymer, cuja pré-cognição política e militar se tornou parte da lenda patriótica e maçônica escocesa.⁶² As profecias de Rhymer foram subsequentemente embelezadas com imagens salomônicas que retratavam

futuros reis escoceses marchando para Jerusalém.

Este desenvolvimento foi possivelmente associado à identificação cada vez mais pública de nacionalistas escoceses com os judeus do Antigo Testamento – uma identificação que muitos acreditavam ser reforçada por relação de sangue. Desde o século XI, os escoceses orgulhavam-se de sua descendência racial dos antigos egípcios dos tempos mosaicos. De acordo com seu mito nacional fundador, um jovem grego animado chamado Gathelus juntou-se ao exército de Moisés no Egito, quando Moisés defendeu o Faraó de mouros e indianos invasores.⁶³ Após Moisés cair em desgraça, Gathelus tornou-se líder do exército egípcio e casou-se com a filha do Faraó, Scota. No entanto, Moisés era amigo do jovem casal, e deu-lhes a Pedra do Destino (ou Travesseiro de Jacó), que eles carregaram para a Espanha, Irlanda e finalmente Escócia, onde se tornou a pedra de coroação para reis escoceses. A conexão da pedra com as visões de Jacó alimentou tradições escocesas de segunda visão e profecia bárdica. Para escritores cristãos primitivos, a conversão da Escócia ao cristianismo era consistente com esta herança egípcio-mosaica, e eles enfatizaram as origens judaicas de Santo André, seu santo fundador. No início do século XII, o rei escocês David I (amigo íntimo do primeiro Grão-Mestre dos Templários e grande empregador dos cavaleiros) foi retratado por um cronista inglês como um descendente do David bíblico, cuja imagem real como patrono

da construção de templos-igrejas ele refletia.⁶⁴ Elaborando sobre essas raízes judaicas, escritores escoceses proclamariam a descendência de David I de Jafé, filho de Noé.

Essas tradições nacionalistas tornaram-se agudamente relevantes na década de 1290, quando o exército inglês ameaçava a sobrevivência da Escócia como um reino independente. Além disso, desde a expulsão dos judeus da Inglaterra por Eduardo I em 1290, circulavam rumores de que muitos judeus escaparam para a Escócia, além do alcance da lei inglesa, e se fundiram na população local. Essas acusações de parentesco de sangue antigo e atual com os judeus foram repetidas e elaboradas ao longo dos séculos seguintes pelos críticos e inimigos da Escócia.⁶⁵ Infelizmente, devido à política de destruição de arquivos e registros escoceses por Eduardo (um exemplo precoce de “genocídio cultural”), há pouca documentação sobrevivente para substanciar a tradição oral desta migração judaica. Se a Escócia realmente forneceu refúgio a judeus da Inglaterra, pode explicar a crescente identificação de nacionalistas com os Macabeus, que se cristalizou em torno do movimento de Wallace.

Nos Livros dos Macabeus, a história comovente de Matatias e seus filhos, que se recusaram a se submeter ao rei sírio Antíoco quando ele ordenou que os judeus abandonassem suas leis e religião ancestrais (em 169 a.C.), apresentava paralelos surpreendentes com a situação de Wallace e seus partidários. A saga macabeia foi agora fundida com a

história egípcia de Gathelus e Scota.⁶⁶ Assim, Gathelus, retratado como confidente de Moisés, abriu caminho para Matatias, enquanto os patriotas escoceses resistiam à imposição de um reinado e religião estrangeiros. Além disso, os escoceses identificavam sua igreja nacional com o Templo em Jerusalém, que Antíoco havia saqueado e profanado. Em 1301, os enviados escoceses à corte papal afirmaram sua herança egípcio-hebraica (com a própria Scota carregando a Pedra do Destino para a Escócia).⁶⁷ Eles condenaram Eduardo I porque, “Como Antíoco, ele profanou despoticamente com temeridade sacrílega sua igreja [da Escócia] com abominações de vários tipos.”⁶⁸

Após a captura e execução de Wallace em 1305, a tomada do trono por Robert de Bruce em 1306 e a morte de Eduardo I em 1307, as tradições históricas escoceses foram cada vez mais ridicularizadas pelos ingleses. Em Londres, quando compositores de baladas se gabavam da conquista militar do falecido Rei Eduardo e do roubo da Pedra do Destino, eles repetiram a alegação dos enviados escoceses sobre sua origem:

No Egito Moisés pregou ao povo. Scota, filha do Faraó, ouviu bem, pois ele disse no espírito, “Quem possuir esta pedra, será o conquistador de uma terra muito distante.”

Gaidelon e Scota trouxeram esta pedra, quando passaram da terra do Egito para a Escócia.⁶⁹

A ligação da Pedra com o estado de transe profético de Moisés (“ele disse no

espírito”) revelou acréscimos ao mito que enfatizavam as reivindicações nacionalistas dos escoceses à perícia visionária.⁷⁰

Na luta contínua contra Eduardo II, Robert the Bruce assumiu o papel de Judas Macabeu, filho de Matatias, que não apenas lutou contra as tropas estrangeiras, mas também contra aqueles apóstatas do judaísmo que colaboraram com Antíoco. Judas “levantou uma força mista de crentes e lutadores experientes”, que “fizeram uma súbita investida” contra o inimigo muito maior e alcançaram uma vitória espetacular.⁷¹ Judas e seus irmãos então reivindicaram e purificaram o Templo. De acordo com outra tradição obscura, mas persistente, Bruce obteve a assistência secreta de um bando de Cavaleiros Templários, que escaparam da Inglaterra e que contribuíram com suas táticas sarracenas de súbitas investidas por trás das linhas.⁷² Como os escoceses, os Templários – exilados de Jerusalém, França e Inglaterra – identificaram-se com os Macabeus, que lutaram para preservar uma terra aliançada e um Templo sagrado. Antes da batalha de Nazaré em 1187, um Templário exortou seus homens a “Lembraí-vos de vossos pais, os Macabeus”, que superaram o inimigo não pela força dos números, mas pela fé e observância dos mandamentos de Deus.⁷³

Após Bruce derrotar os ingleses em Bannockburn em 1314, os escoceses ainda labutavam para provar a antiguidade e independência de seu reino. Assim, um grupo de nobres

reuniu-se em 1320 e produziu a Declaração de Arbroath, que comparava a experiência judaica e escocesa como “povo escolhido”, incluindo sua migração do Egito, seu sofrimento sob reis estrangeiros traiçoeiros e sua heroica defesa de suas leis e religião ancestrais.⁷⁴ A desafiadora posição de Robert the Bruce, que “como outro Josué ou Macabeu”, salvou “as leis e costumes do reino (que defenderemos até a morte)”. Foi provavelmente durante este período que a antipatia escocesa à carne de porco – o alimento impuro que Antíoco tentou forçar os macabeus a comer – tornou-se arraigada nos costumes da nação.⁷⁵

Como Rei Robert I, Bruce reconheceu o papel crítico da maçonaria operativa na sobrevivência da Escócia. Como Josué, ele derrubou as muralhas de fortalezas construídas por tropas inglesas de ocupação.⁷⁶ Como Macabeu, ele fortaleceu a alvenaria de pedra de casas e castelos nativos. Ele também exerceu controle sobre os Templários, que foram fundidos com os Cavaleiros de São João do Hospital, para garantir que não pudessem servir a um rei inglês contra os escoceses.⁷⁷ Os pedreiros locais agora obtiveram acesso à perícia dos cavaleiros em métodos orientais ou palestinos de extração, projeto, talhe e assentamento de pedra – habilidades que se tornaram parte da herança egípcio-judaica dos nacionalistas. Lápides sobreviventes nas décadas seguintes revelam uma profusão de emblemas templários e maçônicos, com muitos repetindo motivos esculpidos no grande castelo templário de Athlit, perto de Acre.⁷⁸

Em 1291, tanto Acre quanto Athlit haviam caído para os muçulmanos, apesar das “fortificações estupendas” e defesas obstinadas montadas pelos Cavaleiros de São Tomás, os Templários e uma força mista de judeus e cristãos.⁷⁹ Em sua Cronografia, o viajante judeu Bar Hebreu deu uma descrição positiva dos Templários e Hospitalários e seus grandes edifícios em Acre, e seu continuador lamentou a perda da cidade fortificada.⁸⁰ Há evidências de que cavaleiros refugiados chegaram a Londres e, dada a recente expulsão dos judeus por Eduardo I, é bem possível que seus camaradas judeus tenham seguido para a Escócia. Pelo menos dois Templários escoceses conseguiram fugir de Athlit, mas um, “Robert le Scot” foi posteriormente preso por Eduardo II na Inglaterra.⁸¹ Nos julgamentos dos Templários em Londres, os cavaleiros revelaram que muitos de seus irmãos haviam escapado para o reino do norte. Assim, uma transmissão de conhecimento maçônico de Athlit para a Escócia é historicamente plausível. Além disso, pode ter tido acréscimos judaicos da colaboração anterior de judeus e cavaleiros na Palestina.

Ao longo das décadas seguintes, as histórias da arquitetura e maçonaria escocesas e inglesas seguiram caminhos divergentes, enquanto os Bruce e seus sucessores Stewart baseavam-se em designs continentais e faziam da cantaria uma expressão da independência nacional.⁸² Quando o rei inglês Eduardo III invadiu a Escócia em 1338, empregou um oficial chamado “o Maçom Livre do rei”, um dos usos mais

antigos conhecidos do termo. No entanto, sua tentativa de recrutar à força pedreiros escoceses para trabalhar sob supervisores ingleses foi resistida teimosamente, e a falta de cooperação dos escoceses significou que ele não pôde construir castelos de ocupação.⁸³ A partir de então, a política de recrutamento forçado de pedreiros – trabalho escravo – raramente, se é que alguma vez, foi implementada por reis escoceses. Após Eduardo ser expulso da Escócia, enfrentou uma rebelião de pedreiros operativos em Londres, que em 1348 entraram em greve e desafiaram suas ordens de recrutamento. Ao longo dos doze anos seguintes, regulamentos coercitivos foram impostos aos pedreiros, aos quais era proibido se reunir em assembleias, fazer juramentos fraternos ou resistir ao recrutamento (os resistentes tinham a letra “F” queimada em suas testas).⁸⁴ A antagonismo entre os artesãos e seus mestres reais continuou a irromper em Londres ao longo dos dois séculos seguintes, enquanto na Escócia os pedreiros eram tratados como aliados valiosos dos reis e defensores patrióticos do reino.

Os laços estreitos da Escócia com a França (a “velha aliança”) resultaram em uma troca de pedreiros domésticos e militares, que foram empregados no extenso programa de construção de Robert II. Este primeiro rei Stewart tornou os anos 1371-1424 “os mais seminalmente criativos na história da arquitetura gótica escocesa.”⁸⁵ Durante este período, a França – ao contrário da Inglaterra – havia readmitido os judeus,

e contatos acadêmicos e artesanais foram retomados entre as comunidades religiosas.⁸⁶ Na Escócia, os nacionalistas foram encorajados a proclamar novamente sua herança judaica, como no romance de John Barbour, *The Bruce* (1375). Assim, Barbour retratou os partidários de Bruce como “gente simples e digna”, que como os Macabeus, que, como se diz na bíblia, Através de seu grande decoro e valor, Lutaram em muitas batalhas valentes, Para livrar seu país de gente que, através da iniquidade, mantinha-os e os seus em servidão.⁸⁷

Barbour também se gabou de que os escoceses compartilhavam a capacidade dos judeus para “segunda visão”, que contribuiu para suas vitórias sobre os ingleses.⁸⁸ Como veremos, a capacidade de “segunda visão” seria mais tarde reivindicada como uma perícia maçônica, e a tradição do século XVII pode ter se baseado em desenvolvimentos anteriores na teosofia e arquitetura escocesa.⁸⁹

Em sua ascensão em 1424, o Rei James I lançou um ambicioso programa arquitetônico, no qual recrutou pedreiros do Continente para ajudar a treinar uma nova geração de construtores, porque tantos artesãos escoceses haviam sido mortos nas guerras com a Inglaterra. O cronista Hector Boece sugeriu que ele foi responsável pelo renascimento da maçonaria como uma atividade organizada, dando assim uma pista precoce do vínculo tradicional entre a dinastia Stewart e a fraternidade maçônica.⁹⁰ Além disso, o rei planejava

usar a arquitetura para regenerar a Escócia espiritual e materialmente. Num padrão que seria repetido por seus sucessores, o rei tomou um interesse ativo nos projetos de construção, manteve discussões com os artesãos e, de fato, ficou “no nível” com seus pedreiros.

Em 1429, James I supervisionou a construção de uma grande Cartuxa em Perth, e a arquitetura mística, a matemática mágica e os pedreiros multinacionais seriam posteriormente elogiados por Henry Adamson em *The Muses Threnodie* (1638).⁹¹ Adamson elogiou o rei por estudar livros de padrões e modelos de muitos países, reencenando assim o papel do David hebraico e do escocês David I, cujo zelo pelo projeto de Templos e igrejas era dito idêntico. Em 1738, quando o historiador maçônico James Anderson caracterizou James I como “o melhor Rei da Escócia”, que “cumprimentou as Lojas com sua presença como o Real Grão-Mestre”, ele acrescentou uma nota marginal, “Esta é a Tradição dos velhos Maçons escoceses, e encontrada em seus registros.”⁹² Embora o termo Grão-Mestre provavelmente fosse anacrônico, a tradição baseava-se nas contribuições reais de James I para a arquitetura e o ofício maçônico.

O cronista Walter Bower era assombrado pelo assassinato político de James I, e lamentou que o rei não copiasse a prática dos reis franceses, que mantinham uma guarda-costas pessoal de arqueiros escoceses (a Garde Escocês). Ele, portanto, instou futuros reis a seguirem “a sabedoria de

Salomão”, que era acompanhado por “sessenta dos mais bravos guerreiros de Israel”, todos carregando espadas “para afastar os demônios da noite.”⁹³ Além de lutar pelo rei, a Guarda Escocesa desempenhava deveres cerimoniais em coroações, entradas de estado e funerais reais.⁹⁴ Em 1736, o Cavaleiro Andrew Michael Ramsay, um maçom jacobita, afirmaria que “nossa Ordem” foi preservada entre “aqueles escoceses a quem os Reis da França confiaram durante muitos séculos a salvaguarda de suas pessoas reais.”⁹⁵ Baigent e Leigh argumentam, de forma controversa, que a Guarda Escocesa era uma instituição neo-templária, que foi a ancestral da “Ordem do Templo” quase maçônica mantida pelas famílias escocesas Seton e Montgomery.⁹⁶ Um importante maçom escocês – Sir Robert Moray – serviria como Coronel na Guarda Escocesa no século XVII.⁹⁷

Durante o mesmo período em que os Bruce e os Stewart seguintes desenvolveram sua identificação salomônica e macabeia, houve grande interesse na Arte da Memória Lulista-Cabalística, uma técnica de visualização geométrica e arquitetônica que aumentava a capacidade matemática e mnemônica e, assim, fornecia uma chave enciclopédica para “todas as artes e ciências.”⁹⁸ Ramon Lull (1235-1316) nasceu em Maiorca e cresceu em uma cultura mista cristã-judaica-muçulmana, o que lhe permitiu estudar as técnicas de meditação do século IX de John Scotus Erigena (que se acreditava ser escocês), cabalistas judeus e sufistas muçulmanos, que ele desenvolveu em uma ars

combinatória visionária e enciclopédica ou Arte da Memória. Segundo Wolfson, Erigena e certos cabalistas tornavam o estudo das Sephiroth “um exercício em visualização imaginária.”⁹⁹ Lull acreditava que suas técnicas poderiam aumentar a perícia matemática, tecnológica e teosófica de alguém. Influenciado também pelos ensinamentos e métodos dos sufistas “Irmãos da Sinceridade”, Lull direcionou sua Arte não apenas a estudiosos, mas a artesãos.



Como observa Yates, “a Arte elabora a estrutura do universo em termos do círculo, do triângulo e do quadrado”, e Lull determinou torná-la acessível aos artesãos escrevendo versões simplificadas e ilustradas na língua vernácula, especialmente sobre geometria, medição e mecânica.¹⁰⁰ Ele ainda esperava que esses artesãos iluminados se juntassem a Templários e Hospitalários igualmente instruídos em uma cruzada internacional para

recuperar Jerusalém, converter judeus e muçulmanos e estabelecer uma religião universalista.¹⁰¹ Após o rei francês Filipe, o Belo, lançar sua perseguição aos Templários, os projetos de Lull não foram realizados; no entanto, eles permaneceram como o sonho dos lulistas ao longo dos séculos seguintes, especialmente na Espanha e Escócia. Após a morte de Lull em 1316, surgiram alegações de que ele havia visitado as Ilhas Britânicas em 1311 e produzido ouro alquímico para o “Rei Robert”, que planejava usá-lo para uma cruzada para reivindicar Jerusalém.¹⁰² A história provavelmente era apócrifa, mas aponta para a forte tradição lulista-cruzada que se desenvolveu na Escócia, que eventualmente se fundiu com o conhecimento macabeu-maçônico. No século XV, essa tradição eclética recebeu plena expressão arquitetônica na fantástica capela gótica de Roslin.

Em 1446, Sir William St. Clair, cujos ancestrais haviam assinado a Declaração de Arbroath e servido na Guarda Escocesa, começou a construir uma grande igreja gótica perto de seu castelo em Roslin, que revelava sua devoção aos temas salomônicos da maçonaria operativa e aos temas cavaleirescos dos Templários.¹⁰³ Maçons posteriores afirmariam que St. Clair foi nomeado “Patrono e Protetor dos Maçons Escoceses” pelo Rei James II e que o cargo tornou-se hereditário na família.¹⁰⁴ Em 1678, um visitante inglês relatou que este papel ainda era reconhecido na Escócia:

Os Lairds de Roslin têm sido grandes arquitetos e patronos de construções

por muitas gerações. Eles são obrigados a receber a Palavra do Maçom, que é um sinal secreto que os maçons têm em todo o mundo para se reconhecerem. Alegam que é tão antiga quanto desde Babel, quando não podiam se entender e conversavam por sinais. Outros querem que não seja mais antiga que Salomão.¹⁰⁵

O senso de herança hebraico-salomônica era expresso no design e simbolismo da capela, que também sugerem a consciência de St. Clair sobre o conhecimento judaico-árabe que infundia a arquitetura gótica no Oriente Médio e Espanha. Além disso, foi provavelmente um pedreiro espanhol – ou um pedreiro que havia visitado a Espanha – que executou a visão salomônica de St. Clair.¹⁰⁶

Baron observa que durante este período (década de 1450) na Espanha, havia muita colaboração entre artesãos judeus e cristãos, pois “aprendizes judeus eram frequentemente treinados por mestres cristãos e vice-versa.”¹⁰⁷ Foi provavelmente através de pedreiros judeus que influências cabalísticas surgiram na arquitetura espanhola – influências refletidas também em ilustrações bíblicas espanholas contemporâneas que retratavam o Templo de Salomão como uma igreja gótica.¹⁰⁸ Este treinamento colaborativo e fertilização cruzada também ocorreu nas corporações de construção da Sicília, onde um mestre-construtor judeu estava encarregado da construção do palácio real, e nas comunidades do sul da Itália e França. Em 1700, Richard Hay revelou, com base nos documentos

da família St. Clair, que seu ancestral “fez com que artífices fossem trazidos de outras regiões e reinos estrangeiros” para que o trabalho em Roslin “fosse mais raro.”¹⁰⁹ Assim, o uso da Palavra do Maçom para uma força de trabalho multilíngue servia a um propósito prático. No entanto, não está claro se a Palavra já tinha as associações cabalísticas-“rabínicas” que emergiriam no século XVII.¹¹⁰



Entre a profusão de entalhes luxuosos e bizarros na capela, o mais marcante é a “Coluna do Aprendiz”, que apresenta faixas espirais de folhagem envoltas em minúsculos feixes de colunatas.¹¹¹ A coluna foi baseada nas colunas espirais de São Pedro em Roma, que se acreditava vir do Templo de Salomão. Após ver um modelo enviado “de Roma, ou algum lugar estrangeiro”, o

mestre pedreiro de Roslin determinou viajar para o exterior para inspecionar o original.¹¹² No entanto, enquanto ele estava ausente, o aprendiz esculpiu a coluna e foi subsequentemente assassinado pelo mestre pedreiro ciumento. Cabeças de pedra esculpidas de ambos os homens foram colocadas na capela por seus irmãos, com o mestre pedreiro incomumente barbudo dando uma ressonância judaica ao seu papel neste assunto salomônico-maçônico. Dado o papel histórico de St. Clair como patrono aristocrático da fraternidade maçônica, é provocativo que ele pessoalmente tenha atuado como “mestre das obras” e supervisionado o desenho e corte de padrões para os designs exóticos esculpidos na capela. Cruden argumenta que seu “interesse aguçado e prático” na arquitetura e maçonaria era inegável; no entanto, “as esquisitices esculturais, peculiaridades de construção, as dificuldades em que os pedreiros se meteram, o mistério da grande parede de fechamento” indicam o trabalho de “um amador inspirado com tendências heráldicas pronunciadas.”¹¹³

Muito do simbolismo judaico, hermético e templário da capela surgiu dos interesses esotéricos e cavaleirescos de St. Clair, que ele perseguiu enquanto supervisionava o trabalho prático de construção. No processo, ele se tornou um veículo importante do lulismo no meio e mentalidade maçônicos escoceses. Em 1456, St. Clair encomendou a Sir Gilbert Hay, outro descendente de Arbroath e da Guarda Escocesa, a tradução para o

inglês escocês do tratado de Lull, A Ordem da Cavalaria, que defendia a instrução na Arte da Memória para cavaleiros e artesãos cruzados. Esta foi a primeira tradução inglesa de Lull, e sinalizou um interesse duradouro em sua Arte entre reis, nobres e arquitetos-pedreiros escoceses. Que Lull realmente instruiu vários Templários e Hospitalários em sua Arte sugere a possibilidade de que ele também tenha instruído os pedreiros e artesãos que acompanhavam os cavaleiros.¹¹⁴

Enquanto os pedreiros de Roslin trabalhavam na capela, Hay trabalhava no scriptorium adjacente, onde traduziu a descrição de Lull de “a forma do exame de como o escudeiro bacharel deve ser examinado pelos pais da ordem.”¹¹⁵ St. Clair a comparou com os exames exigidos de seus pedreiros por seus mestres pedreiros? A exigência de Lull de que “luvas de metal” fossem dadas ao cavaleiro recém-iniciado parece próxima à exigência semelhante sobre luvas de couro para os pedreiros. Em 1737, um crítico anti-jacobita advertiria o governo inglês sobre o significado militar oculto das tradições maçônicas escocesas sobre luvas: “Parece haver algo emblemático na Luva”, que é “apenas outra Palavra para uma Manopla, que é uma Peça de Armadura para as Mãos.”¹¹⁶

Após Lull referir-se aos “bons costumes antigos” que faziam os cavaleiros anteriores ansiarem “por ir à Terra Santa”, ele conclamou novos cavaleiros a imitarem Judas Macabeu, que liderou os judeus em sua grande revolta contra o rei sírio Antíoco e recuperou o

controle de Jerusalém.¹¹⁷ Como as esperanças de Hay para os reis Stewart da Escócia, a dinastia macabeia manteve a independência de Israel e governou com sucesso pelos cem anos seguintes. Acrescentando sua própria interpretação escocesa da alusão de Lull a I Macabeus 3:13-26, Hay enfatizou a capacidade de uma pequena força derrotar uma muito maior, se estiverem unificados e devotados à virtude, razão e justiça. Tais valores macabeus-cavaleirescos ganharão a graça divina, que dá vitória contra as maiores adversidades. Ele assim lembrou aos nacionalistas escoceses de sua herança judaica, que exigia defesa constante contra os ingleses “sírios”. St. Clair e os pedreiros foram talvez inspirados pelo heroico trabalho de construção dos Macabeus, cujos pedreiros “cercaram o Monte Sião com altas muralhas e torres fortes para impedir que os Gentios viessem e o pisoteassem como haviam feito antes.”¹¹⁸ Motivos semelhantes estavam por trás da fortificação do Castelo de Roslin.

Em mais obras encomendadas por St. Clair, Hay traduziu o tratado de Bonet, O Livro da Lei das Armas, que enfatizava o papel superior do Papa sobre o Imperador – um argumento que alimentaria as lutas escocesas contra o rei inglês no século seguinte. Numa afirmação particularmente significativa na Escócia, Bonet argumentou que o Papa não deveria punir judeus e sarracenos por sua recusa em aceitar o Evangelho, “pois a fé não deve ser compelida pela força.”¹¹⁹ Assim, é ilegal fazer guerra contra os judeus, pois de

sua sujeição não podem prejudicar a Igreja, e há profecia a ser cumprida com a qual os cristãos não devem interferir. Não apenas judeus, mas egípcios eram importantes para a aptidão moral e sobrevivência militar de um reino, e é relevante para o papel maçônico dos St. Clairs que a família concedeu refúgio em Roslin a “egípcios” locais (ciganos), que se acreditava possuir segredos cabalísticos.¹²⁰ Em *O Livro do Rei Alexandre o Conquistador*, Hay descreveu os “instrumentos mágicos e matemáticos” que permitem a um rei ver e interpretar visões que dão pré-conhecimento de eventos que afetarão o reino.¹²¹ Ambas as traduções de Hay eram consistentes com a *Arte de Visualização* de Lull, pela qual rei, cavaleiro e artesão poderiam se tornar especialistas em predição e adivinhação ou, em terminologia escocesa, segunda visão.¹²²

Em sua tradução de *O Livro do Governo dos Príncipes*, Hay forneceu a seu patrono uma profusão de temas cabalísticos e herméticos, muitos dos quais se tornaram parte das tradições secretas da Maçonaria Escocesa – talvez através da família St. Clair. Trabalhando a partir de uma tradução francesa do pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum*, que incluía acréscimos do *Sepher Yetzirah* e do conhecimento místico judaico-árabe, Hay descreveu como Esculápio escondeu o livro de Aristóteles no Templo do Sol (Heliópolis no Egito).¹²³ Aristóteles instruiu o jovem Alexandre na “arte mágica” e “arte alquímica”, que se baseava na teosofia de Hermes

Trismegisto do homem como microcosmo, nas correspondências entre o mundo natural e sobrenatural, e na relação mística de cada homem e seus dois anjos. Aristóteles enfatizou a natureza esotérica desses ensinamentos, que não devem ser revelados aos indignos, e exigiu um juramento de sigilo de seu pupilo real.

Assim, um príncipe sábio deve aprender a usar meios secretos de comunicação (“documentos em palavras secretas por exemplos, sinais e figuras veladamente”), e ele e seus mensageiros vinculados por juramento devem desenvolver uma memória forte para manter seu conhecimento e técnicas de comunicação secretos. Eles também devem desenvolver habilidades relacionadas em matemática e contabilidade para que números armazenados na memória possam ser recuperados à vontade. Monarcas devem ainda estabelecer escolas para treinamento em astrologia e fisiognomonia, pois esta última ciência (revelada por Deus aos profetas hebreus) ilumina o espírito do adepto para conhecer os segredos de Deus. A capacidade de ler sinais e símbolos da natureza interior de uma pessoa como correspondência à governança celestial deve ser usada como serviço ao príncipe e seu reino. O *Secretum Secretorum* era particularmente relevante para a Escócia, pois Michael Scot acreditava em suas revelações, e alguns estudiosos do século XV argumentavam que a obra pseudo-aristotélica foi realmente escrita por John Scotus Erigena, que eles presumiam ser escoceses. Na época de

St. Clair e Hay, seus temas foram assimilados na crescente tradição lulista. Em *O Livro do Governo*, Hay enfatizou a importância da mobilidade social por mérito, pois o rei é aconselhado a reconhecer que um homem virtuoso que possui talento deve ser permitido ascender no serviço real, independentemente de seu baixo nascimento. St. Clair, que trabalhou como arquiteto e Mestre das Obras com seus artesãos, pode ter implementado este conselho “iluminado” em seus relacionamentos com os pedreiros. A igualdade “no nível” de aristocrata, cavaleiro e artesão dentro da loja tornou-se a marca registrada da Maçonaria posterior. Nessa época, há evidências de “um gradual surgimento de escolas locais de construção em pedra através da maior parte da Escócia, estendendo-se a um círculo cada vez maior de patronos.”¹²⁴ Sob a influência do líder maçônico St. Clair, eles podem ter incorporado o conhecimento esotérico defendido pelo *Secretum* para as escolas de Alexandre e por Lull para as escolas templárias e hospitalárias.

Após a morte de James II, St. Clair serviu como Regente durante a minoria do jovem James III, que como rei implementou um ambicioso programa arquitetônico. Como seu mentor, James III ficou “no nível” com seus pedreiros, e cronistas contemporâneos notaram que ele “valorizava artes e aprendizado, e admitia em sua amizade não apenas estudiosos, mas artesãos que haviam mostrado habilidade acima do comum no que eram consideradas artes baixas e mecânicas.”¹²⁵ Críticos iconoclastas

posteriores acusariam seu favorito, Thomas Cochrane (a quem descreviam variadamente como Mestre das Obras, arquiteto, mestre pedreiro ou pedreiro) de exercer uma influência negativa e extravagante sobre ele. Em 1738, Anderson alegou que James III nomeou Cochrane como Grão-Mestre.¹²⁶ Cochrane foi assistido em projetos arquitetônicos reais por Anselm Adornes, um viajante italiano, que dedicou seu relato de sua viagem a Jerusalém ao rei escocês.¹²⁷ Enquanto em Rodes, Adornes foi hóspede do Grão-Mestre dos Cavaleiros Hospitalários, e pode ter aprendido sobre a colaboração incomum entre os Hospitalários e artesãos judeus, que fabricavam espadas para eles e os ajudavam a defender Rodes contra ataques turcos.¹²⁸ Um cavaleiro escocês entre os defensores usava uma pedra amuleto mágica, evidentemente produzida por um artesão judeu, que era celebrada nas crônicas escocesas.¹²⁹ As descrições de Adornes da arquitetura de Rodes influenciaram os designs de James III para uma capela hexagonal incomum para os Hospitalários escoceses; curiosamente, de acordo com a tradição local, a capela realmente pertencia aos Templários sobreviventes.¹³⁰

O programa arquitetônico de longo alcance de James III era parte de seu revival cavaleiresco, que reconfirmava o papel salomônico da monarquia escocesa e a identificação do reino com Jerusalém. Em 1488, seu filho de quinze anos, James IV, assinou uma carta confirmando doações de terra às ordens

unificadas do Hospital e Templo (Deo et Sancto Hospitali de Jerusalem et fratribus ejusdem Militiae Templi Salomonis), que revelava a sobrevivência do Templo e sua unificação com o Hospital, com ambas as ordens representadas no parlamento escocês pelo Preceptor de São João.¹³¹ James IV esperava liderar uma cruzada para recuperar Jerusalém, e no Palácio de Linlithgow expressou sua visão em designs arquitetônicos baseados em descrições cruzadas do Templum Domini em Jerusalém.¹³² Ele convidou William St. Clair para participar de seus projetos salomônico-cavaleirescos, que foram elogiados em um poema místico-arquitetônico, O Palácio da Honra, dedicado ao rei por Gavin Douglas, Bispo de Dunkeld.

Douglas parecia basear-se em tradições visionárias lulistas-cabalísticas ao descrever sua meditação que produziu uma visão psico-erótica do “êxtase perfeito” de Vênus e então visões subsequentes da história judaica em um espelho mágico.¹³³ Ele visualizou o rico Templo de Salomão, a carruagem de fogo de Ezequiel para o Paraíso, a espoliação do Templo por Antíoco e os “feitos cavaleirescos” dos Macabeus. Sua meditação também permitiu que visse o “Palácio da Honra”, que era uma versão idealizada de Linlithgow:

*Aquele Palácio celestial todo de Cristal claro,
Trabalhado como me pareceu de pedra berilo
polida.*

Bezalel nem Aholiab

*Que fizeram o Sancta Sanctorum mais rico e
querido,*

Nem ele que trabalhou o Templo de Salomão,

*Não poderiam realizar uma peça tão
habilitosamente.*¹³⁴

As alusões diretas de Douglas a Bezalel e Aholiab e alusão indireta a Hiram Abif sugerem sua familiaridade com o conhecimento tradicional da maçonaria operativa. Além disso, Bawcutt nota que ele usou “termos de construção altamente técnicos” em suas descrições arquitetônicas, o que sugere sua observação próxima das práticas maçônicas.¹³⁵ Em 1738, Anderson acrescentaria Douglas à sua lista de Grão-Mestres escoceses.¹³⁶

Anderson alegou ainda que William Elphinstone, Bispo de Aberdeen, sucedeu Douglas como Grão-Mestre e, embora esse título possa ser anacrônico, ele mais uma vez baseou-se em autêntica história arquitetônica.¹³⁷ Enquanto James IV e o Bispo Elphinstone trabalhavam juntos em designs para novos castelos e colégios, o último “coleccionou grandes montes de cal e pedras” e “selecionou e encorajou hábeis cortadores de pedra, pedreiros e artistas.”¹³⁸ Elphinstone estudou as ilustrações diagramáticas de Nicholas de Lyra do Templo de Salomão, que eram derivadas de informantes judeus e fontes hebraicas autênticas. De fato, tão grande era seu conhecimento hebraico que muitos contemporâneos acreditavam que Nicholas (m. 1349) era um convertido do judaísmo.¹³⁹ Particularmente relevante para a Escócia era a dívida de Nicholas ao misticismo do Templo de John Scotus Erigena e à filosofia de Duns Scotus, bem como seu conhecimento de Lull, com quem

compartilhava um interesse no conhecimento judaico e árabe.

Edwards argumenta que os comentários e desenhos de Nicholas foram a inspiração para o design da Capela do King's College em Aberdeen, que revelava o idealismo salomônico de James IV e Elphinstone – um ideal expresso pelos pedreiros quando esculpiram na parede do colégio uma inscrição latina notando que pela graça do rei, “os pedreiros (latomi) começaram este excelente colégio” em 2 de abril de 1500.¹⁴⁰ O bispo escolheu essa data porque acreditava que Salomão começou a construir o Templo em 2 de abril. Além disso, a palavra latina *latomi* aparecia na Vulgata apenas em referências aos construtores do Templo de Salomão, e as contas de construção sobreviventes deixam claro que os construtores estavam cientes de sua tarefa salomônica. Stevenson comenta que “é surpreendente que uma inscrição desse tipo mencione especificamente os artesãos”, ainda “lá estão eles ao lado do rei.”¹⁴¹

A sugestão de igualitarismo entre monarca e pedreiro – dentro de um contexto arquitetônico – foi reforçada pela disseminação da fina cantaria dos castelos do rei para as casas dos lairds. Barrow aponta para o “surgimento de números ainda maiores de nobres escoceses nas classes de construção em pedra a partir do final do século XIV em diante”, o que levou o embaixador espanhol em 1498 a relatar o fato singular de que “as casas da Escócia são todas boas, todas construídas de pedra talhada.”¹⁴² Fawcett observa que sob

James IV, “a Idade Média passou para a era do Renascimento em uma nota triunfante com a construção de uma série de magníficas residências reais”, que eram a “expressão arquitetônica arrogante da reivindicação da monarquia escocesa no cenário europeu mais amplo.”¹⁴³ Infelizmente, a morte do rei em batalha contra os ingleses em 1513 significou que ele não poderia perseguir seu sonho de uma peregrinação a Jerusalém. Na lenda popular, James IV não morreu, mas chegou ao Templo; ele viveu como um herói macabeu, cujas construções salomônicas eram reverenciadas como incorporações da independência escocesa.

Em 1736, quando o Cavaleiro Ramsay informou seus irmãos da loja parisiense sobre o período do reinado de James IV, ele notou que os maçons escoceses seguiram “o exemplo dado pelos israelitas quando ergueram o segundo Templo, que, enquanto manuseavam a colher e a argamassa com uma mão, na outra seguravam a espada e o escudo.”¹⁴⁴ Durante a minoria de James V, ameaças crescentes do rei inglês Henrique VIII levaram o partido patriótico a convidar John Stewart, Duque de Aubigny, a vir da França para assumir a Regência. Ele ordenou extensa reconstrução em pedra e fortificação de edifícios em todos os níveis da sociedade, em preparação para uma esperada invasão inglesa.¹⁴⁵ Ele também liderou um partido de nobres escoceses para a França, onde observaram os grandes projetos de construção renascentista no vale do Loire, e um membro – James Hamilton de Finnart –

alegadamente contactou Leonardo da Vinci em Amboise, que influenciou seus designs arquitetônicos posteriores na Escócia.¹⁴⁶

Ao longo deste período de laços fortalecidos com a França, muitos escoceses importantes estudaram em Paris e participaram do “tremendo revival do Lulismo” liderado por Lefèvre d’Etaples (m. 1536), que estabeleceu uma cátedra de estudos lulistas na Sorbonne e legitimou esta ciência essencialmente cabalística como uma área de investigação católica.¹⁴⁷ Lefèvre conheceu Pico della Mirandola na Itália, e ficou impressionado com a colaboração de Pico com estudiosos judeus. Pico argumentava que o Lulismo era uma forma de Cabala, uma ars combinatoria, que fornecia uma chave para a ciência universalista que os Hospitalários iluminados de Lull deveriam disseminar. Retornando a Paris, Lefèvre publicou as obras de Lull sobre as ordens cruzadas, técnicas visionárias e matemática mística. No processo, ele fez a primeira referência registrada à Cabala na França. Ele revelou a seus alunos que o objetivo dos sábios hebreus era “traduzir a Cabala das letras na filosofia mágica secreta dos números”, que era a fonte da “filosofia secreta de Pitágoras.”¹⁴⁸

Dominando as permutações numérico-linguísticas do Sepher Yetzirah, Lefèvre também experimentou as visualizações arquitetônicas envolvidas no misticismo do Templo judaico. Como Lull, ele parecia incorporar essas técnicas visionárias cabalísticas em uma visão de mundo arquitetônica, como sugerido

por uma passagem em seu tratado, *De Magia Naturalis*:

O Céu imprime nas mentes daqueles influenciados por *Pegasus+ um verdadeiro esboço de eventos futuros. Assim como o arquiteto, antes de erguer um edifício, faz desenhos preparatórios a partir dos quais pode visualizar a estrutura que seus concidadãos eventualmente verão na realidade, assim o céu pode instruir o olho da mente a ver passado, presente e futuro.¹⁴⁹

Influenciado pelo elogio de Lull ao idiota não estragado, Lefèvre acreditava que pessoas simples, não letradas, eram capazes de aprender a Arte da Memória, o que melhoraria suas habilidades práticas.¹⁵⁰

Encorajados por James V, estudantes escoceses trouxeram de volta os frutos de seus estudos parisienses em Hermetismo renascentista e Cabala cristã, que foram empreendidos na esperança de reformar e universalizar a igreja católica. O brilhante estudioso escocês George Buchanan, que elogiou seu professor Lefèvre por “trazer luz das trevas”, influenciaria subsequentemente a tendência “judaizante” dos estudos e práticas religiosas de James V.¹⁵¹ Quando Buchanan instou o rei a comer “o cordeiro pascal”, críticos acusaram que ele queria que James “se tornasse judeu e vivesse como judeus vivem.” Williamson argumenta que Buchanan foi influenciado por seus contatos parisienses com Marranos ibéricos, que mantinham muito de sua mentalidade judaica após se converterem ao cristianismo.¹⁵²

Na década de 1530, James V dirigiu um grande programa arquitetônico, no qual chamou Hamilton de Finnart para reconstruir os palácios reais para suas sucessivas noivas francesas. Finnart então desempenhou um papel pioneiro, no qual funcionava mais como um arquiteto vitruviano do que como um Mestre das Obras ou mestre pedreiro medieval. Ele trabalhou de perto com o rei, que estava determinado “a usar a arquitetura como uma das principais atividades simbólicas de seu reinado.”¹⁵³ Os dois homens colaboraram em designs e instruções práticas para seus pedreiros e podem até ter comparecido a reuniões de loja. O cronista Lindsay de Pittscottie elogiou o alcance internacional de James, pois ele “povoou o país com todos os tipos de artesãos de outros países, como franceses, espanhóis, holandeses e ingleses, que eram todos artesãos habilidosos, cada um por sua própria mão”, para “aparelhar seus palácios.”¹⁵⁴ Em 1537, James nomeou John Scrymgeour de Myres como Mestre das Obras, e naquele mesmo ano Scrymgeour preparou uma transcrição da tradução de Gilbert Hay do livro de cavalaria de Lull.¹⁵⁵ O rei, que era estudante de alquimia lulista, aparentemente encomendou a transcrição, que foi tirada do manuscrito St. Clair em Roslin. James elogiou seu amigo Henry St. Clair como “muito útil nos assuntos íntimos da corte real.”¹⁵⁶ É possível que o treinamento na Arte da Memória lulista, que seria exigido dos pedreiros escoceses em 1599, já fizesse parte de sua educação artesanal, pois

Finnart demonstrou uma habilidade marcante de “planejar em três dimensões a priori”, sugerindo sua própria prática de visualização arquitetônica lulista.¹⁵⁷ James e Finnart fizeram do Castelo de Stirling uma expressão espetacular do Humanismo renascentista, com esculturas em pedra de emblemas herméticos e um Deus Sol abençoando o rei alquímico, enquanto por trás das esculturas “o silhar está entre as mais finas obras em pedra já vistas na Escócia, tão bem juntas que após 450 anos de exposição ao vento, praticamente não há intemperismo.”

Quando James trouxe sua noiva, a Rainha Madeleine, da França, foi acompanhado por um mestre pedreiro francês, Moses (ou Mogyne) Martyne, cujo prenome incomum sugere uma origem judaica ou marranista.¹⁵⁸ Após a morte de Madeleine, James viajou com Martyne para a França, onde estudaram juntos as características renascentistas dos palácios construídos para François I, um amigo e patrono de Lefèvre d’Etaples.¹⁵⁹ Se Martyne tivesse um passado marranista ibérico, ele ou os pedreiros espanhóis do rei podem ter influenciado o design incomum de James para uma fonte gótica “salomônica” em Linlithgow, que tinha uma semelhança marcante com a Fonte dos Leões da Alhambra. Retornando com uma nova noiva, Mary de Guise, ele pediu a seus parentes guise, que eram grandes construtores, que enviassem talentosos pedreiros franceses para a Escócia.¹⁶⁰ Que os Guises fossem frequentemente comparados aos Macabeus, por causa de seu “sentimento

de irmandade de sangue” e devoção à arquitetura sagrada, lhes dava uma afinidade incomum com as tradições macabeias-maçônicas da Escócia.¹⁶¹

James V confiou a Finnart importantes assuntos de estado, e o cortesão-arquiteto tornou-se uma figura poderosa na governança escocesa.¹⁶² Trabalhando com o Mestre das Obras estava John Aytoun, mestre pedreiro, cuja família forneceria serviço maçônico aos reis Stuart até 1638, quando ajudou a organizar a rebelião “judaizante” dos Covenanters. Essa turbulência – que levou à guerra civil britânica – foi prenunciada na súbita queda de Finnart, que foi acusado de traição e executado em 1540. McKean sugere que ele foi vítima de “uma emboscada protestante”, pois vários reformadores notáveis contribuíram para sua queda.¹⁶³ O papel de Hamilton como “arquiteto do maior e mais prolífico de todos os monarcas construtores escoceses” tornou sua queda “uma maravilha da era”. Para a história maçônica, marcou o início de um período destrutivo de turbulência política, hostilidades religiosas e negligência arquitetônica, à medida que as forças violentas da Reforma Protestante varriam a Escócia católica.

Após Henrique VIII romper com a Igreja Romana e declarar a Inglaterra um país protestante, pressionou James V a seguir seu exemplo e se juntar a uma campanha anti-papista. No entanto, James permaneceu leal a Roma e à aliança francesa, o que levou Henrique a montar uma invasão da Escócia em 1542. Chocado com a morte de seu

favorito, Oliver St. Clair, em batalha, o rei entrou em declínio e logo morreu. Seu e o sonho de Finnart de que a Escócia “conquistaria seu lugar no palco europeu tanto pela arquitetura quanto pelas armas” foi frustrado pelos próximos cinquenta anos, enquanto uma série de regentes e rainhas lutavam com as turbulentas mudanças da Reforma. Encorajados e financiados por Henrique VIII, os protestantes escoceses mais radicais se juntaram a sua campanha para destruir imagens e arquitetura “papistas” – uma campanha que Colvin chama de o maior ato único de vandalismo arquitetônico na história inglesa, talvez mesmo europeia:

Na Inglaterra entre 1536 e 1540, cada mosteiro foi dissolvido e a grande maioria de seus edifícios foi “derrubada” ou “deformada”. Isso foi feito pela autoridade de um rei ganancioso e tirânico, e efetuado por seu ministro, Thomas Cromwell, através de subordinados que eram na maior parte homens impiedosos, cínicos e filisteus.¹⁶⁴

Entre os alvos de Cromwell estava o Hospital de São Tomás de Acre, cujos cavaleiros há muito apoiavam a fraternidade maçônica. Após uma multidão protestante esmagar as “imagens” de Becket em escultura e vitral, Henrique VIII dissolveu a ordem e vendeu o edifício severamente danificado.¹⁶⁵



Ao longo das décadas seguintes, a rivalidade entre católicos e protestantes foi frequentemente interpretada em termos da imagem versus a palavra, da visualização versus verbalização. Em 1542-64, quando o Concílio de Trento lançou a Contrarreforma, os clérigos romanos defendiam o uso da bela arte e arquitetura como uma arma na guerra por corações e mentes. Na Inglaterra e Escócia, este manifesto endureceu as atitudes iconoclastas dos protestantes radicais, que não apenas destruíram arquitetura eclesiástica e realista que expressava temas papistas, mas condenaram a Arte da Memória lulista como adoração de imagens papistas.¹⁶⁶ Na ainda católica Escócia, a viúva Mary de Guise serviu como regente de fato para sua filha infantil Mary Stewart e, como Rainha Mãe, ela lutou para continuar as políticas arquitetônicas de

seus predecessores e colaboração com pedreiros.

Como James IV e James V, ela confiou em seu Mestre das Obras para missões políticas e diplomáticas sensíveis, e trabalhou de perto com equipes leais de pedreiros, cujo prestígio social e político ela tentou elevar.¹⁶⁷ Esta colaboração contrastava fortemente com a situação atual na Inglaterra, onde o Parlamento Reformado aprovou atos em 1548 contra os pedreiros e outros artesãos que “conspiram” para aumentar seus salários.¹⁶⁸ Devido aos preços dos alimentos subindo rapidamente e à perda de trabalho após a dissolução dos mosteiros, os padrões de vida dos pedreiros na Inglaterra declinaram precipitosamente ao longo da década seguinte. Pedra recém-talhada foi substituída por tijolo em grandes projetos de construção, enquanto tantos reformadores retiravam a pedra dos edifícios eclesiásticos (para uso privado) que muitas estruturas góticas simplesmente desapareceram.

