

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
CAMPUS JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
(PPCIR)**

Aroldo de Albuquerque Vergara

**APROXIMAÇÕES ENTRE A MAÇONARIA NO BRASIL E AS RELIGIÕES
UNIVERSAIS:**

abordagens através dos seus rituais, símbolos e mitos.

Juiz de Fora

2026

Aroldo de Albuquerque Vergara

**APROXIMAÇÕES ENTRE A MAÇONARIA NO BRASIL E AS RELIGIÕES
UNIVERSAIS:**

abordagens através dos seus rituais, símbolos e mitos.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, área de Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

Juiz de Fora

2026

de Albuquerque Vergara, Aroldo.

APROXIMAÇÕES ENTRE A MAÇONARIA NO BRASIL E AS RELIGIÕES UNIVERSAIS: : abordagens através dos seus rituais, símbolos e mitos. / Aroldo de Albuquerque Vergara. -- 2026.

189 p.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Maçonaria. 2. Religiões universais. 3. Rituais. 4. Símbolos. 5. Mitos. I. Ayres Camurça, Marcelo, orient. II. Título.

Aroldo de Albuquerque Vergara

**APROXIMAÇÕES ENTRE A MAÇONARIA NO BRASIL E AS RELIGIÕES
UNIVERSAIS:**

abordagens através dos seus rituais, símbolos e mitos.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, área de Ciências Humanas.

Aprovada em 19 de janeiro de 2026

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rafael de Souza Bertrante
Colégio Stella Matutina

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dedico este trabalho aos meus amados e eternos pais, Arroldt Rosemary Fabres Vergara (in memoriam) e Vilcéa de Albuquerque Vergara (in memoriam), pelo esforço em me ensinarem o poder do estudo e do conhecimento.
E ao Yoshi (in memoriam) e à Bella Maria (in memoriam), pelas noites ao meu lado, apoiando-me durante minhas fortes dores.
A vocês, meu muito obrigado por tudo!

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família pelo inestimável apoio concedido à realização desta pesquisa, em especial à minha esposa, Danielli Vergara, cuja constante palavra de incentivo tornou o percurso menos árduo e o término mais leve.

Ao meu orientador, Prof. Doutor Marcelo Ayres Camurça, manifesto profunda gratidão por compartilhar comigo parte de seu vasto conhecimento e, sobretudo, pela paciência demonstrada ao longo deste processo. Muito obrigado, Professor.\a

Aos AAm.: IIr.: da Loja Acácia do Paraibuna, rendo homenagens, em particular ao Ven.: M.: Antônio Fernando Alves da Silva, pela acolhida fraterna recebida em meio às turbulências vivenciadas no GOB de Minas Gerais em 2023.

Aos professores e funcionários do PPCIR, em especial ao Prof. Doutor Robert Daibert, pelo valioso ensinamento que me possibilitou a elaboração deste trabalho. Bem como ao Prof. Doutor Alexandre Mansur Barata, embora não seja membro do PPCIR, pelas orientações na condução da pesquisa referente à temática da Maçonaria.

Registro um agradecimento especial aos AAm.: IIr.: Luiz Gustavo Guedes, da Loja Acácia do Paraibuna, pelo imprescindível suporte médico; a Madson da Cunha Mouta, da mesma Loja, pelo valioso livro ofertado, de grande utilidade; e ao Am.: Ir.: Rogério Toledo Filho, da Fraternidade Universal nº 62 / GOEMT, Sorriso-MT, pelo fornecimento de materiais e pela demonstração, mesmo à distância, de como deve efetivamente funcionar uma verdadeira fraternidade.

Ao Dr. David Márcio Barbosa Santos, que, durante sua atuação na guarnição de Juiz de Fora como médico neurologista, prestou-me tratamento humanitário, contribuindo decisivamente para a melhora de minha saúde — condição sem a qual esta pesquisa não teria sido possível —, expresso sincera gratidão.

Por fim, mas não menos importante, aos IIr.: da Loja Fraternidade Ubaense, que, em minha passagem por esta Oficina, auxiliaram-me de forma incondicional durante a piora da minha saúde, como é próprio da Ordem Maçônica. Destaco, em especial, os IIr.: Bruno Peixoto, Anderson Silveira, Fernando de Lucca e Silair Xavier, que me sustentaram em um momento maçônico delicado, impedindo que eu abandonasse a Ordem. Às cunhadas Ana Paula e Renata, agradeço a alegre convivência e pelas descontrações em Ubá – MG.

A todos vocês, meu mais profundo e sincero agradecimento.

“A educação e a reflexão sobre questões maçônicas costumavam ser uma parte muito mais central dos negócios de uma Loja Maçônica do que são hoje. Muitas vezes nos tornamos o que o Irmão Mackey chamou de "maçons papagaios", maçons que se tornam bastante proficientes em aprender palavras e instruções, mas que dão pouca ou nenhuma atenção à filosofia por trás dessas palavras” (Respeitável Irmão WARD Jr., Grande Loja da Flórida, Estados Unidos da América, tradução nossa).¹

¹ “Education and reflection on Masonic issues used to be much more of a central part of the business a Masonic Lodge than it is today. Too often we become what Brother Mackey referred to as “parrot Masons” Masons who become quite proficient at learning words and directions but who give little or no attention to the philosophy behind those words.” (W. Bro. WARD Jr., Grand Lodge of Florida, USA)¹ in: <https://www.freemasons-freemasonry.com/ward.html>.

RESUMO

A presente dissertação investiga as aproximações entre a Maçonaria no Brasil e as religiões universais, tomando como eixo central seus rituais, símbolos e mitos. Reconhecida como instituição iniciática de caráter filosófico e simbólico, a Maçonaria é analisada em sua dimensão cultural, espiritual e ética, destacando sua função como espaço de diálogo inter-religioso e de reflexão sobre valores universais.

O estudo fundamenta-se em pesquisa bibliográfica e análise comparativa, com enfoque interdisciplinar que abrange história, antropologia e filosofia da religião. A fenomenologia da religião, conforme Filoramo e Prandi (1999), é utilizada como método para compreender os fenômenos simbólicos e rituais, permitindo identificar paralelos e convergências entre a tradição maçônica e práticas religiosas universais.

A investigação contextualiza as principais escolas de pensamento maçônico — Autêntica, Antropológica, Mística e Oculta — com ênfase na Escola Antropológica, que busca identificar elementos culturais e proto-maçônicos em diferentes tradições. A análise evidencia que os símbolos, mitos e ritos da Ordem, como o Grande Arquiteto do Universo e a lenda de Hiram Abiff, constituem dispositivos de mediação entre a experiência iniciática e formas tradicionais de religiosidade, configurando uma linguagem simbólica universal.

Os resultados demonstram que a ritualística maçônica opera segundo a lógica dos ritos de passagem, promovendo experiências de morte simbólica e renascimento, com efeitos identitários e ontológicos duradouros. O Templo maçônico é compreendido como espaço sacralizado e arquitetura simbólica que articula cosmologia, mito e prática ritual.

Conclui-se que a Maçonaria, além de instituição histórica, constitui-se como fenômeno cultural e simbólico de relevância acadêmica, capaz de mediar entre tradição e reinvenção, preservando repertórios míticos e reconfigurando-os em práticas formativas. Sua simbologia, longe de ser mero ornamento, desempenha função epistemológica e pedagógica, orientando trajetórias éticas e espirituais. Assim, a Ordem revela-se como tradição dinâmica, apta a promover diálogo inter-religioso e contribuir para a compreensão da experiência humana em sua dimensão mais profunda.

Palavras-chave: Maçonaria. Religiões universais. Rituais. Símbolos. Mitos.

ABSTRACT

This dissertation investigates the connections between Freemasonry in Brazil and universal religions, focusing on its rituals, symbols, and myths. Recognized as an initiatory institution of a philosophical and symbolic nature, Freemasonry is analyzed in its cultural, spiritual, and ethical dimensions, highlighting its function as a space for interreligious dialogue and reflection on universal values.

The study is based on bibliographic research and comparative analysis, with an interdisciplinary approach encompassing history, anthropology, and philosophy of religion. The phenomenology of religion, according to Filoromo and Prandi (1999), is used as a method to understand symbolic and ritual phenomena, allowing the identification of parallels and convergences between the Masonic tradition and universal religious practices.

The investigation contextualizes the main schools of Masonic thought — Authentic, Anthropological, Mystical, and Occult — with an emphasis on the Anthropological School, which seeks to identify cultural and proto-Masonic elements in different traditions. The analysis shows that the symbols, myths, and rites of the Order, such as the Great Architect of the Universe and the legend of Hiram Abiff, constitute mediating devices between the initiatory experience and traditional forms of religiosity, configuring a universal symbolic language.

The results demonstrate that Masonic ritual operates according to the logic of rites of passage, promoting experiences of symbolic death and rebirth, with lasting identity and ontological effects. The Masonic Temple is understood as a sacralized space and symbolic architecture that articulates cosmology, myth, and ritual practice.

It is concluded that Freemasonry, in addition to being a historical institution, constitutes a cultural and symbolic phenomenon of academic relevance, capable of mediating between tradition and reinvention, preserving mythical repertoires and reconfiguring them into formative practices. Its symbolism, far from being mere ornament, plays an epistemological and pedagogical role, guiding ethical and spiritual trajectories. Thus, the Order reveals itself as a dynamic tradition, capable of promoting interreligious dialogue and contributing to the understanding of human experience in its deepest dimension.

Keywords: Freemasonry. Universal religions. Rituals. Symbols. Myths.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	- Recorte da Escola de Atenas	39
Figura 2	- Câmara das Reflexões.....	71
Figura 3	- Mesa vista pelo neófito na Câmara das reflexões.....	73
Figura 4	- Painel presente na Câmara das Reflexões.....	77
Figura 5:	- Vigilância e Perseverança.....	78
Figura 6:	- V.I.T.R.I.O.L. alquímico.....	79
Figura 7:	- Neófito entre Colunas.....	82
Figura 8:	- Templo do Palácio do Lavradio, Rio de Janeiro, GOB.....	96
Figura 9:	- Orientação do Templo.....	105
Figura 10:	- Oriente da A::R::L::S:: Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora – MG.....	107
Figura 11:	- Colunas “B” e “J” da Loja Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora.....	112
Figura 12:	- Pavimento Mosaico, Loja Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora.....	114
Figura 13:	- Abóbada Celeste.....	118
Figura 14:	- Marcação do heptágono.....	125
Figura 15:	- Painel da Loja Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora.....	128
Figura 16:	- Correspondência entre o painel e o terceiro olho.....	131
Figura 17:	- Esquadro e Compasso.....	134
Figura 18:	- Estrela Flamejante (ou Flamígera).....	134
Figura 19:	- Gama.....	137
Figura 20:	- Representação da Abóbada Celeste com destaque para o Sol.....	144
Figura 21:	- Olho que Tudo Vê, por meio de elementos radiantes.....	151
Figura 22:	- Jano: a dualidade dos dois rostos e o domínio das transições.....	164
Figura 23:	- Representação de Hiram Abiff para a Maçonaria.....	169
Figura 24:	- Ornamentação para iniciação ao Grau de Mestre Maçom.....	173
Figura 25:	- Painel do Grau de Mestre Maçom.....	174

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SIGLA	Descrição
G.:O.:B.:	Grande Oriente do Brasil
G.:A.:D.:U.:	Grande Arquiteto do Universo
MM.:AA.:LL.:AA	Maçons Antigos Livres e Aceitos
A.:R.:L.:S.:	Augusta e Respeitável Loja Simbólica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 AS APROXIMAÇÕES MÍSTICAS, FILOSÓFICA E RELIGIOSA ATRAVÉS DO SÍMBOLO DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO.....	16
1.1 JUSTIFICATIVA FILOSÓFICO-ESPIRITUAL DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO NA MAÇONARIA.....	31
1.1.1 A Renascença e sua sociedade na pavimentação universalista que influenciou o pensamento que dará forma ao Grande Arquiteto.....	33
1.1.2 A Associação entre o Demiурgo Platônico e o Grande Arquiteto do Universo na Tradição Maçônica.....	38
1.1.3 A Influência da Teologia Natural na Formação do Conceito do Grande Arquiteto do Universo na Filosofia Maçônica.....	42
1.1.4 Filosofia Perene: sabedoria considerada atemporal.....	45
1.1.5 Visão da figura arquetípica do Grande Arquiteto do Universo, pela ótica de autores maçons.	49
2 DA INICIAÇÃO AO TEMPLO MAÇÔNICO: ESTUDO COMPARADO DO RITO DE INICIAÇÃO E O TEMPLO MAÇÔNICO COMO ESPAÇO SACRALIZADO.	53
2.1 A INICIAÇÃO MAÇÔNICA EM PERSPECTIVA COMPARADA PELA VISÃO ANTROPOLÓGICA E DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO.....	62
2.1.1 A câmara das reflexões, a viagem ao interior da terra e o rito de separação.	68
2.1.2 Primeira viagem, o início da liminaridade e a prova do ar: o domínio da mente, da razão e da espiritualidade.	81
2.1.3 Segunda viagem e a purificação pela água: a limpeza espiritual, a renovação interior e o abandono das impurezas do mundo profano.	85
2.1.4 Terceira viagem e o batismo pelo fogo: o fim do limiar entre o sagrado e o profano, a transformação interior, a coragem moral e a superação das paixões humanas.	89
2.1.5 Momentos finais da iniciação, rito de agregação, novo nome e segredos.....	92
2.2 O TEMPLO MAÇÔNICO E SUAS APROXIMAÇÕES RELIGIOSAS.	96
2.2.1 Sacralidade do Templo maçônico: o espaço como manifestação do Divino.....	98
2.2.2 Estrutura e simbolismo do Templo maçônico.	104
2.2.3 O simbolismo iniciático presente nas colunas Boaz e Jachin.	111
2.2.4 O Pavimento Mosaico e sua representação dualística.	114
2.2.5 Abóbada Celeste e sua representação do cosmo.	118
2.2.6 A geometria sagrada como obra do Grande Arquiteto do Universo.....	121
3 A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA POR MEIO DOS SÍMBOLOS MAÇÔNICOS.	126
3.1 O OLHO DA ONIPOTÊNCIA COMO SÍMBOLO DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO.....	128
3.2 O SOL E A LUA ALÉM DO MERO SIMBOLISMO.	131
3.3 A LETRA “G” E SEU SIMBOLISMO ESOTÉRICO PARA A MAÇONARIA.....	134

3.4	O SOL COMO SÍMBOLO E LEGADO DOS CULTOS ANTIGOS NA MAÇONARIA.	
	143	
3.4.1	O Sol nas civilizações antigas.	148
3.4.2	Os Solstícios e a Simbólica dos Santos João na Tradição Maçônica.	157
3.5	O MITO DO HERÓI E A FIGURA DE HIRAM ABIFF: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO PELA PERSPECTIVA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO.....	166
3.5.1	Fundamentação teórica: teorias do mito e do herói o mito como narrativa sagrada e modelo existencial.	167
3.5.2	Resumo da Lenda de Hiram Abiff na Maçonaria Brasileira.	169
3.5.3	Simbolismo e Função Ritual.	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS.		175
REFERÊNCIAS.		178

INTRODUÇÃO

A Maçonaria, instituição iniciática de caráter filosófico e simbólico, tem desempenhado papel relevante na formação cultural e social do Brasil desde o período colonial. Reconhecida por seus rituais e símbolos, que remetem a tradições antigas e universais, a Maçonaria se apresenta como espaço de reflexão sobre valores éticos, espirituais e humanistas. Ao longo de sua trajetória, estabeleceu diálogos com diferentes correntes de pensamento e práticas religiosas, revelando aproximações que merecem ser analisadas de forma sistemática.

Nesse sentido, comprehende-se que a Maçonaria, conforme assinala Barata (2002), em consonância com as reflexões de Hobsbawm (2008), configura-se como uma tradição cultural *“inventada”*, precisamente em virtude de seu pressuposto de constituir-se como uma Escola de Mistérios que reivindica uma antiguidade imemorial. Assim:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawm, 2008, p. 09)

Essa vinculação mítica da Maçonaria a um passado de caráter poético, manifestada na tessitura de seus mitos e plasmada nos diversos ritos maçônicos, confere-lhe uma singularidade que a distingue como fenômeno cultural e simbólico, legitimando, assim, a pertinência de sua investigação acadêmica.

Conforme assevera Souza (2015), mitos, símbolos e ritos não constituem prerrogativa exclusiva do pensamento ou das culturas religiosas. Ao contrário, configuram-se como elementos vitais da própria civilização humana, possibilitando a expressão de um desejo quase inato de aprofundar o conhecimento acerca do mundo e de si mesmo.

Diante dos anseios humanos acima referidos, a Maçonaria construiu em torno de sua simbologia e da fábula capital de Hiram, não só um mito de origem que explica e legitima sua instituição, mas, também, uma filosofia própria que tem como escopo dar coerência e propósito a existência do ser humano (Souza, 2015, p. 31).

Ademais, a interlocução estabelecida pela Maçonaria com diversas tradições religiosas confere-lhe um caráter universalista e inclusivo, na medida em que reconhece a pluralidade de crenças como expressão legítima da busca humana pelo sagrado. Desde sua fase *“especulativa”*, tal orientação manifesta-se na promoção de um diálogo interreligioso que transcende fronteiras confessionais, reafirmando a

vocação da instituição para a integração de diferentes perspectivas espirituais em um horizonte comum de valores éticos e morais.

Nesse contexto, Souza (2015) evidencia a função social intrínseca da Maçonaria em sua relação com a sociedade, ao afirmar seu discurso voltado ao progresso e ao resguardo da liberdade de consciência como divisa fundamental para o desenvolvimento humano. Ademais, a instituição configura-se como uma escola de formação política², na medida em que estimula e possibilita o livre debate e a deliberação (Souza, 2015). Tal característica de sociabilidade maçônica, aliada ao seu caráter reservado, conduziu diversos pensadores, em distintos contextos e períodos de perseguição, a reconhecerem nela um espaço de abrigo e reflexão (Souza, 2015).

Cumpre destacar que a Maçonaria, enquanto fenômeno religioso, permanece pouco explorada, sobretudo no âmbito da Antropologia e da Ciência da Religião. Seus ritos, mitos e símbolos configuram-se como elementos de elevada relevância, por constituírem um arcabouço de assimilação cultural e religiosa que a insere em um escopo científico significativo. Todavia, conforme observa Canotilho (2017), o estudo da Maçonaria implica adentrar o universo das crenças e das proposições, desprovido de evidências científicas concretas. Essa ausência de fundamentação empírica revela-se em um cenário marcado pela ambiguidade entre a percepção pública da instituição e sua autodefinição, situação possivelmente agravada pela escassez de pesquisas acadêmicas e publicações sobre a Ordem (Orengo e Gil Filho, 2023). A produção existente concentra-se majoritariamente em estudos de caráter histórico, o que, como assinalam Orengo e Gil Filho (2023), evidencia uma lacuna significativa na atenção acadêmica dedicada à Maçonaria, aos maçons e às formas pelas quais vivenciam a experiência espiritual maçônica.