Em 1548, Mary de Guise encomendou a Robert Wedderburn, camareiro dos Cavaleiros Hospitalários, a escrita de A Queixa da Escócia, um argumento apaixonado pela independência escocesa e a aliança francesa, que estava repleto de imagens macabeias, maçônicas e cruzadas.¹⁶⁹ Os dois irmãos de Wedderburn haviam se convertido ao protestantismo, mas ele se preocupava com a polarização religiosa cada vez mais violenta e a intromissão inglesa na governança escocesa. Assim, ele instou os escoceses a empreenderem reformas dentro da igreja católica e a

permanecerem fiéis à sua herança hebraica, que os dissidentes protestantes ameaçavam corromper. Comparando a Rainha Mãe às grandes heroínas judias Ester e Judite, que salvaram seu povo em tempos perigosos, ele identificou nacionalistas escoceses com os Macabeus, que recusaram a dominação estrangeira e a destruição de seu Templo nacional. Evocando memórias do recente incêndio de Edimburgo, ele descreveu a destruição semelhante de Jerusalém. Apesar das vitórias temporárias de seus inimigos, os Macabeus permaneceram fiéis a suas tradições e expulsaram os invasores de Jerusalém. Então, eles “reformaram a destruição do Templo.” Como os heróis judeus, os patriotas escoceses deveriam “ser zeladores da lei de Deus” e “dar suas vidas pela aliança de seus antepassados.” Curiosamente, no século XVIII, um grau cabalístico de “Zelator” emergiria na Maçonaria Escocês.¹⁷⁰

Em sua abordagem da história, Wedderburn utilizou as concepções hebraicas de Paulo de Burgos, um convertido judeu que se baseou no Talmud; em sua abordagem narrativa, ele imitou “o uso hermético de ator e autor como professor, mestre de discípulos, guru.”¹⁷¹

Estas duas estratégias foram aplicadas especialmente em sua descrição das duas colunas construídas por Sete para preservar o conhecimento mundial em tempos de dilúvio e fogo. Ele elaborou o relato em Josefo para incluir acréscimos herméticos e “maçônicos”, que enfatizavam a importância da matemática, geometria, astronomia e

cosmografia, cujos segredos estavam gravados nas colunas. Prenunciando desenvolvimentos maçônicos posteriores, ele se referiu aos papéis mágicos de Hermes e José no Egito, quando este último ensinou ao Faraó os segredos da ciência judaica. Os notáveis governantes hebreus e egípcios enfatizaram a importância das ciências, ofícios e mecânica para o bem-estar de uma nação.

O uso de Wedderburn do conhecimento judaico em seu panfleto de propaganda encontraria uma audiência receptiva entre jovens escoceses, pois muitos estudavam hebraico em escolas de gramática locais. Hume Brown observa que, exceto os Países Baixos, a Escócia tinha mais escolas primárias e secundárias do que qualquer outro país na Europa, e que a educação era colocada ao alcance de todas as classes.¹⁷² Além disso, o hebraico era atualmente falado e lido nessas escolas, muito antes de se estabelecer nas universidades.¹⁷³ George Buchanan, que ainda era católico, mas cada vez mais simpático ao protestantismo, baseou-se em seus estudos hebraicos sob Lefèvre e contato com marranos em Bordeaux para escrever dois dramas “judaizados”, *O Batista ou Calúnia* e *Jefté ou o Voto*, que aludiam à profanação do Templo por Antíoco, outrora “a coroa da magnificência de Salomão”, e a determinação dos judeus em manter a “antiga aliança” diante de desafios estrangeiros.¹⁷⁴ Como observa Williamson, Buchanan experimentou um ambiente “significativamente criptojudaico”, que aparecia

publicamente como “perfeitamente católico” mas era privadamente “informado por elementos da religião e identidade judaicas.”¹⁷⁵

Assistida pelos Cavaleiros Hospitalários e Garde Escocês, Mary de Guise levou sua filha com segurança para a França. Ela então trabalhou com o Arcebispo John Hamilton, um parente de Finnart e patrono perspicaz da arquitetura, para reparar os danos a castelos e igrejas causados pelas últimas batalhas com protestantes radicais.¹⁷⁶ Quando o arcebispo adoeceu em 1552, ela recrutou Girolamo Cardano para a Escócia, pois esperava explorar sua perícia em medicina hermética, engenharia militar e fortificação maçônica em sua luta contra a Inglaterra.¹⁷⁷ Embora Cardano fosse desprezado como um “mago papista” pelos Reformadores, Mary acreditava que ele poderia fornecer serviços semelhantes à Escócia como Nostradamus, empregado pelos Guises, fazia pela França. Além disso, Cardano conheceu Nostradamus e estava ciente de sua ascendência judaica e de seu orgulho de herdar os poderes preditivos da “tribo de Issacar.”¹⁷⁸ Ele próprio explorava a teosofia cabalística, que utilizava para experimentos em ars combinatoria.

Cardano curou o arcebispo e muitos outros, enquanto ganhava admiradores por seus feitos fenomenais em matemática, memória e pré-cognição (segunda visão), que atribuía ao seu domínio da Arte Lulista.¹⁷⁹ Dado o interesse de seus anfitriões em melhorar a perícia de arquitetos, pedreiros e artistas escoceses, seu argumento de que

muitos homens podem ser treinados em sua arte de visualização e adivinhação era importante; além disso, ele observou que “as predições mais razoáveis são aquelas que concernem ao desenvolvimento das artes, como a arte do artesão.”¹⁸⁰ Entre as testemunhas de suas demonstrações lulistas pode ter estado o jovem William Schaw, que serviu como pajem de Mary de Guise e que, como Mestre das Obras em 1599, faria do treinamento na “arte e ciência da memória” um requisito para iniciados na fraternidade.¹⁸¹ Um maçom Escocês do século XIX, J.M. Ragon, alegaria que Cardano fez uma contribuição significativa para a “ciência” maçônica.¹⁸²

Como muitos intelectuais, Cardano era um católico liberal que esperava por reformas dentro da igreja, uma posição defendida por seu paciente, o Arcebispo Hamilton, em 1552. Embora desaprovasse a perseguição de “hereges” protestantes, Cardano percebia o partido da Reforma na Escócia como intolerante e propenso à violência.

Quando Mary de Guise se tornou regente oficial em 1554, ela pediu uma política de liberdade de consciência. Esperando recriar a atmosfera mais tolerante da era humanista inicial em Paris, ela determinou dotar aulas reais para treinar jovens escoceses em grego, latim e hebraico. No entanto, como observa Durkan, “seu esquema mais amplo, envolvendo hebraico e assim divindade” parecia muito ameaçador para forças protestantes nas universidades.¹⁸³ Seu esforço foi

apoiado por John St. Clair, Deão de Restalrig, que retornou de Paris para argumentar que a liberdade de culto fosse concedida a católicos e protestantes.

Enquanto isso, na Inglaterra, a morte da católica Mary Tudor em 1558 e a sucessão da protestante Elizabeth I aceleraram a campanha dos iconoclastas. Enquanto Elizabeth reprimia organizações maçônicas e permitia a deterioração adicional do Escritório de Obras inglês, Mary de Guise elevou o status de pedreiros realistas e influenciou a eleição de seu mestre pedreiro francês, Thomas Roytell, como burguês em Edimburgo.¹⁸⁴ Com o Quinto Lorde Seton, um entusiasta da arquitetura, servindo como Prefeito em Edimburgo, ela determinou proteger as igrejas de ataques de radicais determinados a destruir “imagens” góticas. Entre os edifícios visados estava a grande Cartuxa em Perth, fundada por James I, que foi destruída por uma multidão protestante. John Knox, o reformador carismático cujo sermão violento inspirou o ataque, expressou seu prazer com a expulsão dos frades, o esmagamento de “o tabernáculo” no altar e a destruição de entalhes góticos:

dentro de dois dias, estes três grandes lugares, monumentos da idolatria, a saber, os ladrões Cinzentos e Negros, e monges da Cartuxa (um edifício de custo e grandeza maravilhosos) foram tão destruídos que apenas as paredes permaneceram de todas aquelas grandes edificações.¹⁸⁵

A destruição da Cartuxa repercutiria na

memória maçônica por décadas e, em *As Trenódias das Musas* (1638), Henry Adamson prestaria tributo aos seus pedreiros multinacionais e àqueles cidadãos hebraicamente heroicos que tentaram defendê-la. Como “a meia tribo de Manassés, Ruben, Gade”, que deixaram seu gado e Monte Gilead, muitos habitantes de Perth lutaram contra os radicais de Knox.¹⁸⁶

Após a morte de Mary de Guise em 1560, o Parlamento dominado por protestantes em Edimburgo aboliu a jurisdição do Papa e banuiu a missa católica. O protestantismo tornou-se a religião oficial – embora não a maioria – na Escócia. Além disso, apesar das arengas de Knox contra a arquitetura papista e os rituais e festivais supersticiosos das corporações de ofício, o maior número de pedreiros e artesãos permaneceu católico.¹⁸⁷ Com o retorno de Paris da nova rainha Mary Stuart (sua grafia francesa do sobrenome), houve um revival do interesse cortês pelas tradições místicas hebraicas e herméticas (um interesse que a rainha compartilhava com seus parentes guise). Ela deu as boas-vindas a uma delegação de estudiosos humanistas franceses que eram dedicados a uma regeneração cabalístico-hermético-platônica da igreja católica. Dorsten aponta que o “Hermetismo religioso” encorajava seus adeptos a trabalhar pela tolerância e conciliação e que sua mensagem recebeu uma acolhida mais calorosa em Edimburgo do que em Londres naquela época.¹⁸⁸ Um poeta francês elogiou a rainha e seu mentor acadêmico, o

“judaizante” Buchanan, por reviver as tradições da poesia religiosa imortalizada por “o grande David, Rei dos Judeus”. Mary não apenas adquiriu o “Poemander de Hermes Trismegisto”, mas também os Diálogos do Amor de “Leon, o Hebreu” (Abravanel), uma obra que fundia o misticismo arquitetônico e a teosofia sexual dos cabalistas com temas herméticos e neoplatônicos.¹⁸⁹ Seu filho mais tarde se basearia em ambas as obras.

Embora Cardano não pudesse aceitar o convite da rainha para retornar à Escócia, o brilhante estudioso huguenote Joseph Scaliger pagou uma visita influente, na qual reforçou os interesses hebraicos de Buchanan e outros cortesãos.¹⁹⁰ Scaliger havia sido tão inspirado pela perícia em conhecimento judaico de Guillaume Postel que aprendeu hebraico, visitou comunidades judaicas na França e Itália e conversou com mestres da Cabala e Talmud. Ele também estava intrigado com a Arte da Memória lulista e descreveu demonstrações espetaculares de sua eficácia que testemunhou na Itália.¹⁹¹ Os estudos subsequentes de Scaliger sobre antigas irmandades místicas judaicas e corporações maçônicas teriam uma influência significativa no filho de Mary Stuart, James VI, quando este empreendeu o revival da maçonaria realista.

Apesar de seu desejo de manter a tradição Stuart-Guise da arquitetura emblemática, a Rainha Mary foi incapaz de lançar quaisquer projetos de construção eclesiásticos ou reais devido à austeridade religiosa e financeira

imposta a ela pelo Parlamento. Assim, seu reinado representou uma pausa na longa tradição de colaboração prática entre monarca “maçônico” e artesãos. No entanto, de acordo com maçons do século XVIII, as lojas mantiveram seu ensino secreto e o preservaram até dias melhores. Em 1733, um periódico londrino, *The Free-Mason*, resumiu este período da história maçônica: “No pôr do sol da Maçonaria nas partes Sul e Ocidental do Globo, os antigos Maçons da Escócia, Estrelas do Norte, preservaram sua Luz e a devolveram à Humanidade.”¹⁹² De acordo com o Cavaleiro Ramsay, a “luz” especial escocesa era a teosofia visionária dos cabalistas, “transmitida por tradição oral desde ele [o Grão-Mestre Noé] até Abraão e os Patriarcas, o último dos quais levou nossa sublime Arte para o Egito.”¹⁹³ Desde então, “a ciência secreta só pode ser preservada pura entre o povo de Deus”, os judeus místicos. No entanto, a polarização religiosa tornou a questão de quais escoceses eram “o povo de Deus” – católicos ou protestantes? – uma provocação à violência, enquanto ambos os partidos lutavam pela alma macabeia da Escócia.

Durante o aprisionamento da Rainha Mary pelo governo elisabetano, a Escócia foi governada por uma Regência durante a minoria de seu filho James VI. O protestantismo tornou-se agora a religião majoritária do reino, embora dividida entre a “igreja” presbiteriana com anciãos eleitos congregacionalmente e a igreja episcopal com bispos nomeados pelo rei,

enquanto uma minoria substancial permanecia “teimosamente” católica. James foi tutorado por Buchanan, que incutiu crenças protestantes firmes em seu aluno intelectualmente dotado e erudito. Embora Buchanan tivesse se tornado rigidamente presbiteriano, ainda mantinha contato com Christophe Plantin, cuja impressora de Antuérpia – as “Bússolas de Ouro” – publicava obras da Família do Amor, uma sociedade secreta internacional que incluía protestantes, católicos e marranos, e que mantinha fortes interesses lulistas.¹⁹⁴ Irritado sob a severidade de seu tutor, James desenvolveu crenças irenicas privadas bastante semelhantes às dos Familistas, que trabalhavam pela conciliação religiosa.¹⁹⁵ Sua estrutura hierárquica, teosofia esotérica e objetivos ecumênicos levaram alguns historiadores a caracterizá-los como “pré-maçônicos”.¹⁹⁶

Compartilhando a sala de aula real estavam vários jovens precoces, como o “Admirável Crichton”, que ganharia fama europeia como especialista em Cabala e Arte da Memória, e George Erskine de Innertiel, que desenvolveria interesses cabalísticos, rosacruz e maçônicos.¹⁹⁷ Da biblioteca de sua mãe, James obteve acesso às obras herméticas, cabalísticas e lulistas dos humanistas franceses anteriores, e desenvolveu um forte senso das tradições egípcio-hebraicas da Escócia. Em sua ascensão em 1579, a figura icônica de “Dama Scots” apareceu e falou com o novo rei em hebraico.¹⁹⁸ À medida que os estudos hebraicos se

tornavam mais difundidos, um jovem pedreiro, William Erde, tornou-se tão especialista na língua que foi instado a deixar “seu ofício manual” para se tornar um ministro presbiteriano. No entanto, ele continuou trabalhando com seus “companheiros de trabalho” e foi talvez a fonte dos manuscritos hebraicos mais tarde encontrados entre um cache de documentos maçônicos e mencionados em um texto de Aberdeen de 1670.¹⁹⁹ Erde era amigo de Andrew Melville, um presbiteriano radical e erudito hebraísta, que trouxe muitas obras judaicas e cabalísticas para a Escócia – incluindo o *De Verbo Mirifico* de Johann Reuchlin, que alegadamente influenciou o crescente sentido místico da Palavra do Maçom.²⁰⁰ Em 1581, a tolerância religiosa de James VI e o interesse em bolsas de estudo continentais preocuparam tanto os presbiterianos radicais que pressionaram ele a assinar a “Confissão do Rei”, que repudiava o Papado e afirmava o papel da Escócia como preservadora hebraica da “verdadeira religião”. Como observa Williamson, o juramento “tornou-se um pacto, envolvendo o pleno consentimento do povo e do rei, cujo ato, em uníssono com Deus, tinha uma genuína semelhança com a experiência judaica.”²⁰¹ Por volta de 1583, a angústia de James com as discórdias religiosas crescentes fez com que determinasse “atrair a nobreza à unidade e concórdia e ser conhecido como um rei universal.”²⁰² Ele tomou como seu lema “Bem-aventurados os pacificadores”, e se retratou como “o Salomão da Escócia”. Ele também determinou

reviver a arquitetura realista e religiosa como a expressão unificadora da herança e independência da Escócia.²⁰³ Ele assim nomeou um moderado político e católico privado, William Schaw, como Mestre das Obras do Rei, e trabalhou de perto com ele em assuntos arquitetônicos, políticos e diplomáticos.²⁰⁴ Desde sua juventude na corte de Mary de Guise, Schaw estava familiarizado com a defesa de Cardano da importância da Arte Lulista para o aprimoramento das artes e ofícios, e James também era estudante dos escritos de Cardano.²⁰⁵

Naquela época, James VI estava traduzindo a poesia de Guillaume de Salluste, Senhor de Bartas, um protestante francês, que incluía os temas salomônicos e a terminologia técnica da maçonaria operativa em sua obra épica, as *Semaines* (“Semanas Divinas”). Quando James traduziu a *Uranie* de Du Bartas, encontrou reforço para seu compromisso com o revival arquitetônico e maçônico: a santa ajuda de Hiram era desconhecida o que ele na construção do Templo de Israel havia mostrado, sem a Arca de Deus o judeu Bezalel teria sido em silêncio eterno enterrado completamente.

Então, já que a beleza dessas obras mais raras após a morte fez viver todos eles que eram seus construtores; embora eles mesmos com o tempo tenham falhado, Por saques, por fogos, por guerras e tempestades abalados.²⁰⁶

Particularmente relevante para James e Schaw era a seção de *Semaines* chamada “As Colunas”, na qual Du Bartas argumentava que as tradições maçônicas

das duas colunas de Sete foram preservadas e transmitidas pelos cabalistas judeus. Assim, “o velho Sete” ensinou seus filhos a construir “um edifício sumptuoso”:

Mas (por tradição Cabalística) ensinou

Que Deus reduziria duas vezes este Mundo a nada,

Por Dilúvio e Chama; eles ergueram habilmente

Este par estatuto de Pilares, que você vê:

Por muito tempo guardando seguramente para seus descendentes,

*Cem Mistérios aprendidos neles.*²⁰⁷

Baseando-se no Sepher Yetzirah e na geometria esotérica, Du Bartas descreveu o misticismo numérico e as ferramentas práticas que poderiam produzir grande arquitetura e perícia maçônica:

É a Geometria,

O guia do Artesão, Mãe da Simetria,

A Vida de Instrumentos de raro efeito,

Lei daquela Lei que o Mundo erigiu.

Aqui não há nada, senão Réguas, Esquadros, Compassos,

Pesos, Medidas, Prumos, Figuras, Balanças,

Eis onde o Trabalhador com uma mão firme

Engenhosamente uma Linha nivelada traçou,

*Triângulos belicosos, Quadrângulos próprios para construção.*²⁰⁸

Em 1587, James convidou Du Bartas para a Escócia, onde traduziram as obras um do outro e trocaram ideias sobre Deus como Arquiteto Divino, Salomão como arquiteto visionário e cabalistas como construtores de palavras maçônicas.²⁰⁹ O rei estava atualmente lendo edições francesas do Livro dos Macabeus, Fílon, Josefo e Leo Hebraeus (Abravanel), enquanto Du Bartas estava

imerso em mais estudos cabalísticos.²¹⁰ Quando Du Bartas retornou à França, elogiou James como a encarnação dos grandes reis judeus (“o escocês, ou antes o hebreu David”), cuja poesia religiosa “soará em Templos altamente construídos”, onde os não iluminados “com mãos profanamente vis” não podem entrar:

Pois Ele (eu espero), que não menos bom que sábio,

*Primeiro nos incitou a esta grande Empresa,
E nos deu coração para tomá-la em mãos,
Por Nível, Compasso, Régua e Esquadro
ficará;*

*E não permitirá nesta preciosa Estrutura
Nada que o olho de um Construtor habilidoso
possa culpar*²¹¹

O historiador maçônico inglês Hamill, que não estava ciente da influência de Du Bartas em James e Schaw, observa que a imagética maçônica e os pilares emblemáticos do poeta francês parecem “prefigurar” a Maçonaria moderna.²¹²

Du Bartas fazia referências poéticas à Arte da Memória e instava o artesão a imitar Moisés e Bezalel: “Imprime sempre mais rápido em teu cérebro fiel” as habilidades matemáticas e técnicas necessárias para “modelizar” para “a visão interior” a “Forma admirável.”²¹³

Assim, não é surpreendente que James VI desse as boas-vindas à sua corte a discípulos do hermeticista Giordano Bruno, cuja defesa da Arte da Memória lulista era desprezada na Inglaterra como criação de imagens papistas.²¹⁴ Embora Bruno fosse essencialmente antijudaico, ele baseava-se em tradições cabalísticas quando instruía alunos na Arte; além disso, de acordo com seu

confidente escocês, Alexander Dickson, ele incluía uma forma prática da Arte que enfatizava a técnica de visualização arquitetônica.²¹⁵

Dickson, por sua vez, instruiu Hugh Platt, um alquimista e inventor, em uma versão simplificada, não mística da Arte: *Você deve fazer a escolha de algum grande edifício ou construção, cujas Câmaras ou Galerias sejam de alguma receptividade razoável, e assim equipadas para você, que cada parte de cada uma delas possa se apresentar prontamente aos olhos de sua mente quando você as chamar. Em cada uma dessas salas você deve colocar dez assuntos distintos a uma distância razoável um do outro . . . Estes assuntos devem ser tais que são mais aptos . . . como o Mestre Dickson chamou, para animar as umbrae ou ideae rerum memorandarum.*²¹⁶

Platt, que tentou sem sucesso interessar alguns pedreiros operativos em Londres em suas invenções, seria posteriormente nomeado cavaleiro por James VI e I por suas contribuições tecnológicas.²¹⁷ Após Bruno e Dickson serem atacados por calvinistas escoceses em Oxford, deixaram a Inglaterra, mas Dickson posteriormente participou da corte de James VI em Edimburgo, onde como “mestre na arte da memória” fez amizade com vários cortesãos arquitetonicamente ambiciosos.²¹⁸

Com seu interesse estimulado por Du Bartas e Cardano, James pediu ao poeta William Fowler, amigo de Bruno, para instruí-lo na Arte da Memória, e Fowler escreveu um tratado (agora perdido) sobre o assunto.²¹⁹ Schaw estivera em Paris quando Henrique III tornou Bruno um leitor real, e ele estava familiarizado com a aceitação católica

do Cabalismo como uma Arte legítima. Ele logo teve a oportunidade de dar-lhe expressão arquitetônica e teatral. Em 1594, para celebrar o batismo do Príncipe Henry Stuart, Schaw colaborou com James em um plano para a reconstrução da capela real no Castelo de Stirling; imitando as medidas do Templo de Salomão, o design proclamaria “James como Salomão.”²²⁰ Fowler, o especialista em Memória, escreveu o roteiro para um grande masque que apresentava “o grande Templo de Salomão que está sendo construído.”²²¹ Os artesãos de Schaw do Escritório de Obras (que incluíam pedreiros, ferreiros, carpinteiros e pintores) participaram do projeto, construção e encenação da “cena mística e Hieroglífica”, que também apresentava as cerimônias de iniciação e juramento dos cavaleiros cruzados de Malta.²²²

Em 1598-99, quando Schaw reorganizou o ofício dos pedreiros e virtualmente criou a Maçonaria moderna, ele tornou o treinamento na “arte da memória e a ciência dela” um requisito para iniciados na fraternidade.²²³ Embora seu requisito explícito pareça inovador, Stevenson observa que os “estatutos falam dela como algo há muito estabelecido.” Significativamente, os mestres pedreiros tinham que ser especialistas o suficiente na “arte” para testar cada aprendiz e companheiro de ofício entrado na “ciência”. Assim, esses operativos líderes devem ter estudado tratados lulistas e brunonianos sobre o assunto. Jonathan Swift posteriormente se

basearia em tradições escocesas-irlandesas do século XVII quando afirmou que “é impossível chegar à Quintessência da Maçonaria Livre” sem “uma Chave para Raymundus Lullius.”²²⁴ A partir de registros sobreviventes de lojas escocesas e alusões literárias, é claro que cavalheiros “especulativos”, bem como artesãos operativos, obtiveram acesso às tradições esotéricas, bem como às habilidades práticas, da fraternidade.²²⁵

Por volta de 1601, o rei pediu para ser admitido na loja maçônica em Perth, e continuou a participar dos assuntos da fraternidade pelo resto de seu reinado.²²⁶ Com seu e o compromisso de Schaw com o ofício, a transformação que fez cavalheiros “especulativos” e pedreiros operativos se tornarem Maçons Livres estava agora em andamento. Na morte de Schaw em 1602, ele foi elogiado como um grande arquiteto, intelectual cosmopolita e servo devotado do rei. Em 1603, quando James VI se tornou James I dos reinos unidos da Escócia, Inglaterra e Irlanda, proclamou-se “Salomão da Grã-Bretanha”. Ele e seus cortesãos arquitetonicamente ambiciosos agora levaram seu conhecimento místico e tecnológico hebraico para o sul, em Londres. No entanto, eles logo aprenderam que não havia “Maçonaria” equivalente na Inglaterra, onde a arquitetura real e eclesiástica havia sido há muito negligenciada, e o ofício dos pedreiros havia se deteriorado gravemente.²²⁷ Como lamentou o lealista Stuart John Aubrey, “No tempo da Rainha

Elizabeth, a Arquitetura não fez progresso: mas antes retrocedeu.”²²⁸

Muitos dos novos súditos ingleses de James ridicularizavam abertamente a identificação judaica dos escoceses e zombavam da aversão do rei à carne de porco; ainda mais risível eram suas tentativas de discutir seus estudos em magia natural e segunda visão.²²⁹ No entanto, o rei determinou continuar seu programa arquitetônico escocês redesenhando Londres como uma cidade à prova de fogo de tijolo e pedra. Diante da oposição puritana às suas pretensões salomônicas, ele recebeu apoio entusiástico de John Gordon, um hebraísta escocês e amigo de Du Bartas, que foi nomeado Deão de Salisbury pelo rei.²³⁰ Em *Enotikon*, ou um Sermão sobre a Grã-Bretanha (1604), Gordon explicou como “a ordem Arquitetônica da construção” é baseada em tradições hebraicas de construção de palavras cabalísticas, que justificam a política do rei de reconstrução de igrejas e revitalização da cerimônia.²³¹ Um crítico reclamou que “o Deão Gordon, pregando perante o rei”, usou “certos caracteres hebraicos, e outras coleções cabalísticas” para aprovar arte e cerimônias no estilo papista.²³² O deão “judaizante” então dedicou muita receita e tempo ao reparo maçônico da catedral gótica em Salisbury. Mais reforço veio de Joshua Sylvester, que dedicou a James sua tradução inglesa das *Semanas Divinas* de Du Bartas (1605), que apresentava um poema arquitetônico na forma de duas colunas que formam um templo e outro que forma uma pirâmide

– ambos emblemáticos do Templo de Jerusalém.²³³

Para melhorar a perícia dos pedreiros londrinos, James trouxe para o sul seu Mestre das Obras escocês, Sir David Cunningham, que havia colaborado com Schaw e evidentemente foi treinado na Arte da Memória.²³⁴ James nomeou Cunningham como co-Inspetor de Obras com o idoso pedreiro William Spicer, um movimento que criou ressentimento inglês contra “este intruso escocês”, que foi honrado como o “Senhor Arquiteto” pelo rei.²³⁵ Como na Escócia, o rei encorajou a elevação de artesãos talentosos ao status de cavaleiro e até nobre. Ben Jonson, um ex-construtor de tijolos, e Inigo Jones, um ex-marceneiro e pintor, foram empregados para desenvolver *masques* com temas arquitetônicos que expressavam as políticas salomônicas e interesses hermético-cabalísticos de James.²³⁶ Howarth observa que os *masques* Stuart eram “um tipo inventivo de arquitetura temporária”, e sua produção envolvia equipes de artesãos do Escritório de Obras, liderados por Jones, que se tornou o Mestre das Obras do Rei em 1615.²³⁷ Ao longo das décadas seguintes, Jones infundiu suas “suposições teóricas mais sérias sobre arquitetura” nos textos de seus *masques*.²³⁸

James esperava que a recente visita de Jones à Itália, onde observou o design palladiano e a maçonaria operativa, lhe permitisse se tornar o William Schaw da Inglaterra. Jones, por sua vez, enviou seu mestre pedreiro Nicholas Stone a Edimburgo, onde ele se tornou um

amigo íntimo de Sir David Cunningham, filho do ex-Mestre das Obras, que mais tarde organizaria uma fraternidade secreta quase maçônica entre os cortesãos escoceses em Londres.²³⁹ Stone trabalhou de perto com mestres pedreiros escoceses, e obteve acesso às suas sofisticadas técnicas de trabalho em pedra e, pelo menos parcialmente, ao seu conhecimento hebraico esotérico. Quando o parente de Nicholas, “John Stone, Maçom Livre”, morreu em 1618, um dos mestres pedreiros de James esculpiu um epitáfio sobre seus labores “para construir os Templos de Deus”, que provava que “Deus pode de Pedras erguer descendência para Abraão.”²⁴⁰ Como os pedreiros escoceses, Nicholas agora se identificava com os construtores judeus do Templo, e ele mais tarde esculpiria colunas salomônicas espirais.

Uma prioridade máxima para o rei era a reconstrução da Catedral de São Paulo, pois seu estado de abandono era citado por católicos estrangeiros (e Bruno) como um sinal do estado degradado do protestantismo na Inglaterra. No entanto, ele ficou surpreso ao encontrar resistência teimosa de muitos pregadores e parlamentares, que continuaram a tradição Tudor de desvalorizar as artes visuais e a arquitetura como papistas em essência e não cavalheirescas na prática.²⁴¹ Que Jonson e Jones, produtores de seus masques com temas arquitetônicos, eram católicos privados (que frequentavam serviços anglicanos) tornava seu papel uma provocação à resistência pelos iconoclastas puritanos.

Em 1610, o escritor escocês George Marcelline esperava neutralizar os críticos xenófobos e puritanos das políticas arquitetônicas do rei publicando *Os Triunfos do Rei James o Primeiro*. Interpretando a unificação pacífica da Escócia e Inglaterra em termos de harmonia musical, Marcelline observou que os cabalistas afirmam que a Queda levou à perda da harmonia ou sabedoria que estava no homem primordial. Manipulando letras e números hebraicos, Marcelline retratou James como o restaurador cabalístico e pitagórico da unidade:

E chegando à Divinação, pelos números apropriados aos seus Caracteres, excogitados primeiro de tudo por Pitágoras, as Tradições dos quais não são outra coisa, senão uma verdadeira Cabala Hebraica, baseada neste lugar no Livro da Sabedoria: Deus fez todas as coisas em número, peso e medida. Como o centésimo sétimo Rei da Escócia, ele contribuiu mais sozinho por si mesmo, para construir um Templo de Deus, e reformar o serviço nele, do que todos os Reis juntos fizeram.²⁴²



Falando ao frequentemente antagônico Parlamento inglês em 1619, James se retratou não apenas como Salomão, mas como Pitágoras, que fez um juramento de silêncio e então passou por dois aprendizados de sete anos na arte da realeza.²⁴³ Enquanto seus apoiadores continuaram a basear-se em tradições hebraicas para defender suas políticas, seus inimigos as condenaram como o criptopapismo de judaizantes escoceses – uma ligação estranha que seria repetida ao longo das décadas seguintes. Seus críticos também desaprovavam a permissão real dada a estudiosos judeus, como Jacob Barnet, para trabalhar com Isaac Casaubon e outros hebraístas na edição autorizada King James da Bíblia. Quando calvinistas nas universidades tentaram prender Barnet após ele se recusar a converter, James lhe forneceu

proteção e um salvo-conduto para fora do reino.²⁴⁴

O rei também encorajou os estudos em Cabala inspirados pelo movimento rosacruz no Continente, e empregou muitas figuras associadas ao Rosacruzianismo (como o galês John Dee, o inglês Robert Fludd e os escoceses David Ramsay, Robert Kerr e os irmãos Macolo).²⁴⁵ No entanto, ele não aprovava o antigo catolicismo furioso dos rosacruzes mais militantes, que pressionavam ele a montar uma campanha militar anticatólica na Europa. James era desprezado por muitos parlamentares e pregadores por sua recusa em defender a suposição da coroa boêmia por seu genro, que ele acreditava ser ilegal e levaria a uma guerra religiosa generalizada. Muitos historiadores agora argumentam que seu pacifismo determinado e sábio permitiu que a Grã-Bretanha evitasse o massacre da Guerra dos Trinta Anos.²⁴⁶ No funeral de James em 1625, o Bispo Williams instou seu público a ler as “Proclamações para Edificações” do rei e os capítulos das escrituras que descrevem a colaboração entre Salomão e Hiram de Tiro.²⁴⁷ Como os esforços de James para construir a igreja replicaram a construção do Templo por Salomão, ele será lembrado para sempre como “Salomão da Grã-Bretanha”.

Seu filho Charles I, “sendo também um Maçom”, continuou e elaborou suas políticas arquitetônicas salomônicas e encorajou o rosacruzianismo pacífico entre seus cortesãos – especialmente entre aqueles realistas escoceses que fundiram temas rosacruzes na

Maçonaria.²⁴⁸ Em 1630, quando Charles planejou uma jornada para a Escócia a fim de ser coroado em Scone, Henry Adamson compôs um longo poema de boas-vindas, *As Trenódias das Musas*, que expressava o orgulho dos pedreiros escoceses em sua antiga herança arquitetônica e seu arrependimento pela destruição realizada por reformadores radicais – mesmo que Adamson agora compartilhasse suas crenças protestantes. Mais provocativo, no entanto, era sua ligação do ofício maçônico com o Rosacrucianismo e a capacidade visionária:

*Pois somos irmãos da Rosa Cruz,
Temos a Palavra do Maçom e a segunda visão,
Coisas que estão por vir podemos prever
corretamente.*

*E devemos mostrar que mistério queremos
dizer,*

*Em justos acrósticos Carolus Rex é visto.*²⁴⁹

O alto prestígio dado à arquitetura e suas artes rosacruzadas associadas pelos reis Stuart provocou uma reação invejosa em Ben Jonson, que atacou Inigo Jones, o Mestre das Obras do Rei, por presumir que o arquiteto tinha classificação mais alta que o poeta.²⁵⁰

Mais problemático, no entanto, era o apoio do Arcebispo Laud à política arquitetônica de Charles como emblemática de sua política religiosa – conciliar Jerusalém dividida e unificar a igreja anglicana dentro do Templo de Salomão. Os sermões de Laud – pesadamente carregados de terminologia maçônica – provocaram crescente oposição dos puritanos, que percebiam o papismo rastejante na campanha de “adoração de imagens”.²⁵¹

O maior problema surgiu na Escócia, onde o esforço mal aconselhado de Laud de introduzir práticas anglicanas na igreja escocesa levou muitos maçons para o campo de oposição. Macinnes argumenta que o desenvolvimento subsequente do Movimento Covenantista foi baseado em estratégias organizacionais e de segurança maçônicas, com nobres e artesãos se juntando em um movimento de resistência nacional que revivia chamados para a desafio macabeu.²⁵² Uma cópia belamente iluminada do Pacto Nacional de 1638 foi produzida por William Aytoun, mestre pedreiro do Hospital de Heriot, que assinou como “maison” *em francês, “pedreiro”+.²⁵³ Proclamando a recusa da Escócia em aceitar práticas religiosas e legais introduzidas estrangeiras, o Pacto não era antimonárquico. Como os macabeus e seus herdeiros do século XIV em Arbroath, os Covenanters acreditavam em reis ungidos – desde que mantivessem os antigos direitos e independência da Escócia.

Em Londres, a reação de Charles I e Jones à turbulência na Escócia foi a produção de masques espetaculares, que utilizavam rituais e imagens cabalísticos, herméticos e pitagóricos para “curar a terra”. Como maçom ele mesmo, Jones evidentemente esperava neutralizar os Covenanters maçons utilizando sua imagética hebraica em apoio ao rei.²⁵⁴ Muito desse simbolismo teatral mais tarde emergiria nos rituais de loja de alto grau desenvolvidos pelos maçons Escocês após a Diáspora Stuart de 1688.²⁵⁵ Quando o exército escocês

marchou para a Inglaterra, foi liderado por maçons que tinham longa experiência no exterior (especialmente na França e Suécia), e que logo fariam as pazes com o rei.²⁵⁶ Sir Robert Moray, mestre-general, tornar-se-ia

subsequentemente um líder e inovador importante dentro da Maçonaria Stuart, e sua correspondência sobrevivente deixa claro a contínua identificação de nacionalistas escoceses, reis Stuart e judeus cabalísticos.²⁵⁷

Após a execução de Charles I em 1649 e o estabelecimento do Commonwealth de Cromwell, seu exilado filho Charles II foi iniciado na Maçonaria, provavelmente por Moray, que então utilizou o vínculo fraternal com outros realistas escoceses (como Alexander Bruce, William Bruce, Conde de Balcarres, Conde de Lauderdale, Dr. William Maxwell, Robert Montgomery, Dr. Alexander Frazer, Dr. William Davison e Sir William Davidson) para manter comunicação secreta e moral mística durante a longa luta para reivindicar “Jerusalém”, como Moray chamava a Grã-Bretanha.²⁵⁸ A viúva de Charles I, a Rainha Henrietta Maria, há muito desfrutava de boas relações com judeus; ela incluía um favorito hebreu em seu séquito, e patrocinava estudiosos judeus que “praticavam adivinhação através do meio da Cabala.”²⁵⁹ Em 1642, quando ela tentou arrecadar dinheiro para seu marido na Holanda, visitou a sinagoga portuguesa e a residência do Rabino Jacob Judah Leon, onde examinou seu modelo do Templo de Jerusalém e estudou seu panfleto explicativo.²⁶⁰ Leon orgulhosamente

anunciaria posteriormente que a rainha Stuart aprovou suas explicações.

Em panfletos de propaganda de Cromwell, o poeta John Milton ridicularizava as pretensões hebraicas dos realistas escoceses, aqueles “Defensores cegos e coxos de Jerusalém”, que eram realmente cacomagistas como Simão, o Mago.²⁶¹ Reconhecendo a potência do manifesto póstumo de Charles I, Eikon Basilke (1649), que se baseava em precedentes hebraicos e imagens arquitetônico-maçônicas, Milton respondeu com Eikonoklastes, que rejeitava o argumento do rei de que “nos assemelha àqueles sediciosos Zelotes cuja fúria intestina trouxe destruição à última Jerusalém”. A arquitetura e os masques salomônicos dos Stuart cheiravam mais a papismo do que hebraísmo, o que justificava as investidas destrutivas dos iconoclastas. Referindo-se à perícia de Charles I em códigos numérico-linguísticos e tintas invisíveis, Milton desprezava seus correspondentes realistas como “uma Seita daqueles Cabalistas”, que mereciam exposição e punição.²⁶²

Apesar dessas polêmicas de Londres, os exilados escoceses na Holanda continuaram a solicitar apoio judaico, enquanto mantinham contatos clandestinos com maçons simpáticos na Grã-Bretanha. O hermeticista e oficial de artilharia inglês Elias Ashmole havia sido iniciado em 1646, aparentemente em uma loja militar ambulante no estilo escocês, e em 1652 fez amizade com Solomon Franco, um judeu realista que compartilhava seu interesse em Cabala e

na arquitetura do Templo.²⁶³ Enquanto Franco o instruía em hebraico e provavelmente era a fonte de seu manuscrito “Sobre a Doutrina Cabalística”, Ashmole realizava trabalho de inteligência para a causa.²⁶⁴ Um apoiador Stuart, Franco acreditava nas tradições hebraicas da realeza ungida, e procurava por presságios espirituais nas experiências de Charles II, cuja eventual restauração lhe trouxe grande alegria.²⁶⁵ Embora historiadores há muito argumentem que Cromwell e vários parlamentares queriam levantar a antiga proibição da residência judaica na Inglaterra, sua posição “filossemítica” era baseada em uma agenda conversionista que era ressentida por muitos judeus na Europa.²⁶⁶ Enquanto isso, Charles II assinou o Pacto na Escócia, que reafirmava o papel hebraico único do reino do norte. Em Londres, o escritor parlamentar Edward Spencer se preocupava com rumores de colaboração judaico-Stuart, e advertiu os judeus a não serem enganados pelas supostas afinidades hebraico-escoceses (“Vós amais Música, vossos irmãos os Escoceses odeiam tudo menos as gaitas de foles”) nem por alegações de que Charles II é “vosso novo Messias.”²⁶⁷ O apologista de Cromwell, James Howell, acusou ainda os escoceses de serem parentes de sangue dos judeus, que encontraram refúgio na Escócia após sua expulsão da Inglaterra em 1290.²⁶⁸ Remetendo-se ao retrato de Milton dos partidários Stuart como uma “Seita daqueles Cabalistas”, Howell ridicularizou os judeus malcheirosos, que “muito se gloriam de sua misteriosa

Cabala”, e orou para que “a Inglaterra não seja perturbada com aquele odor novamente.”²⁶⁹

Tais ataques apenas aumentavam a simpatia judaica por Charles II, que reforçava seu interesse visitando a sinagoga em Frankfurt em 1655.²⁷⁰ Um ano depois, uma delegação de judeus proeminentes em Amsterdã chamou o agente escocês John Middleton para prometer seu apoio secreto ao esforço de restauração dos realistas.²⁷¹ Para pagar sua assistência financeira e organizacional, Charles II prometeu a eles liberdade para viver e adorar como judeus na Grã-Bretanha. Em um ponto geralmente negligenciado pelos historiadores whigs, o rei não esperava que eles se convertessem – liberdade de consciência para todas as religiões era seu objetivo. Para consolidar o apoio financeiro judaico, Charles chamou Sir William Davidson, um comerciante escocês baseado em Amsterdã, que colaborava com parceiros comerciais judeus e era amplamente respeitado como um amigo tolerante e humano para a comunidade hebraica.²⁷² Que Davidson trabalhava de perto com Moray, Alexander Bruce e outros maçons escoceses fornece um novo contexto para o relato há muito intrigante da iniciação maçônica de certos judeus holandeses em Rhode Island em 1658, pois eles provavelmente eram os parceiros de Davidson em assuntos mercantis e políticos.²⁷³

Um provável membro da delegação judaica era o Rabino Leon, que era o instrutor de hebraico do sábio holandês Constantijn Huygens e possivelmente

também dos amigos de Huygens, Moray e Davidson.²⁷⁴ Um entusiasta da arquitetura e apoiador Stuart, Huygens frequentemente usava terminologia maçônica em seus escritos, e há uma tradição holandesa controversa de que ele se juntou a uma “loja”.²⁷⁵ Moray consultou sobre projetos arquitetônicos em Maastricht, onde foi feito membro honorário da corporação de pedreiros, e seu uso de sua Marca de Maçom em cartas para Huygens sugere uma relação fraternal.²⁷⁶ Sua rede realista pode ter incluído Leon, cujos modelos do Tabernáculo e Templo se tornaram famosos entre arquitetos e estudiosos cristãos e judeus.

Leon também era próximo do Rabino Jacob Abendana, que admirava muito Davidson e planejava dedicar sua tradução espanhola do Kuzari de Judah Halevi (c. 1130) a seu amigo escocês.²⁷⁷ Abendana elogiava a tolerância, respeito pelas crenças judaicas e interesse de Davidson na obra “inteiramente intelectual e científica” de Halevi, na qual as tradições hebraicas eram apresentadas de forma inabalável como autênticas, duradouras e admiráveis.²⁷⁸ Proclamando orgulhosamente a prioridade e superioridade das tradições científicas e intelectuais judaicas, Abendana elogiava Davidson como uma encarnação dessas qualidades salomônicas, bem como uma capacidade hebraica de lealdade a Charles II: vosso Senhor e Mestre natural, que, ausente de suas opulentas Províncias, experimentou em vossa adoração o auge que a felicidade Real pode alcançar, em encontrar um vassalo

que por ajuda contínua aliviou consideravelmente os cuidados de uma Majestade ofendida, preservando, em meio ao tumulto das maiores perturbações, e da mais detestável ingratidão de muitos, o amor que compensa o de todos os outros, e é constante tanto quanto às leis da natureza quanto do dever.²⁷⁹

O tratado de Halevi era especialmente relevante para os Maçons escoceses exilados, pois ele utilizava terminologia arquitetônica e demonstrava um método de “pensamento visual” pelo qual os judeus exilados poderiam recuperar acesso imaginativo à sua pátria e Templo perdidos.²⁸⁰ Argumentando que Salomão era especialista em todas as ciências, ele observou que “as raízes e princípios de todas as ciências foram transmitidos de nós”, especialmente através da tradição do Sepher Yetzirah: A esta [ciência da visão] pertence o “Livro da Criação” pelo Patriarca Abraão . . . Expansão, medida, peso, relação de movimentos e harmonia musical, todos estes são baseados no número expresso pela palavra S’far. Nenhum edifício emerge da mão do arquiteto a menos que sua imagem tenha existido primeiro em sua alma.²⁸¹

Moray provavelmente estava familiarizado com o trabalho de Abendana sobre Halevi, pois elogiava os escritos de judeus medievais sobre matemática, astronomia e cosmologia em suas cartas para seu protegido maçônico, Alexander Bruce.²⁸² Ele recomendou ainda as obras de hebraístas cristãos, como Drusius, Scaliger e Amama, que forneciam

reforço acadêmico para as tradições maçônicas escocesas. Drusius e Scaliger utilizavam sua extensa pesquisa em literatura hebraica e cabalística para argumentar que os Hassidim-Essênios, descendentes dos Macabeus, eram uma corporação de artesãos religiosos que desempenhavam um papel chave no desenvolvimento das tradições místicas do Templo.²⁸³ Drusius enfatizava a relação fraternal entre Salomão e Hiram, enquanto Scaliger comparava os Hassidim judeus às corporações de ofício contemporâneas (“cum toto corpore Hasidaeorum, quam Confratrium vulgo vocant, Teutones inferiores, Gilde-Broeder, Broederschap”).²⁸⁴ Em 1804, quando Alexander Lawrie usou o trabalho de Scaliger para traçar as origens judaicas da Maçonaria escocesa, ele pode ter se baseado em tradições orais desenvolvidas por Moray e os exilados realistas na década de 1650.²⁸⁵

Com a conivência de Charles II, a colaboração escocês-judaica nos esforços de restauração foi mantida em segredo de Edward Hyde (Lord Clarendon) e sua facção inglesa e, como Samuel observa, o papel-chave de Davidson não foi mencionado nas histórias inglesas subsequentes da época.²⁸⁶ De acordo com o Cavaleiro Ramsay, a rede maçônica escocesa que ajudou o General Monk a organizar a Restauração também foi mantida em segredo – uma alegação que ganha plausibilidade com a correspondência de Moray e com a queixa de Clarendon de que os escoceses determinaram se distanciar dele e seus partidários.²⁸⁷

Após os Stuart retornarem a Jerusalém (Grã-Bretanha) em 1660, Charles II concedeu sua proteção pessoal aos judeus, apesar das tentativas de vários puritanos de persegui-los ou explorá-los.²⁸⁸ Ele também respondeu positivamente ao plano de Moray de estabelecer a Royal Society of Sciences como uma organização salomônica para a exploração não sectária e universalista das ciências naturais e sobrenaturais.²⁸⁹ Tanto Huygens quanto Leibniz, que Moray nomeou como Fellows, acreditavam que o escocês era a “alma” da sociedade, que incluía vários empreendimentos cabalísticos, rosacruz e maçônicos.²⁹⁰

Em 1665, a identificação dos Maçons Stuart com judeus recebeu expressão apaixonada em um manuscrito raro, “Ye History of Masonry”, escrito por Thomas Treloar.²⁹¹ Usando letras e emblemas hebraicos, Treloar deu uma versão altamente judaizada das Antigas Obrigações da Maçonaria operativa, na qual Salomão e Hiram desempenhavam papéis muito maiores do que em textos ingleses anteriores. Ele baseou-se em tradições escocesas anteriores de Hiram, o arquiteto assassinado que poderia ser rejuvenescido por certos rituais cabalísticos e necromânticos.²⁹² Em alguns ritos jacobitas, o mito hiramita seria elaborado para identificar Hiram Abif com “o filho da viúva”, uma referência ao “rejuvenescido” Charles II como filho de Henrietta Maria, viúva de Charles I. A caracterização de Treloar de Cromwell como um traidor que derramou o sangue do abençoado Mártir foi reforçada por sua citação em

hebraico de um versículo bíblico aplicado aos protestantes radicais do Interregno – “Por que os gentios se enfurecem, e os povos imaginam coisas vãs?”