Nesse contexto, o presente trabalho tem como objetivo geral investigar as aproximações entre a Maçonaria no Brasil e as religiões universais, tomando como eixo central seus rituais, símbolos e mitos. Busca-se compreender de que maneira tais elementos se relacionam com tradições religiosas mais amplas e como contribuem para a construção de uma linguagem simbólica comum, capaz de transcender fronteiras culturais e espirituais.

A metodologia adotada consiste em pesquisa bibliográfica e análise comparativa. Serão examinadas obras clássicas maçônicas e contemporâneas, bem

² Acreditamos que a autora usa a palavra “política” em conceito filosófico, desse modo, não se está tratando apenas da prática cotidiana da política (partidos, eleições, governos), mas sim da reflexão teórica sobre o que significa viver em sociedade, organizar o poder e buscar o bem comum.

como estudos acadêmicos de religiões universais, com enfoque interdisciplinar que abrange história, antropologia, filosofia da religião e etc. A análise dos rituais e símbolos será conduzida de modo a identificar paralelos, convergências e especificidades, permitindo uma leitura crítica e contextualizada.

Assim, ao se considerar a Maçonaria sob a ótica fenomenológica, sua análise teórica pela fenomenologia da religião, conforme expõem Filoramo e Prandi (1999), revela-se como método capaz de oferecer resultados significativos. A fenomenologia da religião comprehende-se como uma abordagem descritiva e sistemática dos fenômenos religiosos, fundada em uma base “comparativa” que, de um lado, se estrutura em critérios metodológicos e, de outro, em uma análise geral desprovida de plena consciência metodológica (Filoramo e Prandi, 1999). Nesse sentido, ao deslocar-se do contexto histórico da Maçonaria, as investigações acadêmicas incidem sobre um campo marcado pela escassez de pesquisas empíricas, o que torna necessário o recurso ao método comparativo da literatura, conforme descrito por Filoramo e Prandi (1999), tanto maçônica quanto acadêmica, essa última dotada de rigor científico, como fundamento para a compreensão da produção literária, dos ritos, símbolos, mitos e do pensamento maçônico.

Diante desse panorama, impõe-se a contextualização da existência de distintas escolas de pensamento maçônico. Conforme Bondarik (2014), apoiando-se nas reflexões de Leadbeater, observa-se que os estudos e as linhas de investigação acerca das origens da Maçonaria, reconhecidos pela própria Ordem, estruturam-se em quatro conjuntos principais, entendidos como escolas ou tendências de pensamento maçônico. Tais escolas não se apresentam de forma definida, definitiva ou formal, mas são tradicionalmente identificadas como Autêntica, Antropológica, Mística e Oculta.

Este estudo dialoga com a Escola Antropológica do pensamento maçônico, a qual, conforme Bondarik (2014), reúne pensadores que, ao longo de sua evolução, demonstraram constante preocupação com os aspectos culturais da Ordem, bem como com as origens das múltiplas influências recebidas pela Maçonaria ao longo do tempo e de sua própria trajetória histórica. Os adeptos dessa corrente buscam identificar elementos considerados maçônicos, pré-maçônicos ou mesmo proto-maçônicos em outras ordens, culturas ou em épocas distintas e geograficamente afastadas, ampliando, assim, o horizonte interpretativo da tradição maçônica (Bondarik, 2014).

A presente dissertação estrutura-se em quatro capítulos. O primeiro dedica-se à análise das aproximações de caráter místico, filosófico e religioso, tendo como eixo interpretativo o símbolo do Grande Arquiteto do Universo, no qual se evidenciam as influências filosóficas e teológicas subjacentes. O segundo capítulo aborda o conceito de iniciação ao Templo maçônico, examinando, por meio de um estudo comparativo, o rito de iniciação e a sacralização do espaço ritual, buscando configurar, esse capítulo, como uma espécie de “percurso iniciático” que culmina na sacralidade de um Templo maçônico. O terceiro capítulo realiza a comparação com tradições religiosas universais, destacando aproximações e distinções manifestas nos símbolos e mitos. Por fim, o quarto capítulo apresenta a discussão dos resultados da análise e propõe reflexões acerca do papel da Maçonaria como mediadora de valores universais. Este estudo pretende contribuir para o campo acadêmico ao oferecer uma perspectiva comparativa sobre a simbologia e os rituais, ressaltando sua função como linguagem universal de espiritualidade e ética. Além disso, busca ampliar a compreensão acerca da relevância da Maçonaria na sociedade brasileira, bem como para a comunidade acadêmica, não apenas como instituição histórica, mas também como espaço de diálogo com tradições que moldam a experiência humana em sua dimensão mais profunda.

1 AS APROXIMAÇÕES MÍSTICAS, FILOSÓFICA E RELIGIOSA ATRAVÉS DO SÍMBOLO DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO.

Este capítulo analisa a Maçonaria brasileira sob a ótica antropológica e da Ciência da Religião, com foco nos Ritos Adonhiramita e Escocês Antigo e Aceito, ambos de origem francesa e fundamentais para a consolidação da tradição maçônica no país. Introduzidos por rotas marítimas europeias, o Rito Adonhiramita, um dos mais antigos, reflete o pensamento místico francês em uma cosmovisão teísta vinculada à tradição judaico-cristã. O Rito Escocês Antigo e Aceito, hoje o mais praticado, também se estrutura sobre fundamentos teológicos e simbólicos que evocam o Grande Arquiteto do Universo como princípio ordenador.

A escolha desses ritos responde ao objetivo da pesquisa: investigar aproximações entre Maçonaria e religiosidade. A presença de símbolos transcedentais, práticas ritualísticas e valores éticos permite, sob perspectiva antropológica e da Ciência da Religião, identificar traços religiosos. Embora não se defina como religião, a Maçonaria mobiliza repertórios simbólicos que dialogam com

o universo espiritual, revelando uma dimensão mítica e iniciática expressa em cerimônias, códigos morais e cosmologia orientadora.

Ao examinar os Ritos Adonhiramita e Escocês Antigo e Aceito, esta pesquisa “*não*” busca definir a Maçonaria como religião, mas investigar suas intersecções simbólicas com estruturas de sentido próprias do fenômeno religioso. Tal análise contribui para compreender como determinadas práticas podem ser interpretadas, sob perspectivas teóricas específicas, como expressões de religiosidade culturalmente situadas.

Então, vamos fundamentar o que é a Maçonaria dentro dos conceitos do Grande Oriente do Brasil, a primeira potência maçônica brasileira, que a define da seguinte forma:

DOS PRINCÍPIOS GERAIS DA MAÇONARIA E DOS POSTULADOS UNIVERSAIS DA INSTITUIÇÃO

Art. 1º. A Maçonaria é uma instituição essencialmente **iniciática, filosófica**, filantrópica, progressista e evolucionista, cujos fins supremos são: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Parágrafo único. Além de buscar atingir esses fins, a Maçonaria: I – proclama a **prevalência do espírito sobre a matéria**; II – pugna pelo **aperfeiçoamento moral, intelectual e social da humanidade**, por meio do cumprimento inflexível do dever, da prática desinteressada da beneficência e da investigação constante da verdade; III – proclama que os homens são **livres e iguais em direitos** e que a **tolerância** constitui o princípio cardeal nas relações humanas, para que sejam respeitadas as convicções e a dignidade de cada um; Art. 2º. São postulados universais da Instituição Maçônica: I – **a existência de um princípio criador: o Grande Arquiteto do Universo**; II – **o sigilo**; III – o simbolismo da Maçonaria Universal; IV – a divisão da Maçonaria **Simbólica em três graus**; V – **a Lenda do Terceiro Grau e sua incorporação aos Rituais...** (Grande Oriente do Brasil, 2024, p. 4 e 5. grifo nosso).

Segundo o Grande Oriente do Brasil, a Maçonaria é uma organização iniciática e filosófica que afirma a primazia do espírito sobre a matéria, entendendo o espírito como instância superior e aperfeiçoadora da condição humana. Estruturada como sistema simbólico e pedagógico, busca o aprimoramento moral, intelectual e social de seus membros por meio de ensinamentos transmitidos por símbolos, alegorias e rituais.

Sua dimensão espiritual manifesta-se na crença em um princípio criador — o Grande Arquiteto do Universo (G.:A.:D.:U.:) — cuja presença simbólica permeia os ritos, aproximando a Maçonaria de tradições religiosas que reconhecem uma inteligência ordenadora do cosmos.

O sigilo, herdado das antigas guildas medievais, preserva os mistérios iniciáticos e reforça o caráter esotérico da Ordem. Os quatro princípios que o

sustentam — toque de reconhecimento, sinais, palavras sagradas e o segredo sobre os trabalhos em Loja — são protegidos pelo crime de perjúrio, evidenciando o compromisso ético dos iniciados.

Embora parte dos símbolos e rituais esteja hoje acessível ao público, o núcleo esotérico permanece reservado ao contexto iniciático. Essa distinção entre exoterismo e esoterismo é essencial para compreender a pedagogia simbólica da Maçonaria.

A influência da Maçonaria na sociedade ocorre de forma indireta, por meio da transformação individual de seus membros, que, ao ocuparem diferentes posições sociais, difundem valores como igualdade, tolerância, filantropia e justiça. Essa atuação configura um modelo ético baseado no exemplo e na formação do caráter, alinhado ao ideal maçônico de aperfeiçoamento coletivo por meio da elevação pessoal.

A recorrência do termo “*moral*” na literatura maçônica demanda precisão conceitual. Para Williges (2014), trata-se de um sistema de valores que orienta a conduta, cultivado internamente por meio de rituais e símbolos, promovendo uma ética prática no cotidiano dos iniciados. Morel (2001) distingue o ideal maçônico da ideologia, apontando-o como aspiração universal de melhoria social, concretizada na formação ética dos membros.

A ética, nesse contexto, é o campo reflexivo que avalia ações humanas em termos de justiça e virtude (Mendonça, 2014). A virtude, é entendida como equilíbrio entre conduta individual e ordem social, é base para a formação do caráter e da convivência harmônica (Paviani e Sangalli, 2014).

Os ensinamentos éticos e morais são transmitidos por meio de mitos, ritos e símbolos, que funcionam como instrumentos de reflexão e transformação iniciática. No século XIX, a Maçonaria incorporou termos como “*deísmo*”, “*racionalismo*” e “*iluminismo*”, refletindo seu diálogo com correntes filosóficas modernas e sua oposição ao dogmatismo religioso.

O deísmo é uma corrente filosófica que reconhece a razão como única via legítima para compreender a existência de Deus, rejeitando revelações sobrenaturais e dogmas. Voltaire, expoente dessa visão, recorre à metáfora do relojoeiro: a complexidade do universo pressupõe um criador inteligente. Tal concepção foi assimilada pela Maçonaria, especialmente nos ritos deístas, como o Rito Moderno ou Francês, que valorizam a razão como instrumento de elevação espiritual.

Por exemplo, diante do grande problema da existência de Deus, Voltaire declarava que não podia conceber “que esse relógio funcione e não tenha um relojoeiro”. Deus é o grande relojoeiro, o grande

coordenador do Universo, do qual Newton tornou as lei conhecidas. Esse Deus evoca o Tao dos chineses. Mas ele nunca fez sua vontade ser conhecida pelos homens, o que não o preocupa (Ursin, 2014, p. 36)

A corrente racionalista difundida entre iluministas dos séculos XVII e XVIII, representada por pensadores como Voltaire, Locke e Rousseau, sustenta que a existência de Deus pode ser inferida pela ordem e pela complexidade do universo. Nesse horizonte teórico, a fé não se configura como fundamento epistemológico suficiente; a razão é o instrumento legítimo para validar o divino. A divindade é concebida como criador supremo — o arquiteto cósmico — responsável por instituir as leis naturais e por abster-se de intervir na criação. Tal perspectiva exclui revelações sobrenaturais, milagres e qualquer forma de comunicação direta com a humanidade, concebendo o universo como um mecanismo autônomo, inteligível pela razão.

Jean-Jacques Rousseau (1979), ao tratar da temática no Livro IV de *Emílio* (1762), na célebre *Profissão de fé do vigário saboiano*, delineia uma concepção de “*religião natural*” fundamentada na razão e na contemplação da natureza. Em contraste com Voltaire, que recorre à metáfora do relojoeiro para explicar a ordem cósmica, Rousseau privilegia a dimensão subjetiva, atribuindo à experiência interior e à consciência moral o estatuto de evidências da existência de Deus.

Tal perspectiva se reflete em ritos maçônicos de orientação deísta, como o Rito Moderno ou Francês, cuja simbologia valoriza o racionalismo e a autonomia crítica. Neles, o Grande Arquiteto do Universo é reconhecido como princípio criador, mas não como agente revelador, conferindo à prática maçônica um viés mais filosófico que teológico.

Entre as correntes filosófico-teológicas que moldam a simbologia e os rituais maçônicos, sobressai o contraste entre deísmo e teísmo — visões que, embora afirmem uma entidade divina, divergem quanto à sua essência e vínculo com o mundo.

Nesse contraste, o teísmo concebe Deus como entidade pessoal, providente e moralmente envolvida com a criação, revelando-se por meio de profecias, textos sagrados e experiências espirituais. Essa concepção estabelece uma relação dinâmica entre o Criador e suas criaturas.

Ritos como o Escocês Antigo e Aceito e o Adonhiramita — ambos de origem francesa e amplamente praticados no Brasil — incorporam símbolos e alegorias que evocam um Deus revelador, presente nos mitos fundacionais, nas cerimônias iniciáticas e nas narrativas do percurso maçônico. A crença em um Deus que orienta moralmente os indivíduos confere a esses ritos uma dimensão espiritual que

transcende o racionalismo iluminista, aproximando-se de tradições religiosas centradas na fé e na experiência mística.

A distinção entre deísmo e teísmo ultrapassa o plano conceitual, influenciando profundamente a compreensão da Maçonaria como fenômeno cultural e espiritual. A análise dos ritos sob essa ótica revela formas diversas de religiosidade, que vão da espiritualidade racional à vivência simbólica próxima das religiões reveladas.

A presença de ritos teístas na Maçonaria brasileira indica uma abertura ao sagrado que ultrapassa a abstração filosófica, manifestando-se em práticas, símbolos e narrativas que evocam a presença ativa de Deus nos moldes judaico-cristãos. Essa característica torna tais ritos especialmente relevantes para esta pesquisa, que investiga as aproximações entre Maçonaria e religiosidade, compreendendo o simbólico maçônico como mediador entre o humano e o transcendente (Ursin, 2014).

Assim, ao explorar os fundamentos teológicos subjacentes aos ritos maçônicos, este estudo pretende contribuir para uma compreensão mais ampla da Maçonaria como espaço de construção simbólica da espiritualidade, evidenciando como diferentes concepções de Deus — seja como princípio racional ou como entidade reveladora — moldam as práticas, os discursos e os valores cultivados no interior da Ordem.

É fácil de definir o Teísmo: é a crença em um Deus pessoal e em sua vontade revelada. Deus se revelou a Adão, a Noé, a Moisés na sarça ardente. No Sinai, Ele lhe deu as Tábuas da Lei: é a base do Monoteísmo judeu. Quanto ao monoteísmo muçulmano, é o Arcanjo Gabriel que revelou o Corão ao Profeta do Islã, o Enviado de Alá, Maomé (Ursin, 2014, p. 38).

As tradições abraâmicas — Judaísmo, Cristianismo e Islamismo — compartilham uma base teísta centrada na crença em um Deus pessoal, transcendente e revelador. Nelas, a fé é mais que adesão intelectual: é experiência espiritual que conecta o crente ao Criador. A revelação, por meio de textos sagrados, profetas e eventos históricos, fundamenta a atuação contínua de Deus na história humana (Nardella-Dellova *et al.*, 2023).

O deísmo, por outro lado, concebe Deus como um arquiteto cósmico que, após criar o universo e suas leis, não intervém mais na criação. A razão substitui a fé como via legítima de compreensão, e a revelação dá lugar à observação racional da ordem natural (Ursin, 2014).

O Budismo, com traços não-teístas, não postula um Deus criador. Seu foco espiritual é a superação do sofrimento e da ignorância, visando à dissolução do eu na totalidade do ser. Durkheim (1990) o descreve como “moral sem Deus e ateísmo sem

natureza", destacando sua ênfase na ética e na experiência interior como caminhos para a transcendência.

Nesse cenário teológico plural, insere-se o conceito de rito, central tanto nas religiões quanto na Maçonaria. Em sentido antropológico e da Ciência da Religião, o rito é um conjunto codificado de práticas que expressam valores, crenças e mitos, mediando o profano e o sagrado, o indivíduo e a coletividade, o tempo histórico e o mítico (Eliade, 1979).

Na Maçonaria, os ritos organizam a prática iniciática e diferenciam internamente a Ordem. Ritos como o Escocês Antigo e Aceito, o Adonhiramita e o Moderno refletem distintas abordagens simbólicas, filosóficas e teológicas, conferindo à Maçonaria uma pluralidade de vivências. Essa diversidade, porém, tem gerado equívocos, como a classificação da Maçonaria como religião.

A presença de ritos, mitos e símbolos é, por vezes, interpretada como estrutura religiosa. No entanto, a Maçonaria é uma organização iniciática e filosófica voltada ao aperfeiçoamento moral e intelectual, não à adoração divina. A confusão entre rito e religião decorre de uma leitura limitada do papel dos rituais na cultura, e será objeto de análise crítica neste estudo.

Ao explorar o conceito de rito e suas implicações na estrutura maçônica, esta pesquisa busca aprofundar a compreensão da Maçonaria como fenômeno cultural complexo, situado entre o simbólico e o espiritual, entre o filosófico e o esotérico. A análise dos ritos revelará como a Maçonaria mobiliza elementos que, embora dialoguem com o universo religioso, operam em uma lógica própria, voltada à formação ética, à reflexão filosófica e à vivência simbólica do iniciado.

Mas, podemos compreender o que seja um "rito", nas palavras de Rivière como:

Conjunto de condutas individuais e coletivas, relativamente codificadas, com base corporal (verbal, gestual, postural), de caráter mais ou menos repetitivo, com forte carregamento simbólico; condutas essas fundamentadas numa adesão mental, muitas vezes inconsciente, a valores relativos a escolhas sociais consideradas como importantes, e cuja eficácia não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica da ligação entre causa e efeito (Rivière, 1997. apud. Rossi, 2020. p 15).

Rivière (1997) destaca o papel estruturante do rito na formação de valores morais e intelectuais em sistemas simbólicos, o que aplica-se ao processo de desenvolvimento intelectual e cultural da Maçonaria. Mais do que uma prática ceremonial, o rito é um mecanismo pedagógico que orienta a interiorização de

princípios éticos. Na Maçonaria, essa função é intensificada pela natureza iniciática da Ordem, que utiliza o rito como ferramenta de aperfeiçoamento humano.

A ritualística maçônica transcende o formalismo, assumindo dimensão formativa: símbolos, gestos e narrativas operam como dispositivos de construção subjetiva e social. A repetição ritual conduz os obreiros a uma vivência simbólica que reforça valores como justiça, fraternidade e discernimento, moldando condutas e irradiando ideais maçônicos na sociedade.