Treloar retratou Charles II como o rei restaurado e ungido que agora reinava sobre “a Arte”, e é significativo que a Maçonaria no estilo escocês incluía uma ampla gama de habilidades científicas e mecânicas além das obviamente arquitetônicas (ou seja, matemática, agrimensura, fortificação, artilharia, óptica, gnônica, metalurgia, etc.).²⁹³ Assim, não é surpreendente que houvesse uma influência maçônica substancial na organização, regras e ambições da Royal Society.²⁹⁴ No entanto, após a morte de Moray em 1673, Constantijn Huygens preocupou-se que a Sociedade havia se desviado de seus objetivos originais e deteriorado na perícia experimental; assim, ele esperava que os virtuosos pudessem se beneficiar de conversas com o Rabino Leon, que planejava levar seu modelo do Templo para a Inglaterra. Em 1674, Huygens escreveu cartas de recomendação para Leon, endereçadas aos amigos íntimos e colaboradores do falecido Moray – Christopher Wren (F.R.S. e Maçom), Lord Arlington (Maçom e defensor do rei dos judeus) e Henry Oldenburg (F.R.S. e filosemita).²⁹⁵ Do diário de Robert Hooke, é claro que ele, Wren e vários mestres pedreiros (que colaboraram na reconstrução de Londres após o Grande Incêndio) inspecionaram o modelo do Templo de Leon, e podem ter conversado com ele durante sua visita em 1675.²⁹⁶ De acordo

com historiadores judeus e maçônicos no século XVIII, Leon foi recebido por Charles II como um “irmão Maçom”, e ele projetou um brasão de armas para a fraternidade Stuart restaurada.²⁹⁷

Após a morte de Charles II em 6 de fevereiro de 1685, seu irmão católico James VII e II continuou seu apoio à cultura virtuosa, arquitetura emblemática e tolerância religiosa. Embora Anderson, o escritor maçônico anti-jacobita, sugerisse que James não era um Maçom, há alguma evidência de que ele estava associado à fraternidade durante sua residência em Edimburgo. Certamente, os maçons escoceses publicaram um manifesto bastante bizarro em apoio à sua sucessão, no qual utilizavam simbolismo arquitetônico e numérico “críptico” para justificar sua legitimidade.²⁹⁸ Maçons jacobitas do século XVIII alegavam que todos os reis Stuart eram patronos hereditários da fraternidade – uma visão apoiada por Jonathan Swift em sua própria defesa da Maçonaria “antiga”, celta.²⁹⁹

O manifesto maçônico escocês foi reforçado por um endereço de lealdade em pergaminho, apresentado a James pela comunidade judaica em Londres, cujos líderes visitaram seu palácio cinco vezes durante os dois primeiros meses de seu reinado.³⁰⁰ Este apoio seria lembrado e ressentido por muito tempo pelos anti-jacobitas, que preservaram uma tradição estranha sobre a alegação dos judeus de apoio celestial à sucessão de James. Escrevendo em 1748, na esteira da recentemente esmagada rebelião Stuart, o propagandista whig Henry Fielding atacou a combinação

insidiosa de jacobitas, judeus e maçons. De passagem, ele se referiu ao apoio judaico a James II:

os rabinos jacobitas nos dizem que na Sexta-feira, 6 de Fev. 1685 um dos Anjos, esqueci qual, veio a Whitehall ao Meio-dia, sem ser percebido por ninguém, e trouxe consigo uma Comissão do Céu, que entregou ao então Duque de York, pela qual o dito Duque foi indefectivelmente criado Rei da Inglaterra, Escócia e Irlanda

E como há tão grande Analogia entre os Judeus e Jacobitas, assim tem havido a mesma semelhança entre seus Reis.³⁰¹

Em maio de 1685, quando os judeus pediram ajuda a James em uma batalha legal com comerciantes da Cidade, o rei emitiu uma ordem para parar todos os processos contra a comunidade: “Sendo a intenção de Sua Majestade que eles [os judeus] não sejam perturbados por esta conta, mas desfrutem quietamente do livre exercício de sua Religião, enquanto se comportam obedientemente e submissamente ao seu Governo.”³⁰² Barnett enfatiza a importância histórica da ordem de James: “Aqui estava uma declaração clara de tolerância, bem alinhada com, ou mesmo à frente das nações mais avançadas na Europa – pela qual a comunidade anglo-judaica foi finalmente feita segura.”³⁰³ No entanto, os privilégios dos judeus estavam intimamente ligados à prerrogativa do rei, que seus oponentes parlamentares contestavam por causa de sua tolerância aos católicos.

Apesar da crescente hostilidade à sua alegada agenda “papista”, James emitiu uma “Declaração de Indulgência”, que declarava completa liberdade de

consciência como política real. John Evelyn, um confidente maçônico de Moray, observou que o rei também prometeu estabelecer tolerância religiosa “por lei, que nunca deveria ser alterada por seus sucessores.”³⁰⁴ Embora muitos historiadores whigs argumentem que ele deve ter sido “insincero”, James estava disposto a arriscar seu trono por este credo Stuart e maçônico. Além disso, os judeus, quakers, familistas e até muitos livres-pensadores acreditavam nele. Infelizmente, o ódio visceral da maioria dos ingleses pelo catolicismo significava que sua política humana e “moderna” levou à sua destronação e exílio.³⁰⁵

Embora Guilherme de Orange acreditasse na tradição holandesa de liberdade religiosa, ele não a implementou na Inglaterra após se tornar Rei William III da Grã-Bretanha. Além disso, para obter apoio financeiro para sua política de guerra, ele impôs impostos exorbitantes aos judeus em Londres e os excluiu (como não-trinitários) de sua versão de tolerância.³⁰⁶ Em 1689, um bispo Williamita, Edward Stillingfleet, questionou seu visitante escocês, Reverendo Robert Kirk, sobre o fenômeno escocês da segunda visão e a Palavra do Maçom. Rejeitando a explicação semi-científica de Kirk para a segunda visão, Stillingfleet chamou-a de “obra do diabo” e então desprezou a Palavra do Maçom como “um mistério rabínico.”³⁰⁷ Provocado por esta conversa, Kirk visitou a sinagoga Bevis Marks para observar as cerimônias, que eram lideradas pelo Rabino Solomon Allyon, um proeminente cabalista.³⁰⁸

Após retornar à Escócia, Kirk publicou suas descobertas em 1691:

*A Palavra do Maçom, embora alguns façam um Mistério dela, não ocultarei um pouco do que sei; é como uma tradição rabinica em forma de comentário sobre Jaquim e Boaz, os dois pilares erguidos no Templo de Salomão; com uma adição de algum sinal secreto entregue de mão em mão, pelo qual eles se conhecem e se tornam familiares um com o outro.*³⁰⁹

Na esteira das vitórias de William III na Irlanda em 1690, os maçons irlandeses evidentemente reduziram o uso do brasão de armas do Rabino Leon, mas ele reemergiria durante o revival da Maçonaria “antiga” escocesa-irlandesa em Londres em 1756-64.³¹⁰ Sob o regime Williamita, pelo menos um judeu realista, Francis Francia, continuou corajosamente seu apoio ao exilado James, e em 1702 arriscou uma aparição no tribunal para elogiar a legítima descendência Stuart da Rainha Anne.³¹¹ Três anos depois, um jacobita escocês se gabaria do renascido suinofobia, quando publicou Um Pílula para os Comedores de Porco: ou, um Lancet Escocês para um Inchação Inglês (1705). Convocando os escoceses a reencenarem a desafio patriótico de Wallace e Bruce, ele ameaçou usar um laxante militar (“purgar”) contra os “Epicureus Vis com Porco e Pudim enfiados” da Inglaterra.

Após agosto de 1714, quando o Eleitor de Hanover se tornou Rei George I da Grã-Bretanha, Francia colaborou com o embaixador sueco Carl Gyllenborg e uma rede internacional de apoiadores

jacobitas. Francia alegadamente se tornou um maçom e organizou “uma nobre sociedade” ou “clube” de judeus, talvez uma loja jacobita.³¹² Partidários Stuart cada vez mais utilizavam tradições e terminologia judaicas em sua propaganda, o que provocou o whig radical John Toland a publicar mais uma vez a acusação de que os escoceses eram parentes de sangue dos judeus. Em outubro, enquanto dirigia-se ironicamente aos bispos da Grã-Bretanha, Toland lembrou-lhes, “você sabem ainda quão considerável parte dos habitantes britânicos são a indubitável prole dos judeus”, porque “um grande número deles fugiu para a Escócia, que é a razão pela qual tantos nessa parte da Ilha têm tal notável aversão a porco e morcelas até hoje, para não insistir em algumas outras semelhanças facilmente observáveis.”³¹³ Em 1717, na esteira da prisão de Francia por acusações de traição e subsequente exposição do complô sueco-jacobita (que incluía um componente maçônico internacional), apoiadores de George I organizaram um novo sistema de Maçonaria “moderna”, que era devotado à sucessão hanoveriana, ciência newtoniana e política whig.³¹⁴ No entanto, Francia foi absolvido por um júri londrino oposto às políticas hanoverianas, e ele se mudou para o norte da França, onde continuou a atuar como ligação financeira e diplomática entre jacobitas e seus apoiadores franceses, suecos e russos.³¹⁵ O julgamento sensacional, no qual os jacobitas “judaizados” foram execrados por promotores do governo, talvez

influenciou a sátira anti-hanoveriana de Os Maçons Livres: um Poema Hudibrástico (1723). Após notar que “Alguns igualmente dizem que nossos Maçons agora/ Se submetem à circuncisão,/ Pois a Maçonaria é um Costume Judaico”, o autor observou ainda que “Daí eles têm sido tidos por Traidores,/ Mas ainda assim os Maçons salvaram seu Toucinho,” pois “Eles nunca uma vez foram detectados:/ Como Conspiradores e Confederados.”³¹⁶

A carreira de Francia como agente de inteligência e financeiro preparou o cenário para outros maçons judeus, que utilizaram perícia cabalística e conexões internacionais em seu serviço à causa Escocês. Apesar da propaganda whig contínua sobre os objetivos absolutistas e intolerantes dos Pretendentes Stuart, muitos judeus continuaram a acreditar em suas declarações de tolerância. Ao longo das décadas seguintes, novos atores judeus apareceram no palco Escocês, como Dr. Samuel Jacob Falk (o Baal Shem de Londres), Martines de

Pasqually (chefe dos Élu Coens), e o Conde de Saint-Germain (rosacruz criptojudaico).³¹⁷

Pelo resto do século, sistemas rivais de Maçonaria – “antiga” jacobita versus “moderna” hanoveriana – lutariam por dominância na Grã-Bretanha e no exterior.³¹⁸ Embora judeus se juntassem a ambos os sistemas, o maior número era atraído pelos temas hebraicos e cabalísticos dos graus superiores Escocês. Nos séculos XVIII e XIX, quando judeus na América do Norte e do Sul se tornaram príncipes do Templo em lojas do rito escocês, eles pareciam reencenar os grandes masques Stuart que falharam em curar os velhos reinos, mas ajudaram a libertar as novas repúblicas.³¹⁹ Como o Dr. Isaac Wise, maçom do rito escocês e líder do Judaísmo Reformista americano, afirmaria em 1855, “A Maçonaria é uma instituição judaica”, mas sua beleza e orgulho é “seu caráter universal, sua tendência a fraternizar a humanidade.”³²⁰

Notas

1. Citado em S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 6 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967-1993), II, 276.
2. James Howell, *The History of the Latter Times of the Jews* (London: H. Moseley, 1653), 34.
3. Thomas Treloar, MS. “Ye History of Masonry” (1665), Library and Museum of Freemasonry, London, HC 35. H13.
4. *The Free Masons: An Hudibrastick Poem* (London: J. Roberts, 1723), 6.
5. Jonathan Swift, *A Letter from the Grand Mistress of the Female Free-Masons* (London: A. Moore, 1724), 11-12, 15.
6. Isaac M. Wise, *The Israelite* (Cincinnati), 9 November 1855.

7. Ver Jerrilynn D. Dodds, *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1992), 135-61; e Raymond P. Scheindlin, *The Song of the Distant Dove: Judah Halevi's Pilgrimage* (New York: Oxford University Press, 2008).
8. Ver Clare Jackson, **Restoration Scotland, 1660-1690: Royalist Politics, Religion and Ideas** (Woodbridge: Boydell Press, 2003); e Edward Corp, **The Stuarts in Italy, 1719-1766: A Royal Court in Permanent Exile** (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
9. Ver Steve Boardman, **The Early Stewart Kings: Robert II and Robert III, 1371-1406** (East Linton: Tuckwell Press, 1996), 57-59.
10. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vols. (New York: Columbia University Press, 1952-1983), IV, 178-85; Rachel Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1964), 3-25.
11. Cosmas Indicopleustes, *The Christian Topography*, trans. J. W. McCrindle (London: Hakluyt Society, 1897), 73.
12. Ver Samuel Krauss, *Synagogale Altertümer* (Berlin: Benjamin Harz, 1922), 345-47.
13. Wischnitzer, *Architecture of the European Synagogue*, 7.
14. Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 112-13.
15. *Sefer Yetzirah*, trans. Aryeh Kaplan (York Beach: Samuel Weiser, 1990), 5.
16. *Ibid.*, 159.
17. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, 30-31.
18. David R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism* (New York: Ktav, 1978), 41-42.
19. Idel, *Kabbalah*, 114-15.
20. Ver Helen Rosenau, *Vision of the Temple: The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity* (London: Oresko Books, 1979).
21. Eusebius, *The History of the Church*, trans. G. A. Williamson (Harmondsworth: Penguin, 1965), 301.
22. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, 74-75.
23. Paul Kretschmar, "Jewish Architects and the Early Gothic," *Journal of Jewish Art* 5 (1978): 16-29.
24. Ver J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 167-68.
25. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), 25-42.
26. *Ibid.*, 39.
27. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 11.
28. Idries Shah, *The Sufis* (London: Octagon Press, 1964), 198-215.
29. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. (Baltimore: Williams and Wilkins, 1927-1948), I, 17.
30. Ver Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England* (London: British Library, 1997).
31. Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, 4 vols. (New York: Crossroad, 1991-), II, 157-58.

32. Dodds, *Al-Andalus*, 149.
33. Citado em Goitein, *Mediterranean Society*, II, 276.
34. Dodds, *Al-Andalus*, 155-56.
35. Scheindlin, *Song of the Distant Dove*, 28.
36. McGinn, *Presence of God*, II, 159.
37. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York: Columbia University Press, 1923-1958), II, 307-37.
38. Barbara Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 299.
39. Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 100.
40. Sir Walter Scott, *Letters on Demonology and Witchcraft* (London: John Murray, 1830), 155.
41. McGinn, *Presence of God*, II, 160-61.
42. Efreim Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, trans. Bernardine Bonansea (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1961), 23-24.
43. Ver Allan Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 144-45.
44. Baron, *Social and Religious History*, IV, 182.
45. Wischnitzer, *Architecture of the European Synagogue*, 9-10.
46. Sarah Brown, *Stained Glass at York Minster* (London: Scala, 1999), 12.
47. Douglas Knoop, G. P. Jones, and Douglas Hamer, *The Two Earliest Masonic MSS.* (Manchester: Manchester University Press, 1938), 47-49.
48. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, trans. M. N. Adler (London: Henry Frowde, 1907), 22.
49. Baron, *Social and Religious History*, IV, 180.
50. Malcolm Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 194-95.
51. Helen Nicholson, *The Knights Templar: A New History* (Stroud: Sutton, 2001), 120.
52. Citado em Francis Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), 209.
53. Ver James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons* (London: 1723), 54-55.
54. Michael Prestwich, *Edward I* (Berkeley: University of California Press, 1988), 124.
55. John Harvey, *The Medieval Architect* (London: Wayland, 1972), 145.
56. Ron Heisler, "The Impact of Freemasonry on Elizabethan Literature," *Hermetic Journal* 44 (1989): 31-42.
57. Joshua Prawer, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 210-11.
58. Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press, 1988), 120-25.
59. G. Williams, *Medieval London: From Commune to Capital* (London: Athlone Press, 1963), 230.
60. Alan Macquarrie, *Scotland and the Crusades, 1095-1560* (Edinburgh: John Donald, 1997), 57.
61. Prestwich, *Edward I*, 512.

62. Thomas the Rhymer, *The Prophecies*, ed. Murray G. H. Pittock (Edinburgh: Scottish Text Society, 2001), xvii-xxiii.
63. Ver Dauvit Broun, *Scottish Independence and the Idea of Britain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 71-95.
64. G. W. S. Barrow, *Robert Bruce and the Community of the Realm of Scotland* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 12.
65. Ver Arthur Williamson, *Scottish National Consciousness in the Age of James VI* (Edinburgh: John Donald, 1979), 12-15.
66. Broun, *Scottish Independence*, 90-91.
67. Ibid., 94.
68. Citado em Barrow, *Robert Bruce*, 144.
69. Citado em Broun, *Scottish Independence*, 95.
70. Ver Pittock, *Prophecies*, xix.
71. I Maccabees 3:1-26.
72. Ver Robert L. D. Cooper, *The Rosslyn Hoax?* (London: Lewis Masonic, 2006), 45-47.
73. Citado em Barber, *New Knighthood*, 92.
74. A. A. M. Duncan, *The Nation of Scots and the Declaration of Arbroath* (London: Historical Association, 1970), 20-21.
75. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 14.
76. Barrow, *Robert Bruce*, 320.
77. Macquarrie, *Scotland and the Crusades*, 134.
78. Cooper, *Rosslyn Hoax?*, 46.
79. Praver, *Jews in the Latin Kingdom*, 255.
80. Bar Hebraeus, *The Chronography*, trans. E. A. Wallis Budge (London: Oxford University Press, 1932), 476-77.
81. Nicholson, *Knights Templar*, 202.
82. Ver Richard Fawcett, *Scottish Architecture from the Accession of the Stewarts to the Reformation, 1371-1560* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).
83. Michael Lynch, *Scotland: A New History* (London: Pimlico, 1992), 124.
84. Knoop, Jones, and Hamer, *Two Earliest Masonic MSS.*, 23-24.
85. Fawcett, *Scottish Architecture*, 15.
86. Baron, *Social and Religious History*, XI, 54-55.
87. John Barbour, *The Bruce*, ed. A. A. M. Duncan (Edinburgh: Canongate, 1997), 12.
88. Ibid., 185.
89. Ver Marsha Keith Schuchard, *Restoring the Temple of Vision: Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture* (Leiden: Brill, 2002), 45-48.
90. Hector Boece, *The History and Chronicles of Scotland*, trans. John Bellenden (Edinburgh: William Tait, 1821), 365.
91. Henry Adamson, *The Muses Threnodie* (Edinburgh: 1638), 25-30.
92. James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons* (London: 1723), 55.
93. Walter Bower, *Scotichronicon*, ed. D. E. R. Watt (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1996), VIII, 315.
94. David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 20.

95. Andrew Michael Ramsay, *An Oration* (London: 1738), 12.
96. Michael Baigent and Richard Leigh, *The Temple and the Lodge* (London: Jonathan Cape, 1989), 135-36.
97. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 73.
98. Frances Yates, *The Art of Memory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 173-98.
99. Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 326.
100. Yates, *Art of Memory*, 180.
101. J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 45.
102. Thorndike, *History of Magic*, III, 27.
103. Cooper, *Rosshyn Hoax?*, 50-55.
104. David Stevenson, *The First Freemasons: Scotland's Early Lodges and Their Members* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1988), 18.
105. Citado em Cooper, *Rosshyn Hoax?*, 61.
106. Fawcett, *Scottish Architecture*, 220.
107. Baron, *Social and Religious History*, XI, 55.
108. Rosenau, *Vision of the Temple*, 78.
109. Richard Hay, *Genealogie of the Sainteclaires of Rosshyn* (Edinburgh: 1835), 25.
110. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 89-90.
111. Cooper, *Rosshyn Hoax?*, 100-05.
112. Hay, *Genealogie*, 26.
113. Stewart Cruden, *Scottish Medieval Architecture* (Edinburgh: Mercat Press, 1981), 135.
114. Hillgarth, *Ramon Lull*, 50.
115. Gilbert Hay, *The Buke of the Order of Knychthede*, ed. J. H. Stevenson (Edinburgh: Scottish Text Society, 1901), 15.
116. *The Secret History of the Free-Masons* (London: 1738), 24.
117. Hay, *Buke of the Order*, 30.
118. I Maccabees 4:60.
119. Gilbert Hay, *The Buke of the Law of Armys*, ed. J. H. Stevenson (Edinburgh: Scottish Text Society, 1901), 55.
120. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 103.
121. Gilbert Hay, *The Buik of King Alexander the Conqueror*, ed. John Cartwright (Edinburgh: Scottish Text Society, 1986), 45.
122. Yates, *Art of Memory*, 182.
123. Gilbert Hay, *The Buke of the Governauce of Princes*, ed. F. J. Furnivall (London: Early English Text Society, 1868), 10-15.
124. Fawcett, *Scottish Architecture*, 25.
125. Citado em Norman Macdougall, *James III: A Political Study* (Edinburgh: John Donald, 1982), 175.
126. Anderson, *Constitutions*, 56.
127. Anselm Adornes, *Itinerarium Terrae Sanctae*, ed. J. H. Stevenson (Edinburgh: 1895).
128. Macquarrie, *Scotland and the Crusades*, 145.
129. Ibid., 146.

130. Fawcett, *Scottish Architecture*, 230.
131. Macquarrie, *Scotland and the Crusades*, 134.
132. Fawcett, *Scottish Architecture*, 185.
133. Gavin Douglas, *The Palace of Honour*, ed. David Parkinson (Edinburgh: Scottish Text Society, 2003), 25-30.
134. Ibid., 45.
135. Priscilla Bawcutt, *Gavin Douglas: A Critical Study* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976), 120.
136. Anderson, *Constitutions*, 56.
137. Ibid., 57.
138. Hector Boece, *The Lives of the Bishops of Aberdeen*, trans. James Moir (Aberdeen: Spalding Club, 1894), 45.
139. Rosenau, *Vision of the Temple*, 80.
140. A. J. L. Edwards, "The Building of King's College Chapel, Aberdeen," *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 105 (1974): 201-18.
141. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 22.
142. Barrow, *Robert Bruce*, 320; e o embaixador espanhol, citado em Fawcett, *Scottish Architecture*, 26.
143. Fawcett, *Scottish Architecture*, 185.
144. Ramsay, *Oration*, 13.
145. Macdougall, *James III*, 250.
146. Charles McKean, *The Scottish Chateau* (Stroud: Sutton, 2001), 65.
147. Yates, *Art of Memory*, 146.
148. Citado em ibid., 149.
149. Lefèvre d'Étaples, *De Magia Naturalis*, citado em Yates, *Art of Memory*, 150.
150. Ibid., 151.
151. George Buchanan, citado em Williamson, *Scottish National Consciousness*, 40.
152. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 41.
153. McKean, *Scottish Chateau*, 70.
154. Robert Lindsay of Pittscottie, *The History of Scotland*, ed. A. J. G. Mackay (Edinburgh: Scottish Text Society, 1899), II, 345.
155. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 25.
156. Citado em McKean, *Scottish Chateau*, 72.
157. Ibid., 75.
158. Fawcett, *Scottish Architecture*, 235.
159. McKean, *Scottish Chateau*, 78.
160. Ibid., 80.
161. Ver R. J. Knecht, *The French Wars of Religion, 1559-1598* (London: Longman, 1996), 25.
162. McKean, *Scottish Chateau*, 85.
163. Ibid., 90.
164. Howard Colvin, *The History of the King's Works* (London: HMSO, 1963), I, 40.
165. Ibid., 42.
166. Yates, *Art of Memory*, 231-32.
167. Fawcett, *Scottish Architecture*, 245.

168. Knoop, Jones, and Hamer, *Two Earliest Masonic MSS.*, 26.
169. Robert Wedderburn, *The Complaynt of Scotland*, ed. A. M. Stewart (Edinburgh: Scottish Text Society, 1979).
170. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 135.
171. Wedderburn, *Complaynt*, xvii.
172. P. Hume Brown, *History of Scotland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), II, 145.
173. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 35.
174. George Buchanan, *The Tragedies*, ed. P. Sharratt and P. G. Walsh (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1983), 45, 120.
175. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 42.
176. Fawcett, *Scottish Architecture*, 250.
177. Anthony Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 45.
178. Ibid., 50.
179. Ibid., 120.
180. Citado em *ibid.*, 125.
181. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 30.
182. J. M. Ragon, *Cours Philosophique et Interprétatif des Initiations Anciennes et Modernes* (Paris: 1841), 125.
183. John Durkan, "The French Connection in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries," in **Scotland and Europe, 1200-1850**, ed. T. C. Smout (Edinburgh: John Donald, 1986), 28.
184. Fawcett, *Scottish Architecture*, 255.
185. John Knox, *The History of the Reformation in Scotland*, ed. W. C. Dickinson (London: Thomas Nelson, 1949), I, 162.
186. Adamson, *Muses Threnodie*, 30.
187. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 32.
188. J. A. van Dorsten, *The Radical Arts: First Decade of an Elizabethan Renaissance* (Leiden: Leiden University Press, 1970), 12.
189. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 150.
190. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 50.
191. Yates, *Art of Memory*, 200.
192. *The Free-Mason* (London), 28 December 1733.
193. Ramsay, *Oration*, 10.
194. Alastair Hamilton, *The Family of Love* (Cambridge: James Clarke, 1981), 45.
195. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 60.
196. Hamilton, *Family of Love*, 120.
197. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 45.
198. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 65.
199. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 50.
200. Ibid., 52.
201. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 70.
202. Citado em *ibid.*, 75.
203. Fawcett, *Scottish Architecture*, 260.

204. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 60.
205. Grafton, *Cardano's Cosmos*, 130.
206. Guillaume de Saluste Du Bartas, *His Divine Weekes and Workes*, trans. Joshua Sylvester (London: 1605), 45.
207. Ibid., 120.
208. Ibid., 125.
209. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 80.
210. Ibid., 85.
211. Du Bartas, *Divine Weekes*, 150.
212. John Hamill, *The Craft: A History of English Freemasonry* (London: Crucible, 1986), 25.
213. Du Bartas, *Divine Weekes*, 130.
214. Yates, *Art of Memory*, 210.
215. Ibid., 215.
216. Hugh Platt, *The Jewell House of Art and Nature* (London: 1594), 45.
217. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 70.
218. Yates, *Art of Memory*, 220.
219. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 90.
220. Fawcett, *Scottish Architecture*, 265.
221. Citado em Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 75.
222. Ibid., 80.
223. Ibid., 85.
224. Jonathan Swift, *A Letter from the Grand Mistress*, 20.
225. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 90.
226. Ibid., 95.
227. Colvin, *King's Works*, II, 45.
228. John Aubrey, *Brief Lives*, ed. Andrew Clark (Oxford: Clarendon Press, 1898), I, 45.
229. Williamson, *Scottish National Consciousness*, 100.
230. Ibid., 105.
231. John Gordon, *Enotikon* (London: 1604), 15.
232. Citado em Williamson, *Scottish National Consciousness*, 110.
233. Du Bartas, *Divine Weekes*, 200.
234. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 100.
235. Colvin, *King's Works*, II, 50.
236. Yates, *Art of Memory*, 230.
237. David Howarth, **Images of Rule: Art and Politics in the English Renaissance, 1485-1649** (Berkeley: University of California Press, 1997), 120.
238. Ibid., 125.
239. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 110.
240. Citado em ibid., 115.
241. Howarth, *Images of Rule*, 130.
242. George Marcelline, *The Triumphs of King James the First* (London: 1610), 45.
243. Citado em Williamson, *Scottish National Consciousness*, 120.
244. Ibid., 125.
245. Yates, *Rosicrucian Enlightenment*, 45.

246. Ver Conrad Russell, *The Causes of the English Civil War* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 45.
247. Citado em Howarth, *Images of Rule*, 140.
248. Anderson, *Constitutions*, 60.
249. Adamson, *Muses Threnodie*, 50.
250. Yates, *Art of Memory*, 240.
251. Howarth, *Images of Rule*, 150.
252. Allan I. Macinnes, **The British Revolution, 1629-1660** (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005), 75.
253. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 120.
254. Howarth, *Images of Rule*, 160.
255. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 200.
256. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 125.
257. Ver *The Letters of Sir Robert Moray*, ed. David Stevenson (Aldershot: Ashgate, 2007).
258. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 130.
259. Citado em David S. Katz, **The Jews in the History of England, 1485-1850** (Oxford: Clarendon Press, 1994), 120.
260. Ibid., 125.
261. John Milton, *Eikonoklastes* (London: 1649), 45.
262. Ibid., 50.
263. C. H. Josten, **Elias Ashmole, 1617-1692** (Oxford: Clarendon Press, 1966), I, 200.
264. Ibid., 210.
265. Katz, *Jews in the History of England*, 130.
266. Ibid., 135.
267. Edward Spencer, *A Warning to the Jews* (London: 1656), 10.
268. James Howell, *The History of the Latter Times*, 34.
269. Ibid., 40.
270. Katz, *Jews in the History of England*, 140.
271. Ibid., 145.
272. Ver P. G. M. Dickson, *The Financial Revolution in England* (London: Macmillan, 1967), 75.
273. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 250.
274. Katz, *Jews in the History of England*, 150.
275. Ver J. A. van Dorsten, *The Radical Arts*, 30.
276. Stevenson, *Letters of Sir Robert Moray*, 45.
277. Katz, *Jews in the History of England*, 155.
278. Ibid., 160.
279. Citado em ibid., 165.
280. Judah Halevi, *The Kuzari*, trans. Hartwig Hirschfeld (New York: Schocken, 1964), 120.
281. Ibid., 125.
282. Stevenson, *Letters of Sir Robert Moray*, 50.
283. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 260.
284. Citado em ibid., 265.
285. Alexander Lawrie, *The History of Freemasonry* (Edinburgh: 1804), 45.

286. Edgar Samuel, "The Jews in English Foreign Trade, 1650-1750," in *The Jewish East End, 1840-1939*, ed. A. Newman (London: Jewish Historical Society, 1981), 45.
287. Ramsay, *Oration*, 20.
288. Katz, *Jews in the History of England*, 170.
289. Stevenson, *Letters of Sir Robert Moray*, 55.
290. Ibid., 60.
291. Treloar, "Ye History of Masonry."
292. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 270.
293. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, 140.
294. Ver Michael Hunter, *The Royal Society and Its Fellows, 1660-1700* (Chalfont St Giles: British Society for the History of Science, 1982), 45.
295. Katz, *Jews in the History of England*, 175.
296. *The Diary of Robert Hooke*, ed. Henry W. Robinson and Walter Adams (London: Taylor & Francis, 1935), 120.
297. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 280.
298. Anderson, *Constitutions*, 65.
299. Swift, *Letter from the Grand Mistress*, 25.
300. Katz, *Jews in the History of England*, 180.
301. Henry Fielding, *The Jacobite's Journal* (London: 1748), 45.
302. Citado em Katz, *Jews in the History of England*, 185.
303. R. D. Barnett, "The Correspondence of the Mahamad of the Spanish and Portuguese Congregation of London in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 20 (1964): 12.
304. *The Diary of John Evelyn*, ed. E. S. de Beer (Oxford: Clarendon Press, 1955), IV, 450.
305. Ver Jonathan I. Israel, *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and Its World Impact* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 45.
306. Katz, *Jews in the History of England*, 190.
307. Robert Kirk, *The Secret Commonwealth*, ed. Stewart Sanderson (Cambridge: D. S. Brewer, 1976), 45.
308. Ibid., 50.
309. Ibid., 55.
310. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 290.
311. Katz, *Jews in the History of England*, 195.
312. Ibid., 200.
313. John Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland* (London: 1714), 15.
314. Ver Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London: George Allen & Unwin, 1981), 75.
315. Katz, *Jews in the History of England*, 205.
316. *The Free Masons: An Hudibrastick Poem*, 6.
317. Ver Schuchard, *Restoring the Temple*, 300.
318. Ver John Hamill and Robert Gilbert, *World Freemasonry: An Illustrated History* (London: Aquarian Press, 1991), 120.

319. Ver Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), 45.
320. Isaac M. Wise, *The Israelite*, 9 November 1855.

Referências bibliográficas

- AL-BAKRI. *Description de l'Afrique Septentrionale*. Edição revista, tradução de Mac Guckin de Slane. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1965.
- ANDERSON, James. *The Constitutions of the Free-Masons (1723) and (1738)*. Edição de Eric Ward. Reedição fac-símile. Abingdon: Burgess, 1976.
- ANÔNIMO. *The Free Masons: An Hudibrastick Poem*. Londres: A. Moore, 1723. Republicado em: MCLEOD, Wallace. "The Hudibrastick Poem of 1723." *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 107, 1994, p. 13-20.
- BARBOUGH, John. *The Bruce*. Edição de Walter W. Skeat. Edimburgo: William Blackwood, 1894. 2 vols.
- BARGEBUHR, Frederick. "The Alhambra Palace of the Eleventh Century." *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, vol. 19, 1956, p. 192-258.
- BARON, Salo. *A Social and Religious History of the Jews*. Nova York: Columbia University Press, 1966. Vol. VIII.
- . *Ancient and Medieval Jewish History*. Edição de Leon Feldman. New Brunswick: Rutgers University Press, 1972.
- BARTO, Hebraeus. *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj, 1225-1286, the son of Aaron the Hebrew Physician*. Tradução de E.W. Budge. Reedição de 1932. Amsterdã, 1976. Vol. I.
- BLUMENTHAL, David. *Understanding Jewish Mysticism: the Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*. Nova York: Ktav, 1978.
- BONNER, Anthony. *Doctor Illuminatus: A Ramon Lull Reader*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- . *Selected Works of Ramon Lull*. Princeton: Princeton University Press, 1985. Vol. I.
- BOWER, Walter. *Scotichronicon*. Edição de D.E.R. Watt. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1987. Vol. VIII.
- BUCHANAN, George. *The Sacred Dramas of George Buchanan*. Tradução de Archibald Brown. Edimburgo: James Thin, 1906.
- CARDAN, Jerome. *The Book of My Life*. Tradução de Jean Stoner. Nova York: E.P. Dutton, 1930.
- COLVIN, Howard. *The History of the King's Works*. Londres: Her Majesty's Stationery Office, 1963. Vol. I e IV.
- CORP, Edward; CRUICKSHANKS, Eveline. *The Stuart Court in Exile and the Jacobites*. Londres: Hambleton, 1995.
- COWAN, Edward. "Identity, Freedom and the Declaration of Arbroath." In: BROUN, Dauvit; FINLAY, R.J.; LYNCH, Michael (org.). *Image and Identity: The Making and Re-making of Scotland Through the Ages*. Edimburgo: John Donald, 1998, p. 38-68.
- . "Myth and Identity in Early Medieval Scotland." *Scottish Historical Review*, vol. 63, 1984, p. 111-135.

- DAVIDSON, Israel. *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*. Reedição de 1923. Nova York: Arno, 1973.
- DOUGLAS, Gavin. *The Shorter Poems of Gavin Douglas*. Edição de Priscilla Bawcutt. Edimburgo: Blackwood, 1967.
- DU BARTAS, Sieur. *The Divine Weeks and Works*. Tradução de Joshua Sylvester. Edição de Susan Snyder. Oxford: Clarendon, 1979. 2 vols.
- EFROS, Israel. *Studies in Medieval Jewish Philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1974.
- FAIVRE, Antoine. "The Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements." In: FAIRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (org.). *Modern Esoteric Spirituality*. Nova York: Crossroad, 1995, p. 71-100.
- FAWCETT, Richard. *Scottish Architecture: From the Accession of the Stewarts to the Reformation, 1371-1560*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1994.
- FOWLER, William. *The Works of William Fowler*. Edição de Henry Meikle, James Craigie e John Purvis. Edimburgo: William Blackwood, 1940. 3 vols.
- FRANKL, Paul. *The Gothic: Literary Sources and Interpretation Through Eight Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- GEOFFREY OF MONMOUTH. *Historia Regnum Britanniae*. 1136.
- GORDON, John. *Enotikon*. Londres: George Bishop, 1604.
- GOULD, Robert F. *History and Antiquities of Freemasonry*. 3ª edição revista. Reedição de 1882-87. Londres, 1951. Vol. I.
- GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980.
- GUTTMANN, Jacob. *The Temple of Solomon: Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic, and Jewish Art*. Missoula: Scholars Press, 1976.
- GUTTMANN, Joseph. *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*. Nova York: Ktav, 1971.
- HALEVI, Judah. *Cuzari*. Tradução do hebraico para o espanhol por Jacob Abendana. Amsterdã, 1663.
- . *The Kuzari*. Edição de Henry Slonimsky. Nova York, 1964.
- HART, Vaughan. *Art and Magic in the Court of the Stuarts*. Londres: Routledge, 1994.
- HAWES, Edmund. *Annales, or a General Chronicle of England*. Londres, 1615.
- HAY, Gilbert. *The Buik of King Alexander the Conqueror*. Edição de John Cartwright. Edimburgo: Scottish Texts Society, 1986.
- . *The Prose Works of Sir Gilbert Hay*. Edição de Jonathan Glenn. Edimburgo: Scottish Text Society, 1993. Vol. III.
- HAY, Richard. *Genealogie of the Saintclaires of Rosshyn*. Edimburgo, 1835.
- HILLGARTH, J.N. *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford: Clarendon, 1971.
- HOWELL, James. *The Wonderfull, and Most Deplorable History of the Latter Times of the Jews, of the City of Hierusalem*. Londres, 1653.
- IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Tradução de Jonathan Chipman. Albany: State University of New York Press, 1988.
- . "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah." *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, vol. 51, 1988, p. 70-74.

- . “The Reification of Language.” In: KATZ, Steven (org.). *Mysticism and Language*. Nova York, 1992, p. 43-79.
- JAMES VI and I. *Minor Prose Works of James VI and I*. Edição de James Craigie e Alexander Law. Edimburgo: Scottish Texts Society, 1982.
- . *The Poems of James VI of Scotland*. Edição de James Craigie. Edimburgo: William Blackwood, 1955. Vol. I.
- . *The Political Works of James I*. Edição de Charles McIlwain. Cambridge, 1918.
- KAPLAN, Aryeh. *Jewish Meditation: A Practical Guide*. Nova York: Schocken, 1985.
- KNOOP, Douglas; JONES, G.P. *The Genesis of Freemasonry*. Londres: Quatuor Coronati Lodge, 1978.
- KNOOP, Douglas; JONES, G.P.; HAMER, Douglas. *The Two Earliest Masonic MSS*. Manchester: Manchester University Press, 1938.
- KNOOP, Douglas; JONES, G.P. *The Scottish Mason and the Mason Word*. Manchester: Manchester University Press, 1939.
- LANDSBERGER, Franz. *A History of Jewish Art*. Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1946.
- LAWRIE, Alexander. *The History of Freemasonry*. Edimburgo: A. Lawrie, 1804.
- LEE, Maurice. *Great Britain's Solomon: James VI and I in His Three Kingdoms*. Urbana: Illinois University Press, 1990.
- LEPPER, John Herron; CROSSLE, Philip. *History of the Grand Lodge of Free and Accepted Masons of Ireland*. Dublin: Lodge of Research, 1925. Vol. I.
- MARQUET, Y. “Ikhwan al-Safa.” *Encyclopedia of Islam*. Edição revista. Londres: Luzac, 1971, p. 1071-1076.
- MCCRINDLE, J.W. (org.). *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. Reedição de 1897. Nova York: Burt Franklin, 1964.
- MONOD, Paul. **Jacobitism and the English People, 1688-1788**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MULRYNE, J.R.; SHEWRING, Margaret (org.). *Theatre and Government Under the Early Stuarts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MUNCK, Solomon. *Mélanges Philosophiques Juives et Arabes*. Nova edição. Reedição de 1857. Paris: J. Vrin, 1955.
- MURRAY, James A. (org.). *The Romance and Prophecies of Thomas of Erveldoune*. Early English Text Society, o.s. LXI. Londres: N. Trübner, 1875.
- NEUSNER, Jacob. *A History of the Jews of Babylonia*. Leiden: Brill, 1966. Vol. II.
- NEWMAN, Louis. *Jewish Influence on Christian Reform Movements*. Reedição de 1925. Nova York: AMS, 1966.
- NICHOLSON, Helen. **Templars, Hospitallers, and Teutonic Knights: The Image of the Military Orders, 1128-1291**. Leicester: Leicester University Press, 1993.
- OPPENHEIM, Samuel. *The Jews and Masonry in the United States before 1810*. Republicação de *Publications of the American Jewish Historical Society*, vol. 19, 1910, p. 1-94.
- PATON, Henry. *Accounts of the Masters of Works*. Edimburgo: Her Majesty's Stationery Office, 1979. Vol. I.
- PINES, Shlomo. *Studies in the History of Jewish Thought*. Edição de Warren Harvey e Moshe Idel. Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 1997.

- . “Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors.” *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. I, n° 3, 1967, p. 23-50.
- PLATT, Sir Hugh. *The Jewell House of Art and Nature*. Londres: Peter Short, 1594.
- RAGON, J.M. *De la Maçonnerie Occulte et de l'Initiation Hermétique*. Edição revista por Oswald Wirth. Paris: Émile Nourry, 1926.
- SADLER, Henry. *Masonic Reprints and Historical Revelations*. Introdução de Chetwode Crowley. Londres: George Kenning, 1898.
- SARTON, George. *Introduction to the History of Science*. Baltimore: Williams and Wilkins, 1947. Vol. I e II.
- SCOTT, Walter. “Lay of the Last Minstrel.” In: SCOTT, Walter. *Castle Dangerous*. Boston: Houghton Mifflin, 1923, p. 187-191, 355-361.
- SHAH, Idris. *The Sufis*. Londres: W.H. Allen, 1964.
- STEVENSON, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland’s Century, 1590-1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . “Masonry, Symbolism, and Ethics in the Life of Sir Robert Moray.” *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. 114, 1984, p. 405-431.
- SUKENIK, E.L. *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*. Londres: Oxford University Press, 1934.
- SWIFT, Jonathan. *Prose Works*. Edição de Herbert Davis. Oxford: Shakespeare Head, 1962. Vol. V.
- THORNDIKE, Lynn. *Michael Scot*. Londres: Thomas Nelson, 1965.
- THORPE, John. “Old Masonic Manuscript. A Fragment.” *Lodge of Research, No. 2429 Leicester. Transactions for the Year 1926-27*, p. 40-48.
- TOLAND, John. *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*. Londres, 1714.
- TRIMMINGHAM, J.S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon, 1971.
- WEINBERGER, Leon. *Jewish Prince in Moslem Spain: Selected Poems of Samuel Ibn Gabirol*. Tuscaloosa: Alabama University Press, 1973.
- WILLIAMS, W.J. “Archbishop Becket and the Masons’ Company of London.” *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 41, 1928, p. 130-157.
- WISCHNITZER, Mark. *A History of Jewish Crafts and Guilds*. Nova York: Jonathan David, 1965.
- WOLFSON, Elliot. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- The Jews in Medieval York*. York: York Minster Education Department, 1998.

A Maçonaria como Campo de Jogo para o Nacionalismo Cívico

Danny Kaplan

Prof. Dr. Danny Kaplan leciona no Departamento de Sociologia e Antropologia e dirige a área de Estudos sobre Masculinidades no programa de Estudos de Gênero da Universidade Bar-Ilan, em Israel, além de co-dirigir o Bar-Ilan Center for Cultural Sociology. Sua pesquisa concentra-se no estudo das emoções, da amizade e do nacionalismo, com ênfase nas formas de sociabilidade em instituições como a Maçonaria, rituais militares, mídia e redes sociais. É autor de *The Nation and the Promise of Friendship: Building Solidarity through Sociability* (Palgrave Macmillan, 2018) e tem se dedicado também ao estudo das ideologias de masculinidade e dos modelos culturais de paternidade, com apoio de bolsa da Israel Science Foundation (ISF). Foi pesquisador visitante na Universidade Columbia e no Center for Cultural Sociology da Universidade Yale, onde é pesquisador associado. Kaplan, D. (2014), *Freemasonry as a playground for civic nationalism*. *Nations and Nationalism*, 20: 415–435. <https://doi.org/10.1111/nana.12066>. Tradução autorizada pela Wiley (Stacey Selway, Global Sales Administrator – Health & Science Corporate Sales).

Os últimos três séculos testemunharam a adoção global da ideologia nacional, bem como o florescimento dos ideais liberais associados à sociedade civil democrática. Os dois processos são frequentemente vistos como incompatíveis em suas aspirações normativas, com o ethos universalista e individualista subjacente à sociedade civil liberal entrando em conflito com as tendências particularistas e coletivistas que inspiram o nacionalismo (Autor 2007; Yack 2012). Um modelo teórico particular de nacionalismo conhecido como “nacionalismo cívico” (doravante NC) desafia essa dicotomia entre universalismo e particularismo. Baseando-se principalmente nos escritos de Hans Kohn (1944), o NC concebe a nação como uma comunidade de cidadãos iguais, detentores de direitos, unidos pelo apego a um conjunto compartilhado de práticas e valores políticos e a uma pátria territorial comum (Brown 2000: 51; Ignatieff 1993). Ele é contrastado com um modelo étnico de nacionalismo associado a ancestralidades exclusivistas e origens culturais unicamente compartilhadas. Essa distinção é fonte de debate contínuo na sociologia do nacionalismo (Smith 1991; Singer 1996), com muitos estudiosos questionando a viabilidade do modelo nacional cívico (Kuzio 2002; Yack 1996; Xenos 1996).

Este estudo explora como os valores e tensões do NC são negociados na Maçonaria, uma organização fraternal

masculina mundial. Meu objetivo não é provar a viabilidade do NC como modelo teórico, mas mostrar como ele floresceu em todo o mundo dentro dos limites das lojas maçônicas como um roteiro cultural tangível para imaginar a nação como uma democracia liberal. Embora não seja um movimento nacional, membros individuais de lojas maçônicas desempenharam papéis importantes no avanço de revoluções nacionais com aspirações distintamente cívicas, como na Revolução Americana de 1776 (Triber 2001; York 1993), na Revolução dos Jovens Turcos de 1908 (Dumont 2005) e na revolução nacional democrática de 1919 no Egito (Wissa 1989). Círculos maçônicos também estiveram envolvidos em lutas pela independência nacional na Revolução Belga de 1830 (Maes 2010), nos movimentos nacionais mexicanos e vários outros latino-americanos (Uribe-Uran 2000) e na revolução constitucional iraniana de 1905 (Bayat 2009).

A Maçonaria moderna foi estabelecida em Londres em 1717, depois que membros das guildas de pedreiros começaram a admitir um número crescente de profissionais e intelectuais em suas fileiras (Bullock 1996). Uma rede frouxamente conectada de clubes sociais modelados após “lojas” maçônicas evoluiu e gradualmente se espalhou mundialmente, transportada nas asas do imperialismo britânico e francês, formando talvez a primeira rede social de escopo global nos tempos modernos. Até hoje, a maioria dos ramos maçônicos adere aos princípios

ortodoxos da Maçonaria inglesa, incluindo a exclusão de mulheres da filiação, uma crença declarada em Deus e uma proibição de discutir religião ou política dentro dos limites das lojas.

Desde o século XVIII, a filiação maçônica proporcionou acesso a informações, laços econômicos e intercâmbio social tanto local quanto internacionalmente, projetou uma perspectiva filosófica liberal associada ao Iluminismo europeu e facilitou a organização política. Margaret Jacob (1991) sugeriu que as redes maçônicas em toda a Europa traduziram os ideais teóricos da sociedade civil em práticas tangíveis de sociabilidade. Dentro dos limites seguros da sociabilidade da loja, homens de diversas origens ocupacionais, sociais, religiosas e étnicas foram capazes de discutir questões de constituição, autogoverno e ordem social e de negociar interesses conflitantes e desentendimentos usando um novo vocabulário político democrático.

Dada a aparente tensão entre o compromisso com a fraternidade universal e as preferências particularistas inerentes ao nacionalismo, a associação da Maçonaria com revoluções e movimentos nacionais é intrigante. Ao enfrentar regimes imperiais ou autoritários, talvez seja mais fácil entender por que os maçons se juntaram a revoluções nacionais em nome de valores universais liberais e democracia. Mas uma vez estabelecido um Estado-nação, os maçons locais frequentemente favoreciam o

patriotismo em detrimento do universalismo.

Descrevendo-se regularmente como cidadãos exemplares dos Estados-nação aos quais pertenciam, os membros frequentemente colocavam em prática entendimentos eurocêntricos e nacionalistas de civilidade (Harland-Jacobs 2007, 2011). Hoffmann (2007: 251) mostra, por exemplo, como durante a guerra franco-prussiana de 1870-71, os maçons alemães e franceses ambos depreciaram seus respectivos inimigos nacionais como incivilizados para justificar seus próprios apegos nacionais em bases morais de civilidade iluminada. Em jogo está o que ele identificou como a contradição do “universalismo moral”: “a fundamentação de argumentos políticos em pretensões universalistas que obscurecem as normas e interesses legítimos de seus contendores” (Hoffmann 2007: ix).

Neste artigo, sugiro que uma análise fenomenológica mais próxima da sociabilidade maçônica pode mitigar essa aparente contradição, e que o engajamento focal dos maçons com a fraternidade e a virtude cívica e o engajamento indireto com o patriotismo fornecem um “campo de jogo” para negociar as tensões do NC. Primeiro, apresento a formulação de Kohn sobre o NC e seus críticos, seguida por uma visão teórica da política da amizade e sua prática em associações cívicas. Em seguida, explico correspondências conceituais entre a Maçonaria e os ideais do NC e observo várias associações históricas entre

círculos maçônicos e revoluções cívico-nacionais. Indo além do estudo até agora esmagadoramente historiográfico da Maçonaria, passo a analisar concepções internas maçônicas de sociabilidade, baseando-me em um estudo etnográfico da Maçonaria israelense contemporânea (Autor 2014). Apresento temas da amizade cívica nas alusões dos membros à fraternidade, ao aperfeiçoamento pessoal e à caridade e mostro como esses valores maçônicos se traduzem em um trabalho de fronteira sobre questões de cidadania, patriotismo e nacionalismo. Em conclusão, discuto como esses apegos coletivos representam uma síntese pragmática de valores cívicos com preferências nacionais. Longe de marcar o fracasso do NC, a sociabilidade maçônica demonstra sua aplicabilidade política como uma consciência nacional.

Nacionalismo cívico: universalismo e particularismo

Kohn foi um dos primeiros teóricos do nacionalismo a fornecer uma interpretação da ideologia nacional conectando-a a ideais liberais-cosmopolitas. A leitura iluminadora de Calhoun (2007) da obra clássica de Kohn (1944), *A Ideia do Nacionalismo*, mostra como Kohn concebeu o desenvolvimento do nacionalismo no Ocidente (epitomizado pelas Revoluções Francesa e Americana) como parte da busca liberal por uma ordem social baseada na razão e na justiça universal. Ao potencialmente permitir que todos os indivíduos que se

identificassem com a constituição do Estado se tornassem cidadãos, independentemente de identidades primordiais, e ao infundir a vida cívica nacional com um sentido de volição e livre associação, o NC incorporava ideais universalistas. O modelo étnico de nacionalismo, epitomizado pelo caso alemão, enfatizava, em contraste, a genealogia compartilhada, a língua vernácula, os costumes únicos e as tradições religiosas compartilhadas. Concebido em termos particularistas e privilegiando o apego “orgânico” não escolhido sobre a adesão voluntária à comunidade política (Singer 1996), esse modelo era, na visão de Kohn, uma reação posterior ao modelo liberal da Europa Ocidental.

Kohn acreditava que o modelo cívico-nacional poderia ser recuperado e disseminado por todo o mundo, como um passo valioso no caminho para a integração global cosmopolita. Um princípio central na teoria de Kohn, destacado por Calhoun (2007:43,132), é a participação ativa na comunidade, vista como transformadora tanto para o eu quanto para a sociedade, uma autorreinvenção redentora que se traduz em um esforço coletivo para moldar uma cultura comum, em vez de meramente recebê-la como herança: “uma transformação de uma ordem externamente imposta para um senso contínuo do eu como um projeto moral.” Esse aspecto do NC é prenunciado na famosa conferência de Ernest Renan de 1882, *O que é uma nação* (1990:19), onde ele aludiu à nação como um “plebiscito diário”, uma negociação

continua de consentimento mútuo não apenas com relação aos objetivos comuns do povo, mas também com relação ao valor que atribuem à sua herança comum.

Kohn traça as raízes dessas leituras do nacionalismo de volta a uma consciência proto-nacional hebraica, bem como ao helenismo clássico, ambos inspirando versões judaico-cristãs e posteriormente iluministas do universalismo racional. Tanto os antigos gregos quanto os judeus, ele argumenta, adotaram uma postura de engajamento com a dignidade individual que refletia uma nova forma de consciência coletiva, uma que “dava a cada membro do grupo o conhecimento de uma missão especial confiada a ele e que o distinguia de todos os outros povos” – uma postura que, na visão de Kohn, lançou “os fundamentos espirituais da democracia” (1944:27). Assim, enquanto no pensamento contemporâneo nacionalismo e individualismo universal são frequentemente vistos como opostos, para Kohn eles eram valores complementares que poderiam ser parte de um projeto transformador, eventualmente levando a uma comunidade mundial (Calhoun 2007). O conceito de NC tem sido objeto de debate acalorado. Muitos questionaram a validade histórica da tentativa de Kohn de mapear Estados-nação exclusivamente no modelo cívico ou no étnico. Em vez disso, alguns argumentaram, ambos os modelos são úteis, talvez até necessários, para

entender o desenvolvimento da identidade nacional em qualquer país ao longo do tempo (Kuzio 2002; Singer 1996; Zimmer 2003).

Outra linha de crítica questiona a validade teórica da própria ideia de NC. Em uma obra muito citada, Yack (1996) rejeitou a ênfase cívico-nacional no apego voluntário e racional a princípios, com base no argumento de que um contrato social por si só não poderia definir os limites da comunidade nacional. Sem um legado cultural estabelecido associado a uma comunidade pré-política predeterminada, as pessoas não encontrariam razão para buscar acordo com um grupo de indivíduos em vez de outro (Yack 1996). Como seus rivais etno-nacionalistas, os proponentes da ideia cívico-nacional propagam, portanto, “mitos culturais” sobre a identidade nacional, “redescrivendo comunidades contingentes de memória e experiência como se não fossem nada mais do que associações voluntárias de indivíduos unidos por seu apego compartilhado a um corpo de princípios morais e políticos” (Yack 1996: 202-3).

Em linhas semelhantes, Xenos (1996) argumentou que instâncias exemplares associadas ao NC, como os Estados Unidos, diferem pouco do nacionalismo étnico em sua dependência de apegos emocionais e imagens familiares. Contra sugestões de que o nacionalismo americano é excepcional por venerar a nação apenas como um meio racional para sustentar o pacto social, Xenos mostra como

proponentes históricos do “patriotismo pactuado”, como Lincoln, na verdade aludiram a esse apego em termos de um vínculo emocional e propagaram o mito de uma família extensa de escolha.

Dois pontos podem ser levantados em resposta à crítica acima. Primeiro, focar nos aspectos não étnicos do apego nacional é mais útil para desvendar características da identidade nacional que a tornam unicamente moderna, pois apegos coletivos baseados em noções de etnia ou legado cultural precederam a era moderna (Smith 1991). Assim, para abordar um ponto levantado por Xenos, embora não haja nada de moderno em empregar discurso emocional ou mobilizar imagens familiares ao aludir a apegos coletivos, pode haver algo novo sobre a negociação *bottom-up* de princípios constitucionais formais e o emprego de um vocabulário político democrático no início da modernidade. Uma vez que esses ideais, associados ao NC, foram realmente praticados por cidadãos burgueses em lojas maçônicas europeias e clubes sociais similares (Jacob 1991), vale a pena reconsiderar como essa nova socialização cívica contribuiu não apenas para um vocabulário democrático, mas também para um senso de consciência nacional. Segundo, embora muitos dos críticos observem corretamente que a teoria do NC de Kohn não pode por si só explicar o desenvolvimento da consciência nacional em qualquer país, nem explicar como os limites de tal consciência foram determinados, eles parecem perder um ponto central, a

saber, que o NC deve ser lido principalmente como um ideal distinto de nacionalismo, que, como tal, moldou a consciência das pessoas de maneiras empiricamente consequentes (ver também Brown 2000:51-52). Em outras palavras, o que é verdadeiramente importante não é se o NC totalmente “funciona” como um relato histórico do nacionalismo ou como uma teoria política totalmente consistente, mas se, precisamente como um mito ou roteiro cultural, ele contribuiu para a disseminação da consciência nacional. Tentarei mostrar como a sociabilidade maçônica fornece um campo de jogo tangível para praticar o roteiro nacional cívico e para imaginar sua aplicabilidade em Estados-nação contemporâneos.

Em outro lugar, sugeri que um poderoso tropo cultural associado ao NC é o da amizade cívica (Autor 2007). Esse tropo pode ser examinado à luz do tropo muito mais comum discutido na literatura, o de uma família extensa. A nação é frequentemente retratada como uma grande família, invocando associações de ancestralidade comum e uma estrutura intergeracional unida que se projeta no futuro (Smith 1991:78). Essa imagem é particularmente útil para descrever modelos nacionais étnicos, recorrendo àquelas características da nação que a tornam semelhante aos laços determinísticos e verticais de parentesco e afiliações tribais. Embora o NC também seja propenso a invocar o tropo da família (Brown 2000:53; Xenos 1996), ele também enfatiza os laços voluntários e horizontais melhor capturados pela noção de amizade.

Concebida como um “companheirismo profundo e horizontal”, a nação oferece ao seu povo um senso subjetivo de agência, bem como uma soberania territorial e socialmente delimitada (Anderson 1991:7). Os aspectos emotivos e preferenciais dos apegos nacionais são comparáveis aos sentimentos de amizade ao projetar um senso de confiança, familiaridade, intimidade e exclusividade (Autor 2007).

Enquanto o tropo da família é puramente particularista, a amizade reflete tanto uma preferência particularista (prefiro meu amigo a um estranho) quanto um senso de escolha universal (tenho opções ilimitadas para escolher meus amigos). De forma similar, embora a prática do NC em um dado Estado-nação esteja fadada a envolver preferências particularistas, ao aludir à amizade, fraternidade, cidadania e temas relacionados, ele codifica a própria tensão entre afiliações universalistas e particularistas, tensões totalmente ausentes no modelo nacional étnico.

A política da amizade e as associações cívicas

A noção de amizade é potencialmente aplicável ao NC na medida em que ambos invocam um senso de laços voluntários e horizontais entre membros. Mas a amizade pode ser aplicada a apegos coletivos apenas se for entendida como tendo significado político. No entanto, a formulação dominante da amizade no pensamento sociológico contemporâneo destaca um

processo sócio-histórico pelo qual a amizade gradualmente se desvinculou do político (Autor 2007; Mallory 2012). Influenciados por ideias liberais clássicas, alguns apontaram para uma dicotomia crescente entre laços coletivos, como laços cívicos, enquadrados como alianças formais baseadas em uma ética racional de simpatia universal, e laços pessoais, como a amizade, enquadrados como um “relacionamento puro” aninhado na escolha individual, emocionalidade e particularmente na intimidade (Silver 1990; Giddens 1991).

Embora essa narrativa forneça uma análise perspicaz da lógica interna da ideologia liberal, ela deixa de fora o dilema central da solidariedade nas sociedades modernas: se os cidadãos são entendidos como indivíduos livres que se relacionam uns com os outros como “estranhos moralmente desimpedidos”, é difícil explicar por que eles deveriam compartilhar deveres e obrigações políticos especiais (Wellman 2001:217). Além disso, enquanto os teóricos liberais enfatizam a escolha individual, o interesse próprio, a associação voluntária e a racionalidade, as sociedades em que tais direitos foram melhor assegurados também testemunharam o fortalecimento dos apegos nacionais e a politização de identidades culturais herdadas (Yack 2012).

A relegação da amizade à esfera privada tem sido questionada por várias abordagens disciplinares. Em particular, filósofos políticos reexaminaram a noção aristotélica de

“amizade cívica”, que equipara a boa cidadania à prática da amizade virtuosa, e debateram sua relevância para visões contemporâneas da sociedade moderna (Schwarzenbach 1996; Scorza 2004; Yack 2012). Idealmente, os cidadãos podem experimentar uma forma de amizade uns com os outros, fazendo coisas por seus concidadãos individualmente e como um corpo cívico com base em valores e objetivos comuns e um senso compartilhado de justiça (Schwarzenbach 1996). Leituras adicionais da amizade na esfera política podem ser encontradas em estudos de relações internacionais, onde a noção de amizade diádica é frequentemente aplicada às relações bilaterais entre nações (Devere e Smith 2010); em estudos de culturas nacionais nos quais o simbolismo da amizade desempenha um papel central em rituais masculinos de sacrifício (Mosse 1982; Lake 1992; Autor 2006); e em escritos feministas discutindo como o governo paterno absoluto foi substituído por um contrato cívico nacional baseado no “governo dos irmãos” (Nelson 1998; Pateman 1989).

Essa diversidade de estudos sugere várias correspondências entre amizades pessoais e apegos coletivos, principalmente no nível teórico ou retórico. A análise no nível *meszo* das instituições sociais pode fornecer outra linha de investigação, pela qual a amizade pode ser examinada não apenas como um conceito teórico ou metáfora para a solidariedade, mas também como sua incorporação em prática social concreta. Nessa linha,

Mallory (2012) notou o interesse de Tocqueville em associações cívicas localizadas, consideradas como laços recíprocos de afeto, livremente estabelecidos por indivíduos que se orientam uns para os outros como pessoas iguais enquanto participam ativamente de um governo próprio. Ao particularizar os laços cívicos abstratos da comunidade, elas servem para mediar entre amizades pessoais eletivas e os laços não seletivos entre concidadãos (Singer, 2008). Da mesma forma, Calhoun (2007:83) argumentou que as associações intermediárias da sociedade civil incentivam a integração social, fornecendo às pessoas espaços públicos organizados institucionalmente para negociar a natureza e o curso de sua vida comum. Pode-se argumentar, então, que as associações cívicas colocam a amizade política em prática no curso de suas atividades regularizadas e habituais (Mallory 2012) e, ao fazer isso, ajudam a transformar a tradição aristotélica de “amizade cívica” de um ideal normativo em uma experiência vivida concreta em Estados-nação modernos. Ao mesmo tempo, dada a perspectiva “heróica” e elitista embutida na visão aristotélica da amizade virtuosa como uma rara excelência (Mallory 2012:36), é importante ter em mente tais implicações elitistas e exclusivistas ao considerar as tensões entre interpretações universalistas e particularistas da amizade cívica, como descrevo no caso da Maçonaria abaixo.

Semelhanças conceituais entre a Maçonaria e a Nação Cívica.

A Maçonaria compartilha várias semelhanças conceituais com o NC. Primeiro, desde seu início no século XVIII, a Maçonaria moderna aderiu a valores do humanismo universal. Como afirma um manual maçônico de 1798:

Pelo Exercício do Amor Fraternal, somos ensinados a considerar toda a Espécie Humana como uma Família, os Altos, Baixos, Ricos e Pobres; todos criados por um Ser Todo-Poderoso, e enviados ao Mundo para o Auxílio, Suporte e Proteção uns dos outros. Neste grande Princípio, a Maçonaria une Homens de todos os Países, Seitas e Opiniões. (Browne 1798: 28; citado em Harland-Jacobs 2011)

Segundo, em consonância com esse compromisso com o universalismo, tanto o NC quanto a sociabilidade maçônica seguem procedimentos administrativos formais baseados em princípios constitucionais. Além disso, os maçons se abstêm de debater política e religião dentro de suas lojas. Embora essa proibição possa parecer em desacordo com a associação de maçons individuais com movimentos políticos cívico-nacionais, a lealdade a uma linguagem abstrata que contorna preocupações sectárias pode, de fato, ajudar a explicar como os maçons foram socializados para o tipo de vocabulário político democrático que caracteriza o NC. A Maçonaria adere às Constituições de Anderson de 1723 (Anderson 1746), percebidas não apenas como diretrizes formais para

padronizar práticas maçônicas, mas também como consagrando um sistema ritual maçônico. Roteiros dessas práticas essencialmente burocráticas são encenados cerimonialmente com pompa e circunstância durante o trabalho da loja de maneiras que estimulam o senso de identificação dos membros com uma longa tradição maçônica (Autor 2014). Yack (1996) e Xenos (1996) argumentaram que a ênfase no NC no “apego racional ao princípio” não se sustenta – que a identidade nacional nas chamadas nações cívicas, como em suas contrapartes étnicas, envolve apegos emocionais à tradição e comunidades contingentes de memória. A prática maçônica demonstra, no entanto, como apegos emocionais e memória coletiva não precisam contradizer o apego racional a princípios, mas, pelo contrário, podem reforçar a veneração de procedimentos constitucionais.

Terceiro, a filiação maçônica não é baseada em ancestralidade étnica compartilhada ou comunalidade religiosa sectária, como costuma acontecer nos modelos nacionais étnicos, mas em regras oficiais de admissão. Não se nasce maçom, mas pode-se tornar um através de um ato formal e cerimonial de lealdade aos princípios maçônicos (limitado na Maçonaria ortodoxa apenas aos homens). Embora os Estados associados ao NC concedam cidadania automática àqueles nascidos em seu território (mais notavelmente na América do Norte e do Sul), eles se assemelham à Maçonaria na medida em

que frequentemente fornecem um segundo caminho de admissão ('naturalização') que implica um juramento cerimonial de lealdade ao Estado-nação e demonstração de consentimento aos seus princípios fundadores (Singer 1996; Pickus 2005). Finalmente, e talvez mais significativamente, a Maçonaria compartilha a formulação de Kohn do NC ao endossar o ideal de aperfeiçoamento pessoal como um caminho para a boa cidadania e para a construção de uma sociedade melhor. Como Hoffmann (2001:226) observa em seu estudo detalhado da Maçonaria alemã do século XIX, a sociabilidade da loja fomentava uma postura ativa de "civilizar o eu" como parte de sua "utopia liberal-iluminista de um virtuoso aperfeiçoamento pessoal através da sociabilidade".

Para Kohn, o ímpeto transformador do NC se materializou em revoluções nacionais e na fundação de novos Estados, um desenvolvimento epitomizado pela Revolução Americana, onde educação e produção cultural foram cruciais para unir a jovem nação em um todo comum. O ideal perseguido pela nação americana, argumentava Kohn, "era universal, válido e aplicável a toda a humanidade", em parte porque era "uma nação composta de todas as linhagens raciais e linguísticas" e, como tal, "deveria ser fortemente integrada em torno da lealdade à ideia americana, uma ideia à qual todos poderiam ser assimilados pela própria razão de ser uma ideia universal" (Kohn 1944:309).

O pensamento de Kohn sobre o nacionalismo americano, observa Calhoun, baseava-se fortemente na escola sionista conhecida como Sionismo Cultural, que pedia uma revitalização do 'volkgeist' e da cultura judaica e via no judaísmo um projeto universalista, uma mensagem moral de fraternidade humana. Se alguém substituísse "judeu" por "americano" na citação anterior de Kohn, sugere Calhoun, o resultado se assemelharia a essa visão sionista-cultural do judaísmo (Calhoun 2007:131). O sionismo dominante rejeitou essa visão e fundou um Estado-nação baseado em regras etno-religiosas de admissão. Mas se alguém substituísse "Maçonaria" por "nação americana" no argumento de Kohn, a lógica universalista e o ímpeto transformador do NC se tornariam ainda mais evidentes.

Maçonaria e revoluções nacionais cívicas

Além das semelhanças conceituais entre o modelo de NC de Kohn e a Maçonaria, a influência maçônica é evidente em várias revoluções nacionais com uma visão cívica clara. Contrariamente às impressões populares, há poucas evidências de envolvimento maçônico direto nas Revoluções Americana e Francesa (Loiselle 2010; York, 1993). Ao mesmo tempo, como maçons individuais estavam entre os principais ativistas em várias campanhas pela independência nacional, vale a pena considerar como a socialização maçônica pode ter afetado seu ativismo político. Nessa linha,

estudos históricos de figuras revolucionárias americanas que ocuparam altos cargos maçônicos, entre eles Benjamin Franklin, Paul Revere e Joseph Warren, sugerem várias correspondências entre seu engajamento com o pensamento maçônico e sua luta pela independência americana (Bullock 1996; Triber 2001; York 1993).

A Revolução dos Jovens Turcos é outro caso claro de NC (Smith 2005), possivelmente com uma influência maçônica mais direta. Campos (2011: 67) apontou para o vocabulário distintamente cívico dos ideólogos revolucionários da nova “nação otomana” que, parcialmente influenciados pelo modelo americano, celebravam uma solidariedade baseada em um contrato social compartilhado, em vez de linhagem ou etnia. A Maçonaria contribuiu para essas novas visões otomanas. Ativistas maçons haviam desempenhado um papel de liderança na redação da anterior Constituição Otomana de 1876, que continha as primeiras sementes dos Jovens Turcos, um movimento primeiro organizado em sociedades secretas modeladas após lojas maçônicas. Em 1906, vários fundadores do círculo interno do Comitê de União e Progresso dos Jovens Turcos eram maçons proeminentes, enquanto quatro lojas de Salônica apoiaram a revolução oferecendo a seus líderes um lugar protegido para organização política (Campos 2011; Hanioglu 1989). Wissa (1989) examinou as atividades maçônicas de nacionalistas egípcios que

lutaram contra a ocupação britânica do final do século XIX ao início do século XX, mais notavelmente Jamal al-Din al-Afghani e mais tarde Sa'd Zaghloul. Eles se juntaram a lojas maçônicas egípcias operando sob o sistema maçônico francês, que adotava uma abordagem mais política na busca do humanitarismo e dos direitos liberais coletivos do que sua contraparte maçônica britânica. Líderes egípcios foram inspirados por essa tradição maçônica ativista, uma fonte de legitimação para a libertação nacional, encontrando nas lojas um corpo organizado que facilitava a consolidação social de partidos nacionais locais. Documentado como um maçom ativo em 1913 (Wissa 1989), Zaghloul tornou-se o primeiro primeiro-ministro popularmente eleito do Egito depois de ter desempenhado um papel fundamental na revolução democrática secular de 1919 e implementado sua constituição, que, em sua maior parte, transmitia valores cívico-nacionais (Botman 1991).

Círculos maçônicos também facilitaram lutas pela independência nacional na Revolução Belga de 1830 (Maes 2010), nos movimentos nacionais mexicanos e vários sul-americanos (Uribe-Uran 2000) e na revolução constitucional de 1905 no Irã (Bayat 2009). Embora esses estudos históricos de forma alguma forneçam um vínculo causal entre a participação em lojas maçônicas e o surgimento de revoluções cívico-nacionais, eles sugerem que a sociabilidade maçônica forneceu não apenas um vocabulário político

semidemocrático (Jacob 1991), mas também um campo de jogo para negociar a consciência nacional em um contexto cívico.

Maçonaria e a prática da amizade cívica

Além de momentos revolucionários decisivos no surgimento do nacionalismo, um estudo da consciência nacional cívica poderia se beneficiar ao perguntar como a sociabilidade maçônica figura em instâncias do cotidiano do “nacionalismo banal”, onde preocupações nacionais são raramente invocadas explicitamente (Billig 1995). Responder a essa pergunta convida a uma abordagem mais focada, fenomenológico-etnográfica. Embora um estudo da sociabilidade contemporânea da loja não possa oferecer inferências históricas, ele poderia fornecer um ‘laboratório etnográfico’ para examinar como os maçons confrontam e abordam as implicações mundanas dos apegos cívicos e nacionais na vida cotidiana. Os participantes atuais consagram e preservam modelos organizacionais e valores da amizade cívica que se cristalizaram na Europa do século XVIII e reinterpretem esses valores dentro de seus contextos sociais e nacionais locais contemporâneos.

A Maçonaria israelense poderia fornecer um estudo de caso valioso para tal investigação. Ela é organizada sob a égide da Grande Loja do Estado de Israel (doravante GLSI), incorporando todas as lojas maçônicas

em Israel, e situada em um contexto nacional claramente definido. A GLSI consiste em uma maioria de membros judeus e uma minoria de membros árabes, estes últimos na maioria cristãos. As estimativas de filiação até o momento variam entre 1200 e 2000 membros ativos em cerca de 55 lojas ativas em todo Israel.

Devido ao conflito militar duradouro, a sociedade israelense manifesta uma consciência nacional elevada, em muitos aspectos subscrevendo a um modelo étnico (ou seja, judaico) em vez de um modelo cívico de nacionalidade (Rouhana e Ghanem 1998). Nessas circunstâncias, os maçons locais são menos propensos do que, digamos, seus homólogos americanos a tomar como certas as ideias do NC. Precisamente por essa razão, no entanto, tais noções de NC, como possam expressar, podem mais prontamente ser atribuídas à sua filiação maçônica do que a alguma orientação cultural mais ampla.

Entre 2006 e 2008 realizei observações participantes na loja Urim, localizada no centro de Israel, à qual fui admitido como membro e em cujas atividades formais e informais participei. Além disso, quarenta entrevistas em profundidade foram realizadas com maçons e familiares selecionados, escolhidos de lojas de todo o país na tentativa de refletir vários grupos etários e diversas origens socioeconômicas, étnicas e religiosas.

Ao longo do meu engajamento e discussões com irmãos maçons em Urim e outras lojas, ficou claro para

mim que eles viam sua participação individual no que tecnicamente é um clube social não simplesmente como um assunto pessoal, mas como um projeto moral, uma forma de sociabilidade que carrega significado coletivo. Durante minhas primeiras visitas a Urim, participei de um grupo de estudo introdutório sobre filosofia e história maçônica. Nossos professores eram membros seniores da loja. Um deles, Maor, observou que havia duas maneiras de abordar os ensinamentos maçônicos: alguns consideram a Maçonaria uma forma de “iluminação” filosófica, enquanto outros veem na Maçonaria um caminho para a “construção da sociedade”. Ele nos apresentou a uma doutrina maçônica particular desenvolvida pelo filósofo ocultista americano (e general confederado) Albert Pike (1871), que interpretou o Rito Escocês Maçônico como uma alegoria moral para a cidadania e a estadania. Cada um dos trinta e três graus neste rito, explicou Maor, representava na visão de Pike uma boa governança e liderança virtuosa, qualidades simbolizadas pela pedra cúbica.

Como este exemplo demonstra, os membros da loja frequentemente se envolvem em reflexões filosóficas sobre o significado moral e coletivo de suas atividades sociais. Quando perguntei explicitamente aos meus informantes o que suas amizades significavam para eles, suas reações muitas vezes se desviavam inadvertidamente da questão da amizade pessoal para a esfera moral,

como na seguinte resposta de um jovem membro:

Essa questão surgiu para discussão [na loja]: quem é mais próximo – amigos pessoais (da escola ou do trabalho) ou irmãos maçons? Eu sempre digo que os maçons não são necessariamente pessoas “melhores” – isso seria muito idealizado – mas eles trabalham mais em si mesmos, tentando dar o exemplo para os outros.

Esse desfocamento entre laços interpessoais e moralidade também se baseia no ideal maçônico de aperfeiçoamento pessoal ativo, percebido como contribuindo para o melhoramento da sociedade em geral. Essa contribuição era frequentemente invocada pela metáfora da luz e das velas. Como Sharon, um membro sênior de uma loja no sul de Israel, explicou:

Nós acreditamos... que cada um de nós que é essencialmente uma boa pessoa carrega uma vela. Queremos disseminar essa luz... não por slogans ou propaganda... apenas pegando uma vela apagada e acendendo-a. E quanto mais velas forem acesas, melhores as coisas serão para todos.

A metáfora da vela se baseia no próprio termo Iluminismo, enfatizando que toda pessoa pode se conduzir de maneira virtuosa e iluminar seu ambiente cotidiano além dos limites da sociabilidade da loja. Como Saul, um membro de uma loja de Tel Aviv, colocou: “quando nos separamos uns dos outros e vamos cada um para seus próprios afazeres, é como se uma

pequena luz ainda brilhasse ao redor de cada um de nós.”

Não surpreendentemente, tal relato da virtude e singularidade maçônica pode fomentar uma imagem elitista da ordem. Como estudos sobre a Maçonaria mostraram, os membros frequentemente projetam e praticam um entendimento androcêntrico e classista da civilidade burguesa que inevitavelmente restringe a participação universal (Hoffmann 2007; Harland-Jacobs 2007). Embora Saul tenha feito questão de refutar conotações supremacistas e enfatizado que a filiação maçônica deve ser entendida como fornecendo diretrizes morais, e não conferindo um privilégio, seu relato ecoou uma certa abordagem liberal burguesa, diferenciando entre aqueles que podem e aqueles que não podem atingir a virtude maçônica:

Eu não me vejo como melhor que os outros; pelo contrário, [a Maçonaria] é como uma ferramenta que me dá sinais sobre como me comportar... Você não pode se comportar como um valentão da rua... Eu espero que os irmãos maçons se comportem de maneira diferente.

Pinhas, um funcionário sênior da GLSI, forneceu exemplos concretos de como a “civilização” ou “formação” maçônica efetivava a virtude cívica, tanto em sua própria conduta diária quanto na transformação dos outros. Ele recorreu a uma imagem central na cosmologia maçônica, a saber, a “pedra cúbica”:

Na estrada eu não ultrapasso outros carros, já faz algum tempo... Quando

pego um elevador e há uma senhora dentro, espero que ela saia primeiro. Quando espero na fila, não empurro... Parece simples, mas é essencial. ... [Na ordem] aprendi a ser paciente e tolerante com os outros... Você não pode pegar o que se pode chamar de “bruto” e transformá-lo em uma pessoa maravilhosa, isso não vai acontecer. Mas você pode pegar alguém que é como uma pedra bruta e transformá-lo em uma pedra cúbica polida. Isso pode ser feito. É para isso que treinamos [nossos membros].

Exemplos de civilização variavam de dirigir bem, ser educado com os vizinhos ou cultivar em outros tais qualidades, como descrito nos exemplos acima, a um engajamento mais sistemático com iniciativas de caridade. Os membros mencionaram seu envolvimento em atividades de caridade para ilustrar não apenas seu próprio aperfeiçoamento pessoal e contribuição para a sociedade, mas também a importância de orientar seus beneficiários, melhorando suas habilidades pessoais e sociais e ajudando-os a se tornarem bons cidadãos contribuintes.

Juntas, essas breves ilustrações dos ideais e práticas maçônicas de amizade, moralidade, aperfeiçoamento pessoal e caridade demonstram uma lógica organizacional que considera as ações individuais maçônicas e os laços interpessoais, tanto dentro quanto fora da loja, como encarnações da virtude cívica e como um veículo para transformar a sociedade maior. Esses princípios, por sua vez, codificam a boa

cidadania em termos de amizade virtuosa, transformando a ética aristotélica da amizade cívica de um ideal teórico em uma experiência vivida concreta.

O trabalho de fronteira da sociabilidade maçônica

A análise acima da sociabilidade e civilidade maçônica deixou sem resolução um dilema central na prática da amizade cívica, a saber, a questão das preferências e fronteiras: Quem é incluído no círculo de amizade e quais são os limites dos sentimentos de fraternidade e apoio dos membros? Em outro lugar, discuto como essas questões figuram nas relações intra-maçônicas entre membros judeus e árabes-palestinos diante da significativa clivagem judaico-árabe na sociedade israelense (Autor próximo). Enquanto informantes árabes enfatizavam valores fraternos e virtude cívica, suas referências a apegos nacionais eram escassas e elusivas. Os membros judeus, por outro lado, se identificavam com valores sionistas, mas enquadravam esse apego em termos de cidadania e lealdade ao Estado. No que segue, descompacto brevemente como preferências universalistas e particularistas surgiam em discussões sobre caridade e fraternidade entre os informantes judeus e conecto essas preferências com a questão do patriotismo e nacionalismo.

No grupo de estudo de Urim, os membros se envolveram em discussões animadas sobre o propósito das atividades de caridade maçônicas. Tais

atividades variam de loja para loja e são tipicamente realizadas por membros individualmente ou como uma iniciativa da loja, raramente pela organização maçônica como tal (por exemplo, pela GLSI em âmbito nacional). Yoav, o coordenador da loja para novos candidatos, explicou que, ao contrário de outras organizações cívicas como os Lions ou os Rotary Clubs, a Maçonaria não é uma organização de caridade, mas uma instituição de ajuda mútua. Ele observou que, embora a caridade estivesse associada ao “Alívio”, um dos três princípios centrais da Maçonaria, historicamente esse princípio se referia apenas à ajuda mútua entre membros da Guilda Maçônica. Maor rejeitou ainda mais a visão de que a Maçonaria é uma atividade organizada de ajuda interna ou externa, observando que os escritos da ordem prescreviam “alívio” em vez de “caridade”, sem observar os destinatários precisos de tal alívio. Para reforçar suas alegações, ele mencionou Lessing, um pilar do Iluminismo alemão e um maçom renomado, que em seu “Ernst e Falk: Conversas para Maçons” sustentava que doações de caridade podem ser feitas individualmente ou em nome de uma loja específica, mas não em nome da Maçonaria em geral. O presidente de Urim discordou, insistindo que a caridade era uma parte importante da Maçonaria e seu foco na boa cidadania. Avaliando a discussão, Yoaf afirmou que os maçons poderiam contribuir o suficiente simplesmente por não se comportarem mal na estrada.

Neste debate sobre os limites da caridade, alguns consideravam qualquer ato virtuoso realizado pelos membros como uma expressão de aperfeiçoamento pessoal individual, em vez de um compromisso organizacional; outros enfatizavam o princípio da solidariedade organizacional maçônica; ainda outros adotavam uma abordagem universalista que associava a caridade à boa cidadania. Um problema com a abordagem universalista é seu potencial impacto na política. Os membros da loja mantiveram-se firmes nas proibições maçônicas de longa data de trazer controvérsias políticas e religiosas para a loja. Yoav lembrou uma proposta de assistir refugiados sudaneses residentes ilegalmente em Tel Aviv, uma iniciativa que alguns membros rejeitaram por considerarem sua natureza politicamente sensível.

Subjacente a esse debate particularista-universalista sobre atividades de caridade estava talvez um dilema ainda mais profundo sobre os limites da fraternidade. Participei de outro grupo de estudo em Urim dedicado ao significado de outro princípio maçônico central, “Amor Fraternal”. Um dos membros pediu ao presidente que esclarecesse se ele estava falando de um amor pela humanidade em geral, ou apenas pelos irmãos maçons, como prescreve o ditado “os pobres de sua cidade têm precedência”. O presidente se mexeu, observando que o texto maçônico se refere primeiro à humanidade e só depois aos irmãos maçons. A maioria dos participantes

afirmou, no entanto, que, em sua opinião, os irmãos maçons claramente tinham precedência. Outro membro, Or, descreveu essa questão em termos de círculos em expansão: Primeiro vem o círculo de lealdade aos membros da família, depois o círculo de lealdade aos irmãos maçons, e só finalmente o círculo de identificação com a humanidade em geral. Para demonstrar seu ponto, Or voltou-se para a questão da lealdade ao próprio país, comparando o dilema das prioridades fraternas com o dever claro de preferir seus compatriotas a estrangeiros. Esse raciocínio conectou lealdades fraternas a um senso patriótico de preferência pelo próprio país. Em uma entrevista separada, Pinhas, o já mencionado funcionário sênior da GLSI, apresentou uma visão similar de círculos de lealdade em expansão, embora em sua versão a lealdade ao Estado viesse primeiro:

Exigimos que os candidatos demonstrem lealdade ao Estado, esse é o primeiro passo. Em seguida, vem a lealdade à família, depois ao trabalho, e só então à Maçonaria. Se não cumprirmos esses primeiros princípios, não fizemos nada – estaríamos violando alguns de nossos principais princípios. As recorrentes referências dos membros à fraternidade e cidadania em termos de lealdade ao Estado efetivamente velavam um apego coletivo relacionado, mas substancialmente distinto, a saber, sua identificação com valores nacionais sionistas, um apego considerado certo e, portanto, não articulado diretamente.

Forneço um exemplo detalhado final dessa sutil identificação. Em um dos sermões presidenciais que concluíam o trabalho da loja, o presidente de Urim discutiu o envolvimento maçônico individual e a contribuição cívica. Ele abriu o sermão parafraseando o famoso ditado do presidente americano John F. Kennedy (Kennedy 1961), declarando que os membros da loja deveriam “não perguntar o que a Maçonaria em Israel pode fazer por nós, mas o que podemos fazer pela Maçonaria em Israel”.

Para esclarecer essa questão, o presidente de Urim trouxe à tona a questão dos sonegadores do serviço militar, então no centro do debate público depois que cantores famosos locais em um programa de TV foram descobertos por terem evitado o alistamento militar. Uma discussão animada começou entre os membros da loja sobre a importância do serviço militar. Um membro observou que havia outros grupos que desobedeciam a ordens militares, lembrando um evento do início daquele dia em que soldados judeus religiosos se recusaram a participar da desocupação forçada de duas famílias judias que haviam se estabelecido em território palestino na cidade de Hebron. Ele, no entanto, qualificou suas observações dizendo que não gostaria de comentar sobre uma questão política.

Alguns dias depois, Yoav me ligou para trocar opiniões sobre o evento. Ele ficou surpreso que tantos na loja se uniram para falar contra os sonegadores militares e estava preocupado com o fato de o tema ter sido levantado

durante o trabalho ritual que deveria permanecer não contaminado por controvérsias políticas. O sermão do presidente e a discussão subsequente refletiam um “discurso republicano de cidadania”, aquele que vê a cidadania em termos de participação ativa na busca de um bem comum. No caso israelense, esse discurso frequentemente enfatiza a primazia do serviço militar, percebido como uma contribuição moral voluntária e não meramente como um dever (Shafir e Peled 1998). Pode-se imaginar, no entanto, como os maçons árabes, oficialmente isentos do serviço militar em Israel devido a suas Potenciais lealdades palestinas, responderiam a essa consagração da participação militar. Embora a discussão fosse aparentemente expressa em termos de uma retórica contratual universal de participação cívica, na prática ela carregava implicações nacionais preferenciais, ignorando a posição de cidadãos não judeus que não compartilham e podem até se opor ao ethos militar sionista.

Este conjunto de discussões demonstra como as tensões inerentes que os membros locais enfrentavam entre entendimentos universalistas e particularistas de virtude, caridade e fraternidade inevitavelmente se estendiam a questões de identificação coletiva. Não apenas as discussões sobre “Alívio” e “Amor Fraternal” maçônicos eram expressas em termos de “boa cidadania”; a adesão à proibição maçônica de discussão política era reinterpretada

explicitamente como uma declaração de lealdade ao Estado israelense e, implicitamente, como uma expressão de lealdade inquestionável à nação judaica.

O sutil raciocínio que se desdobra nessas narrativas pode destacar uma mudança ideológica histórica mais ampla nos significados atribuídos ao patriotismo, um termo que, como o nacionalismo, não foi usado pelos próprios informantes, mas era evidente em suas referências à lealdade ao Estado. Alguns estudiosos sugeriram que até meados do século XVIII, o patriotismo, ou amor pela ‘pátria’, era entendido no vocabulário político ocidental como amor pelos próprios compatriotas, expresso pela virtude cívica e preocupação com o bem comum e associado ao legado republicano das tradições grega e romana. O ‘patriota’ lutava contra a tirania e a corrupção do trono e era frequentemente associado à política radical na defesa da liberdade e dos direitos do povo (Dietz 2002; Viroli 1995). Assim, o revolucionário americano sozinho era um ‘patriota’; apoiadores do domínio colonial inglês eram ‘lealistas’ (Dietz 2002:208). No século XIX, no entanto, a retórica do patriotismo foi gradualmente adotada por círculos conservadores de maneiras que enfatizavam o apego particularista ao próprio país, um amor por sua singularidade e homogeneidade cultural, em vez da virtude cívica (Viroli 1995). À medida que o ‘patriotismo’ foi assimilado ao vocabulário emergente de ‘Estado’ e ‘nação’, tornou-se um

atributo não mais do ‘rebelde’ contra a (velha) ordem social, mas do ‘lealista’ à (nova) ordem social nacionalista (Dietz 2002).

Como uma sociedade fraternal proeminente que acompanhou e facilitou a disseminação de valores liberais da sociedade civil a partir do século XVIII, a Maçonaria codificou essas mudanças graduais no vocabulário político do patriotismo. Maes (2010) observa como os círculos maçônicos atuaram como “sociedades patrióticas” em certos momentos revolucionários decisivos, como a Revolução Belga de 1830, e como, ao mesmo tempo, lojas maçônicas locais estavam divididas sobre o significado do termo, algumas, por exemplo, apoiando o novo Estado-nação belga, enquanto outras se opunham a ele em nome da verdadeira liberdade e patriotismo belgas. A longo prazo, à medida que a consciência nacional se espalhava mais profunda e amplamente por toda a sociedade, a nação e sua encarnação em instituições estatais gradualmente se tornavam o objeto último de lealdade, deslocando o contexto da amizade cívica do cuidado com o povo diante do governo autoritário para a identificação com uma comunidade entendida como governada pelo povo. Não é surpreendente, portanto, que maçons contemporâneos em Estados-nação estabelecidos – os maçons israelenses não sendo exceção – tenham associado a virtude cívica à nação. Nesse sentido, o legado republicano da amizade cívica não foi abandonado, mas simplesmente

estendido para incluir a identificação com o Estado-nação como um todo, com o resultado de que em tempos de conflito tal identificação nacional poderia sobrepor-se ao apego universal aos irmãos maçons que não eram considerados parte da comunidade nacional imaginada.

Em última análise, o trabalho de fronteira dos membros em relação aos apegos coletivos representa uma tentativa, não de resolver as tensões subjacentes entre universalismo e particularismo, mas de contê-las incorporando tanto princípios cívicos quanto preferências nacionais na prática maçônica. Ao fazer isso, sugiro, a Maçonaria pode informar nossa compreensão do NC. A transição, gradual ou revolucionária, do governo paterno absoluto para uma ordem social fraternal (Pateman 1989) implica que, uma vez que os ‘irmãos’ tomaram o poder total, eles poderiam considerar o Estado-nação a encarnação legítima da nova ordem cívica. Consequentemente, o projeto do pensamento republicano e a prática da amizade cívico-fraternal foram incorporados ao vocabulário nacional, consagrando os concidadãos não simplesmente como irmãos ancestrais, como no modelo étnico, mas como amigos escolhidos privilegiados.

Conclusão

A Maçonaria não é um movimento nacional, mas sim uma rede *bottom-up* de clubes sociais operando tanto local quanto transnacionalmente. No entanto, seus membros consideram

suas atividades sociais como um campo de teste para a prática da virtude cívica para o bem da sociedade. Nessa linha, maçons individuais contribuíram para várias revoluções cívico-nacionais. Teorias sobre a disseminação do nacionalismo normalmente abordavam um de três, embora frequentemente relacionados, processos: um movimento político, uma mudança nas estruturas estatais institucionais e um processo de construção da nação, entendido como a disseminação de uma “consciência nacional” entre a população local (Wimmer e Feinstein 2010). Focando neste último processo, este estudo sugere que a Maçonaria oferece um interessante estudo de caso para explorar os dilemas de uma consciência nacional cívica.

Apesar de sua visão cosmopolita, os maçons associam a virtude cívica a uma lealdade declarada ao Estado-nação. Isso pode ecoar uma transformação histórica no significado do patriotismo, de cuidar do povo diante do governo autoritário para se identificar com uma comunidade nacional entendida como governada pelo povo. Como as redes sociais maçônicas codificaram essas mudanças graduais no vocabulário político do patriotismo, elas acomodaram, em vez de substituir, a noção republicana de amizade cívica dentro de um crescente apego nacional. Como tal, a sociabilidade maçônica forneceu e continua fornecendo um campo de jogo para negociar o vocabulário, ideais e contradições do NC.

Primeiro, dado que as associações maçônicas são baseadas em uma escolha consciente de entrar em laços de amizade com pessoas afins, enquanto a filiação em comunidades nacionais é principalmente involuntária e concedida ao nascer, a sociabilidade maçônica destaca as qualidades únicas de um entendimento puramente cívico da comunidade nacional. Ela postula a amizade, em vez do parentesco, como um princípio moral organizador central, e concebe a filiação grupal em termos universais de lealdade a princípios contratuais compartilhados, em vez de descendência étnica compartilhada. Semelhante aos atos cerimoniais de admissão maçônicos, a visão cívico-nacional abraça um juramento cerimonial de lealdade que demonstra compromisso com princípios compartilhados e destaca a importância do consentimento, em linha com as tradições liberal e republicana cívica de cidadania (Smith 1997). Além disso, semelhante à Maçonaria, o NC enfatiza a virtude cívica e se esforça para ‘civilizar’ o eu como parte de uma missão coletiva de construir uma sociedade baseada em valores compartilhados.

Segundo historiadores da Maçonaria notaram uma tensão entre o universalismo moral maçônico e o endosso dos membros a identidades nacionais particularistas (Hoffmann 2007), entre ideais de “irmandade” e práticas de “alteridade” (Harland-Jacobs 2007:20). Críticos do NC notaram uma contradição similar entre sua visão de uma comunidade moral

unida por princípios contratuais universais e os limites predeterminados e particularistas de qualquer comunidade nacional (Yack 1996). Recorri a um estudo etnográfico de maçons israelenses contemporâneos para examinar como essas tensões emergem na vida cotidiana maçônica. Descrevi como a sociabilidade da loja ocasionou um trabalho de fronteira sobre princípios maçônicos-chave, como fraternidade (“Amor Fraternal”) e caridade (“Alívio”), que inevitavelmente se estendiam a questões de “boa cidadania”, lealdade ao Estado e apego (não declarado e inquestionável) à nação. A encarnação dessa política da amizade em prática social concreta leva não a contradições não resolvidas, mas à sua contenção pragmática, como em instâncias em que os maçons subscrevem uma abordagem contratual universal, mas a aplicam na prática a seus amigos escolhidos.