O rito é, assim, um processo de criação cultural, cuja eficácia reside na repetição codificada que atualiza significados compartilhados. Essa repetição não implica estagnação, mas renovação contínua, articulando tradição e transformação, razão e transcendência.

Como pilar identitário da Ordem, o rito media o ideal filosófico e a prática cotidiana, contribuindo para uma cultura ética que impacta o meio social. Longe de ser mero formalismo, emerge como instrumento de transformação pessoal e coletiva, reafirmando o compromisso maçônico com a elevação moral da humanidade (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

A dinâmica entre ritos e rituais constitui um dos aspectos centrais da investigação sobre práticas simbólicas e religiosas. Os rituais, enquanto estruturas normativas e performativas, estabelecem parâmetros de execução e conferem inteligibilidade aos ritos, orientando-os na sua função de remeter aos mitos que lhes servem de fundamento. Contudo, observa-se que, em determinados contextos históricos e culturais, os ritos tendem a adquirir autonomia relativa, sobrevivendo mesmo à erosão ou ao esquecimento dos mitos que originalmente os legitimavam. Essa permanência ritual, desvinculada da narrativa mítica, evidencia a força social e cultural dos ritos como mecanismos de coesão e identidade coletiva (Usarski; Teixeira; Passos, 2022).

Tal constatação sugere que os ritos não apenas reproduzem conteúdos míticos, mas também se transformam em práticas dotadas de valor próprio, capazes de se perpetuar como tradições, mesmo quando o horizonte simbólico que os originou já não se encontra plenamente presente. Nesse sentido, a ritualidade pode ser compreendida como um dispositivo que transcende a função de mera representação, tornando-se elemento estruturante da experiência religiosa e social.

No universo simbólico da Maçonaria — e das tradições iniciáticas — os ritos expressam formalmente os mitos fundacionais que sustentam sua cosmovisão. Essa

expressão é regulada por rituais codificados, que garantem fidelidade à tradição e coerência interpretativa.

Os ritos funcionam como dramatizações simbólicas dos mitos, atualizando narrativas arquetípicas em tempo e espaço sagrados. Embora os mitos possam se transformar ou desaparecer, os ritos frequentemente preservam sua forma, mantendo viva a estrutura simbólica da tradição (Rossi e Perondi, 2020).

Essa autonomia dos ritos revela a força da repetição simbólica como preservação cultural. O rito, reiterado em contextos iniciáticos, atua como receptáculo de memória coletiva, transmitindo valores mesmo diante da erosão dos mitos originais.

Na Maçonaria, essa relação entre rito, ritual e mito é evidente. Os rituais regulam a prática e a interpretação dos mitos que fundamentam a jornada iniciática, como a narrativa de Hiram Abiff, presente em diversos graus e cerimônias. Mesmo com múltiplas leituras — filosóficas, esotéricas ou morais — o rito permanece como estrutura estável, assegurando a continuidade da experiência iniciática.

Compreender a Maçonaria exige reconhecer sua arquitetura simbólica, onde ritos representam mitos regulados por rituais, formando um sistema que articula tradição, identidade e transformação. Nesse entrelaçamento reside sua força pedagógica e cultural, capaz de moldar consciências e perpetuar valores por meio da linguagem simbólica.

Os mitos, nas tradições iniciáticas, são narrativas estruturantes da experiência humana. Diferem das lendas por não explicarem o sobrenatural, mas por transmitirem, via imagens arquetípicas, conteúdos morais, sociais, filosóficos e espirituais que orientam condutas e pensamentos (Rossi e Perondi, 2020).

Na perspectiva antropológica e da Ciência das Religião, o mito é linguagem codificada que articula valores coletivos e experiências fundadoras, servindo de matriz para os ritos que o atualizam. Estes, por meio da oralidade ou de textos ritualísticos, tornam o mito presente na vivência do iniciado, conferindo-lhe profundidade simbólica (Eliade, 1979).

Na Maçonaria, o mito central é o da construção do Templo de Salomão, reinterpretado como alegoria da edificação interior do ser humano. O templo simboliza a busca pela perfeição moral, intelectual e espiritual, e Hiram Abiff encarna o arquétipo do iniciado que renasce para uma nova consciência após a morte simbólica — tema recorrente nos graus e cerimônias.

Esse mito não se limita ao relato bíblico, mas orienta toda a simbologia maçônica. Ferramentas, pilares e planos arquitetônicos são transfigurados em símbolos éticos e filosóficos, cuja repetição ritualística, guiada pelos rituais, reatualiza continuamente o mito como fonte de reflexão e formação.

Longe de ser narrativa estática, o mito é estrutura viva que molda identidades, orienta condutas e confere profundidade à experiência iniciática. Na Maçonaria, é o alicerce invisível do edifício simbólico — um templo ideal erguido na consciência de cada iniciado.

O mito não pode ser compreendido como algo falso, conforme o senso comum pode concluir... Portanto, o mito conduz a explicações de determinados espaços sociais. É justamente porque o mito jamais existiu concretamente que ele aponta para as realidades vividas no cotidiano (Rossi e Perondi, 2020, p. 54 e 55)

Eliade (1992) caracteriza o mito como uma “*história exemplar*”, destinada a narrar acontecimentos situados no tempo primordial, momento em que divindades ou seres sobrenaturais instituíram a ordem do mundo. Tal narrativa não se configura como ficção, mas como realidade efetivamente vivida pelas sociedades arcaicas, que, por meio de ritos e símbolos, buscavam incessantemente o “*retorno*” a esse tempo originário.

Ainda em Eliade (1972), o mito é definido como narrativa sagrada que remete a um acontecimento situado no tempo primordial, instaurando uma realidade fundante. Tal concepção enfatiza que o mito desempenha a função de explicar a origem das coisas, legitimar práticas e costumes e oferecer parâmetros para a conduta humana. Inseparável da experiência do sagrado, o mito é concebido como história verdadeira, pois relata o que efetivamente ocorreu e cuja eficácia se prolonga no presente.

O símbolo, como elemento estruturante da linguagem cultural, ocupa lugar central na tradição maçônica. Mais que ornamento ritual, atua como dispositivo pedagógico e iniciático, despertando inquietação intelectual e emocional nos que se aproximam da Ordem, impulsionando-os à busca por significados ocultos.

Símbolos como o esquadro, o compasso, a pedra bruta e os pilares do templo não se definem pela aparência, mas pela densidade semântica que articulam dimensões éticas, filosóficas, espirituais e históricas. Essa polissemia confere à Maçonaria seu caráter iniciático, pois interpretar símbolos é, por si, um percurso de autoconhecimento e refinamento moral.

Paul Tillich observa que o conceito de símbolo exige definição clara, dada sua complexidade (Usarski, Teixeira e Passos, 2022). Na Maçonaria, o símbolo é

linguagem codificada que orienta pensamento e ação, mediando o visível e o invisível, o profano e o sagrado.

Essa linguagem simbólica, universal e presente em diversas tradições religiosas, filosóficas e artísticas, condensa significados complexos em formas acessíveis, permitindo múltiplas interpretações conforme o contexto e a vivência do intérprete.

Embora não religiosa, a Maçonaria atribui aos símbolos função análoga à das religiões: orientar o iniciado em sua trajetória de aperfeiçoamento e revelar princípios éticos e filosóficos. A abertura semântica dos símbolos — sua resistência à fixação de sentido único — os torna instrumentos privilegiados de formação e reflexão.

Estudar os símbolos maçônicos exige mais que descrição: requer uma hermenêutica sensível à profundidade cultural e espiritual que carregam. São expressões de uma linguagem que fala ao intelecto e ao coração do iniciado, convocando-o a uma leitura do mundo que transcende o imediato e se abre ao mistério.

O símbolo tem uma **reserva de sentido**. Ele faz pensar e sempre diz mais do que diz. Na reserva, que se encontra oculta, há uma fonte à procura de ser desvelada. Consequentemente, os símbolos — principalmente os religiosos — nunca podem ser completamente explicados ou esgotados (Rossi e Perondi, 2020, p. 101).

Entre os termos que exigem esclarecimento nesta pesquisa, destaca-se “mística” — frequentemente mal compreendido tanto no meio acadêmico quanto nas práticas maçônicas. Como outras expressões abordadas, trata-se de um conceito denso, recorrente em discursos iniciáticos e religiosos, que demanda abordagem cuidadosa.

O uso de “mística” não se limita ao esoterismo ou às tradições iniciáticas. Nas religiões reveladas, especialmente no cristianismo, ela expressa a experiência espiritual profunda e a manifestação do plano divino da salvação por meio de Jesus Cristo (Usarski, Teixeira e Passos, 2022). Nesse contexto, a mística articula o encontro entre o humano e o transcendente, entre o crente e a divindade.

No cristianismo, a mística está ligada à busca pela salvação — comunhão plena com Deus — mediada por Cristo e entendida como acesso à “*Realidade Última*”, horizonte de sentido proposto por cada tradição religiosa. Essa experiência é individual, transformadora e transcende os limites da racionalidade discursiva, envolvendo práticas contemplativas e estados de êxtase (Nardella-Dellova *et al.*, 2023).

Compreendida como expressão da busca pela Realidade Última, a mística permite estabelecer pontes interpretativas com outras tradições, inclusive com a Maçonaria. Embora não religiosa, a Ordem mobiliza símbolos e rituais que evocam mistério, transcendência e transformação interior — aspectos próximos da vivência mística. A confusão conceitual observada no meio maçônico decorre da indefinição entre mística, esoterismo e religiosidade, reforçando a necessidade de uma abordagem crítica e contextualizada.

Ao esclarecer o conceito de mística e sua relação com a Realidade Última, este estudo contribui para dissipar equívocos e aprofundar a compreensão das experiências simbólicas e espirituais presentes tanto nas religiões quanto nos sistemas iniciáticos. Longe de ser marginal, a mística revela-se como dimensão essencial da busca humana por sentido, transcendência e plenitude.

Assim:

O termo MÍSTICA, como substantivo, provém do adjetivo MISTIKÓS, derivados do verbo MÚEIN que quer dizer: fechar os olhos e a boca. Os olhos fechados para enxergar somente o segredo, e a boca para não revelar, a não ser no momento certo ou à pessoa certa. O termo “mística” surgiu no ambiente das antigas religiões esotéricas ou dos cultos secretos das chamadas “religiões de mistério” (Andrade, 2021, p. 33).

Em outra análise, o substantivo “mística(o)” refere-se ao indivíduo que busca a experiência mística, sendo um conjunto de elementos, ideias, práticas e símbolos relacionados com ela (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

No uso da palavra como adjetivo:

O termo “mística(o)”, como adjetivo, refere-se a: 1) um tipo de experiência metaempírica inefável, que leva a certeza de uma união com o todo ou a uma união com Deus, bem como aos caminhos e práticas para obtê-la (por exemplo, a “via mística”. 2) Por extensão, refere-se a toda experiência metaempírica (Usarski, Teixeira e Passos, 2022, p. 676).

Na Renascença europeia, marcada pela redescoberta dos saberes antigos, o termo “mística” ganha novos contornos, influenciado por textos do hermetismo alexandrino, da cabala hebraica e, sobretudo, do neoplatonismo. Passa a ser compreendida como experiência unitiva — a presença divina no interior do ser — e, no contexto neoplatônico, como reintegração da alma ao Uno, origem do termo “misticismo” (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

A “mística” entrelaça-se com o “esoterismo”, ambos vinculados às antigas escolas de mistério da Grécia, onde mystes designava o iniciado que guardava o segredo. O termo latino misterium remete aos cultos iniciáticos e ao saber velado,

acessível apenas por meio de ritos de passagem (Usarski, Teixeira e Passos, 2022). Na Maçonaria, os “*mistérios*” são revelações simbólicas transmitidas por práticas esotéricas que visam à aproximação da “*Realidade Última*” — ou, em linguagem alquímica, da Grande Obra, representada na Câmara das Reflexões.

A mística representa essa Realidade Última: o ápice da jornada espiritual, a fusão com o Todo, com Deus. Independentemente do caminho ou símbolo, a vivência de plenitude e dissolução do eu na totalidade cósmica é sempre mística.

O esoterismo, embora distinto, compartilha o mesmo impulso: a busca por um saber oculto e transformador. Ambos ressurgem com força na Renascença, impulsionados por textos como o *Corpus Hermeticum*. No século XIX, Éliphas Lévi populariza o esoterismo, cuja obra é amplamente reinterpretada, ampliando os sentidos do termo (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

Mística e esoterismo expressam a inquietação humana de transcender o visível e alcançar uma verdade última. São caminhos paralelos que convergem na reconexão com o fundamento divino da existência.

O termo “esotérico” passa por ampliação semântica, sendo usado como adjetivo — qualificando saberes ocultos e reservados aos iniciados — e como substantivo, designando um campo específico de saber, com corpus teórico e práticas voltadas à transcendência e à transformação interior (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

Essa bifurcação linguística revela a riqueza do termo e sua adaptabilidade às demandas espirituais de diferentes épocas. A partir do século XIX, com Lévi, o esoterismo se consolida como linguagem do mistério, ora qualificando, ora conceituando, sempre apontando para o invisível que sustenta o visível (Usarski, Teixeira e Passos, 2022). Desse modo, traremos algumas definições:

O adjetivo “esotérico” qualifica um conhecimento transmitido nas antigas escolas gregas exclusivamente para aqueles que eram iniciados nos chamados “*mistérios*”, contrastando com o conhecimento exotérico, que, por sua vez, qualifica os conhecimentos destinados aos não iniciados nas escolas de mistério (Usarski, Teixeira e Passos, 2022, p. 319).

O adjetivo “esotérico” remete à exclusividade e reserva, qualificando saberes e práticas restritas a um grupo seletivo, unidos por valores e objetivos comuns (Usarski, Teixeira e Passos, 2022). Trata-se de um conhecimento que circula no “*círculo interno*”, inacessível ao público geral.

Em oposição ao domínio esotérico, caracterizado pela restrição e pela necessidade de iniciação, o termo exotérico refere-se ao conjunto de saberes e

práticas que se encontram disponíveis ao público em geral, situando-se no chamado “círculo externo”. Nesse âmbito, os conteúdos não demandam qualquer processo de iniciação ou pertencimento a grupos específicos para serem compreendidos ou exercitados, configurando-se como elementos de ampla circulação social e cultural. Trata-se, portanto, de um espaço de difusão e acessibilidade, em que os significados simbólicos se apresentam de forma direta e inteligível, sem a mediação de códigos herméticos ou de barreiras rituais.

A distinção entre o exotérico e o esotérico, amplamente discutida na literatura especializada, evidencia não apenas diferentes níveis de acesso ao conhecimento, mas também distintas funções sociais atribuídas às práticas religiosas e filosóficas. Enquanto o esotérico opera como mecanismo de coesão interna e de preservação de uma identidade restrita, o exotérico cumpre o papel de legitimar e difundir valores em uma esfera mais ampla, contribuindo para a integração cultural e para a manutenção de tradições em contextos coletivos.

Essa distinção aparece em práticas religiosas, como o cláve da Igreja Católica, em que apenas os cardeais — membros do círculo interno — participam da escolha do Papa, em segredo, configurando uma prática esotérica dentro de uma instituição tradicional.

Para Faivre (1976), o esoterismo é mais que doutrinas ocultas: é uma “*maneira de pensar*”, marcada pela busca de sentido profundo, valorização do símbolo e crença na correspondência entre os planos visível e invisível da realidade.

O esotérico, portanto, não se limita ao segredo, mas expressa uma epistemologia própria, que exige iniciação, interpretação e vivência. Reconhecer essa dinâmica entre o velado e o revelado convida à reflexão sobre como o conhecimento se organiza, transmite e transforma nas tradições espirituais e filosóficas.

Além disso,

Em 1828 surgiu o uso do substantivo “esoterismo” na França, usado pela primeira vez por Jacques Matter (1791-1864) em sua obra *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*. Descrevendo o sincretismo existente no século II entre o pensamento cristão, judeu, grego, e o uso dos cristãos gnósticos do sistema pitagórico de iniciações progressivas aos mistérios, ele observa que esses métodos e esse esoterismo existiram na Antiguidade desde a Gália até a China (Usarski, Teixeira e Passos, 2022, p. 319).

A relação entre “*mística*” e “*esotérico*” pode ser simbolicamente ilustrada pela escada de Jacó — imagem bíblica que representa a ascensão espiritual e a conexão entre o terreno e o divino. O topo da escada remete à mística: união plena com o Uno, a Realidade Última, a Grande Obra. Os degraus, por sua vez, representam o

esotérico: práticas, rituais e saberes iniciáticos que conduzem o indivíduo à transcendência. O esoterismo é, portanto, o caminho — não o fim — que estrutura essa jornada espiritual.

Ao encerrar essa reflexão, é necessário abordar o termo “*oculto*”, frequentemente associado a práticas obscuras ou perigosas. Tal percepção, embora comum, distorce sua real natureza. As Ciências Ocultas — como astrologia, alquimia, cabala e magia ceremonial — operam sobre dimensões sutis da realidade, acessíveis pela intuição, simbologia e experiência interior. Não são proibidas ou maléficas, mas exigem iniciação e discernimento para serem compreendidas em profundidade (Grant, 2009).

Segundo Usarski, Teixeira e Passos (2022), o termo “*oculto*” sofreu reinterpretações marcadas por preconceito, o que contribuiu para sua marginalização. Resgatado em sua acepção original, revela-se como linguagem simbólica da alma, uma epistemologia alternativa voltada à decifração dos enigmas do ser e do cosmos.

Revisitar os conceitos de mística, esotérico e oculto é reconhecer neles expressões legítimas da busca humana por sentido, transcendência e comunhão com o mistério que permeia todas as coisas.

Então:

Se considerarmos a definição popular de Tomás de Aquino da filosofia natural como “ente móvel”, magia e ciências ocultas, como astrologia e alquimia, formariam parte integrante da filosofia natural, porque elas todas, em algum sentido, se ocupam da matéria em movimento (Grant, 2009, p. 223).

Ao analisar magia e astrologia nos séculos XVI e XVII, é essencial compreendê-las como saberes integrados à cosmologia da época, e não como práticas marginais ou irracionais. Ambas operavam dentro de uma concepção de natureza viva e interconectada, que reconhecia forças sutis, correspondências simbólicas e influências invisíveis — dimensões que escapavam à percepção sensorial e à explicação empírica disponível (Grant, 2009).

Esses saberes, embora velados, estavam inseridos na tessitura do mundo natural e eram considerados “*ocultos*” não por obscuridade, mas por exigirem iniciação e interpretação profunda. A causalidade dos fenômenos naturais era envolta em mistério, demandando abordagens simbólicas e intuitivas para sua compreensão.

A lógica desses saberes não era ausente, mas alternativa — baseada na analogia, na correspondência e na relação entre macrocosmo e microcosmo. Como

apontam Usarski, Teixeira e Passos (2022), o oculto não se confunde com o irracional, mas com o que requer acesso iniciático para ser revelado.

Magia e astrologia, portanto, constituíam formas legítimas de conhecimento, voltadas à decifração dos ritmos ocultos da natureza e dos vínculos entre os astros e os destinos humanos. Invisíveis à razão cartesiana emergente, revelavam uma visão de mundo rica em simbolismo, espiritualidade e complexidade (Grant, 2009).