Terceiro, essa contenção revela como a Maçonaria forneceu um cenário conveniente para propagar uma forma de consciência nacional baseada em uma lógica de clubes sociais, pela qual os membros se unem em amizade consistindo não apenas de confiança e consentimento, mas também de exclusividade e privilégio. Em jogo está um trabalho de fronteira realizado tanto por regras oficiais de admissão quanto por negociação e interpretação contínuas dos limites dos sentimentos coletivos de fraternidade. Tanto clubes sociais quanto Estados-nação variam nos tipos de fronteiras que traçam. Mesmo sistemas maçônicos variam em

suas regras de admissão. Mas todos os clubes sociais e todas as comunidades nacionais são baseados em tal trabalho de fronteira. A Maçonaria simplesmente enfatiza como, subjacente à retórica universal e contratual do NC, está uma forma particular de trabalho de fronteira, uma que define os limites da filiação cívica não através de uma linhagem étnica ancestral de ‘irmãos’, como no modelo étnico de nacionalismo, mas através da veneração de uma formação voluntária, mas privilegiada, de ‘irmãos-amigos’ civilizados.

Juntas, essas considerações apontam para o significado político do NC, em vez de marcar seu fracasso. Na medida em que ideais e práticas maçônicos contribuíram para revoluções nacionais na Europa, nas Américas e no Oriente Médio, os contornos dessas revoluções foram moldados por essa sutil amalgamação de um ethos universal de

fraternidade, por um lado, e sua organização institucional como um clube social restrito, por outro, equilibrando-se entre um contrato universal e uma celebração de um grupo seleto de cidadãos-amigos.

Independentemente de se considerar o NC um “mito cultural” (Yack 1996), suas visões foram praticadas e propagadas pelos maçons ao longo dos últimos três séculos e, como tal, podem ter contribuído não apenas para a disseminação da democracia liberal, mas especificamente para sua implementação como uma consciência nacional (elitista). Visto sob esta luz, o nacionalismo cívico emerge não como uma posição normativa totalmente coerente, mas como um roteiro cultural pragmático para imaginar a nação como um clube social de amigos escolhidos.

Notas

1. Temas relacionados foram levantados sob a concepção do nacionalismo liberal (Greenfeld 1992; Tamir 1993).
2. Um cisma histórico ocorreu entre a Maçonaria inglesa predominante e a maioria das lojas francesas, após estas excluírem a crença em Deus de seus princípios maçônicos.
3. Nessa linha, Schuck e Smith (1985) observam a contradição entre a centralidade do consentimento mútuo como princípio político constitutivo das sociedades liberais e seu uso limitado na legislação de cidadania por direito de nascimento dos EUA.
4. O Sionismo Cultural foi fundado por Ahad Ha’am na Ucrânia no final do século XIX. Ele criticou as principais correntes sionistas por sua ênfase na descendência biológica e rejeitou tanto a atividade de assentamento na Palestina endossada pelo Sionismo Prático quanto a luta pela soberania estatal endossada pelo Sionismo Político. Ahad Ha’am fundou uma ordem fraterna judaica clandestina, a B’nei Moshe, modelada a partir da Maçonaria e propagando ideais semelhantes de conduta cívica despolitizada, elitismo e sociabilidade burguesa europeia

- (Zipperstein e Hertzberg 2012). O fato de o Sionismo Cultural ter sido inspirado pela Maçonaria sugere influências maçônicas similares na formulação do NC (Nacionalismo Cívico) por Kohn.
5. À medida que a maçonaria se espalhava pelo mundo, Grãos-Mestrados autônomos, unindo lojas locais, foram formados em várias regiões e países.
 6. Cerca de vinte por cento dos cidadãos israelenses são árabes étnicos, a maioria dos quais se identifica como palestinos.
 7. As questões sondavam as experiências interpessoais e organizacionais dos membros e apenas abordavam indiretamente suas visões político-ideológicas, dada o compromisso maçônico com a não envolvimento política. Os nomes foram substituídos por pseudônimos. Algumas das entrevistas foram conduzidas por alunos participantes dos meus seminários de pesquisa sobre sociedades fraternais.
 8. O Rito Escocês, amalgamado a partir de várias tradições maçônicas e disseminado mundialmente por Albert Pike, é um dos vários corpos maçônicos apêndices que os membros podem ingressar para avançar a graus mais elevados após atingir os três graus maçônicos principais. A prática cerimonial de cada grau envolve recriações dramáticas de cenas da mitologia maçônica.
 9. Nas palavras originais de Pike (1871): “[A] pedra cúbica perfeita, símbolo da perfeição, é o Estado. [...] [O cubo] é um símbolo apropriado da Força do povo, expressa como a Constituição e a lei do Estado; e do próprio Estado, as três faces visíveis representam os três poderes – o Executivo, que executa as leis; o Legislativo, que faz as leis; o Judiciário, que interpreta as leis, as aplica e as faz cumprir, entre o homem e o homem, entre o Estado e os cidadãos. As três faces invisíveis são a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade, a alma tríplice do Estado – sua vitalidade, espírito e intelecto.”

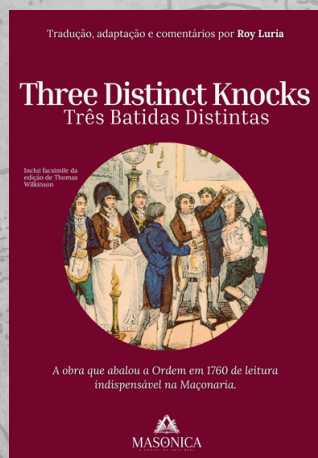
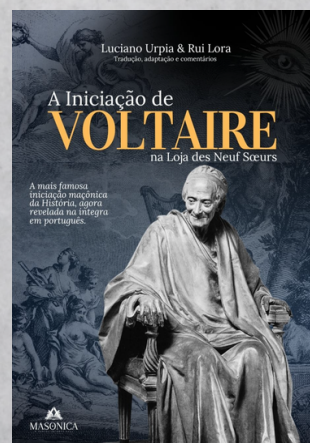
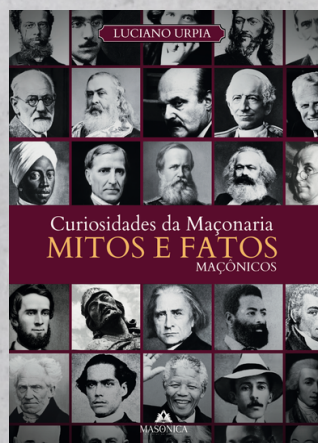
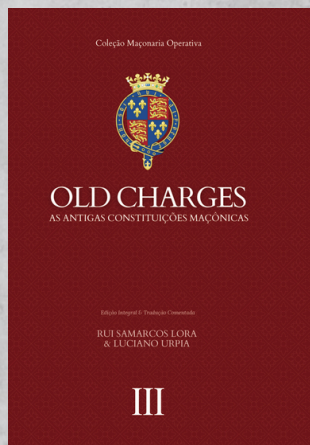
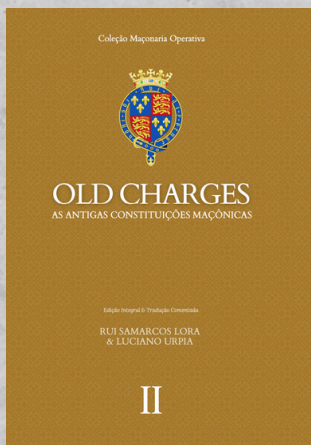
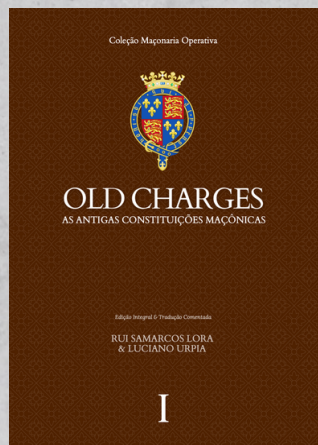
Referências bibliográficas

- ANDERSON, B. 1991 [1983]. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Londres: Verso.
- ANDERSON, J. (ed.) (1746). *The History and Constitutions of the most Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons*. Londres: J. Robinson.
- BAYAT, M. 2009. ‘Freemasonry and the Constitutional Revolution in Iran: 1905–1911’ em A. Önnersfors e D. Sommer (eds.), *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*. Sheffield: University of Sheffield.
- BILLIG, M. 1995. *Nacionalismo Banal*. Londres: Sage.
- BOTMAN, S. 1991. **Egypt from independence to revolution, 1919-1952**. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- BROWN, D. 2000. *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. Londres: Routledge.
- BROWNE, J. 1798. *The Master Key through all the Degrees of a Freemason’s Lodge*. Londres: n.p.
- BULLOCK, S.C. 1996. **Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840**. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- CALHOUN, C. J. 2007. *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Nova York: Routledge.

- CAMPOS, M. 2011. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- DEVERE, H. e SMITH G.M. 2010. 'Friendship and Politics', *Political Studies Review* 8,3: 341–56.
- DIETZ, M.G. 2002. 'Patriotism: A Brief History of the Term' em I. Primoratz (ed.), *Patriotism*. Amherst, NY: Humanity Books.
- DUMONT, P. 2005. 'Freemasonry in Turkey: A By-product of Western Penetration.' *European Review*, 13, 3:481-493.
- GIDDENS, A. 1991. *Modernidade e Identidade Pessoal: O Eu e a Sociedade na Idade Moderna Tardia*. Stanford: Stanford University Press.
- GREENFELD, L. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HANIOĞLU, Ş.M. 1989. 'Notes on the Young Turks and the Freemasons, 1875-1908', *Middle Eastern Studies* 25,2: 186-97.
- HARLAND-JACOBS, J. 2007. *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism, 1717-1927*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- HARLAND-JACOBS, J. 2011. 'Worlds of Brothers', *Journal for Research into Freemasonry and Fraternalism* 2,1:10-37.
- HOFFMANN, S.L. 2001. 'Civility, Male Friendship and Masonic Sociability in Nineteenth-Century Germany', *Gender and History* 13,2 :224-48.
- HOFFMANN, S.L. 2007. *The Politics of Sociability: Freemasonry and German Civil Society, 1840-1918*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- JACOB, M.C. 1991. 'The Enlightenment Redefined: The Formation of Modern Civil Society', *Social Research* 58,2: 475-95.
- IGNATIEFF, M. 1993. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Nova York: Farrar, Straus & Giroux.
- KAPLAN, D. 2006. *The men we loved: Male friendship and nationalism in Israeli culture*. Nova York: Berghahn Books.
- KAPLAN, D. 2007. 'What can the concept of friendship contribute to the study of national identity?', *Nations and Nationalism* 13, 2: 225-244.
- KAPLAN, D. 2014. 'The architecture of collective intimacy: Masonic friendships as a model for collective attachments', *American Anthropologist* 116, 1: 1-13.
- KAPLAN, D. (no prelo). 'Freemasonry in Israel/Palestine between civil society and nationalism', *Middle East Journal*.
- KENNEDY, J.F. 1961. 'Ask Not What Your Country Can Do For You.' *Historic documents*. 20 de janeiro de 1961, <http://www.ushistory.org/documents/ask-not.htm> (Acesso em 3 de abril de 2013).
- KOHN, H. (1944). *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, segunda edição. Nova York: Collier-Macmillan.
- KUZIO, T. 2002. 'The Myth of the Civic State: A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism', *Ethnic and racial studies* 25,1: 20-39.
- LAKE, M. 1992. 'Mission Impossible: How Men Gave Birth to the Australian Nation—Nationalism, Gender and Other Seminal Acts', *Gender & History* 4,3: 305-22.
- LOISELLE, K. 2010. 'Living the Enlightenment in an Age of Revolution: Freemasonry in Bordeaux, 1788-1794', *French History* 24,1: 60-81.

- MAES, A. 2010. 'Freemasonry as a Patriotic Society? The 1830 Belgian Revolution', *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 2,2: 3-17.
- MALLORY, P. 2012. 'Political Friendship in the Era of "the Social": Theorizing Personal Relations with Alexis de Tocqueville', *Journal of Classical Sociology* 12,1: 22-42.
- MOSSE, G.L. 1982. 'Friendship and Nationhood: About the Promise and Failure of German Nationalism', *Journal of Contemporary History* 17: 351-67.
- NELSON, D. 1998. *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham, NC: Duke University Press.
- PATEMAN, C. 1989. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- PICKUS, N. 2005. *True Faith and Allegiance: Immigration and American Civic Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- PIKE, A. 1871. *Morals and dogma of the ancient and accepted Scottish Rite of Freemasonry*. Nova York: Masonic Publishing.
- RENAN, E. 1990. 'What is a Nation?' em H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- ROUHANA, N. e GHANEM, A. 1998. 'The Crisis of Minorities in Ethnic States: The Case of Palestinian Citizens in Israel', *International Journal of Middle East Studies* 30: 321-46.
- SCHWARZENBACH, S. 1996. 'On Civic Friendship', *Ethics* 107: 97-128.
- SCORZA, J.A. 2004. 'Liberal Citizenship and Civic Friendship', *Political Theory* 32,1: 85-108.
- SHAFIR, G. e PELED, Y. 1998. 'Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy', *Ethnic and Racial Studies* 21, 3: 408-28.
- SCHUCK, P.H. e SMITH R.M. 1985. *Citizenship Without Consent*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- SILVER, A. 1990. 'Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology', *American Journal of Sociology* 95,6: 1474-504.
- SINGER, B.C.J. 1996. 'Cultural versus Contractual Nations: Rethinking their Opposition', *History and Theory* 35: 309-37.
- SINGER, B.C.J. 2008 'Citizenship without Acts? With Tocqueville in America' Em E. Isin e G. Nielsen (eds.), *Acts of Citizenship*. Nova York: Zed Books.
- SMITH, A.D. 1991. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- SMITH, R.M. 1997. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- SMITH, T.W. 2005. 'Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey', *Human Rights Quarterly* 27,2: 436-70.
- TAMIR, Y. 1993. *Liberal Nationalism*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- TRIBER, J.E. 2001. *A True Republican: The Life of Paul Revere*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- URIBE-URAN, V.M. 2000. 'The Birth of a Public Sphere in Latin America during the Age of Revolution', *Comparative Studies in Society and History* 42,2: 425-57.
- VIROLI, M. 1995. *For love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- WELLMAN, C.H. 2001. 'Friends, Compatriots, and Special Political Obligations', *Political Theory* 29,2: 217-36.

- WIMMER, A. e FEINSTEIN, Y. 2010. 'The Rise of the Nation-State across the World, 1816 to 2001', *American Sociological Review* 75,5: 764-90.
- WISSA, K. 1989. 'Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters', *British Society for Middle Eastern Studies [Bulletin]* 16,2: 143-61.
- XENOS, N. 1996. 'Civic Nationalism: Oxymoron?', *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 10,2 :213-231.
- YACK, B. 1996. 'The Myth of the Civic Nation', *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 10, 2: 193-211.
- YACK, B. 2012. *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- YORK, N.L. 1993. 'Freemasons and the American Revolution', *Historian* 55,2: 315-60.
- ZIMMER, O. 2003. 'Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-Oriented Approach to National Identity', *Nations and Nationalism* 9,2: 173-9.
- ZIPPERSTEIN, S.J. e HERTZBERG, A. 2012. *Abad Ha'am Elusive Prophet: Abad Ha'am and the Origins of Zionism*. Londres: Halban.



Construção Através da Apropriação: A Cabalá nos Primeiros Trabalhos de Blavatsky

Julie Mattos-Hall (Chajes)

Julie Chajes é historiadora cultural com especial interesse na construção da religião moderna. Atualmente prepara uma monografia sobre a teoria da reencarnação de Madame Blavatsky, “bisavó” do movimento Nova Era. Suas pesquisas examinam formas modernas de Cabala, movimentos ocultistas e sionistas cristãos vitorianos, enfocando o sincretismo doutrinário, a sexualidade, o gênero, o orientalismo e as relações entre religião e ciência no período vitoriano. Doutora pela Universidade de Exeter, realizou pesquisas na Ben Gurion University of the Negev, na Tel Aviv University e na University of Haifa. Chajes, J. (2016). *Construction Through Appropriation: Kabbalah in Blavatsky’s Early Works*. Tradução e publicação autorizadas pela autora, Julie Chajes.

Para recuperar este tesouro, há muito perdido pela humanidade, devemos estudar os videntes que o reuniram, gema por gema, e moeda por moeda (HIRAF. Rosicrucianismo. *Spiritual Scientist*. 8 de julho de 1875: 212).

Aquele que quer “se tornar” tem que caçar seu conhecimento através de milhares de volumes dispersos, e coletar fatos e lições, pouco a pouco (Blavatsky. Algumas Perguntas para HiraF. *Spiritual Scientist*. 15 de julho de 1875: 218).

Helena Blavatsky (1831-1891) discutiu a Cabala em sua primeira declaração doutrinária – um artigo em um periódico espiritista de Boston – “Algumas Perguntas para HiraF” (1875), e em sua primeira grande obra, *Ísis Sem Véu* (1877), publicada pela primeira vez em Nova York. Essas composições são fontes centrais na história da Teosofia e do Ocultismo, além de documentos importantes do século XIX. Blavatsky tinha perspectivas sobre a Cabala que permaneceram constantes ao longo de seus trabalhos. Uma tese central e imutável era que as diversas variedades históricas da Cabala eram de proveniência não judaica, oriental. Esta Cabala ensinava a emanção do cosmos de um divino impessoal, *Ain Soph*. Apesar da continuidade desta tese, as declarações de Blavatsky sobre a Cabala em cada uma das fontes aqui consideradas têm características únicas, como uma ênfase na “Cabala Rosacruz” em “Algumas Perguntas” e a alegada fonte budista da Cabala em *Ísis*

Sem Véu.² Consequentemente, cada um de seus trabalhos deve ser tratado individualmente; cada um representa um momento no desenvolvimento de sua Cabala Teosófica, um instantâneo de seu relacionamento contínuo com suas fontes.

O interesse de Blavatsky pela Cabala é mencionado de passagem em quase todos os estudos acadêmicos sobre Teosofia, mas há poucas análises mais aprofundadas sobre o assunto. A tese de doutorado de Brendan French discute alguns dos elementos cabalísticos da síntese mais ampla de Blavatsky (2000: 535-537). Wouter Hanegraaff dedica um parágrafo a Blavatsky em seu artigo sobre a Cabala ocultista no *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2006: 645). Liz Greene dedica cerca de três páginas, principalmente à Cabala de *A Doutrina Secreta* (1888) de Blavatsky, em seu estudo sobre a Cabala no Ocultismo britânico (2012: 190-193). O artigo de Marco Pasi “The Oriental Kabala and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society” (2010) foi o primeiro a examinar o tema mais de perto. Pasi argumenta que Blavatsky situou a Cabala ambigualmente entre as categorias de “Oriente” e “Ocidente”, um posicionamento que influenciou definições subsequentes de “esoterismo ocidental”. Esses estudos são um começo, mas ainda há muito trabalho a ser feito.

O presente capítulo pretende ser uma introdução tanto às primeiras declarações de Blavatsky sobre a Cabala quanto aos textos nos quais ela se

baseou para fazê-las. Em suas discussões, Blavatsky percorreu um terreno literário que incluía bolsa de estudos acadêmica profissional e o trabalho de pesquisadores amadores. Ela se baseou em interpretações modernistas do Budismo, obras sobre Espiritualismo e Ocultismo, romances, obras populares sobre ciência e muitos outros tipos de livros. Por mais diferentes que fossem as fontes de Blavatsky umas das outras, quase todas surgiram nos contextos secularizantes e modernizantes da Europa e América do século XIX. Eram, portanto, em sua maioria, formas de literatura moderna. Embora a dívida de Blavatsky para com um conjunto de textos-fonte tenha sido reconhecida (ver Coleman 1895; Gomes 1994), o que essas fontes disseram sobre a Cabala e sua relação com as visões de Blavatsky sobre a Cabala não foi considerado em detalhes na literatura acadêmica. Este capítulo não tenta um tratamento exaustivo, mas sim ilustrativo, identificando temas nas próprias fontes, bem como nas leituras que Blavatsky fez delas.

Apesar de abordarem o estudo da Cabala a partir de ângulos divergentes, autores do século XIX com interesse na Cabala frequentemente faziam perguntas semelhantes: O que é a Cabala? De onde ela veio? De muitas maneiras, suas respostas podiam ser semelhantes: “A Cabala, em última análise, não é judaica; veio do Oriente”. Embora pudesse haver alguma sobreposição entre as perspectivas de um estudioso, como Adolphe Franck, e um ocultista, como Eliphas Levi

(ambos postularam uma fonte zoroastriana para a Cabala – Hanegraaff 2010), o trabalho que produziram era de caráter indiscutivelmente diferente. As caracterizações de Blavatsky sobre a Cabala se envolveram e misturaram essas abordagens díspares, colocando o trabalho de estudiosos profissionais como Adolphe Franck e Christian Ginsburg ao lado do trabalho de pesquisadores amadores como Hargrave Jennings e ocultistas como Eliphas Levi. A incorporação de tal literatura moderna diversificada é uma das características da Cabala de Blavatsky *qua* uma forma moderna de Cabala. Muitos dos textos-fonte de Blavatsky se referiam uns aos outros, mas Blavatsky combinou uma gama particularmente ampla de material. A extensão na qual ela se envolveu e tentou sintetizar elementos aparentemente incongruentes foi de importância central para a forma que a Cabala moderna e pós-moderna viria a assumir, tanto na literatura teosófica subsequente, quanto na miríade de movimentos de influência teosófica dentro da Nova Era e da espiritualidade alternativa.

A Cabala de Blavatsky deve sempre ser considerada em relação aos seus ensinamentos Teosóficos mais amplos. Ela não pode ser abordada isoladamente de pontos de referência importantes para ela, como o pensamento zoroastriano, caldeu, egípcio, grego, hindu e budista, todos os quais aparecem nas deliberações de Blavatsky sobre o conteúdo e a história da Cabala. Isso reflete seus textos de

referência, que também faziam tais associações. A Cabala inicial de Blavatsky também não pode ser contemplada sem referência às suas doutrinas Teosóficas contemporâneas, e essas doutrinas mudaram ao longo do tempo. Em seus primeiros trabalhos, a compreensão de Blavatsky sobre a Cabala refletia ensinamentos como “imortalidade condicional” e “metempsicose”, que desapareceriam de seu trabalho posterior e, consequentemente, de sua Cabala.³



Perspectivas do século XIX sobre a Cabala, como a de Blavatsky, foram situadas em relação aos discursos contemporâneos entre os quais emergiram – discursos de ciência, história, religião, progressão, declínio e mais. Escritores do século XIX, Blavatsky incluída, frequentemente retratavam a Cabala como um antídoto

para o niilismo contemporâneo que percebiam como uma ameaça. Para Blavatsky, a Cabala militava contra esse niilismo combatendo duas de suas principais fontes: as conclusões falaciosas da ciência materialista moderna e as ilusões da religião convencional. Blavatsky alcançou esse objetivo retratando a própria Cabala como “ciência”, permitindo-lhe rejeitar teorias científicas que via como falsas através do apelo ao supostamente maior conhecimento científico dos antigos cabalistas. Além disso, a Cabala era apresentada como uma forma de hermenêutica das escrituras superior às formas cristãs convencionais extintas, autorizando Blavatsky como cabalista a rejeitar leituras “errôneas” das escrituras e suas posições teológicas relacionadas. Apesar de sua antipatia pelas igrejas Católica e Protestante, Blavatsky considerava a Bíblia de importância central, um fato que ressalta a preocupação contínua do século XIX com as escrituras, apesar da “secularização” e da “crise de fé vitoriana” (Landow 1980; Anger 2005; Larsen 2011). A preocupação com a interpretação da Bíblia poderia ser proeminente mesmo no trabalho daqueles que desafiavam abertamente a religião convencional. Para Blavatsky, a interpretação cabalística das escrituras era uma arma na luta contra a Igreja e o estabelecimento científico moderno. Concebida tanto como “ciência” quanto “hermenêutica”, a Cabala de Blavatsky a capacitou a pronunciar-se com confiança sobre os contínuos debates decorrentes da desconcertante

diversificação moderna dos desenvolvimentos científicos e teológicos. A Cabala, na opinião de Blavatsky, era uma ferramenta para o retorno de todos os ramos do conhecimento humano à sua integridade original.

Outro aspecto da implementação da Cabala por Blavatsky era um ainda mais explicitamente integrativo. Como parte de um discurso perenialista moderno, ela descreveu a Cabala universalisticamente. Ela forneceu numerosas identificações transculturais, equiparando termos derivados de múltiplos contextos religiosos. A noção cabalística de *Ain Soph* desempenhou um papel fundamental nisso. Blavatsky entendia *Ain Soph* como a fonte divina impessoal da qual emanam os vários níveis do cosmos. Todas as religiões, em sua forma verdadeira, essencial, esotérica e científica, diziam ensinar a emanção de *Ain Soph*. Ensinaamentos sobre *Ain Soph*, argumentava Blavatsky, eram encontrados nas tradições bíblica, helenística, hindu e budista. Nos escritos de Blavatsky, portanto, o conceito de *Ain Soph* assumiu a função de um “gancho” doutrinário sobre o qual diversos elementos transculturais poderiam ser “pendurados”, ou seja, identificados uns com os outros e com *Ain Soph*. Dessa forma, *Ain Soph* tornou-se um local primário para a construção sincretista dos ensinamentos perenialistas e universalistas de Blavatsky. Esta metafísica emanacionista de *Ain Soph* forneceu uma ontologia abistórica absoluta pela qual todas as religiões

históricas poderiam ser julgadas. Foi oferecida como uma solução para o dilema da diversidade teológica e científica e oferecida em contraponto às visões religiosas (especialmente cristãs) e científicas contemporâneas, crenças cuja falsidade era “provada” pela Cabala.

Blavatsky reuniu as informações necessárias para esse processo de equiparação a partir do conjunto de fontes nas quais se baseou. A informação estava lá para ser reunida porque muitos autores do século XIX já haviam se interessado por *Ain Soph* e tópicos intimamente relacionados, como emanção, panteísmo e, mais geralmente, as aparentes semelhanças entre diferentes religiões e mitologias históricas. Frequentemente, suas discussões se referiam a correntes esotéricas (como o neoplatonismo e o gnosticismo) que também encontraram um lugar no universalismo de Blavatsky. Consequentemente, não é difícil ver por que Blavatsky combinou esses tópicos em seus relatos sobre a Cabala e *Ain Soph*. Até certo ponto, isso simplesmente refletia o material no qual ela se baseou, um conjunto de fontes que já incluía discussões sobre a Cabala no contexto de estudos comparativos e tradições esotéricas.

“Algumas Perguntas para Hiraḥ”

A primeira declaração doutrinária de Blavatsky, “Algumas Perguntas para Hiraḥ”, foi escrita em resposta a um artigo intitulado “Rosicrucianismo” de um autor anônimo usando o pseudônimo “Hiraḥ”. Foi publicado no

Spiritual Scientist de Boston em julho de 1875. No artigo de Hiraf, Cabala (sic)⁴ foi mencionada relativamente pouco, apesar da discussão de muitos outros assuntos de interesse oculto. No entanto, Blavatsky usou-o como um trampolim para sua primeira discussão significativa sobre Cabala. Entre as infrequentes referências de Hiraf à Cabala estão as seguintes: “Cabalism, Alchemy and Rosicrucianism have not been accorded their proper place” (Hiraf 1875: 202). “To regain this treasure, long lost by humanity, we must study the seers who gathered it, gem by gem, and coin by coin. Of that web, from the looms of the Nile, the power is Ain-Soph--the Cabala is the gospel, and the Hermetics or Rosicrucians, the apostles and the masters” (Hiraf 1875: 212). Antecipando as discussões de Blavatsky sobre Cabala e *Ain Soph*, o “Rosicrucianismo” de Hiraf havia falado da “fonte sempre jorrando da divindade” e do “panteísmo” dos filósofos orientais, para quem “o universo era de Deus, era Deus – não havia Deus senão as forças e leis combinadas manifestadas no grande universo” (Hiraf 1875: 202).

O artigo de Hiraf, “Rosicrucianismo”, provavelmente foi uma farsa literária.⁵ Farsa ou não, a resposta de Blavatsky apareceu nas próximas edições do *Spiritual Scientist*, na qual ela o descreveu como um “ensaio habilmente escrito, apesar de alguns erros fundamentais” (Blavatsky 1875a: 217). Em seu artigo, ela definiu Cabala de forma ahistórica, como o “*composto livro-texto místico de todos*

os grandes segredos da Natureza” (Blavatsky 1875a: 217).⁶ Nesta formulação, o termo “composto” sugeria que a Cabala era composta por mais de uma parte. Isso pode ter indicado os diferentes tipos de Cabala aludidos mais adiante: Oriental, Judaica e Rosacruz, mas também sugeria a maneira pela qual as discussões de Blavatsky eram compostas de informações extraídas de fontes diversas. Com base nos outros usos do termo neste artigo, o termo “místico” era mais ou menos sinônimo de “oculto”.⁷ Livros-texto tornaram-se populares nas escolas à medida que a educação era padronizada durante o século XIX, de modo que “Cabala como livro-texto” implicava que era autoritária e podia ser lida ou estudada. O resultado desse estudo seria a revelação dos “segredos da natureza”.⁸ Isso sugeria o conceito do “livro da natureza”, que deveria ser lido junto com o “livro das escrituras”, um tema comum na literatura teológica da Idade Média em diante. Pode ser encontrado em muitas outras discussões do século XIX sobre esoterismo e Cabala.⁹

Segundo Blavatsky em “Algumas Perguntas”, “entre as numerosas ciências perseguidas pelo bem-disciplinado exército de estudantes sérios do presente século, nenhuma teve menos honras ou mais zombarias do que a mais antiga delas – a ciência das ciências, a venerável mãe de todos os nossos pigmeus modernos.” (Aqui, Blavatsky parece ter pretendido o Ocultismo como esse pai). Ela contrastou “os autodenominados cientistas positivos” com “o estudioso

corajoso que tenta desviar-se da estrada batida traçada para ele por seus predecessores dogmáticos” (Blavatsky 1875a: 217). Ela condenou cientistas, que “egoistamente” e “pecaminosamente” se opuseram ao Espiritualismo e que permitiram “milhões de pessoas se perderem e vagarem como tantos navios avariados.” Ela também denunciou o “clero ambicioso e astuto” que lançava “trovões de brinquedo” e “anatemais inofensivos”, bem como “aquela classe de pessoas que prefere não acreditar em nada”. Como a “criança” do Ocultismo, o Espiritualismo se elevaria acima de todos estes “e recordaria para uma nova vida os milhões de almas miseráveis que tremem e estão meio congeladas sob a mão gelada do ceticismo mortal”, unindo “raças antagonistas [...] em uma Irmandade Imortal” (Blavatsky 1875a: 236). Em “Algumas Perguntas”, a Cabala foi, portanto, descrita em estreita relação com o Espiritualismo e o Ocultismo. Era uma das armas no arsenal de Blavatsky, usada para atacar a ciência “positiva”, o ceticismo, o sectarismo e a religião convencional. O alto valor atribuído ao Espiritualismo neste ensaio inicial de Blavatsky é uma de suas características únicas. Dizia-se que o Espiritualismo tinha valor no estudo da Cabala, especialmente o Novo Testamento, descrito aqui como “a mais jovem Cabala”, uma descrição que não me lembro de ter visto em nenhum outro escrito de Blavatsky (Blavatsky 1875a: 236). Blavatsky também mencionou outros tipos de Cabala: Oriental, Judaica e Rosacruz

(ou “Hermetista”). A Cabala Oriental era a raiz da qual as outras se desenvolveram. Ela tinha descido em uma linha ininterrupta de tradição oral “escrúpula e ciosamente guardada pelos sábios da Caldéia, Índia, Pérsia e Egito e passada de um iniciado para outro na mesma pureza de forma como quando foi transmitida ao primeiro homem pelos anjos, estudantes do grande seminário Teosófico de Deus” (Blavatsky 1875a: 224). Crucialmente, Blavatsky considerava mesmo a Cabala Oriental como limitada: “O conhecimento transcendental e a filosofia dos maiores Cabalistas Orientais nunca penetraram além de uma certa marca. [...] A verdadeira, a completa Cabala das primeiras eras da humanidade está na posse, como eu disse antes, de apenas alguns filósofos orientais” (Blavatsky 1875a: 236). Portanto, de acordo com Blavatsky, mesmo que a Cabala Oriental fosse a Cabala histórica mais antiga e pura, até mesmo alguns orientais possuíam uma versão corrompida. Blavatsky pode ter visto o Oriente como tendo uma “indiscutível superioridade sobre o Ocidente” (Pasi 2010: 156), mas isso não significa que ela apresentasse a Cabala Oriental como tendo sido preservada impecavelmente. Marco Pasi observou que Blavatsky nunca explicou quais eram os conteúdos da Cabala Oriental, ou quem eram as pessoas sábias responsáveis por ela (2010: 156, 160). Na verdade, Blavatsky indicou a identidade dos cabalistas orientais. Dizia-se que eles eram os caldeus, indianos, persas e

egípcios, como observado acima. Blavatsky também aludiu aos preceitos da Cabala Oriental. Dizia-se que ela ensinava “as ciências ocultas”.¹⁰ A Cabala era descrita como algo a ser “resolvido”, ou seja, decodificado ou decifrado (talvez como um mistério ou um quebra-cabeça). Uma vez “resolvida”, Blavatsky afirmou, a “Grande Cabala” seria ou bem-vinda ou rejeitada. O prêmio – e este é um ponto crucial – seria o segredo da imortalidade dos Rosacruz.

Quando nosso erudito autor afirma tão dogmaticamente que o Rosacruz aprende, embora nunca use, o segredo da imortalidade na vida terrena, ele afirma apenas o que ele mesmo, em sua inexperiência prática, considera impossível. As palavras “nunca” e “impossível” deveriam ser apagadas do dicionário da humanidade, pelo menos até o momento em que a grande Cabala seja toda resolvida, e assim rejeitada ou aceita (Blavatsky 1875a: 224).

A compreensão de Blavatsky sobre a Cabala neste, seu primeiro artigo doutrinário, estava muito intimamente relacionada às doutrinas Teosóficas específicas que ela ensinava naquela época, incluindo a imortalidade condicional (referida no extrato como “o segredo da imortalidade na vida terrena”) e a metempsicose. Estas únicas doutrinas iniciais são quase completamente ignoradas na bolsa de estudos sobre Teosofia, ainda que a realização da imortalidade condicional antes da metempsicose da entidade imortalizada através das esferas superiores fosse central no pensamento

inicial de Blavatsky. Essas doutrinas foram sugeridas em “Algumas Perguntas”, ensinadas em *Ísis Sem Véu* e esclarecidas nas primeiras cartas de Blavatsky. Distintas das doutrinas posteriores de Blavatsky, como a ideia de que a reencarnação humana nesta Terra é normativa (Hall [Chajes] 2012; Chajes 2012), essas ideias são fundamentais para se chegar a uma compreensão das visões iniciais de Blavatsky sobre a Cabala.

Em “Algumas Perguntas”, Blavatsky referiu-se às doutrinas da metempsicose e à realização da imortalidade imediatamente após referir-se às emanções de *Ain Soph* na Cabala Oriental:

Na filosofia Oriental, o grande Ainsoph (o Infinito ou Ilimitado) fez sua existência conhecida através do meio da substância espiritual enviada de sua Luz Infinita – a mais velha das dez Inteligências ou Emanações. [...] As três primeiras esferas de sete – assumindo que nosso planeta vem em quarto – são habitadas por elementais ou homens futuros. [...] Cada um deles tem a chance guardada de ter sua matéria renascida nesta “quarta esfera”, que é nosso planeta, e assim ter “a purgação grosseira” purificada pelo Sopro Imortal do Idoso dos Idosos, que dota todo ser humano com uma porção de seu eu ilimitado (Blavatsky 1875a, 236). De acordo com esta teoria, “homens futuros” (ou seja, formas pré-humanas) renasceriam na Terra, a quarta de sete esferas, onde seriam dotados de uma “porção do eu ilimitado” do “Idoso dos Idosos”, que se refere aqui ao próprio

Ain Soph, ou a uma emanção de *Ain Soph*. Uma vez dotados desta “substância espiritual”, esses homens (ou seja, a humanidade) teriam uma chance de alcançar a imortalidade durante a vida na Terra, com a progressão através das esferas continuando depois. (Se a imortalidade não fosse alcançada, eles seriam aniquilados.) Em “Algumas Perguntas para Hiraḥ”, estes foram dados como os princípios da Cabala Oriental:¹¹ As emanções de *Ain Soph*; a metempsicose através das sete esferas; e a possibilidade de realização da imortalidade na Terra (a quarta esfera).¹² Em outras palavras, em sua primeira declaração doutrinária, Blavatsky representou os ensinamentos da Cabala Oriental como idênticos aos seus ensinamentos *daquele período*: Cabala era Teosofia e Teosofia era Cabala.

Blavatsky afirmou que continuavam a existir cabalistas no Oriente.¹³ A razão que ela deu para a preservação da Cabala no Oriente era a teoria da estase do Oriente, uma ideia comum no discurso orientalista contemporâneo (Said 1978).

A história simples do povo oriental, seus hábitos e costumes, deveria ser uma garantia segura de que o que eles uma vez souberam, não podem ter totalmente esquecido. Enquanto a Europa mudou vinte vezes sua aparência e foi virada de cabeça para baixo por revoluções religiosas e políticas e cataclismos sociais, a Ásia permaneceu estacionária. O que era, dois mil anos atrás, existe agora com

muita pouca variação (Blavatsky 1875a: 237).



Isso ilustra o que Karl Baier se refere neste volume como o “espelhamento reverso” do pensamento orientalista, que denigre o Outro Oriental ao mesmo tempo em que o elogia. Neste exemplo, Blavatsky parece retratar o Oriente positivamente: é o lar da mais pura Cabala. No entanto, há um outro lado para isso. O Oriente hospeda uma Cabala corrompida, no entanto, e a única razão para a preservação de bolsões da versão prístina é a inatividade (com suas conotações de indolência e inércia) dos orientais. Segue-se que, embora possa ser tentador caracterizar o Orientalismo de Blavatsky como um exemplo de uma variedade “positiva”, além da essencialização inerente mesmo nessa

imagem “positiva” (Pasi 2010: 157; Lubelsky 2016), Blavatsky também caiu em tropos orientalistas clássicos e negativos. Novamente, isso não é surpreendente. Os livros que ela estava lendo estavam saturados com declarações orientalistas negativas semelhantes.

Em “Algumas Perguntas”, Blavatsky escreveu que a Cabala Judaica se desenvolveu a partir desta Cabala Oriental estática. Quando a Cabala Oriental chegou às mãos de Moisés (que havia sido iniciado no Egito – um dos locais da Cabala Oriental), ela sofreu alteração devido à ambição pessoal de Moisés. Moisés “conseguiu fazer passar seu espírito familiar, o irado ‘Jeová’, pelo espírito de Deus, e assim ganhou louros e honras imerecidos. [...] Enquanto a Cabala Oriental permaneceu em sua forma primitiva pura, a Mosaica ou Judaica estava cheia de desvantagens, e as chaves para muitos dos segredos – proibidos pela lei mosaica – propositadamente mal interpretadas.” Rabi Eleazar e outros forneceram a primeira Cabala escrita quando compilaram o *Zohar* dos manuscritos do pai de Eleazar, Shimon Ben Yochai. O *Zohar* tornou-se uma “mina inesgotável para todos os cabalistas subsequentes”, presumivelmente apesar de sua corrupção (Blavatsky 1875a: 224). Segue-se que Blavatsky não rejeitou a Cabala Judaica de imediato. Ela a apresentou como *limitada*.

Finalmente, Blavatsky descreveu os Rosacruzes como os últimos cabalistas europeus, que se extinguíram com

Cagliostro no século XVIII. Os primeiros Rosacruzes haviam aprendido suas lições com mestres orientais, embora seus sucessores, os alquimistas europeus, também tenham se baseado na Cabala Judaica (Blavatsky 1875a: 218).

A Cabala Rosacruz foi descrita como “mas um epítome das judaica e oriental combinadas”, o que significa que era um exemplo de uma Cabala que havia se baseado tanto na Cabala Oriental original quanto na (mais corrompida, mas ainda assim útil) Judaica. Esta ênfase na Cabala Rosacruz desapareceria do trabalho posterior de Blavatsky.

Christian David Ginsburg

A discussão de Blavatsky sobre a Cabala Judaica em “Algumas Perguntas” foi informada por *The Kabbalah: Its Doctrine, Development and Literature* (1865) de Christian David Ginsburg (1831-1914), um proeminente e respeitado estudioso britânico do texto massorético que havia nascido na Polônia de pais judeus e se convertido ao cristianismo (Reiner 1995). O trabalho de Ginsburg surgiu no contexto do movimento alemão do século XIX *Wissenschaft des Judentums*, que, desde o início do século, colocou textos cabalísticos sob escrutínio acadêmico. Seus debates foram impulsionados por agendas de pesquisa determinadas pelas preocupações da época, como uma exigência para justificar a existência contínua do judaísmo ou fornecer uma justificativa para várias reformas propostas a ele (Kohler 2012). Preocupações centrais

da escola *Wissenschaft* incluíam definir a natureza e o escopo da Cabala e seus dogmas, identificar sua origem e determinar sua relação com o judaísmo. Alguns viam a Cabala como extrínseca e visavam separá-la do judaísmo por esse motivo. Outros queriam limpar a própria Cabala de acréscimos posteriores. Diferentes estudiosos tinham visões diferentes sobre todas essas questões, e em *The Kabbalah*, Ginsburg resumiu algumas de suas conclusões divergentes.¹⁴

O próprio Ginsburg definiu Cabala como “um sistema de filosofia religiosa, ou mais propriamente, teosofia” (1865: 1). Para ele, Cabala referia-se exclusivamente a especulações sobre *Ain Soph*, as dez *sefirot*, emanção e os quatro mundos. Estes eram “os elementos essenciais e peculiares” da Cabala, que, segundo Ginsburg, se originou no neoplatonismo (1865: 104). O “Sepher Jetzirah” (suposto por alguns ser a obra cabalística mais antiga) ele via como não tendo “nada em comum” com as doutrinas cardinais da Cabala (1865: 75). Ginsburg descreveu a Escola de Gerona, no nordeste da Espanha, como o “berço da Cabala” (1865: 107). Ele acreditava que o Zohar era obra do cabalista espanhol, Moisés de Leão, no século XIII. Ginsburg tratou dos métodos cabalísticos de interpretação das escrituras (envolvendo várias formas de substituição de números por letras) e paralelos entre a Cabala e o cristianismo (1865: 49f e 56f). Resumindo, ele afirmou: “as doutrinas cardinais da Cabala são principalmente projetadas

para resolver os grandes problemas sobre (I) A natureza do Ser Supremo, (II) A cosmogonia, (III) A criação de anjos e homens, (IV) O destino do homem e do universo, e (V) Apontar o significado da Lei Revelada” (1865: 4-5).

Em sua descrição da “Cabala Judaica” em “Algumas Perguntas”, Blavatsky reproduziu o resumo de Ginsburg sem citá-lo. Ela também modificou seus termos um pouco, para estar de acordo com sua perspectiva. Ela trocou a “Lei Revelada” de Ginsburg por “Escrituras Hebraicas”, talvez porque isso parecesse menos específico ao judaísmo. Em seguida, o que Ginsburg tinha como a criação e o destino de anjos, homem e universo, Blavatsky tinha como a criação, geração e destino – o “fluir para fora e fluir para dentro” – de anjos, homem e universo. Blavatsky também adicionou a “geração” do “macrocosmo” à “cosmogonia” de Ginsburg. Dessa forma, ela reformulou o resumo de Ginsburg à luz de sua ênfase em uma teoria de emanção (indicada por palavras como geração, fluir para dentro e fluir para fora), bem como a correspondência hermética entre macrocosmo e microcosmo. Outra diferença entre as listas de Ginsburg e Blavatsky é que para Ginsburg, a lista cobria as “doutrinas cardinais” da Cabala, enquanto para Blavatsky, os “problemas limitados da Cabala Judaica”. Ginsburg considerava a Cabala judaica. Blavatsky pensava que havia várias formas de “Cabala”. A (limitada) “Cabala Judaica” era apenas

uma delas. Consequentemente, a bolsa de estudos de Ginsburg foi subsumida sob o guarda-chuva da visão cabalística mais ampla de Blavatsky ao passar por alguns pequenos ajustes.

Hargrave Jennings

Outra fonte predominante para as visões de Blavatsky em “Algumas Perguntas” foi *The Rosicrucians, Their Rites and Mysteries* (1870), que forneceu a Blavatsky suporte em sua associação entre Rosacruzianismo e Cabala. O autor era Hargrave Jennings (1817-1890),¹⁵ um estudante amador de religiões e simbolismo orientais, cujo trabalho divagante incluía uma pesquisa de símbolos e mitos. Sua tese central era que emblemas e monumentos em todo o mundo apontam para uma crença no fogo como o primeiro princípio da religião. De acordo com Jennings, esta era a fundação de todos os credos. Um aspecto principal do trabalho de Jennings era sua teoria da adoração fálica, influenciada por Thomas Inman e Edward Sellon (Godwin 1994). Isso inspirou a rejeição de Blavatsky à divindade pessoal “fálica” de Moisés, Jeová, em favor do divino impessoal, *Ain Soph*.

Jennings “modestamente” se considerava “com direito a ser considerado por todos como a primeira autoridade na Inglaterra sobre a Cabala”.¹⁶ Refletindo tendências comparáveis em obras heterodoxas contemporâneas (incluindo, como vimos, “Algumas Perguntas”), ao longo de *The Rosicrucians*, o termo “Cabala” aparece como um adjetivo vagamente

sinônimo dos termos “místico” e “oculto” (duas palavras que Jennings também usava sem definição).¹⁷ Jennings escreveu que os “verdadeiros cabalistas” eram “Alquimistas em comum com os Magos, os Sábios, Filósofos e Sacerdotes, quando estes possuíam o ‘verdadeiro e único conhecimento’” (1870: 335). O primeiro capítulo do Evangelho de João continha “o esboço mítico da Cabala, em sua parte mais elevada” (1870: 264). Jennings via a Cabala como uma “chave” hermenêutica de valor na interpretação da “Natureza”, bem como das “Escrituras”, um tema que vimos refletido no trabalho de Blavatsky, com sua referência ao “livro-texto de todos os grandes segredos da Natureza”.

Os Cabalistas e Talmudistas afirmam que as Escrituras, história, fábula e Natureza são igualmente obscuras e ininteligíveis sem sua interpretação. Eles afirmam que a Bíblia é a história das coisas celestes apresentadas de uma maneira que só pode ser compreensível pelo homem, e que sem sua Cabala, e as parábolas nas quais escolheram investir sua revelação, não apenas a religião, mas até mesmo a Natureza familiar, é ininteligível (1870: 336-337).

Jennings demonstrou interesse na interpretação das escrituras ao longo de *The Rosicrucians*, e frequentemente oferecia explicações da Bíblia. Interpretando o livro de Gênesis, ele discutiu a “visão cabalística dos Mistérios da Criação”, pedindo desculpas pela obscuridade de sua explicação, que era “uma parte da

secreta, não escrita Cabala, nunca falada em palavras diretas” (1870: 330).