Os poderes mágicos que Della Porta descreve estão escondidos na natureza e são, portanto, ocultos. Eles não se tornam operáveis pelas cerimônias rituais e pelo estado da mente do mago naturalista. A concepção de Della Porta da magia natural se baseava nos tratados neoplatônicos e herméticos que foram traduzidos no século XV (Grant, 2009, p. 224)

Para Tomás de Aquino e pensadores medievais, os “*fenômenos ocultos*” eram aqueles que escapavam à explicação racional disponível (Hagger, 2010). Diante das limitações epistemológicas da época, tais fenômenos eram interpretados à luz do conceito aristotélico do éter — elemento incorruptível dos corpos celestes que influenciaria a matéria terrestre. Essa interação gerava manifestações ocultas regulares e previsíveis, ou inconstantes e enigmáticas (Usarski, Teixeira e Passos, 2022).

O “*oculto*” não era irracional, mas sim aquilo que permanecia velado na natureza, aguardando interpretação. Com o Iluminismo e o avanço do hermetismo, essa visão foi reformulada e incorporada por Ordens iniciáticas como a Maçonaria, que passaram a integrar tais saberes em seus rituais e doutrinas.

Fenômenos como os efeitos astrológicos e o magnetismo, sem explicações empíricas conclusivas, passaram a compor as chamadas “*ciências ocultas*” — saberes que operam além da realidade visível (Grant, 2009). O termo “*ocultismo*” surge como substantivação dessa epistemologia alternativa, estruturada a partir do que se considerava oculto.

Esse movimento gerou tensões com instituições religiosas, que viam no ocultismo uma ameaça ao status quo. Em resposta, tais saberes foram estigmatizados e seus praticantes condenados, numa tentativa de deslegitimar o que escapava ao controle dogmático (Hagger, 2010).

Durante nossas observações antropológicas sob a perspectiva da Ciência da Religião, constatamos que muitos maçons desconhecem ou negam a presença de esoterismo, misticismo ou ocultismo na prática maçônica — um equívoco conceitual. Quando uma doutrina é transmitida a iniciados sob juramento de silêncio, temos esoterismo. Se essa transmissão visa à comunhão com a Realidade Última, temos

misticismo. E se essa busca se fundamenta na primazia do espírito sobre a matéria, temos ocultismo — o estudo do que transcende a realidade manifesta.

Ao esclarecer esses conceitos, este estudo contribui para uma compreensão mais crítica do universo simbólico maçônico. Reconhecer e integrar tais saberes pode tornar a ação cultural da Maçonaria mais eficaz, tanto no desenvolvimento interno quanto na transmissão de conhecimento à sociedade.

1.1 JUSTIFICATIVA FILOSÓFICO-ESPIRITUAL DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO NA MAÇONARIA.

Para compreender a Maçonaria e seus princípios, é essencial ampliar o entendimento sobre um termo frequentemente mal interpretado pelos não iniciados. Iniciamos esta parte do estudo com uma citação de Ronan Loaëc, publicada na revista *Franc Maçonnerie*, na França, que esclarece o uso do título “Grande Arquiteto do Universo” na Maçonaria moderna.

A moderna maçonaria “especulativa” nascida na Grã-Bretanha não inventou o Grande Arquiteto, mas ela o institucionalizou como o menor denominador comum da crença em um Deus revelado para permitir que seus membros acabassem, em loja, com os conflitos religiosos que rasgavam a sociedade inglesa no final do século XVII e início do XVIII (Loaëc, 2015, tradução nossa).³

A Maçonaria foi pioneira no diálogo entre tradições religiosas, promovendo paz e desenvolvimento humano. Para incorporar essa tolerância internamente, reformulou sua concepção de “Deus”. Inicialmente influenciada pelo cristianismo europeu, com uma visão antropomórfica e dogmática, passou a adotar uma ideia mais universalista e inclusiva de divindade, compatível com seus princípios morais e filosóficos. Essa mudança permitiu a participação de maçons de diferentes crenças, inclusive de tradições não teísticas, como o budismo.

O termo “*Grande Arquiteto do Universo*” surgiu como expressão dessa neutralidade religiosa, representando tanto uma inteligência criadora quanto um princípio interno de criação presente em cada indivíduo — conceito próximo à ontologia budista. Essa formulação simbólica visa abarcar múltiplas visões espirituais sem se prender a dogmas específicos.

³ La franc-maçonnerie « spéculative » moderne née en Grande-Bretagne n'a pas inventé le Grand Architecte, mais elle l'a institutionnalisé comme le plus petit dénominateur commun de la croyance en un Dieu révélé pour permettre à ses membres de mettre fin, en loge, aux conflits religieux qui ont déchiré la société anglaise à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle.

Segundo Loaëc (2015), o conceito de Grande Arquiteto é antigo e não foi criado pela Maçonaria, que o adotou para nomear o princípio criador de forma deísta, respeitando a diversidade de crenças entre seus membros e alinhando-se aos fundamentos éticos e metafísicos da Ordem.

Ainda em Loaëc:

A ideia geral encontrada em muitos escritores, de Cícero a Rousseau, de Descartes a Voltaire, é a de uma ordem mundial de tal complexidade que não pode ser concebida sem um pensamento externo estruturado e criativo, o de um "arquiteto" ou um "relojoeiro" que ajusta finamente o funcionamento do universo e lhe dá o impulso necessário para seu movimento eterno e infinito (Loaëc, 2015, tradução nossa).⁴

A ideia de uma inteligência criadora, externa e construtora, aparece já na introdução da *História Natural da Religião*, de Hume (2005), ao afirmar que o plano da natureza evidencia um autor inteligente. A Maçonaria, portanto, não criou esse conceito, mas o adaptou para nomear o princípio criador de forma compatível com sua defesa da liberdade de consciência.

João Carlos Lourenço Caputo (2019) mostra como a filosofia de Voltaire também se alinha ao conceito maçônico de Grande Arquiteto. A referência a uma inteligência criadora já era comum entre iluministas. Voltaire, iniciado aos 84 anos em 1778 — ano de sua morte —, mesmo sem provas conclusivas de sua iniciação, tornou-se figura simbólica para os princípios espirituais da Maçonaria, especialmente no Rito Escocês, por sua defesa da existência de Deus.

Sua célebre máxima — “Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer” — citada por Caputo (2019), expressa a necessidade humana de conceber uma instância superior que sustente a ordem natural e moral do universo. No pensamento maçônico, essa ideia reverbera profundamente.

A concepção de “Deus” ou “demiurgo” na Maçonaria não é uniforme, variando conforme as tradições e convicções individuais. No entanto, prevalece a noção de uma entidade suprema, inteligente e criadora, essencial à compreensão da harmonia e do propósito que regem o cosmos.

No teísmo maçônico, essa força originária não é apenas uma figura mitológica ou dogmática, mas sim um princípio ativo, presente na estrutura ordenada do mundo. Tudo, nesse sistema de crença, possui causa, sentido e direção. Assim, o Grande Arquiteto do Universo é concebido como o agente primordial da criação — a inteligência por

⁴ L'idée générale que l'on retrouve chez de nombreux écrivains, de Cicéron à Rousseau, de Descartes à Voltaire, est celle d'un ordre du monde d'une telle complexité qu'il ne peut être conçu sans une pensée extérieure structurée et créatrice, celle d'un « architecte » ou d'un « horloger » qui ajuste finement le fonctionnement de l'univers et lui donne l'impulsion nécessaire à son mouvement éternel et infini.

trás da matemática da existência, a razão pela qual o caos é vencido pela ordem. Emblemática frase de Voltaire que representa muito da importância que o conceito de divindade possui em sua obra. A necessidade de Deus se coloca, pois Ele⁵ representará um pressuposto para o desenvolvimento de questões morais e éticas, além daquelas da metafísica (Caputo, 2019, p. 10).

A ideia de uma inteligência suprema que organiza o universo — e, para alguns, orienta os destinos humanos — é recorrente na filosofia de pensadores que influenciaram a Maçonaria, mesmo sem vínculo direto com a Ordem. Esses autores contribuíram para a incorporação do termo “Grande Arquiteto do Universo” ao vocabulário maçônico, consolidando uma base conceitual que articula a busca pela verdade e o papel da divindade no cosmos e na experiência humana.

Essa concepção transcende o pensamento europeu e encontra eco na Bíblia judaico-cristã, fonte de inspiração para diversas tradições religiosas. No contexto maçônico, o “Deus” bíblico assume a figura de um arquiteto supremo — aquele que projeta o universo com precisão e propósito. Essa imagem orienta os princípios éticos e morais da jornada iniciática, como se cada vida fosse uma obra em construção sob a tutela de um mestre universal.

Exemplos dessa simbologia aparecem em Hebreus 11:10 (“cujo arquiteto e edificador é Deus”), Gênesis 1:1 (“No princípio Deus criou os céus e a terra”), Gênesis 2:4 e Efésios 3:9, que reforçam a ideia de um criador oculto e ordenador.

A Maçonaria, como escola iniciática de caráter filosófico e espiritual, adota o Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::) como símbolo da ordem cósmica e da origem da Criação. Embora não vinculado a uma doutrina específica, esse conceito possui raízes em tradições universalistas, justificadas pela filosofia perene e pela teologia natural — temas que serão explorados adiante.

Para compreender como essas correntes colaboraram na formulação do G::A::D::U::, é necessário evocar o contexto da Renascença, período de retomada do saber clássico. Inspirados por matrizes greco-romanas, pensadores humanistas reinterpretaram antigos conhecimentos, pavimentando o caminho para uma entidade divina abrangente, universalista e simbólica da ordem cósmica.

1.1.1 A Renascença e sua sociedade na pavimentação universalista que influenciou o pensamento que dará forma ao Grande Arquiteto.

⁵ O autor usa a letra maiúscula no pronome por estar fazendo referência ao Deus cristão e não o Grande Arquiteto do Universo na visão maçônica.

Entre os séculos XIV e XVII, o Renascimento foi um dos períodos mais fecundos da história ocidental. Ao redescobrir os valores clássicos, revolucionou as artes, as ciências e reacendeu correntes filosóficas e espirituais antes suprimidas pelo dogmatismo religioso (Delumeau, 1994). Destacam-se nesse contexto a filosofia perene, a teologia natural e o hermetismo — vertentes que floresceram sob os ideais renascentistas e influenciaram os filósofos iluministas que mais tarde cunharam o termo Grande Arquiteto do Universo (Faivre, 1976).

Alguns desses estudos têm como cerne a problematização da relação do Hermetismo com o desenvolvimento científico que colocou o mundo de fato na idade moderna e influenciou de certa forma o pensamento do homem em um suposto rumo ao progresso e na sua forma de se ver em relação à natureza e a realidade. Grandes figuras conhecidas por sua indiscutível contribuição para a ciência moderna como Kepler, Newton e Giordano Bruno, além de pensadores como Marcílio Ficino, Pico della Mirândola, Tommaso Campanella, Cornelius Agrippa, Paracelso e Francis Bacon possuem em sua trajetória histórica alguma ligação com as denominadas ciências ocultas, mesmo que em graus e contextos diferentes, podendo chegar a considerá-los magos e alquimistas (Barbosa, 2021, p. 15 e 16).

Na transição da Idade Média para a Modernidade, a Europa vivenciou um florescimento cultural que resgatou o pensamento greco-romano e o integrou ao cristianismo, ao hermetismo, à Cabala e ao neoplatonismo (Delumeau, 1994). Dessa síntese emergiu uma visão espiritualizada e racional do mundo, que influenciou profundamente a simbologia maçônica e a concepção do Grande Arquiteto do Universo.

Portanto:

Havia no renascimento um extraordinário interesse em ter contato com o conhecimento do passado, as origens e fontes de todas as coisas. O longínquo passado era puro, brilhante e havia inclusive uma aura de santidade em torno do que se relacionava com os antigos (Barbosa, 2021, p. 21)

O Renascimento foi uma era de renovação cultural e intelectual, marcada pela redescoberta de saberes antigos e pela busca por verdades esquecidas. Mais que revitalizar o legado da Antiguidade, promoveu uma reinterpretação crítica das ideias que moldaram a experiência humana, inaugurando um novo paradigma de pensamento.

Ao desapego e à despreocupação intelectual, ao abandono das formas clássicas da cultura e, mais tarde, ao dirigismo dogmático dessa mesma cultura, corresponde, agora, um apaixonado interesse pelos assuntos do espírito, uma adopção voluntária dos moldes clássicos, e uma liberdade que, sob o aspecto da criação e da concepção, se pode considerar ilimitada (Monteiro, 1951, p. 9)

Embora a Renascença tenha reconfigurado o pensamento europeu, seu impacto social foi gradual e desigual. As aspirações por novos paradigmas culturais enfrentaram a resistência de práticas e preconceitos arraigados. Apesar do florescimento das artes, da ciência e da filosofia, a mentalidade coletiva ainda refletia valores medievais, revelando o caráter lento e complexo das transformações culturais. A Renascença, portanto, deve ser vista como um processo contínuo de gestação de ideias que se infiltraram lentamente na sociedade (Monteiro, 1951).

Desse modo:

Como vimos atrás, o gosto pela cultura clássica, que durante quatro séculos tinha sido bastante abandonado, começa de novo a esboçar-se no século XI, sendo já prenúncio daquilo que virá mais tarde a chamar-se, bastante imprópriamente (sic), a primeira Renascença, mas cujos principais efeitos serão a integração do pensamento clássico e cristão através da escolástica, e o florescimento da arquitetura romântica, fenômenos que, na sua essência, não obstante a sua longínqua origem, se podem considerar ainda characteristicamente medievais (Monteiro, 1951, p. 15).

A transformação gradual da sociedade renascentista foi decisiva para o surgimento do pensamento laico e para o avanço do universalismo religioso. Essa transição refletiu uma nova concepção de mundo, abrindo espaço para o diálogo entre diferentes tradições espirituais e filosóficas, ampliando os horizontes da religiosidade na modernidade.

Ao romper com a rígida visão teocêntrica medieval, a Renascença colocou o ser humano como imagem e semelhança de Deus, não apenas moralmente, mas também como agente criador. Pensadores como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno viam o homem como microcosmo do universo, capaz de conhecer as leis divinas que regem a realidade (Crescenzo, 2012).

Nesse contexto, destaca-se Marsilio Ficino (1433–1499), filósofo e tradutor que desempenhou papel central na revitalização do pensamento clássico. Tradutor de Platão e estudioso de Homero, Proclo e Hesíodo, Ficino articulou uma síntese entre o cristianismo e a filosofia platônica, buscando harmonia entre os Dez Mandamentos e os Diálogos de Platão. Seu ensaio sobre o amor platônico propunha uma elevação da alma rumo ao divino, revelando uma espiritualidade profundamente integrada ao saber racional (Crescenzo, 2012).

Embora nutrisse preferência por Platão, jamais a declarou publicamente, temendo a repressão inquisitorial. Para Ficino, o ser humano é marcado pela fragilidade do corpo (*imbecillitas corporis*) e pela consciência da finitude (*inquietudo*

animi), o que o distingue dos demais seres. A vida, em sua visão, é um lento adeus, onde cada instante anuncia a presença inevitável da morte (Crescenzo, 2012).

No Renascimento, o acesso a documentos culturais do Oriente era valorizado e buscado sem hesitação por quem tinha meios (Barbosa, 2021). A intensa valorização dos saberes clássicos impulsionou a recuperação de manuscritos antigos, considerados relíquias intelectuais. Agentes culturais eram financiados para localizar textos esquecidos em bibliotecas monásticas e arquivos privados, movidos pela crença de que a antiguidade representava a aurora da inteligência humana (Delumeau, 1994).

Um desses agentes foi Leonardo da Pistoia, monge que atuava para Cosimo de Médici, patrono de Marsilio Ficino. Leonardo trouxe de terras do antigo império de Alexandre Magno uma coletânea de tratados herméticos, reunidos no *Corpus Hermeticum* — obra de grande relevância esotérica e metafísica (Barbosa, 2021).

Ficino traduziu o *Corpus Hermeticum* por volta de 1463, interrompendo sua tradução de Platão a pedido de Cosimo. Atribuído a Hermes Trismegisto, o texto era visto como depositário da prisca sapientia — sabedoria primordial revelada à humanidade e posteriormente perdida. Ficino acreditava que continha verdades metafísicas capazes de iluminar a relação entre o ser humano, o cosmos e o divino (Crescenzo, 2012).

Essa tradução influenciou profundamente o pensamento renascentista, especialmente no neoplatonismo, na alquimia, na astrologia e na teologia mística e natural. O hermetismo consolidou-se como corrente filosófica que dialogava com a Cabala e o cristianismo gnóstico (Faivre, 1976).

Hermes Trismegisto, figura ambígua entre mago iluminado e divindade, simboliza a síntese entre razão e revelação, humano e divino. Como arquétipo do mestre ocultista, moldou os fundamentos do pensamento místico ocidental (Faivre, 1976).

Na tradição maçônica, o Oriente — origem de muitos saberes antigos — assume valor simbólico. Mais que geografia, representa o saber ancestral e a iluminação espiritual. Na ritualística da Ordem, o Oriente é o *locus* sagrado onde se ergue o altar do conhecimento e se assenta o Venerável Mestre, símbolo da autoridade e da erudição que orienta os trabalhos da Loja.

Outra figura marcante foi Giovanni Pico della Mirandola, príncipe de Mirândola e conde de Concórdia, nascido em 1463. Com sede de saber, percorreu universidades

italianas, estudando direito canônico em Bolonha, letras em Ferrara, filosofia em Pádua e grego em Pávia (Crescenzo, 2012).

O projeto de Giovanni Pico della Mirandola não era apenas intelectual, mas quase místico: restaurar a dignidade do ser humano como criatura consciente. Em seu tratado *De hominis dignitate*, com novecentos capítulos, proclamava: *Magnum miraculum est homo* — o homem é um milagre grandioso. Abdala Sarraceno, sábio árabe, ecoava esse ideal ao afirmar que “nada há no mundo mais esplêndido do que o homem” (Crescenzo, 2012).

Contudo, ao afirmar que o ser humano era metade celestial, metade bestial, Pico foi acusado de heresia por uma comissão pontifícia, que condenou sete de suas teses (Crescenzo, 2012). Preso por ordem do papa Inocêncio VIII, foi libertado um mês depois por Lourenço de Médici. Anos mais tarde, recebeu perdão oficial do papa Alexandre VI, simbolizando a revalorização de um pensamento que resistiu à censura. Sua obra permanece como testemunho da dignidade humana frente às estruturas que tentam negá-la (Crescenzo, 2012).

Giordano Bruno, nascido em Nola em 1548, também encarnou o espírito inquieto do Renascimento. Ingressou jovem num convento dominicano, mas sua mente buscava pontes entre o Catolicismo e o Neoplatonismo. Declarou-se herdeiro de Demócrito, Heráclito, Lucrécio e Epicuro — este último causador de conflitos com a Igreja. Bruno também desafiava os dogmas ao exaltar a liberdade, inclusive a feminina, e ao romper com os votos de castidade (Crescenzo, 2012).

Embora tenha sido consumido pela violência institucional que culminou em sua execução, o impacto de sua obra não se extinguiu com sua morte. Ao contrário, suas ideias continuam a iluminar os limites e as tensões entre razão e fé, revelando a persistência de um pensamento que desafia fronteiras epistemológicas e questiona a hegemonia de discursos estabelecidos (Crescenzo, 2012). Nesse sentido, Bruno pode ser compreendido como figura que transcende sua própria época, pois sua reflexão sobre o infinito, a pluralidade dos mundos e a liberdade do espírito permanece como referência incontornável para a compreensão das relações entre filosofia, ciência e religião.

Outro traço marcante do período foi o culto à arquitetura clássica como expressão do ideal divino. Mestres como Alberti, Brunelleschi e Leonardo da Vinci viam-na como ciência sagrada, onde geometria e matemática eram pontes entre o terreno e o espiritual (Monteiro, 1951). Na Maçonaria, o arquiteto simboliza aquele que domina as leis da criação — imagem herdada do Renascimento, em que artista e

construtor são comparados ao demiurgo, modelador do mundo segundo proporções divinas.

O conceito do Grande Arquiteto do Universo, central na cosmologia maçônica, não surgiu isoladamente, mas é fruto de um longo amadurecimento filosófico, espiritual e simbólico, cujas raízes remontam à Renascença europeia. Nesse período, pensadores buscaram integrar razão e fé, natureza e divindade. A teologia natural, influenciada por Aristóteles e Tomás de Aquino, propunha que Deus podia ser conhecido pela observação do cosmos, visto como obra ordenada e racional.

Paralelamente, o hermetismo renascentista — revivido por Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola — introduziu a ideia do ser humano como microcosmo criativo, capaz de ascender ao divino por meio do conhecimento esotérico. Nesse contexto, a metáfora do arquiteto ganhou força: Deus como supremo geômetra, organizador das esferas celestes com precisão e beleza, em sintonia com o espírito renascentista que valorizava a harmonia entre arte e ciência.

A sociedade renascentista, voltada ao resgate da sabedoria ancestral e à exaltação do intelecto humano, preparou o terreno para que organizações como a Maçonaria incorporassem essa visão. Ao formular sua doutrina no século XVII, os maçons já dispunham de uma tradição simbólica que lhes permitiu adotar o título de Grande Arquiteto do Universo como expressão universal do princípio criador, respeitosa da razão e aberta à diversidade religiosa.

1.1.2 A Associação entre o Demiurgo Platônico e o Grande Arquiteto do Universo na Tradição Maçônica.

Como demonstrado ao longo desse estudo, o Renascimento foi decisivo na transformação intelectual da humanidade, ao reconfigurar as fronteiras do saber antes submetido ao dogmatismo religioso. Longe de ser um rompimento súbito, consolidou-se como um processo gradual que marcou profundamente o imaginário cultural europeu, ao promover a valorização das obras clássicas como relicários do saber humano.

Nesse ambiente, Marsilio Ficino teve papel central na reinterpretação da tradição greco-romana, especialmente ao iluminar os escritos de Platão, cuja filosofia dialogava com os fundamentos teológicos cristãos (Faivre, 1976). Em *Timeu*, Platão apresenta a figura de um “Arquiteto do Cosmos” que, por meio da razão, organiza o

caos primordial — uma síntese simbólica entre pensamento clássico e cosmovisão cristã (O'Brien, 2015).

Ele era bom; e no que é bom nunca nasce inveja de nada. Sendo, pois, isento de inveja, quis que todas as coisas se tornassem o mais semelhantes possível a ele. Tomando, portanto, tudo o que é visível, que não estava em repouso, mas se movia de modo desordenado e confuso, conduziu-o da desordem à ordem, considerando que esta era, em todos os aspectos, melhor do que aquela. (*Platão, Timeu*, 28a–29a).

A obra *Timeu* foi alvo de controvérsias, sendo por vezes considerada apócrifa ou desprovida de valor filosófico, acusada de ter sido adquirida por Platão mediante “*muitas moedas de prata*”. Essa crítica, carregada de ceticismo, revela o embate ideológico em torno do texto. No entanto, sua densidade metafísica era tal que mesmo os opositores da tradição platônica se viram compelidos a confrontá-la, evidenciando sua relevância no debate filosófico da época (O'Brien, 2015).

Mesmo no auge do Renascimento, Rafael conseguia imaginar Platão em A Escola de Atenas, carregando o “*Timeu*” debaixo do braço e apontando para o céu com o dedo indicador erguido indicando sua contribuição metafísica⁶ (O'Brien, 2015, p. n.p.).

A pintura *A Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio (1509–1511), é uma obra-prima da Alta Renascença italiana. Executada em afresco na Stanza della Segnatura, no Vaticano, foi encomendada pelo Papa Júlio II como parte de um ciclo que representava os pilares do saber humano: Filosofia, Teologia, Poesia e Direito. A composição reúne, em um espaço arquitetônico idealizado e simétrico — inspirado no projeto de Bramante — os maiores pensadores da Grécia Antiga em uma cena imaginária de diálogo intelectual.

Figura 1: Recorte da Escola de Atenas, de Rafael Sanzio

⁶ Even at the height of the Renaissance, Raphael could imagine Plato in The School of Athens, carrying the “*Timaeus*” under his arm and pointing to the sky with his raised index finger indicating his metaphysical contribution.



Fonte: disponível em <https://www.researchgate.net/profile/Edson-Nardi/publication/323368759/figure/fig8/AS:668329278713858@1536353525130/Figura-1-Recorte-da-obra-A-escola-de-Atenas-de-Rafael-Sanzio-Detalhe-de-Platao-e.png>

O *Timeu* de Platão exerceu influência significativa sobre o platonismo tardio, não apenas por ser considerado o único diálogo cosmológico do corpus platônico, mas também pela forma como foi transmitido e reinterpretado na tradição medieval latina. Até o século XIII, o pensamento platônico era acessado de modo fragmentado, sobretudo pela tradução parcial de Calcídio — cerca de dois terços do *Timeu* — que se tornou uma das principais vias de entrada da filosofia grega no Ocidente cristão. Textos como a *Consolatio Philosophiae* de Boécio e a leitura alegórica do *Somnium Scipionis* por Macrônio também contribuíram para essa recepção (O'Brien, 2015).

Para os neoplatônicos, o *Timeu* figurava entre as obras mais perfeitas de Platão, por tratar dos níveis mais elevados da metafísica: a estrutura do cosmo, a alma do mundo e a inteligibilidade do real. Sua excelência residia não apenas no conteúdo, mas na forma iniciática com que Platão conduzia o leitor pelo pensamento ontológico (O'Brien, 2015).

Essa unanimidade, porém, foi questionada por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, que criticou o “dualismo” presente no diálogo, incompatível com seu sistema especulativo. Mais tarde, Schelling reviu sua posição, reconhecendo o valor das análises de August Boeckh, filólogo e estudioso da Antiguidade (O'Brien, 2015).

Essas referências contribuíram para a canonização indireta do *Timeu*, consolidando-o como eixo interpretativo nos debates sobre o cosmos, a alma do mundo e o saber antigo (O'Brien, 2015). Em síntese, o diálogo não apenas resistiu ao tempo, mas moldou o imaginário medieval como síntese metafísica dos anseios científicos e espirituais da Antiguidade.

Ainda mais manifesto é naturalmente o caráter teológico do platonismo. Já o mito da criação no *Timeu* era muito mais harmonizável com a doutrina cristã da criação do que a doutrina aristotélica da eternidade do mundo. Mas Platão tinha antes de tudo definido Deus como o *bem* e como um arquiteto divino que tinha moldado o mundo a partir de ideias e princípios (Frank, 2020, p. 13)

Na obra *Timeu*, Platão delineia o Demiurgo como princípio racional responsável pela conformação do cosmos em consonância com as Ideias eternas. Tal arquétipo de inteligência criadora encontra ressonância simbólica na concepção maçônica do Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::), cuja atribuição consiste em ordenar e estruturar a totalidade do ser a partir da razão, afastando-se da noção de uma divindade revelada, ainda que preservando um sentido eminentemente simbólico, ético e espiritual.

O diálogo usa pela primeira vez o termo *d'emiourgos* ('Artesão') em 28a6, embora ali me pareça que ele não significa 'o Demiurgo' em um sentido especializado, mas sim um artesão genérico, ou como Cornford traduz tão precisamente 'o criador de qualquer coisa'. É certo que Platão já havia usado *d'emiourgos* para representar Deus (Rep. vii. 530a e Soph. 265b), mas ali o contexto era diferente⁷ (O'Brien, 2015, n.p. tradução nossa).

No *Timeu*, Platão apresenta o Demiurgo não como criador *ex nihilo*⁸, mas como artífice que contempla o Mundo das Ideias — domínio eterno e superior — e, a partir dele, modela a matéria informe e caótica. Sua ação é um ato de *mimesis*, uma imitação do inteligível na esfera sensível. Motivado pela bondade, o Demiurgo deseja que todas as coisas sejam boas, impondo ordem e harmonia à matéria. A criação do cosmos é, assim, expressão da razão ordenadora (*nous*), fundamentada em matemática, proporção e simetria (O'Brien, 2015).

Platão delineia o Demiurgo como princípio ordenador frente ao movimento primordial, não como caos cego, mas como dinâmica orientada por diretrizes racionais, como a matemática, por exemplo. Essa concepção, especialmente no

⁷ The dialogue first uses the term *d'emiourgos* ('Craftsman') at 28a6, although there it seems to me that it does not signify 'the Demiurge' in a specialised sense, but rather a generic craftsman, or as Cornford so accurately translates 'the maker of anything'. Admittedly, Plato has previously used *d'emiourgos* to represent the God (Rep. vii. 530a and Soph. 265b), but there the context was different.

⁸ *ex nihilo* vem do latim e significa "do nada" ou "a partir do nada".

quinto livro do *Timeu*, revela um esforço de conformidade à harmonia cósmica (O'Brien, 2015).

Na Maçonaria, o Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::) representa uma divindade não dogmática, aberta a interpretações teístas, deístas ou filosóficas. Simbolicamente, cumpre função semelhante à do Demiurgo: princípio racional e criador, evocando nos rituais maçônicos a construção moral e espiritual do indivíduo — o “*templo interior*”. Instrumentos como esquadro, compasso e nível remetem à ordem cósmica inteligível refletida na vida do iniciado.

Tanto na filosofia platônica quanto na cosmogonia maçônica, rejeita-se a *creatio ex nihilo*. Ambas as tradições preferem a ideia de organização de uma substância primordial, aproximando-se de correntes neoplatônicas e herméticas. O G::A::D::U:: atua como ordenador cósmico, imprimindo forma e propósito ao caos originário, em consonância com os princípios da geometria sagrada e da proporção universal.

Apesar de pertencerem a tradições distintas — filosófica e simbólico-iniciática —, Demiurgo e Grande Arquiteto compartilham uma correspondência conceitual: ambos afirmam que o cosmos é ordenado, inteligível e permeado por uma racionalidade superior, que deve ser imitada pelo ser humano em sua autoconstrução.

Essa convergência revela uma constante na tradição intelectual ocidental: a valorização de uma ordem cosmológica fundada na razão, ética e harmonia, capaz de conferir sentido tanto ao universo quanto à interioridade humana, concebida como reflexo microcósmico da totalidade ordenada.

1.1.3 A Influência da Teologia Natural na Formação do Conceito do Grande Arquiteto do Universo na Filosofia Maçônica.

A concepção filosófica de Deus, como em Platão, parte da razão humana para compreender o divino, revelando uma abordagem especulativa já presente na filosofia clássica. Essa perspectiva entra em tensão com a Teologia revelada, que fundamenta o conhecimento de Deus na revelação transcendente, inacessível à razão autônoma (Frank, 2020).

Essa tensão entre razão e revelação é central no debate entre filosofia e teologia. Platão concebe o divino como o Bem supremo, inteligível e eterno, acessível pela dialética; já a Teologia revelada afirma um Deus pessoal que se comunica por

meio de eventos históricos e textos sagrados, cuja essência escapa à apreensão racional.

O esforço filosófico, embora fecundo, encontra limites diante da alteridade radical do Deus revelado. A filosofia aponta para o mistério, mas não o esgota — expressando a tensão entre o saber conquistado e o saber recebido.

A reflexão sobre Deus pode seguir dois caminhos epistemológicos: teologia natural e teologia revelada. Ambas visam compreender o divino, mas divergem quanto às fontes e métodos. A teologia natural busca inferir atributos divinos — como eternidade, perfeição e causa primeira — por meio da razão, sem recorrer à revelação (Elwell, 2009). Essa abordagem, com raízes em Aristóteles e Platão, foi sistematizada por Tomás de Aquino, que via na razão uma via legítima, ainda que limitada, para alcançar verdades sobre Deus.

Portanto, a teologia natural permite estabelecer verdades acessíveis a todos por meio da razão (Elwell, 2009). Nessa abordagem, Deus é concebido como fundamento racional do universo, cuja existência pode ser inferida pela ordem, causalidade e contingência do mundo. Trata-se do “*Deus dos filósofos*”, acessível pela especulação metafísica e pela análise ontológica (Zilles, 2023). Essa perspectiva valoriza a autonomia da razão na busca pelo transcendente, ainda que reconheça seus limites.

O Deus dos filósofos é Deus enquanto mostra plausibilidade racional de sua existência e de seus atributos à luz natural da razão. Ora, tal empreendimento pressupõe a convicção de que, além da *teologia da revelação* — que reflete sobre a Palavra de Deus nas Sagradas Escrituras — também existe a teologia natural, concebida como conhecimento de Deus enquanto cognoscível sem ajuda da fé (Zilles, 2023, p. 38).

Em contraste com a teologia natural, a teologia revelada parte da premissa de que o conhecimento de Deus é dom gratuito, não produto da razão humana. Deus se manifesta historicamente por meio de eventos, profetas, escrituras e, no cristianismo, pela encarnação do Verbo. O acesso ao divino ocorre pela acolhida da Palavra revelada, que interpela o ser humano em sua totalidade — razão, afetividade e vontade (Elwell, 2009).

Essa revelação transcende os limites da razão e exige uma resposta de fé, entendida como abertura ao que excede a compreensão humana. A tensão entre razão e revelação não implica contradição, mas revela uma complementaridade: a teologia natural prepara o olhar para o mistério; a revelada o desvela conforme Deus permite.

Desde Tomás de Aquino, a teologia natural se consolidou como disciplina filosófica dedicada à investigação racional da existência e dos atributos de uma causa primeira, por meio da observação do mundo e da análise lógica (Frank, 2020). Diferente da teologia revelada, que se apoia na autoridade dos textos sagrados, ela opera no domínio da razão, buscando sinais do divino na ordem imanente do cosmos.

Acreditamos que essa abordagem influenciou a formulação do conceito do Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::). O G::A::D::U:: não representa um deus específico, mas um princípio criador e ordenador, intuído pela contemplação racional da harmonia cósmica. A regularidade das leis naturais, a simetria das formas e a capacidade humana de conhecer são vistos como vestígios de uma inteligência superior.

Alinhado à tradição racionalista, o G::A::D::U:: é símbolo metafísico e convite à reflexão sobre o fundamento último do ser. Ele sintetiza espiritualidade e racionalidade, mistério e inteligibilidade, permitindo que diferentes tradições religiosas encontrem um ponto de convergência na busca por sentido.

Ao distinguir-se da teologia revelada, que pressupõe uma verdade transmitida por Deus à humanidade, a teologia natural propõe uma via universal de acesso ao divino, acessível a todos, independentemente de credo. Essa universalidade torna o G::A::D::U:: central na maçonaria: não exige fé dogmática, mas abertura à razão e ao mistério que permeia o cosmos.

A teologia natural oferece à maçonaria uma linguagem filosófica que permite pensar o sagrado sem recorrer à revelação específica, promovendo uma espiritualidade racional e inclusiva, enraizada na tradição humanista. O G::A::D::U::, como símbolo dessa perspectiva, representa tanto o arquétipo do Criador quanto a capacidade humana de ascender, pela razão, à contemplação do eterno.

Pensadores como Tomás de Aquino, John Locke e Isaac Newton consolidaram a teologia natural como via legítima de investigação racional do divino. A imagem do “Deus relojoeiro”, difundida no século XVIII, reforça a ideia de uma divindade que cria e sustenta o universo por meio de leis naturais — concepção que dialoga diretamente com o G::A::D::U::.

Formalizada no início do século XVIII, a Maçonaria incorporou esse paradigma racionalista, adotando o G::A::D::U:: como princípio universal que transcende credos e pode ser reconhecido por todos os homens de razão. Essa escolha reflete tanto a tolerância religiosa quanto a adesão aos ideais iluministas de racionalidade e progresso moral.

Na história de dois milênios de cristianismo, é importante ponderar que a maioria dos que tentam determinar a relação entre fé e razão, fé e conhecimento, entre revelação e razão, é composta por cristãos que defendem a teologia natural; tentam legitimar sua tese a partir do Novo Testamento, isto é, a partir de um texto que aceitam como revelado... Os que não reconhecem a existência de um Deus são chamados ateus. Mas, segundo o apóstolo Paulo, podemos conhecer algo de Deus e, por isso, os ateus não têm desculpa de permanecerem na impiedade (*asebeia*). Através de sua obra, do mundo criado por ele, o ser humano pode conhecer o Deus invisível (Zilles, 2023, p. 39).

Em síntese, a teologia natural forneceu à Maçonaria uma base conceitual sólida e intelectualmente sofisticada, capaz de sustentar a formulação de um símbolo universal do divino — o Grande Arquiteto do Universo (G.:A.:D.:U.:) — que transcende os limites confessionais e dogmáticos das religiões reveladas. Essa concepção simbólica não apenas respeita, mas também acolhe a pluralidade religiosa dos membros da Ordem, permitindo que indivíduos de diferentes tradições espirituais encontrem um ponto de convergência na ideia de um princípio supremo acessível à razão e à contemplação filosófica.

Por fim, conforme observa Frank (2020), a trajetória da teologia natural não apenas se entrelaça com os fundamentos da filosofia clássica, mas também se projeta como uma espécie de fio condutor daquilo que se convencionou chamar de *filosofia perene* — esse corpo de saberes que atravessa épocas e culturas, sustentando a ideia de uma verdade universal acessível à razão e à contemplação espiritual.

1.1.4 Filosofia Perene: sabedoria considerada atemporal.

A origem do termo *filosofia perene* é comumente atribuída ao filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, cuja trajetória intelectual se desenvolveu entre os séculos XVII e XVIII. Leibniz empregou essa expressão como elemento essencial à consolidação de seu próprio sistema filosófico, cuja ambição era nada menos que a síntese das “verdades universais” presentes nas diversas tradições do pensamento humano. Segundo W. T. S. Thackara, esse sistema configurava-se como uma análise eclética e rigorosa das verdades e falsidades contidas nas filosofias antigas e modernas. Por meio desse processo seletivo e comparativo, Leibniz buscava, nas suas próprias palavras, “extrair o ouro da escória, o diamante de sua mina, a luz das sombras” — metáforas que ilustram com precisão sua intenção de depurar o saber filosófico, separando o essencial do acidental, o eterno do transitório (Holman, 2011).