Sobre a Cabala em um contexto judaico, Jennings referiu-se a “mistérios cabalísticos e talmúdicos” e a “o cabalista Simeão Ben-Iochay” [sic] (1870: 267-268), a *shechinah* (1870: 56) e as *sefirot*, mas essas referências eram breves e geralmente mencionadas no contexto de outras tradições. Shimon Ben Yochai foi mencionado sobre a origem da “adoração absurda de chifres de animais” (1870: 267), as *sefirot* foram mencionadas como parte de uma descrição mais longa dos ensinamentos dos Rosacruz e Robert Fludd (1870: 201-202), e a *shechinah* no contexto das ideias de Porfírio sobre o fogo sempre ardente (1870: 59). Dizia-se que a língua hebraica ocultava os mistérios da Maçonaria (1870: 264). Jennings, portanto, interpretou a Cabala através da referência a correntes esotéricas, heterodoxas e herméticas, uma abordagem universalista que Blavatsky espelhou.

A Cabala em *Ísis Sem Véu*

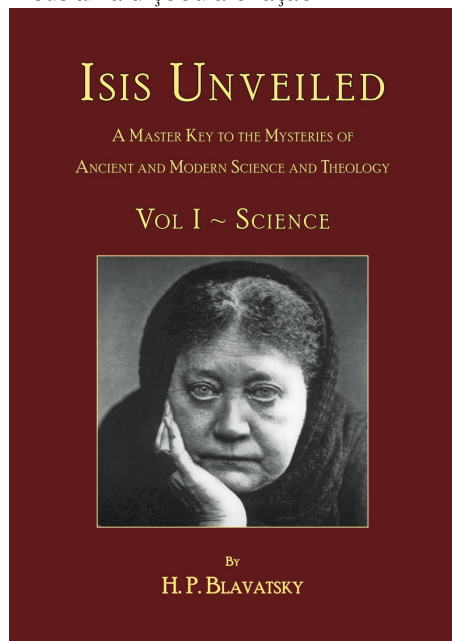
Blavatsky iniciou sua discussão sobre a Cabala em *Ísis Sem Véu* com uma referência a um “livro antigo” do qual foi compilado “o documento hebraico mais antigo sobre aprendizado oculto – o *Siphra Dzenionut*” (1877 I: 1).¹⁸ Ela agora parou de soletrar “Cabala” com um C (como Jennings e Hiraf haviam feito) optando por um K, refletindo os trabalhos de Christian Ginsburg, Samuel Fales Dunlap, C. W. King e Adolphe Franck (todos discutidos abaixo). Ela agora definia “Kabala”

como “uma tradição não escrita ou oral”, e o cabalista como um estudante da “ciência secreta” que interpreta o “significado oculto das Escrituras com a ajuda da *Kabala* simbólica, e explica o real por estes meios” (1877 I: xxxiv). Assim, Blavatsky introduziu dois novos tipos de Cabala: real e simbólica. Ela elaborou sobre a Cabala como “ciência”: “Não enviamos os cientistas à *Kabala* e aos livros Herméticos para estudar magia, mas às autoridades sobre magia para descobrir materiais para história e ciência” (1877 I: 559). Talvez isso fosse porque o antigo cabalista seguia um método científico: ele “não repousava sobre nenhuma hipótese até que pudesse lançar sua base sobre a rocha firme do experimento registrado” (1877 I: 15). Uma vez que a Cabala era ciência, Blavatsky podia apelar a ela para contradizer posições como a “teoria darwiniana”, rejeitada em favor da “visão Cabalística Caldeia” do homem primitivo como puro, sábio e espiritual (1877 I: 149).

Blavatsky considerou vários livros e figuras bíblicas como cabalísticos. Ela tinha um interesse particular na interpretação cabalística dos três primeiros capítulos de Gênesis (1877 I: 433, 579). Salomão era dito ter sido um cabalista, assim como Paulo, Jesus e seus discípulos: Pedro, Tiago e João, cujo *Apocalipse* era “a chave para toda a sabedoria” (1877 II: 38). Blavatsky também identificou as obras do Antigo Testamento *Daniel* e *Ezequiel* como “puramente Cabalísticas” (1877 I: xxxiv): “Daniel fala do ‘antigo de dias’, o cabalístico En-Soph” (1877 I: 270), e

“Ezequiel era um cabalista” (1877 II: 232). Blavatsky também se referiu a “Henoch” como cabalístico, provavelmente indicando a primeira tradução inglesa de 1 Enoque, feita em 1821 por Richard Laurence e intitulada *The Book of Enoch the Prophet*.¹⁹ A fonte próxima, no entanto, pode ter sido *Dogme et Rituel de la Haute Magie* de Eliphas Levi, que mencionava “*le livre d’Henoch*,” (Levi 1861: *passim*), e/ou Charles William King (ver abaixo) que examinou o conteúdo de 1 Enoque extensivamente (King 1887: *passim*).

Apelando à Cabala na interpretação das escrituras, Blavatsky considerou uma passagem no livro de Gênesis na qual Deus amaldiçoou a criação.



Quem senão os cabalistas são capazes de explicar este aparente ato de injustiça? Como devemos entender esta

maldição de todas as coisas criadas, inocentes de qualquer crime? A alegoria é evidente. A maldição inere à própria matéria. Doravante, ela está condenada a lutar contra sua própria grosseria para purificação; a faísca latente do espírito divino, embora abafada, ainda está lá; e sua invencível atração para cima a obriga a lutar em dor e trabalho para se libertar (1877 I: 433).

A hermenêutica cabalística de Blavatsky veio assim em auxílio da teodiceia, revelando uma aparente injustiça como sendo meramente um erro de interpretação, reabilitando a Bíblia após sua co-optação pela teologia protestante e católica.

Em outro exemplo das leituras cabalísticas das escrituras por Blavatsky, ela interpretou uma passagem de *Provérbios* que citou como “Eu fui efundido de *Oulam*, de *Ras* (sabedoria)”. Ela explicou este extrato através da referência à imortalidade condicional:

Por esta frase, o sábio rei-cabalista refere-se a um dos mistérios do espírito humano – a coroa imortal da trindade do homem. Enquanto deveria ler como acima, e ser interpretado cabalisticamente para significar que o *Eu* (ou meu eterno, imortal *Ego*), a entidade espiritual, foi efundido da eternidade sem limites e sem nome, através da sabedoria criativa do Deus desconhecido, lê-se na tradução canônica: ‘O Senhor me possuiu no início de seu caminho, antes de suas obras antigas!’ o que é um absurdo ininteligível, sem a interpretação cabalística (1877 II: 218).

A “trindade do homem” refere-se à trindade de princípios que o homem se torna depois de ter alcançado a imortalidade. O homem começa a vida na Terra composto de dois princípios, um corpo e uma alma, e é animado por seu espírito divino. Ele alcança a imortalidade unindo-se a este espírito, através da prática oculta, tornando-se assim a trindade.²⁰ Além de enfatizar a importância das interpretações das escrituras na Cabala de Blavatsky, esta passagem ilustra ainda mais a maneira pela qual Blavatsky associou a Cabala com seus ensinamentos Teosóficos. Ela afirmou que a Bíblia na interpretação cabalística corroborava-os – uma Bíblia totalmente incompreensível sem esta elucidação cabalística.

Como em “Algumas Perguntas”, em *Ísis Sem Véu*, Blavatsky continuou a insistir na proveniência oriental da Cabala, escrevendo sobre “a Oriental, ou a Cabala universal”, da qual “pouco se sabe, e cujos adeptos são poucos, mas que podem ser encontrados por viajantes nas margens do sagrado Ganges, [...] nas silenciosas ruínas de Tebas, e nas misteriosas câmaras desertas de Luxor” (1877 I: 17), ou seja, na Índia e no Egito. Ela também reiterou a corrupção da Cabala Oriental. Em “Algumas Perguntas”, Moisés havia sido implicado. Em *Ísis Sem Véu*, a culpabilidade dos talmudistas em obscurecer a verdadeira doutrina foi destacada, embora a acusação fosse muito semelhante. Os talmudistas transformaram “suas multifárias divindades em um Deus vivo”, fazendo de “Jeová” “Adonai”,

“o Senhor” (1877 II: 215 nota de rodapé).

Em *Ísis Sem Véu* – cuja primeira edição consistia em dois volumes totalizando mais de 1300 páginas – Blavatsky forneceu muito mais detalhes sobre os ensinamentos cabalísticos do que havia feito nas poucas páginas de “Algumas Perguntas para Hiraḥ”. Um dos tópicos centrais eram as *sefirot*. Elaborando sobre a corrupção da Cabala pelos judeus, Blavatsky argumentou que Jeová – também conhecido como *binah* – era a terceira das dez *sefirot* ou emanções. Cabalistas medievais haviam transformado o passivo, feminino Jeová em uma divindade masculina para evitar acusações de blasfêmia, mas Blavatsky agora revelava Jeová como sendo meramente um elemento subordinado dentro do esquema maior das dez *sefirot* cabalísticas. Expandindo a emanção *sefirótica*, Blavatsky explicou que na Cabala, o princípio primário passivo, *sephira* [sic] emana os princípios ativo e passivo *chochma* (sabedoria/masculino) e *binah*-Jeová (feminino). Juntos, os três princípios *sephira*, *chochma* e *binah* criam o universo abstrato, sendo o mundo físico a produção de poderes posteriores e mais materiais. “As três Sephiroth masculinas – Chochma, Chesed, Netsah – são conhecidas como o Pilar da Misericórdia; e as três femininas à esquerda, a saber, Binah, Geburah, Hod, são nomeadas o Pilar do Julgamento; enquanto as quatro Sephiroth do centro – Kether, Tiphereth, Jesod e Malchuth – são chamadas o Pilar do Meio” (1877 II:

214-215). Blavatsky atribuiu a *Dogme et Rituel de la Haute Magie* de Eliphas Lévi a colocação de *chochma* em segundo e *binah* em terceiro (um arranjo que ela poderia, de fato, ter obtido de qualquer número de fontes).²¹ Ela também afirmou que Levi lhes atribuía qualidades masculinas e femininas, o que ele não fez nessa fonte. Ela pode ter combinado sua leitura de Levi com informações tiradas de Ginsburg, já que este último afirmou: “As três Sephiroth masculinas estão à direita, as três femininas à esquerda, enquanto as quatro Sephiroth unificadoras ocupam o centro (Ginsburg 1865: 17).

O universalismo era fundamental para a Cabala de Blavatsky em *Ísis Sem Vén*. Elementos do pensamento hindu, em particular, eram constantemente entrelaçados em suas discussões. De fato, em sua elaboração das *sefirot* mencionadas acima, Blavatsky equiparou as dez *sefirot* com os dez *prajapatis*. Em outro lugar, ela descreveu os livros de *Ezequiel* e *Apocalipse* como tendo uma “derivação cabalística hindu” (1877 II: 451). Em uma interpretação universalista de *Ain Soph*, ela o identificou com termos tirados de contextos diversos: a “Causa Primária” da Bíblia Hebraica, a “Mônada Pitagórica” e a “Uma Existência” do “filósofo hindu” (1877 I: 347). Em uma passagem diferente, ela adicionou paralelos gnósticos, persas e gregos também, em uma interpretação *sefirótica* da trindade.

A *Kabala* – tanto a Oriental quanto a Judaica – mostra que um número de *emanções* (as Sephiroth judaicas)

emanaram do *Primeiro* Princípio, o principal dos quais era *Sabedoria*. Esta Sabedoria é o Logos de Filo, e Miguel, o chefe dos Eons Gnósticos; é o Ormazd dos Persas; *Minerva*, deusa da sabedoria, dos Gregos, que emanou da cabeça de Júpiter; e a segunda Pessoa da Trindade Cristã (1877 II: 36).

Em outra formulação, Blavatsky equiparou a visão cabalística de “o Deus mais alto”, o “En-Soph” com as “abstrações puras” das “filosofias” hindu e budista (1877 II: 212). Este paralelo não teria sido surpreendente para os leitores de *Ísis Sem Vén* porque naquele livro, a Cabala, e de fato tudo o mais de valor, era dito originar-se no Budismo. Esta era uma perspectiva única para a primeira grande obra de Blavatsky.

Não há uma dessas seitas – Cabalismo, Judaísmo e nosso presente Cristianismo incluído – que não tenha surgido dos dois ramos principais daquele único tronco-mãe, a outrora religião universal, que antecedeu as eras Védicas – falamos daquele Budismo pré-histórico que mais tarde se fundiu no Brahmanismo (1877 II: 123).

A perspectiva de Blavatsky sobre o Budismo estava de acordo com interpretações contemporâneas e modernizadoras, que frequentemente retratavam o Budismo perenialisticamente ou universalisticamente.²² Outros temas nas perspectivas modernizadoras sobre o Budismo incluíam a representação do Budismo como “científico” e como uma “filosofia” em vez de uma “religião”, como vimos no extrato de

Blavatsky acima. O Budismo também era frequentemente desmitologizado, ou purgado do que eram percebidos como acréscimos supersticiosos ou populistas, com o objetivo de chegar à sua essência original e “pura” (Sharf 1993; Sharf 1995: 44-45). Esses temas também são refletidos nos escritos de Blavatsky, onde foram entrelaçados com sua conceituação da Cabala. Interpretações acadêmicas modernas do judaísmo e da Cabala fizeram gestos que eram, em certa medida, comparáveis aos das interpretações modernas do Budismo. Por exemplo, alguns pensadores influenciados pela *Wissenschaft des Judentums* esperavam purificar o judaísmo de acréscimos supersticiosos e cabalísticos, ou mesmo às vezes limpar a própria Cabala de acréscimos posteriores. As discussões de Blavatsky sobre a Cabala combinam todos esses discursos modernos de purificação, mas com uma reviravolta: Blavatsky aspirava a limpar a Cabala de seus acréscimos judaicos e devolvê-la à sua fonte budista pura e essencial. Este foi o intrigante resultado do encontro entre esses dois discursos modernizadores. Formou parte da solução de Blavatsky, conforme dada em 1877, para o dilema moderno do pluralismo religioso, a hegemonia das igrejas Católica e Protestante e a prepotência do “materialismo”.

Charles William King

Uma inspiração para a associação de Blavatsky do Budismo com a Cabala foi o classicista, escritor e especialista em gemas britânico, Charles William King

(1818-1888), autor de *The Gnostics and Their Remains* (1865).²³ King fez associações históricas entre Gnosticismo, Zoroastrismo, Cabala, Budismo e o pensamento “Bramânico” do qual ele se desenvolveu. Ele argumentou que o Gnosticismo se baseava no Zend Avesta, na Cabala (que King considerava “uma tradução” do Zend Avesta) e “a religião Bramânica reformada como ensinada pelos missionários budistas” (1887: 23-24).

King derivou algumas de suas informações sobre a Cabala de Christian Ginsburg, cujo trabalho ele considerava possuir “o mérito de uma exposição lúcida da mais abstrusa de todas as Teosofias, como contemplada na forma à qual foi trazida pela sutileza refinadora de gerações sucessivas de Rabinos” (1887: viii). O uso do termo “teosofia” por King é relevante (ver também ix, xiv e *passim*). Ele reflete o uso do termo por Ginsburg (Ginsburg 1865: v, 1, 2 e *passim*). Se Ginsburg influenciou o primeiro uso de “teosofia” por Blavatsky dois anos antes (Huss 2016),²⁴ então sua leitura de King (que também se baseou em Ginsburg) certamente a consolidou.²⁵

De acordo com King, os judeus “aprenderam a ideia de uma Sabedoria Oculta, subjacente à Lei Mosaica, de seu intercâmbio com as nações orientais durante o cativeiro babilônico; e podemos ainda mais assegurar que a origem desta Sabedoria Secreta é Indiana” (1887: 6). King admitiu que a maioria dos autores contemporâneos atribuía uma data posterior à Cabala do

que ao cristianismo, e não era impossível que elementos da Cabala se desenvolvessem após o início da era cristã. No entanto, ele viu alguma Cabala como tendo raízes na antiguidade remota. Em particular, ele notou o Livro de Daniel como antigo (cf. Blavatsky, acima) e enfatizou a noção de emanção. Emanação era “a alma, o elemento essencial da Kabbala”, bem como “o caráter essencial do Zoroastrismo”.

De acordo com a Kabbala, assim como de acordo com o Zendavesta, tudo o que existe emanou da fonte da Luz Infinita. Antes de todas as coisas existia o Ser Primordial, o “Antigo de Dias”, o eterno Rei da Luz. Este Rei da Luz é o Tudo; ele é a causa real de toda existência; ele é o Infinito (En Soph); ele sozinho é Ele, não há nele Tu; mas ele não pode ser conhecido, “ele é um Olho fechado” (1887: 33).

King comparou este emanacionismo cabalístico com “as características principais da teosofia budista”, onde também “encontramos um Primeiro Buda em seu estado próprio de repouso eterno (a *Indolentia* de Epicuro) correspondendo ao ‘Tempo Ilimitado’ Zoroastriano e ao ‘Bythos’ Valentiniano” (1887: 49).

Blavatsky invocou King em sua afirmação de que o Budismo estava na raiz do Gnosticismo e da Cabala.

Cabalismo e Gnosticismo procederam do Maseedanismo ou Zoroastrianismo, [...] podemos ecoar King, o autor de *The Gnostics*, [...] e manter que ambos os primeiros procederam do Budismo, de uma vez a mais simples e mais

satisfatória das filosofias e que resultou em uma das mais puras religiões do mundo. É apenas uma questão de cronologia decidir qual dessas religiões, diferindo apenas na forma externa, é a mais antiga, portanto a menos adulterada. [...] Por Budismo, [...] queremos dizer aquela religião significando literalmente a doutrina da sabedoria, e que por muitas eras antecede a filosofia metafísica de Siddhârtha Sakyamuni (1877 II: 143).

Blavatsky baseou-se em King para produzir declarações que tinham as marcas tanto de uma interpretação modernizadora do Budismo quanto da Cabala, que incluía noções essencialistas, ahistóricas e universalizantes ao lado de discursos de pureza e corrupção. “Não mais do que a verdadeira religião da filosofia Judaica pode ser julgada pelas absurdidades da Bíblia exotérica, temos qualquer direito de formar uma opinião sobre o Bramanismo e o Budismo por suas formas populares nonsensicais e às vezes repugnantes.” Ela continuou, afirmando que “a verdadeira essência” tanto da filosofia hindu quanto da cabalística eram idênticas (1877 II: 277). Nesta declaração de identidade, ela certamente foi influenciada por King, que, entre outras referências à relação entre o pensamento “Bramânico” e a Cabala, elucidou o conceito cabalístico de *Seir Anpin*.

A figura do Homem, *Seir-Anpin*, consiste de duzentos e quarenta e três números, sendo o valor numérico das letras no nome *Abram*, e significando as diferentes ordens na hierarquia celestial.

A primeira ideia deste tipo foi possivelmente emprestada da figura hindu de Brahma e os vários tipos tipificados pelas diferentes partes de seu corpo, aos quais valores místicos ainda são atribuídos pelos hindus (1887: 35-36).

Este é precisamente o tipo de correspondência transcultural que encontramos em toda *Ísis Sem Véu*, na qual uma variedade de identificações era frequentemente centrada na noção de *Ain Soph*.

Christian Knorr von Rosenroth

Algumas das discussões de Blavatsky sobre *Ain Soph* e universalismo referem-se à *Kabbala Denudata* (1677-1684), uma compilação de traduções latinas de várias seções do *Zohar* e outras obras cabalísticas judaicas traduzidas e compiladas pelo hebraísta cristão alemão do século XVII, Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689).²⁶ Em *Ísis Sem Véu*, Blavatsky escreveu sobre Knorr “ocupando-se com a interpretação da Kabala” (1877 II: 226). Ela se referiu à *Kabbala Denudata* várias vezes no segundo volume.²⁷ Blavatsky até citou uma seção da *Kabbala Denudata* em latim.²⁸ O extrato era parte de uma introdução ao *Zohar* tirada de *Vallem Regiam* (Hebraico: *Emek Ha Melech*—1648) por Naphtali ben Jacob Elchanan. Blavatsky atribuiu a citação à página correta na obra de Knorr.²⁹

Discrepâncias entre *Ísis Sem Véu* e o original latino, no entanto, revelam que Knorr não era a fonte direta.³⁰ Foi o apêndice (intitulado *Kabbala*) de uma

obra chamada *Sod: The Son of The Man* (1861) pelo advogado de Boston Samuel Fales Dunlap.³¹ Blavatsky seguiu Dunlap em omitir os acentos do original de Knorr, soltando e retendo as mesmas vírgulas, escrevendo “et” em vez de &, e escrevendo “*Ain Soph*” dentro da citação latina, em vez do /En Soph de Knorr. Blavatsky também seguiu Dunlap em escrever *transitque per eum* em vez de *transitq; per eum* de Knorr. A referência de Blavatsky à página e volume de *Kabbala Denudata* (que omite qual seção e tratado do volume dois a citação é tirada) também é encontrada em Dunlap. A versão de Blavatsky tem um erro único em que ela escreveu “particepant” em vez de “participant”, mas não há erros que sejam únicos a Dunlap que não sejam copiados por Blavatsky.³²

Blavatsky adicionou (Al Deus) ao extrato e deu a seguinte explicação:

En-Soph emite um fio de El ou *Al* (o Deus mais alto da Trindade), e a luz segue o fio e entra, e passando através faz sua saída através de Adam *Primus* (Kadmon), que está *oculto* até que o plano para arranjar (*statum dispositionis*) esteja pronto; ele passa através dele de sua cabeça até seus pés; e nele (no Adam oculto) está a figura de um HOMEM (1877 II: 218).³³

Embora Dunlap não tivesse incluído referência a “(Al Deus)” em seu extrato da tradução latina de Knorr, a ideia para a explicação de Blavatsky veio dele. Ela a tomou de uma nota de rodapé no início do capítulo dois de *Sod: The Son of the Man*.

A luz é baixada e entra dentro do fio de Ain Soph, que fio é estendido para baixo da Pessoa AL (El): e entra e rompe e faz seu trânsito através de Adam primus, que está *Oculto* até o *statum dispositionis* (o estado de arranjo); e passa através Dele de Sua cabeça até Seus pés: e nEle (in eo) está a Figura de um HOMEM. –*Kabbala Denud.* II. 246 (Dunlap 1861b: 17).

Blavatsky deu outra citação latina de Knorr em *Ísis Sem Véu*.³⁴ Novamente, a fonte era Dunlap, que incluiu esta frase em um extrato mais longo que segue uma seção discutindo a “trindade” da Cabala.³⁵ Blavatsky escreveu “una” em vez de “unum”, mas o erro que indica que a fonte era Dunlap é a atribuição equivocada compartilhada desta passagem a “seção vii” (Dunlap 1861b: 80; Blavatsky 1877 I: 160).³⁶ Novamente, Blavatsky citou Knorr em vez de sua verdadeira fonte, Dunlap. A citação latina a fez parecer mais erudita do que uma referência a uma fonte secundária contemporânea teria feito, e a atribuição ao venerável Knorr acrescentou peso às suas reivindicações cabalísticas. Ela usou o extrato para fazer um ponto universalista que pode ter surpreendido Knorr: “A trindade na unidade é uma ideia que todas as nações antigas tinham em comum. Os três Dejotas – o Trimurti hindu; as Três Cabeças da Cabala Judaica.” Blavatsky continuou, reunindo uma variedade de elementos diferentes.

A trindade dos egípcios e aquela dos gregos mitológicos eram igualmente representações da primeira tríplice emanação contendo dois princípios

masculinos e um feminino. É a união do Logos masculino, ou sabedoria, a Divindade revelada, com a Aura feminina ou Anima Mundi – “o santo Pneuma” que é a Sephira dos cabalistas e a Sophia dos gnósticos refinados – que produziu todas as coisas visíveis e invisíveis (Blavatsky 1877 I: 160).

Knorr pode ter coçado a cabeça com isso, mas a leitura não teria surpreendido Dunlap. Muitas das ideias gerais eram encontradas em sua obra, *Söd: The Son of the Man*, que citava seu próprio tratado anterior, *Vestiges of the Spirit History of Man* (1858):

A EXISTÊNCIA PRIMAL manifesta-se por sua INTELIGÊNCIA (LOGOS ou SABEDORIA) considerada como o Princípio Masculino Primordial [...] O Hindu, Egípcio e Grego, assim como o Fenício, Babilônico e Persa, ensinaram esta filosofia em suas escolas. –*Spirit-Hist.* cap. vii. viii. *passim* (Dunlap 1861b: 19).

Samuel Fales Dunlap

Samuel Fales Dunlap (1825-1905) foi um graduado de Harvard, advogado e autor (Hillen 1972: 106). Apesar da existência de arquivos que se relacionam com sua família e incluem sua correspondência, quase nada pode ser encontrado sobre ele na literatura secundária.³⁷ Três de suas obras são especialmente importantes em *Ísis Sem Véu: Vestiges of the Spirit-History of Man* (mencionado acima, e que, naturalmente, parafraseou o título do best-seller vitoriano de Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation* – 1844), *Söd: The Mysteries of*

Adoni (1861) e, um pouco mais tarde, o já mencionado *Söd: The Son of The Man* (1861). Todas essas três obras tratavam da história da religião e da mitologia. Elas se baseavam fortemente no trabalho dos estudiosos que Dunlap citou e parafraseou ao longo. *Vestiges* tratava de assuntos como espíritos, deuses, adoração ao sol e ao fogo, cosmogonia, o Logos, Gênese, Bramanismo e Budismo. Foi uma enorme influência no pensamento de Blavatsky em geral. *Söd: The Mysteries of Adoni* e *Söd: The Son of the Man* foram ambos publicados três anos depois. Eles discutiam tópicos como o Antigo Testamento, Moisés, os Caldeus, os Mistérios Gregos, os Essênios, os Nazarenos, Gnosticismo e Cabala; assuntos muito próximos aos interesses de Blavatsky em *Ísis Sem Véu*.

Em *Söd: The Son of the Man*, Dunlap definiu Cabala da seguinte forma:

A Kabbala ocupa-se com anjos e demônios e suas diferentes divisões, os diferentes departamentos do paraíso e do inferno, a transmigração das almas etc. Toda esta parte é puramente *mitológica*; estes *mitos* são emprestados dos Caldeus e Persas, mas os cabalistas não deixaram de exercer sobre eles sua imaginação e de ampliar as fábulas estrangeiras à sua própria maneira (Dunlap 1861b: 117). Dunlap também equiparou motivos cabalísticos e hindus (por exemplo, 1861b: 19, 66, 67). Ele enfatizou os três primeiros capítulos de Gênese (1861b: iii), uma seção das Escrituras Hebraicas pela qual Blavatsky também tinha um interesse especial. Dunlap afirmou que os dois primeiros capítulos de Gênese

“parecem ser uma parte da ‘Mais Antiga Kabbala’ antes de Cristo” (1861b: 74). Ele também definiu a Cabala como ciência: “Antes do fim do primeiro século de nossa Era uma ciência, considerada com profundo temor, já havia se espalhado entre os judeus, que era distinta da Mishna, do Talmud e dos livros sagrados: uma DOUTRINA MÍSTICA” (1861b: 90). Certos temas na Cabala de Blavatsky são, portanto, encontrados em Dunlap, que retratava uma Cabala universalista, “mística”, que funciona como uma forma de hermenêutica bíblica, bem como ciência.

Adolphe Franck

Nesta descrição da Cabala como *ciência*, e de fato em muitos de seus pontos sobre a Cabala, Dunlap citou uma obra que Ginsburg também havia consultado: *La Kabbale* (1843) do estudioso judeu-francês Adolphe Franck (1809-1893). Franck desfrutou de uma carreira acadêmica de sucesso e esteve ativamente envolvido em causas judaicas. Nos últimos anos, ele teve algum contato com os círculos ocultistas em torno de Papus (Gerard Encausse).³⁸ Ele foi autor de cerca de vinte obras, publicadas ao longo de um período de quase cinquenta anos. Estas incluíram estudos como *Paracelse et l'Alchimie au XVI Siecle* (1855) e *La Religion et la Science dans le Judaisme* (1883) entre numerosas obras sobre filosofia, que era a especialidade de Franck. Ele era especialmente conhecido como editor do *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (seis volumes, 1843-1852).

No entanto, entre ocultistas e estudiosos da Cabala, foi sua obra *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux* que lhe trouxe renome, a primeira grande obra francesa sobre a Cabala.³⁹

Franck reduziu a Cabala ao *Zohar* e ao *Sepher Yetzirah* (“*Jezirah*”). Ele considerava o *Zohar* antigo, em vez de medieval.⁴⁰ Suas visões sobre este assunto eram diferentes daquelas de seu tradutor alemão, Adolf Jellinek (1821-1893),⁴¹ ou de Christian Ginsburg, ambos expressaram a opinião generalizada de que o *Zohar* era obra de Moisés de Leão no século XIII. A representação positiva do *Zohar* por Franck também ia contra a corrente da opinião acadêmica, numa época de atitudes negativas generalizadas em relação ao *Zohar*, bem como à Cabala em geral (Huss 2006).

Franck considerava a Cabala uma forma de “misticismo” ou “filosofia religiosa”. Juntamente com discussões de fontes judaicas, seu trabalho referia-se a cabalistas cristãos como Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Johann Reuchlin (1455-1522) e Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535). Ele também tratou do neoplatonismo, gnosticismo e dos caldeus. Como King e Dunlap depois dele, Franck argumentou que a Cabala tinha origens no Zend Avesta zoroastriano. Embora defendesse esta fonte não judaica para a Cabala, Franck considerava a Cabala como o “coração vivo” do judaísmo.⁴² Ele fez esta afirmação em contraste com a tendência na bolsa de estudos

Wissenschaft de ver a Cabala como estranha ao judaísmo, como expresso por figuras centrais como Leopold Zunz (1794-1886), Samuel David Luzzato (1800-1865), Abraham Geiger (1810-1874), Heinrich Graetz (1817-1891) e Moritz Steinschneider (1816-1907). Estes consideravam a Cabala incompatível com a racionalidade e progressividade que atribuíam ao judaísmo em suas interpretações modernizadoras (Fenton 2012: 82).⁴³

Franck via a Cabala como rejeitando uma visão de Deus como separado da criação. Em sua visão, a Cabala postulava em vez disso uma “substância universal, infinita na realidade, sempre ativa, sempre pensante, a causa imanente do universo, mas não confinada por ele; para quem, finalmente, ‘criar’ não significa nada mais do que pensar, existir e desenvolver-se” (Franck 1926: 210).

Este primeiro princípio, esta única e suprema fonte de toda existência, é apenas um Deus abstrato, sem ação direta sobre os seres, sem relação ativa com o mundo, e consequentemente, sem qualquer forma apreciável para nós; pois o bem como o mal, a luz como a escuridão ainda estão amontoados em Seu seio (Franck 1926: 294).

Blavatsky e Franck

A descrição de Franck era muito próxima da descrição de *Ain Soph* por Blavatsky ao longo de *Ísis Sem Véu*. Atribuindo a informação a Franck, Blavatsky escreveu: “O Mais Alto é uma abstração; ele é ‘sem forma ou ser’, ‘sem

semelhança com qualquer outra coisa.’ [...] Deus é NADA, ele é sem nome, e portanto chamado *Ain Soph* – a palavra *Ain* significando *nada*” (Blavatsky 1877 II: 210). No entanto, parece que apesar da atribuição de Blavatsky a Franck, esta citação veio de Dunlap, que citou Franck em *Sod: The Son of The Man* da seguinte forma: “Na Kabbala a Causa Primeira (Deus) é nomeada AIN (Nada, NENHUMA COISA). –*Franck*, 135 ff” (Dunlap 1861b: 67).

Outras citações de Blavatsky de “Franck” também parecem ter Dunlap como a fonte próxima. Quando ela citou Franck, citando página 65 de “*Die Kabbala*” como afirmando que “Jezira” foi escrito no primeiro século a.C. (1877 II: 298), ela tomou a citação mais o número da página de Dunlap: “O Livro Cabalístico Jezira foi composto no tempo dos primeiros professores da Mishna, isto é, durante o primeiro século antes de Cristo e os primeiros cinquenta anos da era cristã. –*Franck*, 65” (Dunlap 1861b: 91).

Blavatsky parecia explicitamente basear-se em Franck sobre um de seus pontos centrais em *Ísis Sem Véu*: as origens orientais da Cabala. “A. Franck, o erudito hebraico do Instituto e tradutor da Kabala, expressa a mesma ideia. ‘Não estamos autorizados’, pergunta ele, ‘a ver a *Kabala* como um precioso remanescente da filosofia religiosa do Oriente?’” (Blavatsky 1877 II: 38). No entanto, isto também poderia ter sido tirado de Dunlap, que citou Franck: “A Kabbala é um valioso remanescente de uma Filosofia-

Religiosa do Oriente. –*Franck*, 251 ff” (Dunlap 1861b: 89)

Blavatsky novamente baseou-se em Franck em sua discussão sobre os caldeus, os magos da Babilônia, emblemáticos do Oriente, “uma casta de cabalistas eruditos. [...] Franck em sua Kabbala [sic] aponta para a estreita semelhança da ‘doutrina secreta’ encontrada no Avesta e a metafísica religiosa dos Caldeus” (Blavatsky 1877 I: xxviii). Novamente, uma formulação muito semelhante é encontrada em Dunlap, completa com uma citação de Franck: “Não apenas os princípios mais gerais, mas todos os elementos da Kabbala são mostrados no Zend-Avesta e seus Comentários” –*Franck*, 262” (Dunlap 1861b: 92).

Nenhum destes é suficiente, por si só, para demonstrar a dívida de Blavatsky para com Dunlap, mas juntos, apontam para uma tendência em *Ísis Sem Véu* de citar as traduções inglesas de Dunlap como se fossem tiradas diretamente da tradução alemã de Jellinek de Franck, “*Die Kabbala*”, que é o que Dunlap afirmou ter trabalhado. Uma citação mais longa pode martelar este ponto. Blavatsky escreveu:

Em *Die Kabbala*, por Franck, o autor, seguindo seus “delírios esotéricos”, como ele os expressa, dá-nos, além das traduções, seus comentários. Falando de seus predecessores, ele diz que Simeon Ben-Iochai menciona repetidamente o que os “companheiros” ensinaram nas obras mais antigas. E o autor cita um “Ieba, o velho, e Hammua, o velho.” Mas o que os dois “velhos” significam, ou quem eles

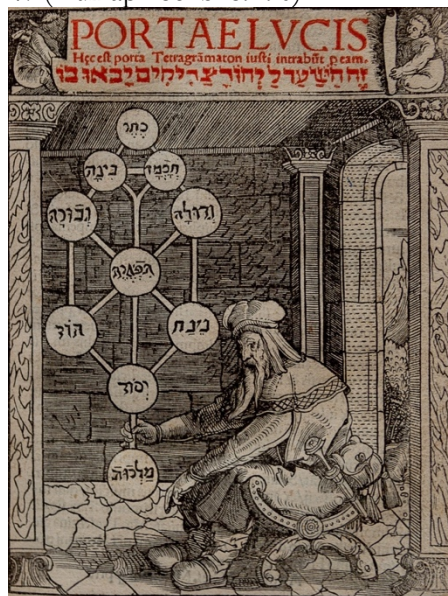
eram, de fato, ele não nos diz, pois ele mesmo não sabe. Entre a venerável seita dos Tanaim, ou melhor, dos Tananim, os homens sábios, havia aqueles que ensinavam os segredos praticamente e iniciavam alguns discípulos no grande e final Mistério. Mas a *Mishna Hagiga*, 2ª seção, diz que a tabela de conteúdos da *Mercaba* “deve apenas ser entregue a sábios velhos.” A *Gemara* é ainda mais dogmática. “Os segredos mais importantes dos Mistérios não eram revelados nem mesmo a todos os sacerdotes. Só os iniciados os tinham divulgados.” E assim encontramos a mesma grande secretividade prevalecente em toda religião antiga (Blavatsky 1877 II: 350). Blavatsky atribuiu isto em uma nota de rodapé a *Die Kabbala*, e também, reveladoramente, a “Sod.” Compare isto com duas seções de Dunlap:

Simão ben Iochai mesmo diz que teve predecessores. –Franck, 97. Ele repetidamente diz a seus estudiosos o que os COMPANHEIROS ensinaram nas obras antigas. Ele particularmente cita Ieba o Velho, e Hamnuna o Velho. –Ibid. 96, 95 (Dunlap 1861b: 97-98).

A segunda seção do extrato de Blavatsky foi tirada de uma seção que veio mais cedo na obra de Dunlap:

Entre alguns Tanaim, os mais antigos doutores judeus, certa filosofia, metafísica religiosa, era ensinada secretamente. –Franck, 40-44. Jehuda o santo meramente coletou os preceitos e tradições que foram entregues a ele pelos Tanaim que o precederam. A *Mishna*, Chagiga, 2ª seção, diz que a tabela de conteúdos da *Mercaba* deve

apenas ser entregue a um HOMEM SÁBIO; a *Gemara* é ainda mais forte. Esta proibição de divulgar os mistérios da *Mercaba* é consequentemente *mais antiga* que o livro que os contém. –Franck, 47 (Dunlap 1861b: 89-90).



Isso mostra que muitas referências a Franck em Blavatsky foram, de fato, tiradas de *Sod: The Son of The Man* de Dunlap. No entanto, isso não significa que este fosse necessariamente o caso onde Blavatsky citava “Franck”. Há um extrato que Blavatsky atribui a Franck que não pode ser encontrado nem em *Sod: The Son of The Man* nem em *Sod: The Mysteries of Adoni*, (as únicas obras de Dunlap que Blavatsky citou que continham referências a Franck).

Diz Franck, o tradutor da *Kabala*: “As dez Sephiroth são divididas em três classes, cada uma delas apresentando-nos a divindade *sob um aspecto diferente*, o todo permanecendo ainda uma *Trindade*”

indivísivel. “As três primeiras Sephiroth são puramente intelectuais na metafísica, elas expressam a identidade absoluta da existência e do pensamento, e formam o que os cabalistas modernos chamaram o mundo inteligível – que é a primeira manifestação de Deus. “As três que seguem, fazem-nos conceber Deus em um de seus aspectos, como a identidade da bondade e da sabedoria; no outro, elas nos mostram, no Bem supremo, a origem da beleza e da magnificência (na criação). Portanto, elas são nomeadas as *virtudes*, ou o *mundo sensível*. “Finalmente, aprendemos, pelas últimas três Sephiroth, que a Providência Universal, que o Artista Supremo é também *Força Absoluta*; a causa toda-poderosa, e que, ao mesmo tempo, esta causa *é o elemento gerador de tudo o que é*. São estas últimas Sephiroth que constituem o mundo natural ou a natureza em sua essência e em seu princípio ativo. *Natura naturans*” (Blavatsky 1877 II. 40).

Isto parece uma tradução direta do francês original de Franck.⁴⁴ Blavatsky sabia francês bem e havia traduzido Eliphas Lévi. Por outro lado, não há evidência clara de que ela soubesse alemão bem o suficiente para ler a tradução de Jellinek. Suas referências a *Die Kabbala* ao longo de *Ísis Sem Véu* são, portanto, enganosas, primeiro, porque foram tiradas de Dunlap em vez de Jellinek, e segundo, porque quando Blavatsky se referia a Franck, ela não usava a tradução alemã de Jellinek, mas sim o francês original. Talvez ela tenha usado Dunlap para ajudá-la a renderizar o francês de Franck em inglês.

Conclusões

O material apresentado acima foi concebido como um tour guiado. Ele demonstrou que a Cabala não deve ser considerada isoladamente de outros segmentos da síntese Teosófica de Blavatsky; que não podemos falar da “Cabala de Blavatsky” sem também falar da “Índia de Blavatsky”, do “Budismo de Blavatsky” ou do “Rosacruzianismo de Blavatsky”, entre muitas outras coisas. Da mesma forma que não devemos generalizar sobre qualquer um destes (Blavatsky tinha uma noção diferente de Budismo em *Ísis Sem Véu* do que tinha em *A Doutrina Secreta*, por exemplo), também não devemos pensar em qualquer Cabala generalizada de Blavatsky. Em uma extensão que não é insignificante de forma alguma, as visões sobre a Cabala que ela apresentou eram específicas às fontes nas quais apareciam. Portanto, devemos buscar entender a perspectiva de Blavatsky sobre a Cabala através da referência às doutrinas que ela defendia na época. Estas não eram estáticas. Ao pensar em suas primeiras fontes, doutrinas como imortalidade condicional e metempsicose são cruciais. É impossível entender a Cabala inicial de Blavatsky sem referência a elas, um fato que não foi reconhecido na literatura acadêmica sobre Teosofia até agora. Para Blavatsky, Cabala era Teosofia e Teosofia era Cabala, mas como os conteúdos da doutrina Teosófica mudavam, assim, portanto, mudava a compreensão de Blavatsky sobre a Cabala.

Este capítulo também foi concebido como um guia preliminar para algumas das primeiras fontes de referência de Blavatsky para a Cabala. Suas influências incluíam uma obra provocativa sobre religião fálica, uma farsa literária publicada em um periódico espiritualista americano, uma obra de bolsa de estudos por um judeu britânico que se converteu ao cristianismo, uma obra sobre Gnosticismo por um especialista em gemas e os escritos de um ocultista francês. Uma obra sobre a história da religião escrita por um advogado americano forneceu as traduções latinas de um hebraísta cristão alemão do início da modernidade e consolidou sua dívida para com um acadêmico judeu-francês.⁴⁵ A exploração anterior destas fontes tocou em algumas das interconexões entre elas. O(s) autor(es) conhecido(s) como “Hiraf” baseou(aram)-se em Hargrave Jennings; C. W. King baseou-se em Ginsburg mas ridicularizou Jennings; Ginsburg referiu-se a Franck, e Franck, Ginsburg e Dunlap discutiram Knorr von Rosenroth. Não é surpreendente, claro, que autores com interesse em religião heterodoxa e sua história lessem e se referissem às mesmas fontes e aos trabalhos uns dos outros. No entanto, vale a pena notar estas numerosas referências cruzadas.

As obras de Blavatsky tomaram seu lugar dentro de um corpo mais amplo de literatura do século XIX interconectada sobre a Cabala, juntando-se às suas fileiras como referências para futuras gerações de

buscadores no milieu da Nova Era (ver Hammer 2016).

Apesar de suas interconexões, as fontes de Blavatsky deram definições diversas da Cabala. Elas abordaram seu assunto de diferentes perspectivas, e às vezes se contradisseram. Blavatsky navegou por este material, até onde sei, citando e referenciando (com ou sem atribuição) de muito mais obras do que qualquer um de seus textos-fonte. Algumas das maneiras pelas quais ela leu e baseou-se em seus textos de referência foram indicadas acima: citações, referências passageiras, discussões mais longas e a colocação de material diferente lado a lado (como a maneira pela qual sua teoria mais antiga de Cabala acomodou tanto a “Cabala Rosacruz” de Jennings quanto a “Cabala Judaica” de Ginsburg). Isso juntou-se à variedade de alusões e referências bíblicas e outras que eram comuns na literatura do século XIX. Blavatsky havia sugerido o processo hermenêutico em sua definição de Cabala em “Algumas Perguntas:” Cabala era “um composto livro-texto místico de todos os grandes segredos [...]” Blavatsky descreveu o processo mais claramente na paráfrase das palavras de Hiraf dada como um dos epígrafes deste capítulo. Ela caçou por sua Cabala através de volumes dispersos, coletando fatos pouco a pouco. Agora sabemos o que eram alguns desses fatos e a identidade de alguns dos volumes dos quais vieram.

Em sua hermenêutica, Blavatsky foi guiada em parte pela metafísica absoluta de *Ain Soph*, que ela de alguma forma encontrou corroborada por Jennings,

Ginsburg, Franck, King e Knorr (via Dunlap), um “fio vermelho” percorrendo todas essas obras heterodoxas, eruditas, profissionais e amadoras. Posicionando o que ela se apropriou destes diferentes livros dentro de sua interpretação Teosófica da Cabala e sua história, ela propôs várias manifestações históricas distintas mas inter-relacionadas da Cabala – Caldeia, Budista, Judaica, Rosacruz, Novo Testamento, simbólica e real. Uma Cabala original, histórica e ideal era dita estar na raiz de todas estas em um perenialismo moderno que se baseava em teorias historicistas de corrupção e declínio, purificação e restauração. Em particular, em sua primeira grande obra, Blavatsky incorporou uma versão budista desta narrativa. Os ensinamentos resultantes serviram como uma plataforma para os ataques de Blavatsky a diferentes seções da sociedade contemporânea: cientistas, clero e não-crentes.

Em última análise, a Cabala de Blavatsky era uma forma moderna de Cabala ocultista não judaica. Ela emergiu em diálogo com diversas fontes textuais modernas sobre a

Cabala e outros tópicos, e em resposta a necessidades intelectuais e religiosas contemporâneas. Estas representações da Cabala (de Blavatsky, de suas fontes e de outros contemporâneos) tiveram um lugar importante na história cultural e intelectual do século XIX. Pensadores do século XIX de diversas origens referiram-se à Cabala ao discutir ciência, religião e os percebidos “problemas da época”, como a diversidade religiosa e o crescimento do niilismo. Doutrinariamente, as visões sobre a Cabala que emergiram nesses contextos anteciparam temas que se tornaram comuns na Cabala de hoje em suas variedades da Nova Era, judaica e não judaica: a compatibilidade entre ciência e Cabala, a redução da Cabala a certas doutrinas específicas, sua dissociação do judaísmo e sua universalização. Isto é em parte graças à influência direta e indireta da altamente influente Sociedade Teosófica, mas também porque todas as formas de Cabala dos séculos XIX e XX emergiram em contextos modernos e pós-modernos, e como resultado do encontro entre a Cabala e os vários discursos da modernidade.

Notas

1. A publicação deste capítulo foi possível graças a uma bolsa da Fundação de Ciência de Israel, número 774/10. Com agradecimentos a Boaz Huss, John-Patrick Deveney, Massimo Introvigne, David Loring e Jean-Pierre Brach por comentários úteis em um rascunho anterior.
2. Suas perspectivas posteriores sobre a Cabala – como as apresentadas em sua obra-prima, *A Doutrina Secreta* (1888) – exigem tratamento separado porque possuem características distintas. Por exemplo, em *A Doutrina Secreta*, nem o Budismo nem os Rosacruzes seriam enfatizados.
3. Sobre essas doutrinas, ver Deveney 2016.

4. Onde uma fonte soletra Cabala de forma diferente da ortografia padrão em inglês (ou seja, “Cabala” ou “Kabala”), mantenho a grafia conforme a fonte em discussão.
5. O artigo de Hiraf, “Rosicrucianismo”, provavelmente foi uma farsa literária. Para um relato de seu contexto, ver Zirkoff 1966.
6. As ênfases estão no original.
7. Por exemplo, Blavatsky escreve sobre “mistérios místicos” e “ciência mística” (Blavatsky 1875a: 217).
8. Essa frase ecoa a descrição de Jennings da Cabala como “o grande segredo da Natureza” (Jennings 1870: 268).
9. Por exemplo, Jennings descreveu a Cabala como “a chave” para a interpretação da “Natureza” (Jennings 1870: 336-337). Ver também Pancoast 1877.
10. “Qualquer um que admita uma das verdades práticas das Ciências Ocultas ensinadas pela Cabala, tacitamente as admite todas” (Blavatsky 1875a: 224).
11. De fato, Blavatsky se refere neste extrato às doutrinas da “filosofia Oriental”, mas como há uma referência a *Ain Soph* imediatamente depois, parece seguro assumir que filosofia oriental e Cabala Oriental são sinônimas neste contexto.
12. Para uma explicação detalhada das visões iniciais de Blavatsky sobre metempsicose e a realização da imortalidade durante a vida na Terra, ver Chajes 2012.
13. “A Cabala [...] existe e não perdeu nenhum dos poderes secretos primitivos dos antigos caldeus” (Blavatsky 1875a: 218).
14. Entre outros, ele se referiu ao trabalho de Adolphe Franck e Adolf Jellinek, ambos discutidos abaixo em conexão com *Ísis Sem Véu*.
15. Hiraf também havia se referido a Jennings no artigo “Rosicrucianismo”, embora, de acordo com Blavatsky, Hiraf tenha entendido mal Jennings. Foi a grafia de Jennings (e de “Hiraf”) – Cabala – que Blavatsky seguiu nessa época, uma prática que ela mais tarde abandonaria.
16. Jennings 1870: 262. Ele acrescentou que “raramente, se alguma vez, fala sobre o assunto com qualquer pessoa” (ibid).
17. Por exemplo: “visão cabalística” (1870: 330); “explicação cabalística” (1870: 269); “cabalisticamente considerados” (1870: 269). A palavra “cabalístico” aparece mais de cinquenta vezes no texto.
18. Blavatsky estava se referindo ao *Siphra Dẖeniouta* (Livro do Esplendor Oculto), que é uma parte do *Zohar* (Livro do Esplendor).
19. Kegan Paul, Trench and Co., Londres, 1883 (publicado pela primeira vez em 1821). Ver French 2000: 524-525.
20. Para uma explicação detalhada, ver Hall (Chajes) 2012; Chajes 2012.
21. “Eliphas Levi, no ‘Rituel de la Haute Magic’, vol. i, pp. 223 e 231, coloca Chochma como No. 2 e como uma Sephiroth masculina à direita da Árvore” (Blavatsky 1877 II: 215).
22. Sobre interpretações modernizadoras do Budismo, ver MacMahan 1994; Gombrich e Obeyesekere 1988; e Lopez 2002. Sobre interpretações universalizadoras do Budismo, ver McMahan 2008: 71. Sobre interseções entre Teosofia e interpretações modernizadoras do Budismo, ver Prothero 1996; Yoshinaga 2009 e 2013.
23. A obra de King foi resenhada, de forma depreciativa, em *Rosicrucians* de Hargrave Jennings. Jennings também se referiu a duas outras fontes centrais iniciais de

- Blavatsky, *Anacalypsis* de Godfrey Higgins (1836) e *Ancient Faiths Embodied in Ancient Names* de Thomas Inman (1868), ambas de forma positiva. Como Blavatsky, o próprio King baseou-se no trabalho de Christian Ginsburg.
24. Huss observa a observação de Tim Rudbog de que o primeiro uso do termo “Teosofia” por Blavatsky em uma carta de 1875 era uma paráfrase de Ginsburg.
 25. O primeiro uso do termo “teosofia” na língua inglesa está em Henry More. (Com agradecimentos a Brian Copenhaver por este ponto.) Blavatsky se refere a More, com admiração, inúmeras vezes em *Isis Sem Véu*, muito mais frequentemente, de fato, do que ao substantivo “Teosofia”.
 26. *Kabbala Denudata* foi originalmente publicada em Sulzbach em 1677-1684. Para uma edição fac-símile, ver Knorr von Rosenroth 1974.
 27. Blavatsky 1877 II: 218, 222, 226, 245, 300.
 28. Blavatsky 1877 II: 218. A citação é de *Kabbala Denudata* II, Tractatus V: “Idra Rabba sive magna Siphra Diznioutha...”, p. 246. O extrato pode ser encontrado em Knorr von Rosenroth 1974: 246.
 29. Blavatsky 1877 II: 218: “Kabbala Denudata, Tomus II, p. 246”.
 30. Compare Blavatsky 1877 II: 218 com Knorr von Rosenroth 1974: 246.
 31. Dunlap 1861b: 16.
 32. Compare Blavatsky 1877 II: 218 com Dunlap 1861b: 16 e Knorr von Rosenroth 1974: 246.
 33. Blavatsky 1877 II: 222.
 34. “Primus est, qui vocatur Pater, vel Caput sapientiae, & Kether, Corona. Secundus est Filius, vel sapientia, & Chochma. Tertius est Spiritus sanctus, vel intelligentia, & Binah” (Blavatsky 1877 I: 160).
 35. Dunlap 1861b: 80. Ver também Dunlap 1861a: 21.
 36. Na verdade, a citação é de *Kabbala Denudata* II, Tractatus I: “Liber Sohar restitutus...”, p. 181 (Knorr von Rosenroth 1974: 181), não da “seção vii”.
 37. Os papéis do pai de Samuel Fales Dunlap, Andrew Fales, podem ser encontrados no Peabody Essex Museum, Salem, MA: http://www.pem.org/library/finding_aids/MSS150_AndrewDunlapPapers.pdf. Os Fales Family Papers 1620-1966, incluindo correspondência de Samuel Fales Dunlap, podem ser encontrados na Fales Library and Special Collections, Nova York, NY. http://dlib.nyu.edu/finding_aids/html/fales/fales/dscref11.html. Ambos acessados em 11 de fevereiro de 2016.
 38. Hanegraaff 2010: 112-114; Fenton 2012: 95-97.
 39. Sobre a recepção da obra de Franck entre ocultistas, ver Fenton 2012: 95-97; Laurant 2012; Brach 2010.
 40. Franck atribuiu o *Zohar* a Shimon Ben Yochai (Franck 1843: 47). A opinião de Franck sobre a antiguidade do *Zohar* também foi expressa por outros ocultistas, como Papus (Fenton 2012: 95).
 41. Jellinek traduziu *La Kabbale* para o alemão em 1844. A tradução para o inglês de I. Sosnitz, *The Kabbalah or, The Religious Philosophy of the Hebrews* (Franck 1926), foi feita a partir do alemão de Jellinek, não do original francês (Fenton 2000: 48).
 42. “É impossível considerar a Cabala como um fato isolado, como um acidente no judaísmo; ela é, ao contrário, sua vida e seu coração” (Franck 1843: 382; Fenton

- 2012: 86). A tradução para o inglês de Sossnitz diz: “Não podemos possivelmente considerar a Cabala como um fato isolado, como acidental no judaísmo; ao contrário, ela é seu coração e sua vida” (Franck 1926: 302; Fenton 2000: 48).
43. O próprio Jellinek exemplificou a tendência de ver a Cabala como externa ao judaísmo. Em uma nota de rodapé, Jellinek escreveu (e dou a tradução de Sossnitz): Franck “deveria ter acrescentado [que a Cabala era o coração e a vida] ‘do judaísmo após o retorno do exílio babilônico até a conclusão do Talmude’. Para o judaísmo atual, a Cabala é um elemento inteiramente estranho” (Jellinek em Franck 1926: Nota de rodapé 52 na página 302). Curiosamente, Sossnitz acrescentou à mesma nota de rodapé: “Uma observação bastante infeliz do tradutor alemão. Alguém pode negar a influência preponderante da Cabala sobre o judaísmo durante a Idade Média, e mesmo agora através de seu descendente direto – o Hassidismo?”
44. *Assim, as dez Séphiroth, que formam em seu conjunto o homem celestial, o homem ideal, e o que os cabalistas modernos chamaram o mundo da emanção, עולם אצילות, dividem-se em três classes, cada uma das quais nos apresenta a divindade sob um aspecto diferente, mas sempre sob a forma de uma trindade indivisível. As três primeiras são puramente intelectuais ou metafísicas; elas expressam a identidade absoluta da existência e do pensamento, e formam o que os cabalistas modernos chamaram o mundo inteligível (עולם מושכל); aquelas que as seguem têm um caráter moral; de um lado, elas nos fazem conceber Deus como a identidade da bondade e da sabedoria; do outro, elas nos mostram na bondade ou melhor no bem supremo a origem da beleza e da magnificência. Por isso foram nomeadas as virtudes (מדות) ou o mundo sensível (עולם מורגש) na acepção mais elevada da palavra. Enfim, aprendemos pelos últimos destes atributos que a providência universal, que o artista supremo é também a força absoluta, a causa toda-poderosa, e que esta causa é ao mesmo tempo o elemento gerador de tudo o que é. São estas últimas Séphiroth que constituem o mundo natural ou a natureza em sua essência e em seu princípio, natura naturans* (Franck 1843: 197-198).
45. Eliphas Lévi é uma fonte óbvia para a associação entre Cabala Oriental e Caldeia. Por exemplo, Lévi afirma: “e diz-se que as primeiras constelações fixadas pelos pastores da Caldeia foram também os primeiros caracteres da escrita cabalística” (Lévi 1861: 255). Não há evidência conclusiva de que Blavatsky tenha lido Lévi antes de escrever “Algumas Perguntas”, embora certamente o tenha lido logo depois. A primeira menção a Lévi em seus escritos ocorre em um artigo publicado em outubro de 1875 – três meses após a publicação de seu primeiro artigo doutrinário – “The Science of Magic: Proof of its Existence–Mediums in Ancient Times etc. etc” (Blavatsky 1875b).

Referências bibliográficas

- Anger, Suzy. (2005). *Victorian Interpretation*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- Baier, Karl. (2016). *Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriation of the Chakras in Early Theosophy*. Neste volume.
- Blavatsky, Helena. (1875a). A Few Questions to Hiraf. *Spiritual Scientist* 2(19 e 20): 217-8 e 236-7.
- . (1875b). The Science of Magic: Proof of its Existence–Mediums in Ancient Times etc. etc. *Spiritual Scientist* 3(6): 64-65.

- . (1877 I e II). *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. 2 vols. Nova York: J. W. Bouton.
- Brach, Jean-Pierre. (2010). Paul Vulliaud (1875-1950) and Jewish Kabbalah. In Boaz Huss, Marco Pasi, and Kocku von Stuckrad (eds.) *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, 129-149. Leiden e Boston: Brill.
- Chajes, Julie. (2012). Metempsychosis and Reincarnation in *Isis Unveiled*. *Theosophical History* 16 (3 e 4): 128-150.
- Coleman, William Emmette. (1895). Appendix C: The Sources of Madame Blavatsky's Writings. In Vsevolod Solovyoff, *A Modern Priestess of Isis*, 353-366. Londres: Longmans, Green, and Co.
- Deveney, John Patrick. (2016). The Two Theosophical Societies: Prolonged Life, Conditional Immortality and the Individualized Immortal Monad. Neste volume.
- Dunlap, S. F. (1858). *Vestiges of the Spirit-History of Man*. Nova York: D. Appleton and Company.
- . (1861a). *Sod: The Mysteries of Adoni*. Londres e Edinburgh: Williams and Norgate.
- . (1861b). *Sod: The Son of The Man*. Londres e Edinburgh: Williams and Norgate.
- Fenton, Paul. (2000). Qabbalah and Academia: The Critical Study of Jewish Mysticism in France. *Sbofar* 18(2): 45-69.
- . (2012). Adolphe Franck, le philosophe. La contribution d'Adolphe Franck à l'étude historico-critique de la kabbale. In Jean-Pierre Rothschild and Jerome Grondeux (eds.) *Adolphe Franck, Philosophe juif, spiritualiste et liberale dans la France du XIX siècle*, 81-97. Turnhout: Brepols.
- Franck, Adolphe. (1843). *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux*. Paris: Librairie de L. Hachette.
- . (1926). *The Kabbalah or, The Religious Philosophy of the Hebrews*. Traduzido por I. Sossnitz. Nova York: The Kabbalah Publishing Company.
- . (1889 [1855]). Paracelse et l'Alchimie au XVI Siecle. In: Jules Lermina (ed.) *Collection d'ouvrages relatifs aux sciences hermétiques*, 1-32. Paris: Chacornac.
- . (1875 [1883]). *La Religion et la Science dans le Judaïsme*. Versailles: impr. de Cerf et fils.
- . (1875 [1843-1852]). *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*. 6 vols. 2ª edição. Paris: Hachette.
- French, Brendan James. (2000). *The Theosophical Masters: An Investigation into the Conceptual Domains of H. P. Blavatsky and C. W. Leadbeater*. Tese de doutorado não publicada, Universidade de Sydney.
- Ginsburg, D. (1865). *The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature. An Essay*. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Greene, Liz. (2012). **Magi and Maggidim: The Kabala in British Occultism 1860-1940**. Lampeter: Sophia Centre Press.
- Godwin, Joselyn. (1994). *The Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Gombrich, Richard, and Gananath Obeyesekere. (1988). *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Gomes, Michael. (1994). *Theosophy in the Nineteenth Century: an Annotated Bibliography*. Nova York: Garland Publishing.
- Hall, Julie [Julie Chajes]. (2012). *Reincarnation in Theosophy*. Tese de doutorado não publicada, Universidade de Exeter.

- Hammer, Olav. (2016). Jewish Mysticism Meets the Age of Aquarius: Elizabeth Clare Prophet on the Kabbalah. Neste volume.
- Hanegraaff, Wouter. (2006). Jewish Influences V: Occultist Kabbalah. In Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach (eds.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden e Boston: Brill.
- . (2010). The Beginnings of Occultist Kabala: Adolphe Franck and Eliphas Levi. In Boaz Huss, Marco Pasi, and Kocku von Stuckrad (eds.) *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, 107-28. Leiden e Boston: Brill.
- Hillen, Andrew (ed.) (1972). *The Letters of Henry Wadsworth Longfellow*. Vol. 3. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hiraf. (1875). Rosicrucianism. *Spiritual Scientist* 2 (17 e 18): 202 e 212-3.
- Huss, Boaz. (2006). “Admiration and Disgust:” The Ambivalent Re-Canonization of the Zohar in the Modern Period. In Kreisel, Howard (ed.) *Study and Knowledge in Jewish Thought*, 203-37. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.
- . (2016). “Qabbalah, the Theos-Sophia of the Jews:” Jewish Theosophists and their Perceptions of Kabbalah. Neste volume.
- Jennings, Hargrave. (1870). *The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries*. Londres: John Camden Hotten.
- King, C. W. (1887). *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval*. Londres: David Nutt.
- Kohler, George. (2012). Judaism Buried or Revitalised? *Wissenschaft des Judentums* in Nineteenth-Century Germany—Impact, Actuality, and Applicability Today. In Daniel J. Lasker (ed.) *Jewish Thought and Jewish Belief*, 27-63. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.
- Knorr von Rosenroth, Christian. (1974 [1684]). *Kabbala Denudata*. Vol. 2. Hildesheim e Nova York: George Olms Verlag.
- Landow, G. P. (1980). *Victorian Types, Victorian Shadows*. Londres: Routledge, 1980.
- Larsen, Timothy. (2011). *A People of One Book: The Bible and the Victorians*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurant, Jean-Pierre. (2012). Le regard savant d’Adolphe Franck sur le martinisme et les sciences occultes. In Jean-Pierre Rothschild and Jerome Grondeux (eds.) *Adolphe Franck, Philosophe juif, spiritualiste et liberale dans la France du XIX siècle*, 173-181. Turnhout: Brepols.
- Levi, Eliphas. (1861). *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (Tome Premier: Dogme) Paris: Germer Bailliere.
- . (1862). *Fables et symboles avec leur explication*. Paris: Germer Bailliere.
- . (1865). *La Science des esprits*. Paris: Germer Bailliere.
- Lopez, Donald. (2002) (ed.) *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press.
- Lubelsky, Isaac. (2016). Friedrich Max Muller vs. Madame Blavatsky: A Chronicle of a (Very) Strange Relationship. Neste volume.
- McMahan, David L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pasi, Marco. (2010). The Oriental Kabala and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society. In Boaz Huss, Marco Pasi, and Kocku von Stuckrad (eds.) *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, 151-66. Leiden e Boston: Brill.
- Prothero, Stephen. (1996). *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press.

- Pancoast, Seth. (1877). *The Kabbala: Or; the True Science of Light*. Philadelphia: J. M. Stoddart.
- Reiner, Fred N. (1995). C. D. Ginsburg and the Shapira Affair. *The British Library Journal* 21(1): 109-127.
- Said, Edward. (1985 [1978]). *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Sharf, Robert. (1993). The Zen of Japanese Nationalism. *History of Religions* 33(1): 1-43.
- . (1995). Whose Zen? Zen Nationalism Revisited. In James W. Heisig and John Maraldo Rude (eds.) *Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, 40-51. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Yoshinaga, Sin'ichi. (2009). Theosophy and Buddhist Reformers in the Middle of the Meiji Period: An Introduction. *Japanese Religions* 34(2): 119-131.
- . (2013). Three Boys on a Great Vehicle: "Mahayana Buddhism" and a Trans-National Network. *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 14 (1): 52-65.
- Zirkoff, Boris de. (1966). The "Hiraf" Club and its Historical Background. In Boris de Zirkoff (ed.) *Helena Petrovna Blavatsky, Collected Writings*, Vol. 1, 95-100. Adyar, Wheaton e Londres: The Theosophical Publishing House.



roi-luria.webnode.pt

@institutoroyluria



CURSOS E FORMAÇÕES

**FILOSOFIA, MAÇONARIA,
CABALÁ E HEBRAICO**

“*Tria Prima*”: um mergulho na alquimia medieval

Rodrigo Peñaloza
Tiago Josué Diedrich

Rodrigo Peñaloza é Mestre Maçom (MM) do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA) e membro da Loja Abrigo do Cedro nº 8 (GLMDF). É professor da Universidade de Brasília (UnB), onde leciona sobre filosofia maçônica e manuscritos góticos na pós-graduação da UNINTER. Ph.D. em Economia pela UCLA, mestre pelo IMPA e bacharel pela UnB. Tem experiência em microeconomia, equilíbrio geral e políticas públicas, além de atuar como consultor para instituições como a EBSEH e o Banco Nacional de Angola.

Tiago Josué Diedrich é Mestre Maçom (MM) do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA) e membro da Loja Abrigo do Cedro nº 8 (GLMDF). É autor do livro *Traçando o Esquadro* (2023) e possui formação em simbologia e história maçônica pela CMSB. Oficial Aviador pela AFA, mestre em Engenharia Eletrônica pelo ITA e especializado em Sensoriamento Remoto pelo INPE. Membro do REAA desde 2023, é estudante de Hebraico e Cabala, e trabalha com Inteligência de Imagens e Web Semântica.

Neste ensaio, oferecemos uma interpretação do dito alquímico “*igne nitrum roris invenitur*”, buscando compreender sua profundidade espiritual e os princípios fundamentais que o regem. O problema central consiste em desvelar um significado esotérico do sal, do enxofre e do mercúrio por meio das tradições alquímicas. Oferecemos uma leitura hermenêutica do dito, detalhando os *tria prima principia* (os três primeiros princípios) introduzidos por Paracelso e sua analogia com espírito, alma e corpo. Em particular, incluímos perspectivas comparativas com Pseudo-Aquino (o desconhecido autor medieval do *Tractatus de Lapide Philosophico*) e Jābir ibn Hayyān, analisando a etimologia de *spagyria* e aprofundando-nos na interpretação de Jacob Boehme sobre o “sal” como *sapientia* e Cristo. Examinando textos filosóficos históricos e contemporâneos, o ensaio demonstra a polissemia do dito, revelando que o sofrimento (fogo) é o processo que extrai a sabedoria (sal) da alma (orvalho/lágrima). A conclusão reforça que essa linguagem alquímica veicula um ensinamento de transformação psíquica íntima e cura da alma, simbolizando uma ressurreição interior.

1. Introdução

Neste ensaio, analisamos os *Tria Prima Principia* (os três primeiros princípios) – ou simplesmente *Tria Prima* – paracelsianos, a fim de oferecer uma

interpretação do *dictum* alquímico *igne nitrum roris invenitur*, ou seja, “o sal do orvalho é extraído pelo fogo”¹. Aqui reside uma alusão aos três princípios alquímicos fundamentais: sal, enxofre e mercúrio. É, portanto, essencial aprofundar-se em seu significado alquímico. Contudo, a interpretação alquímica do sal em si não é uniforme, tendo evoluído substancialmente conforme o interesse espiritual, mais ou menos explícito ou consciente, do alquimista. A interpretação fundacional é, como será apresentada posteriormente, a de Jacob Boehme. O problema central a ser abordado neste artigo pode ser sintetizado da seguinte forma: como desvelar um significado esotérico do sal, do enxofre e do mercúrio através de diversas tradições alquímicas? Para tanto, nosso objetivo é oferecer uma leitura hermenêutica do *dictum*, detalhando os *tria prima* introduzidos por Paracelso e sua analogia com espírito, alma e corpo, explorando suas profundas implicações. A riqueza simbólica da Alquimia, com suas analogias entre o macrocosmo e o microcosmo, o processo de transformação da matéria e a purificação do espírito, ressoa profundamente com os ensinamentos de outras tradições iniciáticas, como a Maçonaria, que também propõe um caminho de refinamento pessoal e a busca pela sabedoria por meio do simbolismo e do “desbaste da Pedra Bruta”. Contudo, é importante notar que este ensaio, embora não se concentre diretamente na Maçonaria,

fundamenta-se em construtos simbólicos a ela intrínsecos, focando no aspecto mais rigoroso, erudito e seriamente investigado do esoterismo e do misticismo – uma base para incontáveis rituais e diversas tradições filosóficas iniciáticas².

Na seção 2 apresentam-se os *tria prima principia* (os três primeiros princípios) de Paracelso e sua analogia com a tríade espírito-alma-corpo. A seção 3 oferece uma visão da evolução teórica desses princípios, dos gregos à Idade Média. A seção 4 percorre os pensamentos hermenêuticos. A seção 5 conclui o trabalho.

2. Os três princípios alquímicos

Os princípios alquímicos fundamentais de sal, enxofre e mercúrio, conhecidos como *tria prima* (os três primeiros [princípios]), foram introduzidos por Paracelso em sua obra *Philosophia ad Athenienses*, publicada em 1564. Na época, Paracelso via esses princípios como espirituais, e não meramente materiais, um ponto crucial para a compreensão de sua profundidade. De fato, no Livro I de sua *De Natura Rerum* (Sobre a Natureza das Coisas), a composição dos metais a partir desses elementos é explicada da seguinte forma³:

Aqui também seria necessário falar sobre a geração dos metais, mas visto que no libreto sobre a geração dos metais escrevemos satisfatoriamente sobre isso, muito brevemente aqui trataremos do assunto e apenas rapidamente indicaremos as coisas que em dito libreto omitimos. Desse modo,

sabei que todos os sete metais nascem da tríplice matéria, seguramente do mercúrio, do enxofre e do sal, embora por cores distintas e peculiares. Quanto a isso, Hermes não poucas vezes disse que todos os sete metais – e similarmente as tinturas e a pedra filosofal – provêm e são compostos das três substâncias, as quais ele chama de espírito, alma e corpo, mas ele não mostrou de que modo isso devia ser compreendido ou o que quis efetivamente dizer, conquanto provavelmente também tivesse conhecido os três princípios, mas não fez deles menção, razão porque não digo que ele errou, mas somente que ocultou. Porém, para que estas três substâncias distintas sejam entendidas corretamente – o espírito, a alma e o corpo –, deve-se saber que nada mais significam senão os três princípios, quais sejam, o mercúrio, o enxofre e o sal, a partir dos quais todos os sete metais são gerados, pois o mercúrio é o espírito, o enxofre é a alma e o sal é o corpo, o metal (acerca do qual Hermes também fala), realmente entre o espírito e o corpo, é a alma, a qual decerto é enxofre, pois une esses dois contrários – o corpo e o espírito – e os transforma em uma única essência.⁴

Essa analogia com a tríade espírito-alma-corpo foi um dos fatores que atraíram muitos estudiosos às ideias de Paracelso. Os *tria prima* podem, assim, ser definidos por suas correspondências alquímicas, simbólicas e qualidades (Tabela 1).

A principal preocupação de Paracelso – assim como dos alquimistas de sua

época – consistia em desvendar os fundamentos subjacentes aos processos de transformação presentes na Natureza. O médico suíço defendia a existência de três princípios universais

que permeiam todos os seres e que poderiam ser isolados por meio de um procedimento alquímico denominado *spagyria*.

Tabela 1: Correspondentes dos *tria prima*.

Princípio	Simbolismo	Correspondência Alquímica	Qualidade
Mercúrio	☿	Espírito	Volatilidade. Tudo o que se eleva como vapor, um licor.
Enxofre	♁	Alma	Untuosidade. Tudo o que ferve, um óleo.
Sal	♂	Corpo	Estabilidade. Tudo o que permanece nas cinzas, um álcali.

Fonte: Elaboração própria dos autores.

É digno de nota que a palavra *spagyria* se origina da composição de dois verbos gregos: *σπάω* (*spáo*, “extrair”) e *ἀγείρω* (*ageirō*, “reunir, coletar”)⁵, expressando assim a ideia de primeiro separar a essência e depois recombina-la em um estado purificado. De fato, por longos períodos históricos, o termo *spagyria* foi empregado como sinônimo de Alquimia, refletindo a associação íntima entre a prática de decompor substâncias e a intenção de recompor a matéria em um nível superior de perfeição.

3. Da cosmologia grega aos princípios de Paracelso

Desde o alvorecer da Filosofia Natural, a busca pelos constituintes últimos do universo tem guiado tanto a

especulação cosmológica quanto a prática médica e alquímica. Ao traçar o itinerário que se estende dos quatro elementos aristotélicos à síntese renascentista de Paracelso, torna-se possível apreender o alcance da mudança epistemológica promovida pelo alquimista suíço.

Assim, compreende-se que os *tria prima*, formulados por Paracelso, constituíram uma ruptura paradigmática em relação aos antigos princípios quaternários legados pela Filosofia Natural grega e sistematizados por Aristóteles – terra, água, ar e fogo. Por séculos, esses quatro elementos sustentaram a explicação da antiga ordem cosmológica, serviram de arcabouço

para a teoria da constituição da matéria em tratados alquímicos medievais e guiaram a medicina humoral. Ao substituir tal esquema por três princípios essenciais – enxofre, mercúrio e sal –, Paracelso desafiou todo o edifício epistemológico herdado da Antiguidade. A dimensão dessa inflexão torna-se ainda mais evidente quando se recorda que Tomás de Aquino, cuja autoridade na Idade Média rivalizava com a do próprio Estagirita⁶, permaneceu fiel à divisão quádrupla do universo. Salientamos que o leitor não deve confundir nossa referência a Tomás de Aquino com nossas referências ulteriores ao Pseudo-Aquino, o autor desconhecido do *Tractatus de Lapide Philosophico*, por muito tempo falsamente atribuído a Tomás de Aquino e que utilizaremos neste ensaio. Essa polêmica, enfatizamos, não deprecia o valor do breve tratado de Pseudo-Aquino, seja quem for, como um texto alquímico medieval relevante, digno de comparação com autores conhecidos como Paracelso. Para simplificação, nos referiremos ao autor do tratado como Pseudo-Aquino⁷.

Apesar das diferenças, existem pontos de interseção entre o pensamento de Paracelso e Pseudo-Aquino. Comparando o *De Natura Rerum* de Paracelso com o *Tractatus de Lapide Philosophico* (Tratado sobre a Pedra Filosofal)⁸ de Pseudo-Aquino, duas concordâncias são identificadas: (a) o mercúrio como *materia prima*, o elemento mais fundamental (o espírito)⁹, e (b) a leitura espiritual, não-litera, da Alquimia. Pseudo-Aquino

afirma que os segredos da transformação foram encontrados após uma busca interior:

A transformação dos metais também pode ser pela arte, para que o ser de um metal seja transmutado no ser de outro. Aquela potência pode razoavelmente ser levada a ato, como Aristóteles ou Avicena dizem: ‘Saberiam os artífices da Alquimia que uma espécie nunca pode ser verdadeiramente transmutada, mas que isso só acontece depois que a redução se torne em matéria-prima’. Porém, essa matéria-prima de todos os metais, segundo o que se diz, é próxima do mercúrio, mas a matéria é água remota. Mas ainda que essa redução seja muito unida à matéria, e até mesmo útil, a natureza é ajudada pela arte. Isso é difícil e é por cuja dificuldade que muitos foram feitos de bobos, desperdiçando em vão, por essa ciência, sua juventude e as faculdades, seduzindo, depois, reis e príncipes, e por essa razão perdendo a esperança na verdade dessa ciência. Não a pesquisam nem desejam saber. Com efeito, todos os livros errôneos, todas as fatuidades e todas as diversidades de operações foram escritas por estes ignorantes, de tal forma que, operando por esses mesmos meios, se todas as tuas coisas examinasses, alcançarias acerca da ciência um efeito praticamente nulo. Eu, realmente considerando todas essas coisas e de que modo os reis levaram a cabo operações sutis e que quase nunca ou nunca puderam alcançar a perfeição, acreditei que essa ciência nada fosse. Mas voltando-me para dentro de mim mesmo, considere os livros de

Aristóteles e Avicena sobre os segredos dos segredos e, pela razão, os encontrei vazios. Declaram quaisquer fatos ou ciência confusamente e de algum modo enigmaticamente. Considerei os livros que os contradizem e neles encontrei loucuras similares. (PSEUDO-AQUINO, *Tractatus de Lapide Philosophico*, IV).¹⁰

Pseudo-Aquino emprega o termo *argentum vivum* (prata viva) para designar o mercúrio, também conhecido como *hydrargyrum* (prata líquida) ou azougue, como evidenciado por Plínio, o Velho, em sua *Historia Naturalis*, Livro XXXIII-20.

No mármore e naquelas [substâncias] que não podem ser incandescidas, [o douramento] é untado com clara de ovo, e, na madeira, mediante uma composição de glúten, a que chamam leucóforo. O que isso seja ou de que modo se faça, ensinaremos em lugar apropriado. Terá sido legítimo o cobre ser aurificado pela prata viva ou certamente pelo hidrârgiro, acerca dos quais, trazendo à luz a natureza deles, teremos chance de nos dedicar.¹¹

É importante mencionar que o termo *leucophorus* deriva do grego *leukós* (λευκός, “branco”) e *phorós* (φορός, “portador”), designando assim um agente “portador de brancura” ou responsável por obter a *albedo*¹² na superfície a ser tratada. O mercúrio – um elemento central nos processos de amalgamação e douração (aurificação) descritos no excerto – recebe várias denominações na tradição alquímica: *hydrargyrum* (latim científico para “prata líquida”, do grego ὑδράργυρος) e

azougue (*quicksilver*). Essas variantes terminológicas não só sublinham o aspecto fluido e brilhante do metal, mas também destacam sua relevância histórica como intermediário químico entre o cobre e o ouro nas práticas de douração referidas no parágrafo precedente.

Em última instância, os *tria prima* paracelsianos representam uma expansão da antiga doutrina enxofre-mercúrio: uma teoria criada para elucidar a gênese e as transformações dos metais, que Paracelso universalizou, convertendo-a em uma chave interpretativa para toda a Natureza. A sistematização dessa concepção é comumente atribuída a Jābir ibn Ḥayyān (c. 721–815), embora se alegue que tenha sido primeiramente esboçada por um autor anônimo que se autodenominava Balinas.

De acordo com essa concepção, cada metal resulta da combinação, em proporções variáveis, de um enxofre sófico (*sulphur saphicum*) e um mercúrio sófico (*mercurius saphicus*). O qualificativo “sófico” (do latim *saphicus*, do grego σοφία, “sabedoria”) sinaliza o caráter especulativo desses princípios, distinguindo-os das substâncias ordinárias. Deve-se mencionar que Jābir ibn Ḥayyān – difundido no Ocidente medieval sob o nome de Geber – buscou conferir rigor a esse modelo recorrendo a métodos aritmológicos, isto é, correspondências numéricas que visavam a quantificar os processos alquímicos. Paracelso, partindo dessa matriz jabiriana, inicialmente aplicou os *tria prima* aos

metais e, subsequentemente, estendeu-os a minerais e semimetais, reformulando assim o arcabouço teórico da alquimia renascentista:

Sobre a geração dos minerais e semimetais nada mais se saiba senão o que no início foi dito sobre os metais, porque nascem, de modo similar, a partir daqueles três princípios – mercúrio, enxofre e sal –, conquanto não dos perfeitos, como os metais, mas do mercúrio, enxofre e sal mais imperfeitos e mais tênues, ainda que com as suas cores distintas.¹³

O objetivo primordial de Paracelso – e, em grande medida, o da tradição alquímica – era desvendar os princípios fundamentais que governam a mutabilidade universal da Natureza. Os princípios de mercúrio e enxofre foram claramente herdados da antiga doutrina mercúrio-enxofre desenvolvida pelos alquimistas árabes; o terceiro princípio, o sal (entendido como um princípio corpóreo ou fixo), foi introduzido pelo próprio Paracelso. Em sua concepção, esses três princípios estavam presentes em todos os seres e poderiam ser isolados por meio de um procedimento analítico chamado *spagyria*, permitindo assim sua completa recuperação ou extração. Esse postulado diverge profundamente da alquimia latina medieval, especialmente da corrente representada por Pseudo-Aquino e Alberto Magno e predominante nas universidades, segundo a qual os componentes de uma mistura – incluindo os quatro elementos clássicos – não poderiam ser completamente

separados novamente, pois seriam perdidos no processo de *mixis*.

É importante notar, em primeiro lugar, que na doutrina paracelsiana, as designações “mercúrio”, “enxofre” e “sal” não se referem exclusivamente a substâncias concretas, mas a princípios ou qualidades universais. “Mercúrio” denota volatilidade: tudo o que se eleva como vapor, assumindo uma natureza semelhante a um licor. “Enxofre” expressa untuosidade: aquilo que ferve e se comporta como um óleo. “Sal”, finalmente, simboliza fixidez ou estabilidade: o resíduo que persiste nas cinzas, equivalente a um álcali.

A transição do esquema quaternário aristotélico para os *tria prima* de Paracelso, portanto, não constituiu uma mera inovação terminológica; implicou uma reconfiguração de longo alcance na nascente química e na prática médica, inaugurando um novo paradigma para a compreensão da constituição da matéria e da dinâmica dos processos naturais.

4. O sal alquímico: interpretações e profundidade

Ao explorar a simbologia do sal na imaginação alquímica, verificamos que seu significado se estende muito além de uma simples substância mineral. Em textos rosacruz e nos escritos de Jacob Boehme, por exemplo, o Sal assume um significado ainda mais profundo, representando a Pedra Filosofal. O caminho que leva a ela é uma metáfora para Cristo e a jornada em direção à Sua perfeição. A associação de Jacob Boehme do Sal

com Cristo ocorreu através da identificação entre *sal* e *sapientia* (sabedoria). Cristo é o *sal sapientiae*, o sal da sabedoria, ecoando Mateus 5:13: “Vós sois o sal da Terra”¹⁴. Essa interpretação revela uma diferença hermenêutica significativa entre Paracelso e Boehme em relação ao sal, sendo o lema alquímico mais consistente com a visão de Boehme, na qual a essência é resumida pela ideia de ressurreição.

Ademais, para Boehme, a teosofia da dor e da revelação divina é central. O sofrimento, embora desafiador, é um veículo necessário para a purificação e a iluminação espiritual, um processo que conduz à descoberta da verdade interior e à união com o divino. Aprofundando-se na teosofia de Boehme, percebe-se que o “sal” representa não apenas a sabedoria, mas também a manifestação da luz divina na matéria, a essência do ser purificada pela provação.

Consequentemente, o sal alquímico, representando o próprio Cristo, manifesta-se como a luminosidade imanente nos corpos – o estágio da *albedo*. Constitui, nas palavras de Jung, a *scintilla animae mundi* (JUNG, 1963, cap. 2.2), a centelha da alma do mundo, aprisionada nos abismos escuros do mar e ali gerada como *lux* do alto e como um rebento feminino. A aquisição dessa substância, seja pela escavação das profundezas terrestres ou pela evaporação das águas, reproduz simbolicamente processos de extração e inflamação, indicando a necessidade de purificação através do sofrimento. Dessa perspectiva, o sal assume a

função de um princípio terapêutico e agente de cura.

O orvalho, na tradição alquímica, é consistentemente assimilado à *aqua sapientiae* – a “água da sabedoria” ou água mercurial transformadora. O símbolo abrange não apenas a dimensão cognitiva, mas também o aspecto afetivo, evocando o que Martin (2012, p. 74) descreve como “a capacidade da psique humana de restaurar e reanimar a personalidade ressecada pela inconsciência de sua substância psíquica.”

Etimologicamente, *ros* também pode se referir a uma lágrima, de modo que *nitrum roris* se traduz como “sal da lágrima”. Embora esse significado alternativo subsista, *ros* funciona principalmente como um emblema da alma humana sofredora. A persistência no mal, na escuridão e na ignorância decorre da inconsciência do indivíduo em relação à sua própria alma. O despertar dessa consciência gera dor pelo mal perpetrado – dor simbolizada pela lágrima – e tal dinâmica psíquica constitui o processo pelo qual a alma é reanimada, orientada para sua natureza espiritual superior e alcança restauração ou cura, também representadas pelo sal. Essa perspectiva alinha-se profundamente com a psicologia analítica de Carl Jung. A “cura” e a “restauração da personalidade desidratada pela inconsciência” podem ser exploradas sob a ótica da individuação, o processo de tornar-se um *self* completo e integrado. A jornada alquímica, nesse sentido, espelha a jornada do herói, onde o confronto

com as sombras e o sofrimento são estágios necessários para a maturação psíquica e o surgimento de uma consciência mais plena.

É digno de nota que, na literatura alquímica contemporânea a Paracelso, prevalece um consenso de que o sal constitui um elemento indispensável para o processo analítico, entendido como a operação de separar e extrair os princípios constitutivos da matéria. Consequentemente, a extração do sal do orvalho – uma metáfora recorrente para a substância sutil emanando do cosmos – é alcançada através da ação do fogo, isto é, do calor purificador. Em um nível simbólico, esse “fogo” é equivalente ao sofrimento moral e psíquico através do qual o *sal sapientiae* é destilado do orvalho – ou da lágrima – que brota da alma, combinando dor e descoberta gnosiológica. O sal da sabedoria, assim, torna-se não apenas um instrumento cognitivo, mas também um remédio para a própria alma aflita. A noção de purificação através do sofrimento, em última análise, revela-se verdadeiramente universal em escopo, permeando múltiplas tradições filosóficas e religiosas e confirmando que a linguagem alquímica serve como veículo para uma verdade mais ampla sobre o desenvolvimento interior do ser humano.

5. Conclusões

Este ensaio buscou primordialmente desvelar um significado esotérico do sal, do enxofre e do mercúrio nas tradições alquímicas europeias e árabes,

tomando o lema paracelsiano como fio condutor hermenêutico. Procuramos oferecer uma exegese coerente do trinômio, detalhando os *tria prima* introduzidos por Paracelso e sua analogia antropológica – espírito, alma e corpo – e comparando essas categorias com os sistemas de Pseudo-Aquino e Jābir ibn Ḥayyān. Fizemos a análise filológica da palavra *spagyria* – que, de *spáo* + *agéiro*, significa “separar e recombinar” – e uma investigação da hermenêutica de Jacob Boehme, na qual o “sal” se transforma em *sapientia* e, por extensão, no próprio Cristo, o *sal sapientiae*.

De fato, as análises empreendidas demonstraram que o lema, longe de ser uma mera fórmula laboratorial renascentista, constitui uma cifra espiritual para a jornada da consciência. O fogo, compreendido como agente físico, sofrimento ético-existencial e energia criativa, dinamiza o processo: volatiliza o mercúrio, incita a ebulição sulfúrica e, finalmente, cristaliza o sal sob a forma de sabedoria – uma dialética de separação e reintegração que espelha *spáo-agéiro*. Assim, o sofrimento não é uma agonia estéril, mas uma tensão fértil que destila, gota a gota, o licor sapiencial contido no orvalho das emoções. A metáfora da lágrima reforça que toda gnose surge da vulnerabilidade consciente e transmutada.

Concluimos, portanto, que a linguagem alquímica constitui um autêntico sistema pedagógico de autoformação, no qual o laboratório é transfigurado em uma oficina de interioridade:

espírito, alma e corpo são tratados como etapas sucessivas da mesma dinâmica de morte, purificação e ressurreição imanente. Dessa perspectiva, os *tria prima* paracelsianos podem ser lidos não apenas como categorias operativas da *spagyria*, mas também como arquétipos universais do drama humano. Essa abordagem salienta que, assim como o alquimista calcina o metal impuro para extrair o ouro filosófico, o iniciado maçônico “desbasta a Pedra Bruta” a fim de erigir o templo interior – ambos engajados na mesma obra de refinamento espiritual. Dessa forma, o simbolismo de fornos,

atanores e retortas¹⁵ encontra ressonância nos rituais de Palavra e Malhete, evidenciando que a purificação do espírito é um denominador comum em todos os caminhos herméticos e tradições iniciáticas ocidentais. A Maçonaria, assim como a Alquimia, a Rosa Crux e outras escolas iniciáticas, é um enredo simbólico que o homem criou como forma de organização de sua busca por aperfeiçoamento moral e autoconhecimento. Em síntese, o lema alquímico revela-se como uma bússola hermética e maçônica para a autotranscendência consciente.

Notas

1. O verbo está na voz passiva e assim deve ser mantido. Traduções correntes comuns no meio maçônico equivocadamente trazem o verbo na voz ativa.
2. A Maçonaria é sabidamente uma escola de moral. No que concerne à simbologia, entretanto, ela não veda aos seus membros a leitura mística dos símbolos. É um erro menosprezar essa vertente, desde que se compreenda que não há uma recomendação determinada e que as interpretações são pessoais. Os pensadores que moldaram os símbolos da Maçonaria Especulativa até o século XVIII eram intelectuais conhecedores das tradições neoplatônicas e da mística judaica e não é implausível afirmar que tinham esses conhecimentos em mente ao moldarem os símbolos e os rituais.
3. Neste ensaio, todas as traduções são nossas.
4. Hic quoque opus esset dicere de generatione metallorum, sed quoniam in libello de generatione metallorum satis de eo scripsimus, brevissime hic rem tractabimus, et tantummodo quae in dicto libello omissimus hic breviter indicabimus, hoc modo sciatis quod omnia septem metalla nascantur ex triplici materia, nempe ex mercurio, sulfure et sale, attamen distinctis et peculiaribus coloribus. Ob id Hermes non male dixit, ex tribus substantiis omnia septem metalla nasci et componi, similiter et tincturas et lapidem philosophorum, illas tres substantias nominat spiritum, animam et corpus, sed non indicavit quomodo hoc intellegendum sit aut quid per hoc velit, quanquam fortassis etiam tria principia scivisse, sed non facit eorum mentionem, quare non dico eum hic errare, sed tantum reticuisse. Ut autem istae tres substantiae distinctae recte intelligantur, nempe spiritus, anima, corpus, sciendum est, quod nihil aliud significant nisi tria principia, hoc est, mercurium, sulphurem et salem, ex quibus omnia septem metalla generantur, nam Mercurius est spiritus, sulphur est anima, sal est corpus, metallum vero inter spiritum et

corpus, de quo et Hermes dicit, est anima quae quidem est sulphur, quod ista duo contraria corpus et spiritum unit et in unam essentiam mutat. [Paracelsus, *De Natura Rerum*, 1573, Liber I, pp. 21–22].

5. Tanto em grego quanto em latim, o verbo é, via de regra, referido não no modo infinitivo, mas na primeira pessoa do singular do presente do indicativo, na voz ativa.
6. Tomás de Aquino permaneceu por algum tempo, injustamente, condenado pela Igreja por sua perspectiva aristotélica sobre a teologia, mas foi oportunamente reconhecido como o autor cujos escritos a Igreja mais recomenda.
7. Sítios acadêmicos, como a coleção de arquivos da Universidade de Edimburgo, por exemplo, listam formalmente o autor como Pseudo-Tomás de Aquino e datam a publicação de 1478.
8. Sabe-se que o *Tractatus de Lapide Philosophico* é uma obra pseudoepigráfica, ou seja, o consenso acadêmico, baseado em análise filológica, é que Tomás de Aquino não é seu autor. Por isso, o autor deve ser referido como Pseudo-Aquino.
9. Em nossa opinião, este é um ponto de clara divergência filosófica entre Tomás de Aquino e o texto de Pseudo-Aquino. Se identificarmos espírito com forma, soa estranho que mercúrio ou espírito sejam identificados com *materia prima*. De fato, para Aquino, assim como para Aristóteles, forma (ato) e matéria (potência) são os constituintes de qualquer ser real. No ser humano, o espírito (alma) é a forma substancial, enquanto o corpo é a matéria substancial.
10. *Transmutatio etiam metallorum sit et per artificium, ut esse unius metalli in esse alterius transmutetur. Sane potest illa potentia deduci in actum, quamvis Aristoteles vel Avicenna dicant: Sciant artifices Alchemiae nunquam species vere transmutari posse, sed postea sequitur, nisi fiat reductio in primam materiam: Materia autem prima secundum quod dictum est omnium metallorum propinqua est argentum vivum, sed materia est remota aqua. Sed cum haec reductio sit multum coniuncta naturae, imo quasi utilis, natura per artificium adiuvatur, et ex hoc difficilis, et ex huiusmodi difficultate multi stulti facti sunt, per hanc scientiam expendentes iuventutem suam, et facultates in vanum, seducendo postea reges et principes, et hoc adeo ut reges desperando de veritate huius scientiae eam non perquirant nec scire appetant, tot enim libri erronei, totque fatuitates, totque operation[u]m diversitates ab istis ignorantibus scriptae sunt, ut cum omnia tua operando per ipsa expenderis, de scientiae desperando effectum minime consequaris. Ego vero omnia considerans, et quomodo reges habuerunt operationes subtiles, et vi[x] aut nunquam potuerunt ad perfectionem pervenire, credidi hanc scientiam nihil fore. Sed ad me reversus, consideravi libros Aristotelis seu Avicennae in secretis secretorum, et inveni eos vacuos ratione, quantumcunque factum sive scientiam confuse et in aenigmate aliquantulum declarant. Consideravi libros contradicentium eis, et inveni eorum alienationes similes: consideravi et principia naturalia, et inveni per ipsa posse fieri. [Pseudo-Aquinas, *Tractatus de Lapide Philosophico*, IV]. Os originais disponíveis apresentam *operationem* e *vis* na passagem acima, onde inseri *operation[u]m* e *vi[x]*, mas parece-nos claro que *operationem* e *vis* contêm erros tipográficos. Tal como estão, as frases não fazem sentido, por isso as substituímos por *operation[u]m* (“das operações”) e *vi[x]* (“com custo”, “com dificuldade”, que*

traduzimos como “quase nunca”, paralelamente às palavras subsequentes, aut nunquam, produzindo assim “quase nunca ou nunca”), o que confere mais significado ao texto. “Água remota” significa um elemento semelhante à água, mas não deste mundo.

11. Marmor et iis, quae candefieri non possunt, ovi candido inlinuntur, ligno glutini ratione composita; leucophorum vocant. Quid sit hoc aut quemadmodum fiat, suo loco docebimus. Aes inaurari argento vivo aut certe hydrargyro legitimum erat, de quis dicemus illorum naturam reddentes.
12. O termo latino “albedo” é substantivo feminino da terceira declinação.
13. De generatione minerarum et semimetallorum nihil aliud sciatur quam quod initio de metallis dictum est, nempe quod simili modo ex tribus illis principiis nempe mercurio, sulphure et sale nascantur quanquam non ut metalla ex perfectis sed ex imperfectioribus et tenuioribus mercurio, sulphure et sale et tamen cum suis distinctis coloribus. [Paracelsus, *De Natura Rerum*, 1573, Liber I, pp. 24–25].
14. Vos estis sal terrae. Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς.
15. Forno, atamor e retorta são expressões alquímicas. O forno é a câmara na qual se fundem metais e se realizam reações químicas. Atanor (athanor) é um tipo especial de forno, também conhecido como Piger Henricus, e tem como função manter a temperatura constante por longos períodos. A retorta é um vaso de laboratório, de vidro ou metal, usado para destilar substâncias.