Embora Gottfried Wilhelm Leibniz tenha sido amplamente associado à difusão do termo *filosofia perene*, ele próprio não reivindicava sua autoria. Na verdade, Leibniz recupera essa expressão de uma obra anterior intitulada *De Perenni Philosophia* (1540), escrita pelo teólogo renascentista Agostinho Steuco, cuja vida se estendeu entre os séculos XV e XVI. Steuco, ao cunhar o termo, propunha uma concepção de verdade que transcendia os limites temporais e culturais, uma verdade absoluta e originalmente revelada — em outras palavras, o que se convencionou chamar de *prisca teologia* (Holman, 2011).

A *prisca theologia*, ou “*teologia antiga*”, refere-se à ideia de que existe uma sabedoria divina primordial, revelada à humanidade desde os tempos mais remotos, e que se manifesta de forma fragmentada e velada nas diversas tradições religiosas e filosóficas ao longo da história. Essa doutrina sustenta que os grandes pensadores e profetas de diferentes civilizações — desde os sábios da Antiguidade clássica até os místicos das religiões abraâmicas — acessaram, em graus variados, essa verdade originária. Steuco, influenciado pelo humanismo renascentista e pela redescoberta dos textos clássicos, via na *prisca theologia* uma ponte entre o cristianismo e as filosofias pagãs, defendendo que todas as formas legítimas de sabedoria derivavam de uma única fonte divina (Crescenzo, 2012).

Ao adotar esse conceito, Leibniz não apenas reconhecia a profundidade histórica da *filosofia perene*, mas também reforçava seu projeto de reconciliação entre razão e fé, ciência e religião, tradição e modernidade. A *prisca theologia*, nesse contexto, não é apenas uma referência erudita, mas um fundamento ontológico para a busca de uma verdade universal — uma verdade que, embora expressa em múltiplas linguagens e sistemas, permanece una em sua essência.

A Filosofia Perene — *philosophia perennis* — designa um *corpus*⁹ de princípios metafísicos universais que, ao longo da história humana, têm emergido sob múltiplas formas, revelando uma verdade espiritual subjacente às tradições religiosas e esotéricas mais autênticas. Trata-se de uma sabedoria transcultural e atemporal, que não se limita aos contornos dogmáticos de sistemas particulares, mas que se manifesta como um eixo comum entre os diversos caminhos de realização interior.

O conceito de uma filosofia perene como a primeira (e presumivelmente também a última, já é absoluta) sabedoria é muito antigo. Thackara dá como exemplo o estadista romano Marco Túlio Cícero (106-43 a.C), que se referia a uma religião-Sabedoria original e universal. A sabedoria absoluta seria absoluta por ser a sabedoria

⁹ *Corpus* é uma coletânea de textos ou documentos sobre um determinado tema.

de Deus – Teo-sofia –, e o termo tem sido usado sobretudo por autores esotéricos, desde Amônio Sacas, no século III, a Helena Blavatsky, no fim do século XIX, e nos dias de hoje (Holman, 2011, p. 15).

Embora o vocábulo “*Filosofia Perene*” tenha sido consolidado no discurso intelectual do século XX por autores como Aldous Huxley, Frithjof Schuon e René Guénon — cujas obras visaram restaurar a continuidade de uma sabedoria universal — suas raízes conceituais são substancialmente “*mais antigas*”. Elas se entrelaçam com os fundamentos do pensamento platônico e neoplatônico, e encontram expressão nas tradições sapienciais do Oriente, como o Vedanta hindu, o Taoísmo chinês e o Sufismo islâmico. Em tais sistemas, é recorrente a postulação de uma Realidade Suprema, simultaneamente transcendente e imanente, cuja contemplação e realização interior constituem o ápice da experiência espiritual e o objetivo último da existência humana.

A filosofia perene ensina que é desejável e de fato necessário conhecer o Fundamental do espiritual das coisas, não apenas dentro da alma, mas também fora no mundo e, além do mundo e da alma, na alteridade transcendente – “no céu” (Huxley, 2020).

Segundo Aldous Huxley (2020), a construção de uma sociedade ideal está intrinsecamente vinculada à disseminação e à aceitação ampla dos princípios que constituem a *filosofia perene*. Para o autor, essa tradição filosófica universalista — que reconhece uma verdade espiritual universal presente nas diversas religiões e sistemas de pensamento — oferece um alicerce ético e metafísico capaz de orientar o comportamento humano em direção à harmonia, à compaixão e à transcendência.

Huxley (2020) argumenta que, na medida em que os indivíduos internalizam os valores da *filosofia perene*, como a unidade do ser, a centralidade da experiência mística e a primazia da virtude sobre o materialismo, torna-se possível a formação de uma cultura mais equilibrada, menos dominada por impulsos egoístas e por estruturas de poder alienantes. A sociedade ideal, nesse sentido, não se define apenas por avanços tecnológicos ou pela organização política eficiente, mas pela presença de uma consciência coletiva enraizada em verdades espirituais universais.

A aceitação generalizada da *filosofia perene* implica, portanto, uma transformação profunda no modo como os indivíduos percebem a si mesmos e o mundo ao seu redor. Trata-se de uma mudança paradigmática que transcende dogmas religiosos e ideologias, propondo uma visão integradora do ser humano como expressão do divino. Para Huxley, essa perspectiva não é utópica, mas necessária,

sobretudo diante das crises existenciais e civilizacionais que marcam o mundo moderno.

A tradição conhecida como Filosofia Perene articula uma concepção metafísica segundo a qual existe uma Realidade Última, caracterizada por sua eternidade, imutabilidade e transcendência, da qual emana o mundo fenomênico e todas as suas manifestações contingentes. Essa realidade, embora nomeada de formas distintas conforme o contexto cultural e religioso — seja como *Uno* na metafísica neoplatônica, *Brahman* na filosofia védica, *Tao* na cosmologia chinesa ou *Deus* nas teologias monoteístas — mantém uma essência invariável, que transcende as limitações linguísticas e simbólicas de cada tradição.

A Filosofia Perene sustenta que o ser humano, ao recorrer a instrumentos como a razão iluminada, a contemplação interior e os processos de iniciação espiritual, pode alcançar o reconhecimento dessa verdade fundamental. Trata-se de uma jornada de reintegração ontológica, na qual o indivíduo, ao transcender os condicionamentos sensoriais e intelectuais, reconecta-se à fonte primordial do ser. Essa perspectiva, presente em diversas escolas filosóficas e correntes místicas ao longo da história, propõe uma unidade subjacente entre todas as formas de sabedoria espiritual, revelando uma estrutura universalista que permeia os sistemas de pensamento mais diversos.

Tal concepção metafísica reverbera de forma significativa no símbolo central da filosofia e da tradição maçônica: o Grande Arquiteto do Universo (G.:A.:D.:U.:). Este não se configura como uma entidade teológica restrita a dogmas confessionais, mas como uma representação simbólica de uma Inteligência Cósmica universal — um Princípio Ordenador que subjaz à estrutura do cosmos, articulando-o segundo leis de sabedoria, proporção e harmonia.

A correspondência entre esse arquétipo e os fundamentos da *philosophia perennis* é notável, uma vez que ambos postulam a existência de uma Realidade Suprema que transcende as formas religiosas particulares e se manifesta como fundamento ontológico do ser e da ordem universal.

Assim, podemos inferir que a Filosofia Perene não apenas influenciou a formulação do conceito de Grande Arquiteto do Universo, mas lhe conferiu profundidade ontológica e universalidade espiritual. E, ao adotar esse símbolo, a Maçonaria não apenas preserva uma linguagem ritualística rica em significados, mas também se alinha a uma tradição considerada antiga que reconhece no cosmos uma ordem sagrada e no ser humano a capacidade de reconhecê-la e reintegrar-se a ela.

O G.:A.:D.:U., portanto, dentro da filosofia maçônica, não é visto apenas um arquétipo que manifesta uma divindade nos conceitos maçônicos, mas a expressão simbólica de uma verdade compreendida como perene — aquela que procura unir os homens na busca comum pela sabedoria, pela transcendência e pela realização do ser, objetivos claros dentro do conceito filosófico da Maçonaria.

1.1.5 Visão da figura arquetípica do Grande Arquiteto do Universo, pela ótica de autores maçons.

No contexto da simbologia maçônica, analisando comparativamente a visão de escritores maçonólogos, o conceito de Grande Arquiteto do Universo (G.:A.:D.:U.) ocupa posição central como representação de um princípio supremo, criador e ordenador da realidade. Essa concepção, embora aberta à pluralidade de interpretações religiosas e filosóficas, encontra respaldo em diversas abordagens teísticas e deísticas que permeiam o pensamento maçônico contemporâneo.

Segundo Mário Ferreira (2021), escritor maçom e praticante do Rito Escocês Antigo e Aceito, o G.:A.:D.:U.: constitui a designação simbólica de um Ente superior, concebido como o planejador e criador de tudo o que existe. Em sua obra *Maçonaria Teísta ou Deísta*, Ferreira (2021) afirma que esse símbolo não se refere a um deus específico de qualquer tradição religiosa, mas sim a uma inteligência transcendente, cuja existência pode ser intuída pela razão e pela ordem manifesta no universo.

Essa formulação revela uma tentativa de conciliar espiritualidade e racionalidade, permitindo que o símbolo do G.:A.:D.:U.: funcione como um ponto de convergência entre diferentes cosmovisões. Ao adotar uma linguagem simbólica e filosófica, a Maçonaria evita os conflitos dogmáticos e promove uma espiritualidade inclusiva, em que o divino é reconhecido como fundamento último da realidade, acessível tanto pela fé quanto pela razão.

Ferreira (2021), ao destacar o caráter de planejamento e criação atribuído ao G.:A.:D.:U., aproxima-se da tradição deísta iluminista, que concebia Deus como um arquiteto cósmico — um ser que estabelece as leis do universo, mas não necessariamente intervém de forma sobrenatural na história humana. Essa visão é compatível com os princípios de ritos como o Moderno, que valoriza o estudo filosófico e a ciência, através da busca pela verdade e o aperfeiçoamento moral como caminhos para a elevação moral.

Portanto, a leitura de Mário Ferreira (2021) contribui para o entendimento do G.:A.:D.:U.: como um símbolo de transcendência racional, que articula a dimensão espiritual da existência com os ideais humanistas e filosóficos que moldam a identidade maçônica. Ao reconhecer esse Ente superior como fonte de ordem e propósito, a Maçonaria reafirma seu compromisso com uma espiritualidade que respeita a diversidade, promove o diálogo inter-religioso e valoriza a razão como instrumento legítimo de aproximação ao mistério do ser.

E para demonstrar o teísmo e o deísmo na filosofia maçônica, o autor refere-se ao Grande Arquiteto do Universo:

GADU ou SADU¹⁰, segundo algumas religiões e sistemas de crenças, seria o principal Criador¹¹ do universo, principalmente do mundo material (demiurgo) independente de uma crença ou religião específica. Entretanto, este conceito dentro da maçonaria tem aspectos semânticos (embora tem sido esquecidos ao longo do tempo [sic]), em dois termos que ficaram conhecidos na Teologia e na Filosofia: O Deísmo e o Teísmo. (Ferreira. 2021. n.p)

Ainda para o autor:

Para nós maçons o GADU ou SADU não é simplesmente um Ente no sentido ontológico, é a Inteligência Superior que ilumina e conduz as ações e sentimentos do ser humano e maçom no mundo real. (Ferreira. 2021. n.p)

No âmbito dos rituais do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA), observa-se que o Grande Arquiteto do Universo é, em determinadas potências, explicitamente identificado como *Deus*, o que configura uma referência teísta marcante dentro da ritualística desse sistema. Tal caracterização tem sido objeto de intensos debates no meio maçônico, suscitando divergências interpretativas quanto à natureza teológica e filosófica do rito.

Alguns estudiosos sustentam que o Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA) possui origem e fundamentação cristã, apontando elementos simbólicos, litúrgicos e doutrinários que remeteriam à tradição cristã, especialmente em graus elevados do sistema. Outros, por sua vez, defendem que o rito se insere plenamente na lógica universalista e não dogmática da maçonaria, preservando os princípios de liberdade

¹⁰ SADU é a forma usada para se referir ao Grande Arquiteto do Universo no rito brasileiro, um rito também teísta, onde será lido Supremo Arquiteto do Universo.

¹¹ O autor também faz uso da letra inicial maiúscula por restar fazendo alusão ao Deus do cristianismo, ficando clara a religião que ele professa.

de consciência, tolerância religiosa e ecumenismo que caracterizam a Ordem desde suas origens modernas.

O pesquisador maçom Jack Bruta (2002), membro da *Paradise Valley Silver Trowel Lodge No. 29*, jurisdicionada à Grande Loja do Arizona (EUA), contribui significativamente para esse debate em seu artigo publicado na *Pietre-Stones Review of Freemasonry*. Nele, Bruta (2002) apresenta uma análise documental minuciosa, citando manuscritos antigos que já discutiam a natureza teológica do REAA, revelando que a controvérsia sobre seu caráter essencialmente cristão ou não remonta aos primórdios da sistematização do rito.

Segundo Bruta (2002), a presença de referências explícitas ao Deus cristão em certos graus e rituais não implica necessariamente uma adesão dogmática à teologia cristã, mas pode ser interpretada como uma *herança simbólica* de um contexto histórico em que o cristianismo era a matriz religiosa predominante. No entanto, ele também reconhece que, caso se confirme uma fundamentação teológica estritamente cristã, isso colocaria em xeque a pretensão ecumênica e inclusiva da filosofia maçônica, que se define como uma instituição aberta à diversidade de crenças e comprometida com a liberdade de pensamento.

Essa tensão entre particularismo religioso e universalismo filosófico revela um dos dilemas centrais da maçonaria contemporânea: como preservar a riqueza simbólica herdada de tradições específicas sem comprometer os princípios de neutralidade dogmática e acolhimento plural? O Rito Escocês Antigo e Aceito, nesse sentido, torna-se um campo fértil para a investigação acadêmica, exigindo uma abordagem hermenêutica que considere tanto os aspectos históricos quanto os desdobramentos filosóficos e institucionais da prática ritualística.

Em suma, o debate sobre o caráter teísta ou universalista do Rito Escocês Antigo e Aceito não apenas ilumina as complexidades internas da tradição maçônica, mas também convida à reflexão sobre os limites e possibilidades da espiritualidade simbólica em contextos de pluralidade religiosa. A figura do Grande Arquiteto do Universo, ao mesmo tempo evocativa e ambígua, permanece como um símbolo aberto, capaz de abrigar múltiplas interpretações — desde o Deus pessoal das religiões monoteístas até o princípio ordenador da teologia natural — sem perder sua função integradora no seio da Ordem.

Assim, segundo Bruta:

Em 1861, Henry B. Leeson, do Supremo Conselho da Inglaterra, escreveu: “Tive o privilégio de coletar e preservar adijecta membra do Rito Antigo espalhados neste e em outros países, todos os quais

atestam a antiga base cristã da Ordem.” No entanto, o sistema de 33 graus do Rito Escocês tem suas raízes apenas na Grande Constituição de 1785, supostamente sob a autoridade de Frederico II. Portanto, qualquer referência a uma base cristã antiga precisaria se referir à Maçonaria em geral e não ao Rito Escocês em particular. Respondendo a essa carta, o Soberano Grande Comendador do Rito Antigo e Aceito do Sul dos EUA, Albert Pike, escreve: “Não concordo com o Ilustre Irmão Leeson de que a base antiga da Ordem era cristã. Se fosse esse o caso, a Maçonaria prussiana teria razão em excluir judeus da admissão em suas Lojas. Se fosse esse o caso, seria uma fraude afirmar que a Maçonaria é universal. Nesse caso, como poderiam existir Lojas de Hebreus e Maometanos? E quanto ao Rito Antigo e Aceito, se tivesse uma base cristã, como se explica que a maioria dos que o detinham neste país entre 1763 e 1800 eram hebreus?”¹² (Bruta, 2002, tradução nossa).

A relevância de se abordar a concepção do Grande Arquiteto do Universo no contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito não reside apenas na adição de mais um dado histórico à vasta simbologia maçônica, mas sim na possibilidade de esclarecer um aspecto essencial da filosofia iniciática: a coexistência entre representação teísta e liberdade de crença. Ainda que, em determinadas formulações rituais, o Grande Arquiteto seja descrito com atributos que evocam a divindade cristã — como ocorre em algumas obediências escocesas — tal representação não implica, segundo o pesquisador Jack Bruta (2002), qualquer vinculação dogmática do rito a uma vertente cristã específica, seja católica ou protestante.

Bruta (2002), em suas análises publicadas na *Pietre-Stones Review of Freemasonry*, destaca que a presença de elementos cristãos no simbolismo do escocismo deve ser compreendida como uma herança cultural e histórica, e não como uma imposição teológica. O rito, portanto, não se compromete com nenhuma confissão religiosa em particular, preservando o princípio fundamental da liberdade de consciência, que é um dos pilares da tradição maçônica.

¹² In 1861, Henry B. Leeson of the Supreme Council of England wrote: “I have had the privilege of collecting and preserving adijecta membra of the Ancient Rite scattered in this and other countries, all of which attest to the ancient Christian basis of the Order.” However, the 33-degree system of the Scottish Rite has its roots only in the Great Constitution of 1785, supposedly under the authority of Frederick II. Therefore, any reference to an ancient Christian basis would need to refer to Freemasonry in general and not to the Scottish Rite in particular. Responding to this letter, the Sovereign Grand Commander of the A&ASR SJ, Albert Pike, writes: “I do not agree with the Illustrious Brother Leeson that the ancient basis of the Order was Christian. If that were the case, Prussian Freemasonry would have been right to exclude Jews from admission to its Lodges. If that were the case, it would be a fraud to claim that Freemasonry is universal. In that case, how could there be Lodges of Hebrews and Mohammedans? And as for the Ancient and Accepted Rite, if it had a Christian basis, how was it that the majority of those who held it in this country from 1763 to 1800 were Hebrews?”

A partir dessa premissa, pode-se inferir que o Grande Arquiteto do Universo constitui, na maçonaria, uma figura simbólica de caráter universal, cuja natureza transcende qualquer definição dogmática. Ele representa uma instância superior — seja ela entendida como Deus, como força cósmica, como inteligência criadora, ou como qualquer outro conceito metafísico — que cada maçom é livre para interpretar conforme sua própria cosmovisão espiritual ou filosófica.

Essa abertura hermenêutica permite à maçonaria acolher uma ampla gama de crenças e reflexões, promovendo um ambiente iniciático plural e inclusivo. Não há, portanto, imposição de uma teologia específica; o que se exige é apenas a aceitação da existência de um princípio superior, simbolizado pelo Grande Arquiteto do Universo, como expressão da ordem, da razão e da transcendência que orienta o caminho do iniciado.

Portanto, A trajetória conceitual do Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::), tal como explorada neste estudo, revela-se como uma síntese simbólica de múltiplas tradições filosóficas, espirituais e esotéricas que atravessam a história do pensamento ocidental. Desde o Demiurgo platônico até os princípios da teologia natural, passando pela filosofia perene, observa-se uma constante busca por um fundamento inteligível e transcendente que ordene o cosmos e inspire a construção interior do ser humano.

2 DA INICIAÇÃO AO TEMPLO MAÇÔNICO: ESTUDO COMPARADO DO RITO DE INICIAÇÃO E O TEMPLO MAÇÔNICO COMO ESPAÇO SACRALIZADO.

A historiografia maçônica moderna, apesar das divergências interpretativas, sustenta amplamente que a Maçonaria tem origem nas corporações de construtores da Europa medieval, especialmente nos canteiros vinculados à Igreja Católica Romana. Essa visão propõe dois períodos históricos: o “operativo”, marcado pela atuação de pedreiros na edificação em pedra; e o “especulativo”, em que a prática construtiva dá lugar à reflexão simbólica, incorporando filósofos, nobres, militares e intelectuais.

Essa divisão originou os termos “*Maçonaria Operativa*” e “*Maçonaria Especulativa*”, recorrentes na literatura maçônica brasileira, como elemento de demarcação de períodos históricos distintos. Contudo, a crítica historiográfica aponta inconsistências: há registros de membros não ligados à construção já no período dito “operativo”, o que fragiliza essa separação. Assim, embora útil como referência para

demarcação cronológica, os termos não devem ser tomados como marcadores de tempo absolutos, dada a ausência de comprovação histórica conclusiva.

Na Idade Média, as guildas ou corporações de ofício extrapolavam funções econômicas, assumindo papéis hoje atribuídos ao Estado, como a gestão de escolas, hospitais e forças armadas. Em certos contextos, confundiam-se com a própria estrutura estatal, evidenciando sua centralidade social (Lomas, 2006).

É nesse contexto que emergem expressões como “*Arte Real*” e “*mistério*”. “*Mister*” também designava encenações teatrais medievais, frequentemente realizadas por religiosos, dramatizando passagens bíblicas — como a arca de Noé — em uma época de analfabetismo e escassez de livros. Essa tradição pedagógica influenciou diretamente o conceito de “*Mistério Maçônico*”, especialmente nas guildas, que utilizavam tais encenações como instrumento catequético (Gould, 2023).

Na modernidade, essa prática simbólica foi preservada nas cerimônias de iniciação maçônica, sobretudo no terceiro grau, que encena o mito de Hiram Abiff — figura bíblica ligada ao Templo de Salomão. A dramatização desse mito perpetua o ensino simbólico medieval e reforça o caráter iniciático da Maçonaria contemporânea.

Ao longo dos séculos, as corporações se multiplicaram na Europa, assumindo funções que iam além da prática profissional. Algumas tinham caráter social — voltadas a festividades e confraternizações — outras eram compostas por clérigos, originando fraternidades religiosas ainda existentes. Havia também corporações de auxílio mútuo entre profissionais como lenhadores, artesãos, ferreiros, marinheiros, caçadores e, sobretudo, pedreiros — os *masons*, foco deste estudo.

Cada corporação seguia normas próprias, regulando a convivência e a admissão de novos membros. No caso dos pedreiros, aprendizes eram integrados por meio de cerimônias formais, ainda que não iniciáticas nos moldes simbólicos posteriores. O mestre pedreiro, figura central, atuava como educador técnico e moral. Os membros se chamavam “*companheiros*”, reforçando o caráter fraternal da associação (Lomas, 2006).

As normas dos pedreiros ficaram conhecidas como “*antigas obrigações*” — manuscritos do século XIV incorporados à tradição maçônica como pré-história simbólica (Carvalho, 2020). Esses textos seguiam estrutura recorrente: oração inicial, narrativa lendária sobre a origem da corporação e artigos normativos, as “*Obrigações*”.

Mais que códigos de conduta, continham lendas que conferiam à corporação uma origem remota e quase sagrada. Destacam-se as Constituições dos Maçons de

York (1352, 1370, 1409), as *Ordonannances des Mason* de Londres (1356), as constituições da Guilda dos Carpinteiros de Norwich (1375) e os Manuscritos Regius e Cooke (1425–1450) (Carvalho, 2020).

Segundo Carvalho (2020), esses manuscritos eram cristãos em conteúdo, refletindo a relação estreita entre pedreiros e Igreja Católica. As obrigações incluíam deveres religiosos e sociais — enterrar os mortos, assistir à missa, ajudar viúvas, obedecer à hierarquia — essenciais para manter a ordem nos canteiros e a confiança dos contratantes. Durante a admissão, tais normas eram lidas em voz alta, e os aprendizes prestavam juramento solene.

Os Manuscritos Regius e Cooke merecem destaque por serem as “obrigações” com maior destaque. Embora complementares, apresentam mitologias distintas sobre a origem da construção (Bauer, 2008).

O Manuscrito Regius, também conhecido como Poema Maçônico ou Manuscrito Real, é uma das mais antigas evidências documentais da tradição maçônica em inglês. Composto em versos por volta de 1390, foi publicado por James O. Halliwell em 1840 sob o título *The Early History of Freemasonry in England*. Já constava em inventários bibliográficos desde 1670, tendo passado pelas mãos de John Seller e Robert Scott, até integrar a biblioteca real, sendo transferido ao Museu Britânico em 1757 (Blumenthal, 2006).

O poema busca conferir legitimidade histórica e espiritual à maçonaria, remontando sua origem à antiguidade egípcia. Descreve um contexto de escassez, em que clérigos, por meio da oração e do saber, criam uma profissão honesta: a geometria, identificada como maçonaria. Este conhecimento, fruto da intercessão divina, seria destinado aos filhos mais virtuosos.

Euclides surge como figura fundadora, não como matemático, mas como sacerdote, reforçando o caráter sacral da geometria. Ele teria instituído a transmissão do saber entre os humildes, promovendo fraternidade e estabelecendo os títulos de Mestre e Companheiro, fundamentos da ética e hierarquia maçônicas. Segundo o texto, esse ofício chegou à Inglaterra por meio do rei Athelstan¹³.

O manuscrito incorpora elementos hagiográficos, como a história dos Quatro Coroados, escultores que recusam idolatrar o rei e são martirizados, exemplificando a integridade moral e espiritual. Outro trecho menciona Noé e seus descendentes

¹³ Athelstan foi o primeiro rei a unificar a Inglaterra, reinando de 927 a 939. Filho de Eduardo, o Velho, destacou-se por vitórias militares, reformas legais e apoio à fé cristã. É lembrado como um líder que consolidou o poder central e fortaleceu a identidade nacional inglesa.

como maçons que, após o dilúvio, constroem a Torre de Babel sob Nabucodonosor. A obra é interrompida por um anjo, que confunde as línguas, punindo a soberba humana diante da ordem divina (Blumenthal, 2006).

As sete artes liberais são exaltadas como instrumentos de discernimento entre verdade e falsidade, atribuídas a Euclides por graça de Cristo. A geometria, nesse contexto, é expressão da vontade divina, e o saber, teocêntrico. A obra encerra-se com orientações sobre comportamento na missa e normas de etiqueta, revelando preocupação com a formação moral dos maçons. Indícios apontam que o autor era sacerdote ligado à guilda, talvez capelão ou secretário (Blumenthal, 2006). O texto também destaca a devoção mariana, conferindo-lhe uma orientação cristã marcante e alinhada à fé católica.

O Manuscrito Cooke, datado por volta de 1410, é uma recompilação que pode refletir tradições orais e escritas anteriores em mais de um século. Estruturado em duas partes, apresenta inicialmente dezenove artigos e uma narrativa sobre a origem da geometria e da arquitetura. A segunda parte, intitulada “*Livro dos Deveres*”, traz uma introdução histórica, nove artigos sobre organização do trabalho promulgados sob o reinado de Athelstan, além de conselhos morais, religiosos e normas de conduta social (Blumenthal, 2006).

Entre os manuscritos das “*antigas obrigações*”, o Cooke se destaca pela profunda inserção no pensamento religioso e filosófico medieval. Sua narrativa combina elementos bíblicos judaico-cristãos com influências da literatura cristã primitiva e manuscritos gregos, conferindo “*legitimidade*” espiritual e cultural à maçonaria, conforme podemos observar no estudo de Hobsbawm e Ranger (2008).

O texto inicia com a exposição das sete Artes Liberais, exaltando a geometria como matriz das demais. Em seguida, apresenta a genealogia de Lamech, descendente de Adão, cujos filhos — Jabal, Jubal, Tubalcaim e Naamá — são associados à fundação da geometria, música, forja e tecelagem, respectivamente (Blumenthal, 2006).

Prevendo o juízo divino, os filhos de Lamech preservam seus saberes em duas colunas: uma de mármore e outra de “*laterus*”. Segundo o manuscrito, essas colunas foram redescobertas por Pitágoras e Hermes Trismegisto, que difundiram os conhecimentos nelas contidos (Blumenthal, 2006).

Ninrod, descendente de Noé, é retratado como mestre da medição e líder na construção da Torre de Babel. Atendendo ao rei Asur, envia 300 maçons para ensinar geometria e construir Nínive. Já Euclides, que teria aprendido geometria com Abraão,

é apresentado como sistematizador da maçonaria, ensinando os filhos dos pobres e instituindo os títulos de “Companheiro” e “Mestre” (Blumenthal, 2006).

A tradição maçônica, segundo o Cooke, foi transmitida aos israelitas no Egito, perpetuada por Davi e Salomão na construção do Templo, e difundida pela Europa. No reinado de Athelstan, foram estabelecidas normas e reuniões anuais em assembleia (Blumenthal, 2006).

Embora compartilhe temas com o Manuscrito Regius, o Cooke difere na escolha de personagens e estrutura, mas ambos convergem na tentativa de legitimar a maçonaria como herdeira de um saber ancestral, vinculado à tradição bíblica e à sabedoria antiga (Blumenthal, 2006).

Esses elementos revelam que, desde suas origens documentais, a Maçonaria articula prática profissional, ética comunitária, religiosidade e mito fundacional — base de sua tradição simbólica, que continua a inspirar estudos históricos, antropológicos e filosóficos.

Gould (2023) observa que, já no século XIV, havia registros orientando os pedreiros sobre aspectos cotidianos, como o local do café da manhã antes do trabalho. Essa reunião matinal ocorria na *logium fabricae*, espaço funcional com dimensão simbólica e arquitetônica. O termo *logium*, do latim, remete à *loggia* — estrutura de arcos e colunas comum em varandas e galerias. No fim do século XIV, surge o termo *logge*, mantendo o sentido e reforçando a continuidade entre espaço físico e ritual.

Segundo Gould (2023), registros do século XV atribuídos às antigas guildas de construtores revelam o uso do termo *lodge*, então designando cabanas rústicas. Esses espaços serviam como locais de repouso e alimentação para maçons itinerantes, que se deslocavam para obras de grande porte em cidades distantes. Nesse contexto, o *lodge* não tinha conotação simbólica ou institucional, mas funcionava como infraestrutura prática voltada às necessidades dos trabalhadores da pedra.

Gould (2023) aponta que a origem das guildas permanece obscura, o que dificulta seu estudo. Documentos contábeis ingleses indicam que muitas não passavam de barracões para guardar ferramentas, sem estrutura organizacional ou dimensão ritualística. Isso reforça a ideia de que a transição das guildas “operativas” para as lojas “especulativas” foi gradual e marcada por profundas transformações simbólicas.

Outro aspecto relevante é o segredo, associado à Maçonaria desde os primeiros registros das corporações de ofício. Esse traço distintivo parece ter sido essencial na formação da identidade maçônica, atuando como mecanismo de coesão interna e marca simbólica frente ao mundo profano.

Quanto aos segredos (além de qualquer possível simbolismo) possuídos pelos pedreiros operativos da Idade Média, todos os comércios até mesmo em nossos dias têm os seus próprios, e a própria palavra “mistério”, tão frequentemente usada, indica o ciúme com que cada ofício guardava os arcanos de seu comércio (Gould, 2023, p. 108)

Nesse contexto, surge o mito do “segredo” maçônico, originalmente ligado a uma corporação profissional de forte religiosidade cristã. A Maçonaria moderna herda e ressignifica esse conceito: o saber técnico reservado transforma-se em conhecimento esotérico voltado à formação moral e espiritual do iniciado. Essa transição marca o deslocamento da Maçonaria medieval dos pedreiros para a dos filósofos iluministas, preservando a estrutura simbólica da antiga lei de reserva no ensino iniciático.

O sistema de reconhecimento por sinais, palavras e apertos de mão, frequentemente associado à tradição maçônica, é atribuído por alguns estudiosos às práticas das guildas medievais. Gould (2023) menciona que pedreiros do século XIV teriam adotado sinais e toques para identificação e auxílio mútuo, justificando o termo “*Franco-Massons*”. Contudo, o próprio autor admite que, embora plausível, essa hipótese carece de fontes confiáveis, dificultando sua comprovação devido à escassez documental sobre as guildas nesse período.

A partir do século XVII, surgem registros mais consistentes sobre a Maçonaria, já em contexto distinto da tradição operativa medieval (Gould, 2023). E nesse contexto, a Reforma Protestante, iniciada em 1560, e a instabilidade política subsequente enfraqueceram decisivamente as corporações de pedreiros. Segundo Carvalho (2020), a mudança na arquitetura religiosa — com menos igrejas construídas e catedrais demolidas — reduziu drasticamente a demanda por mestres pedreiros. Os canteiros desapareceram, e a corporação dos pedreiros livres enfrentou, especialmente na Inglaterra, uma crise comparável à falência institucional.

No contexto de declínio das corporações medievais — marcado pela retração das obras religiosas e pela instabilidade política da Reforma Protestante — emergem as confrarias de auxílio mútuo, voltadas ao suporte de artesãos desempregados. Além de manter vínculos profissionais, essas corporações passaram a exercer papel social

relevante, promovendo solidariedade e reinserção no mercado de trabalho (Stevenson, 2005).

A Escócia destaca-se nesse cenário como espaço de transformação, com a entrada de benfeiteiros externos — nobres, burgueses e homens de posses — nas confrarias de pedreiros (Stevenson, 2005). Segundo Bauer (2008), suas motivações variavam entre interesses políticos, aspirações filosóficas e convicções sociais. Ao se aproximarem das corporações, encontraram nelas um ambiente favorável ao cultivo de relações e encontros regulares.

A incorporação de membros não-operativos na Maçonaria constitui um marco decisivo na configuração histórica da instituição, assinalando o início de uma transição que redefiniu sua natureza e seus propósitos. Esse processo de abertura permitiu a admissão de indivíduos que não mantinham qualquer vínculo direto com o ofício da construção, deslocando gradualmente a ordem de uma associação de caráter estritamente artesanal para uma organização de perfil simbólico e especulativo.

A escassez de grandes obras, sobretudo religiosas, provocou forte retração na demanda por mestres construtores. Segundo Carvalho (2020), citando David Stevenson, é no século XVII que se inicia uma nova fase nas corporações, marcada por reconfigurações internas e pela incorporação de novos grupos sociais.

Esses novos membros, interessados nos valores simbólicos e organizacionais, contribuíram para reconfigurar o espaço maçônico como lugar de reflexão moral, política e filosófica (Stevenson, 2005). Essa transformação culminaria, nos séculos seguintes, na formação das Lojas modernas, que preservam elementos das antigas confrarias, agora com propósitos ampliados e reinterpretados.

Na Escócia, com a presença de membros não maçons, fez com que esse processo de renovação ganhasse destaque. Por volta de 1600, na Escócia, já existia uma rede consolidada de Lojas maçônicas compostas por maçons operativos — artesãos especializados na construção em pedra que, com o tempo, passaram a admitir indivíduos de outras ocupações e classes sociais, marcando o início da Maçonaria tida como *especulativa* (Carvalho, 2020). Esses novos membros, antes benfeiteiros das corporações, passaram a integrar as Lojas mesmo sem exercer o ofício (Bauer, 2008).

O primeiro registro documental de um membro não-operativo data de 8 de junho de 1600, na ata da Loja de Edimburgo, onde John Boswel, Laird¹⁴ of Auchinleck,

¹⁴ A palavra "laird" é um termo escocês que designa um **proprietário de terras**, especialmente alguém que possui uma propriedade rural significativa. Embora não seja um título de nobreza formal como

assina com uma marca pessoal (Gould, 2023). Esse episódio inaugura uma nova configuração institucional, com a presença de nobres e burgueses contribuindo para a revitalização econômica das corporações escocesas, impulsionadas pelo ressurgimento de projetos arquitetônicos no fim do século XVI.

Por volta de meados do século XVII, as corporações ainda preservavam cópias das antigas obrigações — textos com lendas e preceitos medievais — e as utilizavam nos rituais de iniciação. Apesar das mudanças organizacionais, a leitura dessas obrigações seguia o modelo tradicional, evidenciando a permanência de elementos simbólicos e normativos do passado.

Embora a primeira Grande Loja tenha sido fundada na Inglaterra, o modelo adotado já era praticado na Escócia. É plausível que esse modelo escocês tenha sido “exportado” e reformulado sob os ideais iluministas, conferindo à Maçonaria inglesa sua estrutura moderna e racionalista (Stevenson, 2005).

Para compreender a trajetória histórica da Maçonaria — instituição que há séculos desperta curiosidade e especulação — é essencial analisar o termo “aceito”, recorrente em designações formais de Lojas brasileiras, como “Maçons Antigos, Livres e Aceitos” (MM::AA::LL::AA::). Mais que uma função nominal, o vocábulo sinaliza a transição do que autores brasileiros costumam denominar de Maçonaria operativa para a especulativa, marcando sua dimensão simbólica.

Manuscritos da London Mason’s Company, associação de pedreiros do século XVII, revelam ampla referência aos “maçons aceitos”. Segundo Carvalho (2020), esse material tem sido subestimado pela historiografia do Atlântico Norte, apesar de sua relevância para entender as origens da Maçonaria especulativa. Os registros mostram que, antes mesmo da fundação da Grande Loja de Londres em 1717, já havia indivíduos não-operativos integrados às corporações, participando de reuniões e rituais em moldes escoceses.

Embora comercial, a London Mason’s Company adotava práticas organizacionais similares às Lojas maçônicas. Seus membros reuniam-se em sessões chamadas “Lojas”, cujas atas e documentos evidenciam elementos simbólicos e a admissão de membros externos ao ofício, antecipando os traços da Maçonaria especulativa.

¹“laird”, o laird tradicionalmente ocupava uma posição de prestígio local, muitas vezes exercendo influência política e social na região.

Assim, ainda que não se trate da Maçonaria moderna em sua configuração institucional plena — consolidada no século XVIII — os registros da London Mason's Company permitem vislumbrar o processo de transição rumo a uma organização iniciática voltada à reflexão filosófica.

A documentação da London Mason's Company no século XVII mostra que o processo de “aceitação” de membros era irregular e seletivo. Segundo Carvalho (2020), os aceitos eram, em geral, pedreiros de destaque, altamente qualificados e reconhecidos pela corporação. O título funcionava como distinção honorífica, conferida àqueles que se sobressaíam na arte da construção, representando uma espécie de nobreza técnica dentro da companhia.