Referências

- JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis*. Collected Works of Carl Jung, vol. 14, edited by McGuire et alii. Princeton University Press, 1963.
- MARTIN, K. (Ed.). *The Book of Symbols: Reflections on Archetypal Images*. Cologne: Taschen, 2012.
- PARACELSUS. *De Natura Rerum*. Frankfurt: Nikolaus Bassaeus, 1573.
- PARACELSUS. *Philosophia ad Athenienses*. [S.l.]: [s.n.], 1564

Repensando o Papel Ontológico da Tradição Hebraica no Rito Escocês Antigo e Aceito

Tiago Josué Diedrich
Fabiano Ferreira de Aragão
Rui Samarcos Lora

Tiago Josué Diedrich é Mestre Maçom (MM) do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA) e membro da Loja Abrigo do Cedro nº 8 (GLMDF). É autor do livro *Traçando o Esquadro* (2023) e possui formação em simbologia e história maçônica pela CMSB. Oficial Aviador pela AFA, mestre em Engenharia Eletrônica pelo ITA e especializado em Sensoriamento Remoto pelo INPE. Membro do REAA desde 2023, é estudante de Hebraico e Cabala, e trabalha com Inteligência de Imagens e Web Semântica.

Fabiano Ferreira de Aragão é Graduado em Direito pela Universidade CEUMA (2005), com especializações em Direito Constitucional (2008), Advocacia Trabalhista e Previdenciária (2024) e Maçonologia: História e Filosofia. Mestrando em Direito pela CEUMA (2024-) e advogado atuante desde 2006, sócio do França e Aragão Advogados Associados. Membro da Comissão de Direito Previdenciário e Ouvidor-Geral da OAB-MA (desde 2023). MMI na ARLS Jacques de Molay 57 (GLEMA), Grau 27 no REAA e KT no Rito de York.

Rui Samarcos Lora é Pesquisador Visitante na Universidade de Alicante, graduado em Relações Internacionais e especialista em Ciências Políticas pela UnB. Mestre em Relações Internacionais e Estudos Europeus pela Universidade de Évora (PT), doutorando em Ciências Políticas na Universidade de Coimbra e candidato à mestraria em Cabala pela Escola de Meir Sabán. Membro do Centro Hannah Arendt (Bard College/HAC). É membro da Loja Holy Land 50 (GL de Israel).

Resumo

Este artigo investiga a integração da Tradição Hebraica, com foco na Cabalá e na língua hebraica, no Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA), visando suprir a ausência de análises sistemáticas que dificultam a compreensão plena de seus símbolos, graus e ensinamentos. Diante da recorrente menção a essa influência nos rituais e na literatura maçônica, surge o problema central desta pesquisa: em que medida, e de que maneira, os elementos desta Tradição estão presentes na estrutura simbólica e filosófica do REAA? Parte-se da hipótese de que esses elementos não apenas compõem adornos rituais ou influências maçônicas tardias, mas constituem um eixo estruturante da filosofia e da prática da maçonaria desde os primórdios. O objetivo principal do artigo é analisar criticamente a inserção e a função da Tradição Hebraica nos rituais e símbolos do REAA, com ênfase nos graus simbólicos e filosóficos. Para cumprir tal objetivo, emprega-se uma metodologia qualitativa de natureza bibliográfica, fundamentada na análise histórico-hermenêutica de autores clássicos e contemporâneos, notadamente Pike, Mackey, MacNulty, Nikolić, Outeiro Pinto, Mecler, entre outros, além da observação simbólica dos graus. A técnica resume-se em estudo exploratório fundamentado em revisão literária sistemática, comparação simbólica e hermenêutica das convergências Hebraico-Cabalá-

Maçonaria. Os resultados sugerem que a presença da Tradição Hebraica no REAA vai além do decorativo, sugerindo reflexos na arquitetura ritual, filosófica e doutrinária. Embora preliminares, os indícios apontam essa Tradição como guia iniciático que fomenta o autoconhecimento maçônico e o aperfeiçoamento pessoal em prol da humanidade.

Introdução

A Maçonaria, frequentemente compreendida como um sistema moral velado por alegorias e ilustrado por símbolos, manifesta em sua ritualística uma convergência de tradições filosóficas de diversas matrizes culturais. Entre essas influências, destaca-se a Tradição Hebraica, particularmente a Cabalá, como uma das vertentes estruturantes dos significados internos do REAA.

Assim sendo, esta pesquisa defende que conceitos hebraicos e cabalísticos, frequentemente vistos superficialmente na Maçonaria, são fundamentos simbólicos-operativos/especulativos essenciais ao itinerário iniciático do REAA; e não meras influências decorativas.

A justificativa do estudo decorre da carência acadêmica sobre a influência da Tradição Hebraica no ritual e na filosofia maçônicos, especialmente no REAA, e visa preencher lacunas ao correlacionar simbolismo cabalístico e Rito, integrando fontes historiográficas e hermenêuticas para aprofundar a compreensão iniciática e promover diálogo interdisciplinar.

A questão-problema que orienta o trabalho pode ser assim formulada: de que forma a Tradição Hebraica está presente e estruturada nos símbolos, rituais e fundamentos filosóficos do Rito Escocês Antigo e Aceito?

A hipótese central deste estudo sustenta que a Tradição Hebraica, particularmente por meio da Cabalá e do hebraico sagrado, não representa um acréscimo decorativo ou exótico ao REAA, mas constitui um fundamento estrutural e operativo que orienta, organiza e confere sentido ao percurso iniciático do maçom. Essa hipótese será investigada à luz de autores clássicos e contemporâneos como Pike (1871), Mackenzie (1877), Mackey (1912), Clausen (1974), Castellani (1977; 1993), MacNulty (1999), Outeiro Pinto (2000), Papus (2003), Mecler (2010), Ismail (2011), Peñaloza (2013), Nikolić (2017), Lora (2014; 2023), Hernandez (2017), Rodrigues (2018; 2024), entre outros, cujas obras fornecem embasamento teórico e simbólico à pesquisa.

O objetivo geral deste estudo é analisar criticamente os elementos da Tradição Hebraica presentes no REAA, com ênfase nos símbolos e fundamentos filosóficos, que revelam a influência da Cabalá na estrutura do Rito. Para tal, estruturam-se os seguintes objetivos específicos:

1. Investigar criticamente a presença da Tradição Hebraica na construção simbólica do REAA;
2. Analisar os paralelos entre os símbolos maçônicos e os elementos oriundos do hebraico e da Cabalá, como a Árvore da Vida,

o alfabeto hebraico, os nomes divinos e os conceitos de emanção;

3. Examinar os principais autores maçônicos que sustentam ou refutam a tese da influência cabalística no Rito;
4. Refletir sobre o papel prático da Cabalá como instrumento de autoconhecimento e transformação filosófico-espiritual no contexto da Maçonaria.

A estrutura simbólica do REAA permite um exame que ultrapassa os limites da mera decoração ritual, possibilitando a compreensão do Rito como um verdadeiro mapa espiritual. Autores como Papus (2003) definem a Cabalá como uma ciência tradicional que estrutura o universo simbólico da espiritualidade ocidental. Nesse contexto, a Maçonaria, ao se apropriar de suas imagens, estruturas e linguagens, não apenas preserva tais significados, mas os operacionaliza em graus, “senhas”, signos, sinais e ensinamentos morais.

Castellani (1977; 1993) e GLMDF (2020) destacam a importância da língua hebraica como interface simbólica, perceptível nas palavras de passe, colunas do Templo e nomes sagrados, elementos ritualísticos que constituem um elo direto com a tradição judaica.

Mackenzie (1877) corrobora essa visão ao apontar a Cabalá como chave de leitura essencial da simbologia maçônica. Outeiro Pinto (2000) reforça o argumento ao demonstrar como os símbolos dos graus simbólicos do

REAA correspondem, de forma funcional, aos caminhos da Árvore da Vida.

MacNulty (1999) também estrutura sua leitura nos paralelos entre os graus do Rito e os mundos cabalísticos (*Asíyyah*, *Yetzirah*, *Beriah* e *Atziluth*)¹, oferecendo um modelo de interpretação que legitima a Cabalá como arcabouço do processo iniciático do maçom.

Ismail (2011), embora cético quanto à antiguidade dessa influência, reconhece a semelhança formal entre a disposição da Loja maçônica e o diagrama da Árvore da Vida, admitindo, ainda que como sincretismo tardio, a existência de uma confluência simbólica.

Nikolić (2017) vai mais longe, ao considerar a Maçonaria como herdeira espiritual da Cabalá, equiparando conceitos como Tikkun² e Devekut³ à jornada iniciática do maçom.

Lora (2023) e Hernandez (2017) trazem importantes contribuições sobre o papel de personalidades históricas, como Willermoz, Desaguliers e Ashmole, na mediação entre os sistemas simbólicos judaico-cristãos e a Maçonaria especulativa, revelando uma continuidade histórica e filosófica entre essas tradições. Além disso, autores como Duarte (2019), Anatalino (2018) e Pacheco (2000) atualizam o debate ao apresentar, em obras didáticas, os elementos da Cabalá como ferramentas pedagógicas e espirituais nas práticas contemporâneas do REAA.

Em adendo, a concepção de Clausen (1974), ao apresentar o REAA como expressão de uma *philosophia perennis*, integra a reflexão conclusiva: o Rito não

apenas adota simbolismos hebraicos, mas os ressignifica dentro de um caminho iniciático universal, no qual a Cabalá surge como uma das chaves hermenêuticas essenciais.

Assim, a metodologia adotada nesta pesquisa é qualitativa, teórico-interpretativa e bibliográfica. Quanto ao método de abordagem, utiliza-se o método dedutivo, partindo-se da hipótese da centralidade da Tradição Hebraica para então investigar sua manifestação concreta no Rito. O método de procedimento é o histórico-hermenêutico, apropriado à análise simbólica e filosófica das fontes. A técnica de pesquisa consiste na revisão bibliográfica de obras clássicas e contemporâneas da Maçonaria e da Cabalá, com aplicação de análise comparativa simbólica e interpretação filosófica de rituais, painéis e outras estruturas alegóricas. A escolha metodológica por um modelo interpretativo se justifica pela natureza simbólica do objeto investigado, que demanda compreensão de seus significados profundos, não apenas descritivos ou externos.

Dessa forma, este estudo contribui para a compreensão da simbólica hebraica como fundamento não apenas estético, mas operante, dentro do Rito Escocês Antigo e Aceito, legitimando a Cabalá como elemento formador da experiência iniciática maçônica.

Convergências simbólicas e linguísticas da tradição no REAA

A presença de símbolos hebraicos e estruturas cabalísticas no REAA

constitui um dos mais complexos e fecundos diálogos da tradição maçônica com sistemas filosóficos anteriores à sua formalização. Essa intersecção, por vezes subestimada pela historiografia tradicional, adquire força analítica ao se considerar não apenas a disposição geométrica das Lojas e o vocabulário ritualístico, mas principalmente a filosofia espiritual que atravessa tanto a Cabalá quanto o sistema maçônico.

A utilização recorrente do hebraico, a menção aos Nomes de Deus⁴, os paralelos com a Árvore da Vida e os 33 graus⁵ do REAA como correspondentes aos caminhos sefiróticos, tudo isso indica uma articulação que não é superficial, mas sim estruturante. Essa leitura, se bem conduzida, resgata o espírito da tradição e, ao mesmo tempo, fornece uma lente interpretativa capaz de renovar o sentido do percurso iniciático.

Scholem (1995) apresenta as *Sefirot* como emanções sucessivas que organizam a manifestação da divindade e funcionam como um mapa metafísico da criação.

Nesse cenário, é relevante lembrar que a Maçonaria adquire o *status* de tradição sapiencial. O REAA, ao organizar seus 33 graus como etapas ascendentes, parece refletir os 32 caminhos da sabedoria descritos no *Sefer Yetzirah* (KAPLAN, 2018), acrescidos do *Ein Sof* – o infinito divino – como culminância iniciática.

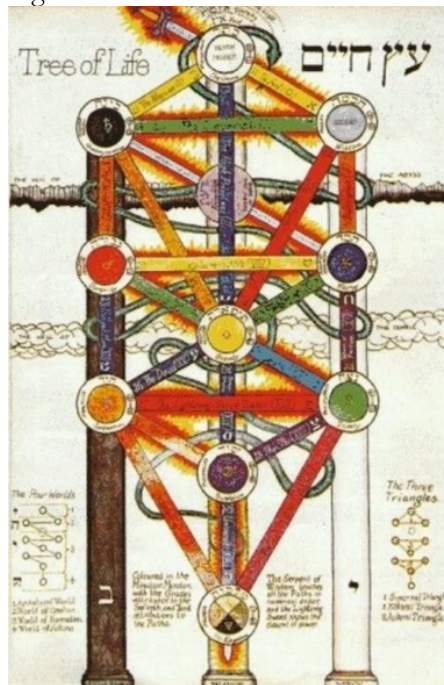
Essa leitura simbólica, que aproxima os 33 graus da maçonaria dos 33 caminhos do conhecimento cabalístico, encontra

ressonância no conceito da própria jornada do iniciado.

Dessa forma, cada grau não seria apenas uma elevação hierárquica, mas um estágio progressivo de aproximação do divino, um retorno consciente à fonte de toda existência. De fato, a correspondência direta com o diagrama da Árvore da Vida reforça essa interpretação.

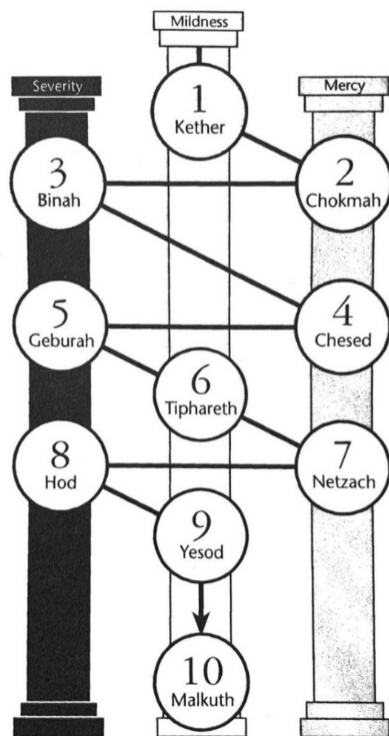
MacNulty (1999) aprofunda a relação simbólica ao associar as colunas J e B da Loja aos dois pilares laterais da Árvore da Vida, respectivamente os caminhos da Misericórdia (Chesed) e da Fortitude (Geburah), entre os quais se ergue a coluna central do Equilíbrio (Tiphareth) (Figura 1 e 2).

Figura 1: Árvore da Vida.



Fonte: RAMSÉS (2014).

Figura 2: Os Três Pilares.



Fonte: FORTUNE (2023).

A escada de Jacó que se projeta entre essas colunas é, segundo essa leitura, o eixo de ascensão espiritual que conduz o iniciado por estágios sucessivos de consciência. Essa escada, no simbolismo do REAA, pode ser entendida como o caminho vertical das *Sefirot*, partindo de Malkuth, o mundo físico, até alcançar Kether, a coroa divina. Atravessar essas esferas implica, portanto, um refinamento progressivo do ser, orientado pela ética, pela disciplina simbólica e pela introspecção filosófica.

No plano ritualístico, essa articulação é

tornada explícita na Instrução do grau de Mestre Maçom, quando se menciona a “Década” e se apresenta um diagrama idêntico ao da Árvore da Vida, incluindo os nomes hebraicos das *Sefirot* (GLMDF, 2019). A mesma orientação ocorre na Quarta e Quinta Instrução do grau de Aprendiz, com a referência aos “três pontos da assinatura maçônica”, elemento que, na tradição cabalística, remete ao triângulo superior de Kether, Chokmah e Binah, as esferas superiores do entendimento divino (GLMDF, 2020).

Esse processo simbólico não está restrito aos textos ou rituais tradicionais. Em iniciativas mais recentes, como o curso de Hebraico-Maçônico oferecido pelo GOB-SP⁷ em parceria com o Instituto Roy Luria⁸, observa-se uma retomada consciente dessa herança. A proposta do curso não se limita à alfabetização dos irmãos, mas visa reforçar a compreensão simbólica do hebraico enquanto língua sagrada e veículo iniciático.

Na tradição maçônica, especialmente no REAA, essa dimensão linguística é essencial. A palavra hebraica, mais que um conjunto de letras, carrega uma força criadora – é uma emanção simbólico-semântica do divino. Isso encontra eco na tradição cabalística, onde as letras do alfabeto hebraico são entendidas como recipientes da luz divina (Ohr⁹). Cada nome de Deus, cada termo sagrado, cada número, possui um peso ontológico. Ademais, o estudo da gematria, técnica de análise numerológica séria, baseada no valor das letras, amplia essa percepção e

estabelece pontes diretas entre as práticas cabalísticas e os ensinamentos maçônicos.

A correspondência entre a Árvore da Vida e a planta da Loja, apontada por Ismail (2011), demonstra como essa estrutura se manifesta fisicamente no espaço ritual. A posição do altar, das colunas, dos tronos e das luzes não é aleatória, mas reflete o diagrama sefirótico, transformando o templo maçônico em uma encenação cosmológica. Logo, o caminho do aprendiz dentro da Loja simula a travessia dos mundos espirituais da Cabalá já mencionados. Ratifica-se que essa leitura, embora mais sofisticada, é sustentada por autores como MacNulty (1999) e Nikolić (2017), que enfatizam a dimensão pedagógica e transformadora dessa jornada.

A concepção de que a Maçonaria, e mais especificamente o REAA, é herdeira direta da Cabalá não é consenso entre todos os estudiosos. Ismail (2011), por exemplo, argumenta que os elementos cabalísticos foram incorporados tardiamente, principalmente nos Ritos franceses do século XVIII, e que tais influências ocorreram dentro de um movimento de sincretismo mais amplo. No entanto, essa interpretação não anula o valor simbólico dessa fusão. Como aponta Lora (2014; 2023), mesmo que os elementos tenham sido inseridos após a consolidação da maçonaria especulativa, figuras como Willermoz, Pasqually e Desaguliers atuaram como mediadores culturais, importando saberes filosóficos e judaicos para o

cerne da ritualística escocesa.

Ao analisar obras como *Morals and Dogma* (PIKE, 1871) e a *Enciclopédia Maçônica* (MACKEY, 1912), essa presença cabalística torna-se incontestável. Pike, ao tratar de Ohr (Luz), do infinito (*Ein Sof*), das *Sefirot* e de conceitos como Olamot¹⁰ (mundos) e Neshamot¹¹ (almas), articula uma teosofia que se entrelaça com os ensinamentos tradicionais da Cabalá. Clausen (1974), ao defender o REAA como expressão de uma *philosophia perennis*, reconhece nessa convergência uma tentativa de unir o monoteísmo hebraico ao universalismo simbólico maçônico. O exemplo da serpente Nachash¹², símbolo central no Zohar¹³, é citado como arquétipo dessa ponte espiritual entre as tradições.

Essa perspectiva integradora também é reforçada por autores contemporâneos de expressão em língua portuguesa. Pacheco (2000), Rodrigues (2018;2024) e Duarte (2019) destacam a Cabalá como chave interpretativa dos graus do REAA. Para esses autores, a compreensão dos símbolos, das palavras de passe, das colunas e até da disposição do templo exige um conhecimento necessário, ainda que introdutório, da tradição cabalística. Esses elementos são tratados não como adereços exóticos, mas como veículos de uma pedagogia simbólica destinada à transformação do iniciado.

Esses autores modernos também buscam situar a Maçonaria em um panorama mais amplo de tradições iniciáticas. Ao fazer isso, eles retomam uma linhagem que inclui pensadores do

Renascimento como Marsilio Ficino (1433-1499), Johannes Reuchlin (1455-1522), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) e Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), cujos escritos contribuíram para a redescoberta da Cabalá cristã e a sua posterior inserção no pensamento ocidental.

Assim, no cenário do esoterismo maçônico do século XVIII, Martinez de Pasqually (c. 1710-1774) antecede Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824); amparados nesse legado, ambos tiveram papel central na estruturação dos rituais escoceses permeados por influências cabalísticas. Ou seja, o uso do hebraico nos rituais, nas palavras sagradas e nas designações simbólicas de objetos e personagens reforça essa relação.

Castellani (1977; 1993) afirma, ainda, que o hebraico é uma linguagem de comunicação, mas também uma chave que conecta os planos visível e invisível. A importância de preservar esse idioma nas práticas maçônicas reside, portanto, na sua natureza teúrgica, é por meio dele que se aciona a dimensão transcendente do Rito.

Nikolić (2017) leva essa interpretação a um nível ainda mais profundo ao sugerir que a Maçonaria representa uma “herança espiritual da humanidade” que preserva, transforma e transmite os mistérios da Cabalá. Para este autor, o G.A.D.U. maçônico encontra paralelo direto com o Deus da Cabalá: um princípio criador, emanador e organizador do universo. Ao empregar o Tetragrama (YHWH) e seus

derivados, a Maçonaria não apenas evoca um nome sagrado, mas invoca um padrão vibracional, uma matriz arquetípica do divino.

Essa perspectiva é compartilhada por Rodrigues (2018; 2024), que afirma que a Maçonaria é, em sua essência, “a Cabalá do Ocidente”. Embora essa proposição seja ousada, ela não deve ser desconsiderada, pois reflete o esforço de reconhecer a profundidade filosófica e espiritual dos símbolos maçônicos. A ideia de Devekut, união mística com o Divino, que permeia a tradição cabalística é transposta para a maçonaria na forma da “felicidade da humanidade”, lema que encerra uma proposta de reparação ética e espiritual (Tikkun).

Essa proposta de Tikkun, ou conserto do mundo, é refletida na jornada iniciática maçônica por meio de símbolos como a Pedra Bruta e a Pedra Polida. O processo de lapidação representa a evolução do ser imperfeito rumo à perfeição espiritual. Nikolić (2017) estabelece essa equivalência ao identificar o trabalho maçônico com o aprimoramento do ego, orientado por princípios de ética e sabedoria universal.

Ao falar sobre o plano ritual, elementos como a Escada de Jacó, presente desde o grau de Aprendiz, são interpretados como representações gráficas dos níveis da realidade, semelhantes aos quatro mundos da Cabalá apresentados anteriormente. Cada degrau simboliza uma etapa da consciência, e o número sete aparece como referência às sete *Seфирot* intermediárias¹⁴ e às sete virtudes

a serem cultivadas. No painel do Primeiro Grau, essa escada é sustentada por duas colunas – J e B – que se relacionam diretamente com as colunas da Árvore da Vida (MacNulty, 1999).

Evidencia-se, então, que essa estrutura é mais que alegoria: ela é um mapa do ser, do mundo e de Deus. É o que Papus (2003) denomina “chave cosmogônica e metodologia de aperfeiçoamento individual”. A Árvore da Vida não é apenas um símbolo: é um guia, uma linguagem do sagrado. A Cabalá, nesse sentido, não é uma doutrina teórica, mas uma prática espiritual, e a Maçonaria a incorpora em seu sistema de graus, cada qual como uma estação no caminho da reintegração.

Essa ligação é confirmada por Mecler (2010), que observa que os símbolos do Rito não são apenas elementos estéticos, mas sim chaves interpretativas de uma metafísica comum entre judaísmo e maçonaria. A ideia de uma luz interior, de um conhecimento progressivo e de uma reintegração com o divino são temas compartilhados por ambas as tradições. Portanto, quando a Maçonaria fala de Luz, Verdade e Sabedoria, não o faz em sentido puramente filosófico ou ilustrativo, mas sim dentro de uma gramática simbólica que remete às emanções divinas da Cabalá. É por isso que os nomes divinos, os números sagrados e as letras hebraicas são tão recorrentes nos rituais, mesmo nos graus simbólicos.

As raízes da tradição hebraica na tessitura do REAA

A investigação das fontes hebraicas no REAA exige um diálogo crítico com a historiografia maçônica, na qual vozes convergentes e dissonantes revelam a complexidade dessa filiação simbólica e bibliográfica.

Por essa razão, impõe-se uma análise interpretativa das principais contribuições que sustentam, problematizam ou refutam a tese de uma matriz hebraica no REAA.

Tal análise permite identificar como cada autor ilumina aspectos distintos dessa relação, desde as estruturas geométricas do Templo até os substratos linguísticos e cosmológicos presentes nos rituais, justificando, assim, a pertinência das abordagens que serão mobilizadas na próxima etapa analítica.

Um ponto de partida crucial é apresentado por Ismail (2011) que, ao comentar a relação entre a Cabalá e a Maçonaria, argumenta que os elementos cabalísticos foram introduzidos tardiamente nos Ritos franceses que deram origem ao REAA. O autor identifica paralelos formais, como a correspondência entre a Árvore da Vida e a planta de uma Loja maçônica, mas os interpreta como fruto de sincretismos pós-formativos. Contudo, a própria descrição da materialização da árvore no espaço ritual (triângulos, quadrados e círculos dispostos como *Sefirot*) acaba por reforçar a presença dessa influência,

ainda que, em um primeiro momento, ela possa parecer tardia.

Ao observarmos os estudos de Lora (2023) e MacNulty (1999), percebemos que figuras como Willermoz e Desaguliers atuaram como mediadores culturais, transplantando o léxico hebraico e estruturas cabalísticas para os rituais escoceses por meio de círculos iluministas na França. Ainda que se trate de um momento já situado no período da Maçonaria especulativa, elementos hebraicos revelam-se ativos no processo de consolidação ritualística.

Assim, Ismail (2011) levanta uma objeção metodológica relevante quanto à cronologia, mas sua crítica não invalida a profundidade da convergência simbólica, convergência esta que encontra respaldo documental nos estudos de Outeiro Pinto (2000), sobre os graus simbólicos; e de Peñaloza (2013), sobre os altos graus, ambos incidindo sobre um período anterior. A influência, portanto, não é recente, e remonta aspectos significativos da transição entre a Maçonaria operativa e a especulativa.

Peñaloza (2013) destaca: “a passagem supracitada do MS Dumfries № 4, circa 1710, no qual encontramos a Obrigação: Servirás ao verdadeiro Deus e cuidadosamente manterá seus preceitos em geral e particularmente os Dez Mandamentos entregues a Moisés no Monte Sinai, como te foram plenamente explicados no pavimento do Templo... [apud Horne (1971), p. 248]. Os maçons especulativos que escreveram o manuscrito *Dumfries* № 4,

pouco antes de 1717, não apenas tinham conhecimentos da Cabalá, certamente através dos renascentistas, mas também deviam ter tido acesso direto ao *Zohar*, pois o Pavimento Mosaico é, aqui, nitidamente associado ao cumprimento da Lei Mosaica, ou seja, à *Torá*.”

Outeiro Pinto (2000) e GLMDF (2020), por sua vez, destacam que a penetração cabalística se manifesta já no grau de Aprendiz, ao decodificar as colunas J e B pelas letras hebraicas יָכִין (*Jachin*) e בֹּאֵז (*Boaz*). Esse gesto transcende o mero exercício filológico, pois vincula os pilares à Bondade (*Chesed*) e à Fortitude (*Gevurá*) na Árvore da Vida, respectivamente, transformando a Loja em um microcosmo cabalístico.

Mais significativo ainda é o tratamento que dá à *gematria*¹⁵, ao apresentar o número 81 como associado aos 72 Nomes de Deus e às nove ordens angélicas, realizando uma síntese entre a numerologia hebraica e o pitagorismo (OUTEIRO PINTO, 2000). Nesse contexto, a corda de 81 nós, com suas 40 voltas laterais, emerge como uma mandala *sefirótica*, unificando o quadrângulo (símbolo de *Malchut*) com a expansão triádica.

Constata-se que, já no primeiro degrau iniciático, a inserção de elementos cabalísticos, Sefirot e nomes divinos, desempenha função pedagógica, transcende a mera historicidade e assume caráter simbólico-funcional no Rito.

Nesse mesmo sentido, Hernandez (2017), ao comentar o grau de

Companheiro Maçom, amplia essa relação simbólica ao desvendar o deslocamento semântico da letra hebraica *Yud* (י) para o “G” da Estrela Flamígera. Trata-se não de uma mera substituição gráfica, mas de uma tradução cultural que preserva o núcleo teológico hebraico. O autor reforça a centralidade do *Adam Kadmon*¹⁶ como arquétipo da reintegração espiritual buscada pelo maçom por meio das sete artes liberais.

Sua análise da leitura da direita para a esquerda do Tetragrama sagrado (יהוה) revela um rigor técnico que evita interpretações exotizantes (Hernandes, 2017, p. 319), corroborando a tese de que o REAA integra, e não apenas importa, estruturas simbólicas presentes na cultura judaica.

MacNulty (1999) e Nikolić (2017), em sentido convergente, oferecem uma análise aprofundada da relação entre a tradição hebraica e o REAA. MacNulty propõe um mapeamento simbólico dos três graus da Maçonaria em paralelo aos quatro mundos da Cabalá e observa a presença do diálogo entre Cabalá e Maçonaria ainda antes da consolidação do REAA em Charleston, em 1801.

Para o autor, a Maçonaria pode ser compreendida como um caminho ocidental de autotransformação, análogo aos itinerários hermético-cabalísticos descritos por Reuchlin e Agrippa séculos antes. Ele destaca ainda como figuras históricas influentes contribuíram para codificar, nos rituais maçônicos, elementos da tradição cabalística renascentista. Nesse contexto, a Loja é concebida como um

templo interior, onde o iniciado busca a reintegração com o Divino por meio de uma prática simbólica estruturada.

Nikolić (2017) argumenta que a iniciação maçônica reflete a ascensão pelas Sefirot da Árvore da Vida, configurando não só avanço cognitivo, mas reintegração progressiva das potências espirituais humanas; assim, a jornada torna-se via operativa de realização interior, alinhada à cosmogonia e antropologia cabalísticas, fundamentais ao processo iniciático maçom.

O texto aborda, então, a evolução dos rituais maçônicos ao longo do século XVIII, enfatizando a convergência entre símbolos centrais da Maçonaria, como as colunas mencionadas, o pavimento mosaico e a escada de Jacó, e os princípios da Cabalá, especialmente os de emanção divina e retorno à fonte. Tais elementos, longe de serem ornamentos estéticos, estruturam uma pedagogia simbólica que orienta o iniciado em sua jornada espiritual.

MacNulty (1999) sustenta que a Maçonaria ultrapassa a fraternidade, configurando-se num sistema de autotransformação: a “morte mística” do Terceiro Grau simboliza a superação do ego e inicia a reintegração com o *Ein Sof*, “Realidade Infinita” da Tradição Hebraica. Assim, no Rito, a jornada culmina na experiência direta da Presença Divina, meta cabalística de conhecer Deus vivencialmente, num processo espiritual gradual e transformador que reintegra interiormente o iniciado.

Ratifica-se que tanto Nikolić (2017) como Rodrigues (2018; 2024) posicionam o Rito Escocês Antigo e Aceito como herdeiro contemporâneo da Tradição Cabalística. Ambos os autores vão além da noção de influência ou aproximação, propondo uma filiação direta entre o REAA e a Cabalá, leitura que, embora possa soar como um exagero interpretativo, revela-se produtiva do ponto de vista acadêmico, pois amplia o campo de investigação e justifica a necessidade de aprofundamento do tema.

Nikolić (2017) estabelece, ainda, uma correspondência entre a Palavra Perdida da Maçonaria e os conceitos cabalísticos da Era Messiânica, do Tetragrama e das revelações contidas no Bahir¹⁷. Ao afirmar que tanto a Cabalá quanto a Maçonaria compartilham o objetivo de alcançar a união com o Divino – Devekut –, o autor sugere que a máxima maçônica “tornar feliz a humanidade” poderia ser lida como uma expressão simbólica do *Olam Haba*¹⁸ (o Mundo Vindouro), da reintegração cósmica ou mesmo da realização espiritual messiânica.

Essa leitura aponta para uma afinidade estrutural entre o itinerário iniciático maçônico e os processos de elevação espiritual descritos na Cabalá. A busca pela Palavra Perdida, nesse contexto, pode ser compreendida como uma metáfora para a restauração da unidade perdida após o rompimento das formas – ideia presente na doutrina da *Shevirat ha-Kelim*¹⁹, conforme articulada por Nikolić. Assim, o percurso ritualístico do REAA aparece não

apenas como herança simbólica, mas como um modelo operativo de retorno ao Sagrado.

Apesar da sofisticação interpretativa, que pode causar desconforto a autores e pesquisadores de orientação mais tradicional, é precisamente na dimensão histórica da influência hebraica que se justifica a necessidade de aprofundar o estudo simbólico do REAA sob uma perspectiva cabalística.

Nesse sentido, Lora (2023) demonstra, ao analisar os *Old Charges*²⁰, que já nesses documentos normativos e nas biografias de William Schaw (c. 1550-1602), John Theophilus Desaguliers (1683-1744) e Laurence Dermott (1720-1791), a influência da Cabalá se revela por transmissão direta – esses maçons, como tradutores culturais, incorporaram conceitos cabalísticos aos Landmarks e aos rituais, estabelecendo a síntese simbólica que alicerçaria os altos graus do REAA.

Importa destacar que obras mais recentes, e escritas em português, como as de Duarte (2019), Rodrigues (2018) e Pacheco (2000) oferecem contribuições relevantes sob uma perspectiva prática, atual e didática na interpretação do REAA à luz da tradição hebraica. Tais autores demonstram preocupação em aproximar as novas gerações de maçons do universo simbólico da Cabalá, reconhecendo-a como um instrumento pedagógico essencial para o aprofundamento dos estudos dentro da Loja.

Apesar das dificuldades inerentes ao exame dos conceitos cabalísticos, notadamente as particularidades do

alfabeto hebraico e as múltiplas abordagens filosóficas que atravessam a leitura de textos clássicos como o *Zohar* e o *Bahir*, suas análises reforçam a importância de um exame mais profundo da influência hebraica nos rituais. Isso não apenas permite uma compreensão mais robusta dos símbolos dentro do templo, como também amplia a aplicação da Cabalá a esferas práticas da vida cotidiana, projetando o saber iniciático para além do espaço ritualístico.

Conclusão

Este estudo demonstrou que a Tradição Hebraica exerce um papel essencial na constituição simbólica, filosófica e iniciática do REAA. Longe de constituir mero adorno, sua presença é estruturante: organiza graus, ilumina símbolos e orienta o processo de autoconhecimento proposto pela Maçonaria. A análise histórica e simbólica revelou que essa integração não é casual nem superficial, mas fruto de uma estratégia deliberada de incorporação de uma tradição sapiencial milenar, como ratificados por Pike, Mackey, MacNulty entre outros. A Árvore da Vida, os Nomes Divinos e o alfabeto hebraico constituem elementos operativos no Rito, funcionando como chaves de leitura e ferramentas pedagógicas para o progresso do iniciado. De fato, a correspondência entre os graus do REAA e os mundos ou caminhos da Cabalá reforça a hipótese de que a estrutura do Rito foi inspirada em uma cosmovisão integrada, segundo Outeiro

Pinto e Nikolić. Assim, a Cabalá legitima-se como uma matriz simbólica que articula forma, conteúdo e finalidade dentro do percurso maçônico.

Especificamente a língua hebraica, por sua vez, não é apenas um resquício litúrgico ou um recurso estético, mas um componente teúrgico e ontológico da linguagem ritual dentro da Ordem. Sem a compreensão de seus símbolos e sons, perde-se uma dimensão essencial do ensinamento maçônico. Como apontam Castellani e Lora, o idioma hebraico atua como ponte entre o visível e o invisível, entre o mundo sensível e os arquétipos divinos, reforçando a natureza iniciática da prática ritualística.

A revisão bibliográfica e a análise simbólica indicam que o Rito Escocês Antigo e Aceito integra, de forma sistemática, elementos da tradição judaica ao universalismo maçônico. Contribuíram para essa confluência autores como Jean-Baptiste Willermoz, John Theophilus Desaguliers e Albert Pike, que reforçaram um aparato hermenêutico sustentado na Cabalá e nos textos sapienciais hebraicos—ponto sublinhado por Mecler e Peñaloza.

Portanto, cabe à Maçonaria contemporânea reconhecer e aprofundar esse vínculo. Relegar a Tradição Hebraica a um papel marginal é negligenciar um dos fundamentos epistemológicos e espirituais do REAA. Propõe-se, assim, que as instituições maçônicas promovam espaços de formação e investigação crítica sobre essa relação, incentivando estudos que

integrem hermenêutica simbólica, tradição filosófica e metodologia acadêmica.

Assim, a integração consciente e sistemática dos ensinamentos cabalísticos reafirma a vocação primacial da Maçonaria enquanto via de reintegração ontológica, lapidação interior e busca da Luz. Preservar tal

legado constitui dever iniciático: salvaguarda-se, simultaneamente, a substância do Rito Escocês Antigo e Aceito e sua eficácia como instrumento de transformação espiritual, habilitando os maçons a oferecerem contribuição mais qualificada à humanidade.

Notas

1. Na Cabalá, tudo se organiza em quatro mundos: Asiyah representa o domínio físico da ação concreta; Yetzirah, o plano formativo onde emoções estruturam a psique; Beriah, a esfera criacional dos arquétipos intelectuais; Atziluth, a emanção pura da unidade divina, fonte de toda potencialidade.
2. Trata-se do processo de “retificação” que alinha o microcosmo humano e o macrocosmo com a ordem divina: práticas éticas e meditação reparam fissuras espirituais e restauram o fluxo de luz entre os quatro Mundos.
3. É o estado de “adesão” contínua à presença de Deus, no qual a consciência se funde ao divino por meio da atenção plena, do estudo e da contemplação, culminando em união que transcende o ser.
4. Nos textos judaicos clássicos, sete denominações divinas exigem trato reverente: יהוה (YHWH, “Aquele que É”), אהיה אשר אהיה (Ehyeh Asher Ehyeh, “Eu Sou o que Sou”), אל (El, “Deus-Poder”), אלוה (Eloah, “o Deus Uno”), אלוהים (Elohim, “Deus supremo”), שדי (Shaddai, “Todo-Poderoso”) e צבאות (Tzevaot, “Senhor dos Exércitos”); cada nome revela um atributo específico do ser divino e não deve ser pronunciado, apagado ou profanado.
5. A ideia de que os 33 graus do REAA espelham os 32 caminhos da Árvore da Vida, acrescidos do Ein Sof, vincula a estrutura maçônica ao mapa cabalístico. A Árvore reúne 10 Sefirot e 22 trajetos, perfazendo 32; o Ein Sof – infinito e fonte criadora – figuraria o 33º estágio, símbolo do transcendente. Assim, cada grau expressaria um passo de ascensão espiritual, orientado à luz divina e ao autoconhecimento.
6. Scholem descreve as Sefirot como as emanções ou radiações da essência infinita de Deus (Ein Sof), organizando a interação entre o divino e o mundo físico. Funcionam como vias compreensíveis pela mente humana que preservam conteúdo transcendente, relacionando Deus e a realidade espiritual e material.
7. Recentemente, o Grande Oriente do Brasil - São Paulo (GOB SP), em parceria com o Instituto Roy Lúria, passou a oferecer um curso de Hebraico-Maçônico em sua plataforma EAD, com o objetivo de aprimorar o entendimento do ritual e do simbolismo, além de alfabetizar os irmãos no idioma.
8. Instituto ROY LURIA. Estudos & Cursos. <https://roi-luria.webnode.pt/>.

9. Ohr é a “luz” divina que flui do Infinito para tornar a criação possível. Não é matéria, mas energia espiritual: quanto mais forte, mais perto de Deus; quanto mais fraca, mais densa a realidade.
10. Olamot designa os diversos planos de existência descritos na Cabalá, desde o físico até o espiritual, refletindo gradações de realidade onde a luz se manifesta progressivamente, estruturando cosmos e experiência.
11. Neshamot refere-se às almas, centelhas divinas que animam cada indivíduo segundo a Cabalá; representam níveis de consciência, memória espiritual e virtude, retornando a Deus depois de cumprirem sua missão terrena.
12. Nachash é a serpente bíblica do Éden, simboliza desejo instintivo e inteligência; na Cabalá representa forças de tentação, dualidade e transformação potencial quando o impulso primordial é sublimado em sabedoria ética.
13. Zohar é compêndio místico judaico atribuído ao Rabbi Shimon bar Yochai; reúne comentários esotéricos sobre a Torá, explorando estrutura cósmica, Sefirot, alma, e caminhos contemplativos destinados a unir-se à divindade.
14. Chesed, Gevurah, Tiferet, Netzach, Hod, Yesod e Malkhut formam as sete sefirot inferiores, encadeando a energia divina em níveis emocionais e operativos até se concretizar no mundo físico, espelhando nossas vivências afetivas. Descrevem gradientes de energia-informação desde a expansão inicial até a implementação material.
15. Método hermenêutico hebraico que atribui valores numéricos às letras, permitindo analisar palavras pela soma resultante. Assim, investiga paralelos conceituais, simbólicos ou místicos entre termos quantitativamente equivalentes nos textos bíblicos antigos e cabalísticos.
16. Na Cabalá Luriânica, Adam Kadmon designa o Homem Primordial, forma arquetípica gerada antes do cosmos. Ele condensa a luz infinita (Or Ein Sof) que se estrutura pela Árvore da Vida, servindo de matriz para a difusão da energia divina e para o equilíbrio entre espírito e matéria. Adam Kadmon, portanto, é o primeiro estágio desse fluxo.
17. Atribuído a R. Nehuniah ben Ha-Qanah, introduz as dez Sefirot, a mística das letras hebraicas e a ideia de transmigração da alma, lançando as bases da Cabalá clássica. Difere do Zohar porque é muito mais breve, estruturado em diálogos midráshicos e centrado em conceitos fundacionais.
18. Designa a realidade pós-histórica prometida pela tradição judaica. Dependendo da fonte, pode referir-se a (i) um estado espiritual das almas justas após a morte, (ii) a era messiânica restaurada na terra, ou (iii) o estágio final de existência após a ressurreição dos mortos e o Juízo-Final. Em todos os casos, descreve uma condição de plenitude em que a presença divina se revela sem ocultação e a justiça é plenamente instaurada.
19. Na Cabalá luriânica, conta-se que recipientes frágeis não suportaram a luz de Deus e se quebraram; suas faíscas ficaram espalhadas no mundo. As mitzvot – mandamentos que envolvem boas ações, rezas e rituais – recolhem essas faíscas, trazendo ordem e proximidade do homem com Deus.
20. Old Charges (ou Antigos Ofícios) são documentos históricos que reúnem as primeiras constituições, regras e regulamentos da maçonaria dos séculos XVII-

XVIII. Suas cláusulas disciplinam a conduta dos maçons perante Deus, rei e sociedade, prescrevendo honestidade, solidariedade, zelo pelo trabalho, aprendizado e ritos iniciáticos. Esses textos alicerçam a maçonaria moderna, ligando a etapa operativa à especulativa e preservando a continuidade de princípios e tradições.

Referências bibliográficas

- CASTELLANI, J. *A Maçonaria e Sua Herança Hebraica*. Londrina: A Trolha, 1993.
- CASTELLANI, J. *Shemá Israel*. São Paulo: Gazeta Maçônica, 1977.
- CLAUSEN, H. C. *Comentários sobre Morais e Dogma*: Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito da Maçonaria, 1974.
- DUARTE, M. J. M. *Além dos Aventaís: a Cabalah e o Rito Escocês*. 2. ed. Fortaleza: Gráfica LCR, 2019.
- FORTUNE, D. *A cabalá mística*. 19. reimp. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2023.
- GLMDF. M. R. Grande Loja Maçônica do Distrito Federal. R.: E.: A.: A.: *Ritual de Mestre Maçom*. Brasília, 2019.
- GLMDF. M. R. Grande Loja Maçônica do Distrito Federal. R.: E.: A.: A.: *Ritual de Aprendiz Maçom*. Brasília, 2020.
- HERNANDES, P. A. O. *Curso de formação de companheiros do R.: E.: A.: A.:*. 1. ed. Londrina: A Trolha, 2017. 336 p.
- ISMAIL, K. O que é Cabala e qual sua verdadeira relação com a Maçonaria? No Esquadro, 4 fev. 2011. Disponível em: <https://noesquadro.com.br/o-que-e-cabala-e-qual-sua-verdadeira/>. Acesso em: 29 maio 2025.
- KAPLAN, A. *Sefer Ietsirá: o livro da Criação – teoria e prática*. Trad. Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona. São Paulo: Sefer, 2018. 388 p.
- LORA, R. S. *A indelével presença do hebraico no Rito Escocês Antigo e Aceito*. C&M: Revista Ciência & Maçonaria, v. 2, n. 1, p. 37-46, 2014. Disponível em: <https://www.cienciaemaconaria.com.br/index.php/cem/article/view/24>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- LORA, R. S. *Maçonaria e Cabalá: um vínculo mal examinado*. Revista de Maçonaria de Portugal, v. 5, p. 181-198, 14 mar. 2023. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/369203722_Maçonaria_e_Cabalá_um_vínculo_mal_examinado. Acesso em: 2 jun. 2025.
- MACKEY, A. G. *Encyclopedia of Freemasonry and its Kindred Sciences*. Volume 1: A–C. Münster: Jazzybee Verlag, 1912.
- MACKENZIE, Kenneth R. H. *The Royal Masonic Cyclopaedia of History, Rites, Symbolism, and Biography*. London: John Hogg, 1877.
- MACNULTY, W. K. Kabbalah and Freemasonry. *Heredom: The Transactions of the Scottish Rite Research Society*, v. 7, p. 133-205, 1999.
- MECLER, Ian. *Aqui, agora: o encontro de Jesus, Moisés e Buda*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010. 176 p.
- NIKOLIĆ, N. *Kabbalah and Freemasonry: becoming one with God*. Trad. Igor Solunac. [S.l.]: Protean Media, 2017.

- OUTEIRO PINTO, M. J. *Do Meio-Dia à Meia-Noite: compêndios maçônicos do primeiro grau*. [S.l.]: s.n., 2000.
- PACHECO, M. G. *Maçonaria: a indelével presença da Cabala no REAA*. São Paulo: Madras, 2000.
- PAPUS. *A Cabala*. 2. ed. Tradução: Sociedade das Ciências Antigas. São Paulo: Martins Editora, 2003.
- PEÑALOZA, R. A. S. Pavimento mosaico: uma incursão simbólica pela Cabalá medieval. *C&M: Revista Ciência & Maçonaria*, v. 1, n. 2, p. 137-156, 2013. Disponível em: <https://revistacienciaemaconaria.ceam.unb.br/index.php/CEM/article/view/41>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- PIKE, A. *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*. Charleston: Supreme Council of the Southern Jurisdiction, 1871.
- RAMSÉS, Dr. *Esoterismo cristiano: IHS*. Agnosis: otro conocimiento es posible, 19 ago. 2014. Disponível em: <https://agnosis2.blogspot.com/2014/08/esoterismo-cristiano-ihs.html>. Acesso em: 11 jun. 2025.
- RODRIGUES, J. A. *A Maçonaria e a Cabala: a árvore e a loja – a influência da Cabala nos ritos maçônicos*. São Paulo: Madras, 2018.
- RODRIGUES, J. A. *Maçonaria – a Cabala do Ocidente*. São Paulo: Madras, 2024.



www.masonica.com.br

portalmasonica@gmail.com