O título de “aceito” não se limitava aos membros operativos: registros indicam que cavalheiros e intelectuais também podiam ser admitidos, desde que arcassem com os custos exigidos. Gould (2023) apresenta evidências contábeis de diferenciação tarifária: membros (pedreiros-freemasons) pagavam 20 xelins, enquanto não membros (não pereiros) desembolsavam 40, sugerindo que o processo operava como um círculo restrito de prestígio, ainda que sob controle formal da London Mason's Company.

As reuniões dos “aceitos” ocorriam em espaços chamados “*Lojas*”, marcadas por encontros sociais com refeições cerimoniais. Os nomes dos participantes eram registrados e guardados em caixa trancada, junto ao livro das Constituições dos Maçons Aceitos (Carvalho, 2020), evidenciando formalização e sigilo. Um exemplo está nos registros da Biblioteca Guildhall, em Londres, que documentam uma reunião de março de 1638, na qual cinco membros foram aceitos mediante pagamento de 10 xelins — entre eles, Nicholas Stone (Churton, 2008).

Stone, pedreiro-mestre do rei, foi responsável pela Banqueting House em Whitehall. Mestre da London Mason's Company, cidadão de Londres e escultor renomado, sua obra inclui monumentos como a efígie de John Donne na Catedral de São Paulo (Churton, 2008). Churton (2008) destaca sua erudição, com domínio da mitologia clássica e do simbolismo teológico.

O sistema de aceitação passou a incorporar figuras proeminentes da cultura inglesa. Robert Moray e Elias Ashmole, fundadores da Royal Society, foram admitidos como “maçons aceitos” (Bauer, 2008).

Segundo Bauer (2008), citando Stevenson, Moray via a fraternidade em termos platônicos, associando-a à amizade idealizada. Moray publicou traduções

rosacrucianas em 1652, demonstrando interesse pelo hermetismo, embora sem evidências de integração formal aos rituais dos aceitos.

Ashmole é o caso mais documentado. Erudito em astrologia, alquimia e história, tornou-se membro da Royal Society em 1660. Seu diário registra sua aceitação em uma Loja de Warrington, em outubro de 1646, ao lado do coronel Mainwaring. Bauer (2008) e Churton (2028) sugerem que seu interesse pela Maçonaria estava ligado à busca por mitos e saberes antigos, acreditando que a instituição preservava tradições esotéricas da Antiguidade — uma aspiração comum à época.

Essa hipótese encontra respaldo nas antigas obrigações das guildas medievais, que mencionavam figuras como Pitágoras, Hermes e Noé como transmissores de saber ancestral. Essa narrativa simbólica parece ter atraído Ashmole, cuja dedicação ao estudo de tradições ocultas o posiciona como um dos principais representantes da vertente intelectual que se aproximou da Maçonaria de “aceitação” em sua fase inicial, buscando, provavelmente, esse conhecimento antigo.

A historiografia da Maçonaria revela uma intersecção entre narrativas míticas e registros factuais, formando um tecido simbólico que moldou sua identidade institucional. Essa confluência não é acidental, mas uma estratégia discursiva que atribui à organização relevância histórica, sustentada por lendas e tradição alegórica cultivada ao longo dos séculos.

Relatos sobre um saber ancestral — perdido ou oculto — vinculado a figuras como Hermes, Pitágoras e Noé integram a mitologia maçônica. Independentemente de sua veracidade, a Maçonaria consolidou uma imagem histórica marcada por profundidade simbólica e aparente continuidade com tradições esotéricas, reforçando sua legitimidade como organização iniciática e filosófica.

2.1 A INICIAÇÃO MAÇÔNICA EM PERSPECTIVA COMPARADA PELA VISÃO ANTROPOLÓGICA E DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Nas diversas configurações socioculturais, observa-se a recorrência de práticas simbólicas que assinalam a transição dos indivíduos entre diferentes estágios ou posições dentro da estrutura social. Tais práticas, amplamente estudadas pela antropologia, são denominadas *ritos de passagem*, conceito consagrado por Arnold van Gennep (2011), que os descreve como cerimônias ou atos que acompanham a mudança de status social dos sujeitos. Esses ritos não apenas demarcam fronteiras

entre fases da vida, mas também reafirmam valores coletivos, reforçando a coesão e a continuidade cultural.

Toda existência cósmica está predestinada à “passagem”: o homem passa da pré-vida à vida e finalmente à morte, tal como o Antepassado mítico passou da preexistência à existência e o Sol das trevas à Luz (Eliade, 2018, p. 147).

A lógica subjacente aos ritos de passagem envolve três momentos fundamentais: separação, liminaridade e agregação. Na fase de separação, o indivíduo é desvinculado de seu estado anterior; na liminaridade, encontra-se em uma zona ambígua, fora das categorias sociais habituais; e, por fim, na agregação, é reintegrado à sociedade com um novo status (Gennep, 2011). Essa estrutura pode ser observada em múltiplos contextos, como nos ritos que marcam a transição da infância para a vida adulta — frequentemente associados à adolescência — os quais simbolizam não apenas o amadurecimento biológico, mas também a incorporação de novas responsabilidades e papéis sociais.

Tais rituais, embora variem em forma e intensidade entre culturas, compartilham a função de legitimar transformações individuais perante o coletivo, funcionando como mecanismos de ordenação simbólica e social. A fase liminar desses ritos é particularmente rica em significados, pois nela o sujeito encontra-se “dentro e fora” das estruturas normativas, vivenciando uma suspensão temporária das hierarquias e identidades estabelecidas.

todos os rituais e simbolismos da “passagem” exprimem uma concepção especificada da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. Numa palavra, pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas (Eliade, 2018, p. 147)

De maneira geral, os ritos de passagem podem ser compreendidos como práticas simbólicas de natureza sociorreligiosa que têm por finalidade demarcar transições significativas na trajetória existencial dos indivíduos, especialmente aquelas que envolvem mudanças de status social e espiritual (Eliade, 2018). Esses ritos operam como dispositivos culturais que conferem legitimidade à passagem de um estado considerado “profano” para uma condição “sacralizada”, instaurando uma nova ordem de pertencimento e identidade dentro do grupo social.

No entanto, a abordagem de Mircea Eliade também oferece contribuições relevantes ao debate antropológico, ao enfatizar o caráter ontológico dessas transições. Para Eliade (2018), os ritos de passagem não apenas marcam mudanças

sociais, mas também representam uma reconexão com o tempo mítico e com os arquétipos fundadores da cultura, permitindo ao indivíduo uma reintegração simbólica ao cosmos sagrado.

Segundo Mircea Eliade (1970), os ritos de passagem constituem não apenas práticas ceremoniais de transição social, mas também verdadeiros sistemas de transformação ontológica do indivíduo. Ao atravessar essas experiências rituais, o sujeito é conduzido a uma ruptura simbólica com sua condição anterior, sendo preparado para adentrar uma nova etapa de existência, tanto no plano social quanto no espiritual. Trata-se, portanto, de um processo que transcende a mera mudança de status, implicando uma reconfiguração profunda da identidade e da percepção de mundo.

Eliade interpreta tais ritos como momentos privilegiados em que o indivíduo é reconectado ao tempo mítico e ao sagrado, vivenciando uma espécie de “*renascimento simbólico*”. Essa transição não ocorre de forma arbitrária, mas é mediada por códigos culturais que conferem sentido à passagem e legitimam a nova posição que o sujeito ocupará na coletividade. Assim, os ritos de passagem operam como mecanismos de reintegração, nos quais o indivíduo é reintroduzido à ordem social com uma nova concepção de si e de seu papel no universo simbólico que o cerca.

Ao enfatizar o aspecto ontológico desses ritos, Eliade amplia a compreensão antropológica tradicional, propondo que tais práticas não apenas organizam a vida social, mas também atualizam estruturas arquetípicas que conferem profundidade existencial à experiência humana. Nesse contexto, o rito não é apenas um evento, mas uma travessia — uma jornada que transforma, consagra e insere o sujeito em uma nova dimensão de pertencimento e significado.

O termo *ontológico*, oriundo da ontologia — estudo filosófico do ser — refere-se à essência e às condições fundamentais que constituem a existência (Castro, 2005). No âmbito das ciências humanas e sociais, é utilizado para descrever transformações profundas na identidade e na consciência do sujeito, como ocorre nos ritos de passagem, que reconfiguram sua forma de estar no mundo. Diferencia-se da abordagem epistemológica, voltada ao conhecimento sobre o ser, ao perguntar não como conhecemos, mas o que é o que conhecemos. Pensadores como Heidegger ampliaram essa perspectiva ao entender o ser humano como um “ser-no-mundo”, cuja existência é marcada por uma abertura interpretativa ao ser. Assim, o ontológico

transcende a abstração filosófica, sendo aplicado para compreender processos de transformação e pertencimento que estruturam a realidade dos sujeitos.

Nesse sentido, os ritos não se limitam a funções sociais de ordenamento, mas assumem uma dimensão existencial profunda, na qual o sujeito é convocado a atravessar uma experiência de morte simbólica e renascimento. Tal processo, segundo Eliade (2018), é essencial para a constituição da identidade religiosa e para a vivência do sagrado como categoria estruturante da experiência humana. Assim, os ritos de passagem revelam-se como instrumentos de mediação entre o mundo cotidiano e o universo simbólico.

Por sua vez, os ritos de iniciação são entendidos como manifestações específicas dos ritos de passagem, constituem dispositivos simbólicos e pedagógicos que operam profundas transformações na condição existencial do indivíduo. Conforme aponta Eliade (1970), em sua acepção mais abrangente, tais ritos compreendem um conjunto estruturado de práticas e ensinamentos destinados a provocar uma alteração substancial no estatuto religioso e social daquele que é submetido ao processo iniciático. Essa transição não se limita à mudança de posição dentro de uma ordem social, mas implica, segundo o autor, uma verdadeira *“mutação”* ontológica — isto é, uma reconfiguração da própria essência do ser.

A iniciação, nesse contexto, representa uma travessia ritual que desestabiliza a identidade anterior e inaugura uma nova forma de estar no mundo, marcada por códigos simbólicos que legitimam o pertencimento a uma nova esfera de significação. Eliade (1970) enfatiza que essa mutação ontológica não se dá de maneira superficial, mas envolve uma ruptura com o tempo profano e uma imersão no tempo mítico, onde o iniciado é reconectado às origens e aos arquétipos fundantes da cultura.

Assim, os ritos de iniciação operam como mecanismos de regeneração simbólica, nos quais o indivíduo é despojado de sua condição anterior e reintegrado à coletividade sob uma nova perspectiva ontológica e espiritual. Trata-se, portanto, de um processo que transcende a dimensão sociológica da passagem, alcançando os fundamentos ontológicos da existência e da identidade.

Mircea Eliade (1970), ao sistematizar os ritos de iniciação presentes em diversas culturas, propõe uma tipologia composta por três categorias fundamentais, cada uma delas vinculada a processos específicos de transformação simbólica e ontológica do sujeito. A primeira categoria refere-se aos rituais de caráter coletivo, cuja função primordial é marcar a transição da infância ou adolescência para a vida adulta. Tais ritos, de natureza obrigatória, são instituídos como mecanismos de

integração social, sendo aplicados indistintamente a todos os membros da comunidade, com o objetivo de legitimar a nova condição existencial e funcional do indivíduo no grupo.

A segunda categoria, de acordo com Eliade (1970), abrange os ritos de ingresso em sociedades secretas ou confrarias, geralmente restritas a um único sexo¹⁵ e caracterizadas pela guarda rigorosa de seus saberes e práticas. Esses agrupamentos operam como espaços de iniciação esotérica, nos quais o acesso ao conhecimento é condicionado por processos rituais que visam não apenas a inclusão formal, mas também a transformação interior do iniciado, que passa a compartilhar de uma identidade simbólica distinta e de um universo de significados ocultos à maioria.

Por fim, Eliade (1970) identifica uma terceira categoria de iniciação, vinculada à vocação mística e à experiência religiosa profunda. No contexto das religiões arcaicas, essa forma de iniciação está associada à figura do feiticeiro ou do xamã, cuja trajetória é marcada por uma ruptura com a normalidade existencial e pela incorporação de poderes espirituais que o distinguem dos demais membros da coletividade. Trata-se de uma iniciação que transcende os limites sociais e adentra o campo do sagrado, configurando-se como uma passagem para uma nova dimensão ontológica e cosmológica.

A concepção popular contemporânea acerca das sociedades secretas tende a associá-las a organizações modernas envoltas em mistério, ocultismo ou conspiração. No entanto, essa visão revela-se limitada diante da complexidade histórica e antropológica que envolve tais agrupamentos. As sociedades secretas tradicionais, em sua gênese, estão profundamente enraizadas nas estruturas tribais, onde desempenham funções que transcendem o mero sigilo e se articulam em torno de dimensões políticas, econômicas e simbólicas. Frequentemente compostas por guerreiros ou especialistas rituais, essas sociedades operam como núcleos de poder e saber, regulando o acesso à autoridade e à memória coletiva.

Van Gennep (2011) define essas organizações como “sociedades especiais restritas”, cuja principal característica reside na partilha de segredos iniciáticos, acessíveis apenas àqueles que atravessam ritos de passagem específicos. Tais rituais não apenas marcam a transição entre estados sociais, mas também instituem

¹⁵ A constituição das sociedades secretas não se restringe, de forma exclusiva, à participação de indivíduos do sexo masculino. Conforme observa Gennep e Eliade em suas obras, há registros de agrupamentos secretos compostos integralmente por mulheres, o que evidencia a diversidade de configurações possíveis dentro dessas estruturas sociais.

uma nova ontologia para o indivíduo, conferindo-lhe acesso a conhecimentos e práticas vedadas ao restante da comunidade.

Eliade (2018) aprofunda essa perspectiva ao destacar o caráter seletivo dessas sociedades. Para o autor, embora o desejo de pertencimento seja comum entre os adultos, o ingresso nas sociedades secretas exige uma predisposição singular — uma vocação espiritual ou uma inteligência e força de vontade que excedem os padrões ordinários. Nesse sentido, o aprofundamento da experiência religiosa e do conhecimento esotérico não se dá por mera aspiração, mas por mérito simbólico e espiritual. Eliade (1970) observa que essa exigência explica o surgimento de múltiplas fraternidades especializadas, como as de xamãs e feiticeiros, cuja atuação transcende o plano ritual e adentra o campo da mediação entre mundos.

Em conclusão, à luz das contribuições de Mircea Eliade e Arnold Van Gennep, as sociedades secretas podem ser compreendidas como estruturas sociais de natureza excepcional, cuja configuração se distingue das demais formas de organização comunitária por sua lógica interna de acesso, transmissão de saberes e delimitação simbólica. Tais agrupamentos são constituídos por membros selecionados mediante rituais de iniciação, os quais operam como dispositivos de transformação identitária e de consagração espiritual.

Dessa forma, as sociedades secretas se diferenciam das demais manifestações sociais por operarem com base na *adesão voluntária* e na *iniciação seletiva*, constituindo-se como espaços de condensação simbólica e de regulação do poder espiritual e político no interior das culturas tradicionais.

Os rituais iniciáticos das sociedades secretas, seguem uma estrutura simbólica marcada pela separação, reclusão e renascimento. O neófito é, inicialmente, apartado do convívio social e conduzido a espaços de clausura, frequentemente descritos como ambientes escuros ou cabanas sagradas, cuja obscuridade representa a morte simbólica do estado anterior. Essa etapa liminar, segundo Eliade (1970), equivale a uma suspensão da identidade profana, preparando o indivíduo para o acesso a uma nova dimensão de existência.

Ao final do processo, o neófito emerge transformado, apto a integrar-se ao universo simbólico da sociedade secreta. Nesse momento, são-lhe revelados ensinamentos esotéricos, códigos de conduta e segredos rituais que consolidam sua inserção no grupo iniciático (Eliade, 1970). Trata-se, portanto, de um renascimento ritual, em que o indivíduo é reconfigurado ontologicamente e espiritualmente,

legitimado por sua passagem pelas provas simbólicas que o qualificam como membro pleno da comunidade esotérica.

A estrutura ritualística da iniciação maçônica revela notável consonância com os modelos simbólicos descritos por Mircea Eliade e Arnold Van Gennep, cujas obras oferecem arcabouço teórico fundamental para a compreensão dos processos iniciáticos em sociedades tradicionais e secretas. A Maçonaria, enquanto organização iniciática de caráter simbólico e filosófico, reproduz com precisão os elementos constitutivos dos ritos de passagem identificados por Gennep (2011), a saber: separação, margem (ou liminaridade) e agregação.

No contexto maçônico, o neófito é inicialmente apartado do convívio ordinário, sendo conduzido a um espaço ritual onde se inicia a fase de separação, dando início as provas simbólicas as quais será submetido. Essa etapa marca o desligamento simbólico do mundo profano e prepara o indivíduo para a travessia liminar. Em seguida, o candidato é submetido a outras três provas simbólicas que evocam desafios morais, intelectuais e espirituais, configurando a fase intermediária do processo — a margem — na qual o sujeito encontra-se entre dois estados ontológicos, sem pertencer plenamente a nenhum deles, até que lhe seja revelada a luz marcando o ato simbólico de um renascimento no sagrado, dando-lhe o direito de receber segredos iniciáticos e de frequentar a Loja considerada como local sagrado.

A conclusão do rito dá-se na etapa de agregação, momento em que o neófito é reintegrado à comunidade, agora como membro pleno da Ordem. Esse retorno é simbolizado pelo ágape fraternal, um banquete ceremonial que não apenas celebra a admissão do novo iniciado, mas também reforça os vínculos de fraternidade e pertencimento. Tal prática ritual, além de cumprir função simbólica de acolhimento, opera como mecanismo de coesão grupal e reafirmação dos valores compartilhados pela coletividade maçônica.

Assim, a iniciação maçônica pode ser interpretada como uma atualização moderna dos arquétipos rituais descritos por Eliade e Gennep, preservando a lógica simbólica da transformação ontológica e da reintegração comunitária, elementos centrais nos sistemas iniciáticos tradicionais.

2.1.1 A câmara das reflexões, a viagem ao interior da terra e o rito de separação.

No contexto dos rituais iniciáticos da Maçonaria, observa-se, conforme a análise de Van Gennep (2011), a presença marcante do rito de separação — etapa

inaugural do processo de transição simbólica — que se manifesta por meio de práticas destinadas à desconstrução da identidade anterior do candidato. Tal rito não se limita à recepção formal do indivíduo como neófito, mas se estrutura como um mecanismo de transformação ontológica, no qual elementos simbólicos e performativos são mobilizados para provocar uma ruptura com o estado profano.

Segundo Camino (2022), essa preparação ritualística inicia-se com a orientação do candidato acerca do despojamento de metais e vestes, seguido de sua condução à chamada “câmara das reflexões”. Este espaço, carregado de significados esotéricos, funciona como um *locus* de introspecção e purificação, onde o neófito é convidado a confrontar sua própria essência, desprovido de adornos materiais que representem status ou riqueza.

A similitude entre esse procedimento maçônico e os ritos de passagem descritos por Van Gennep (2011) entre os povos Bantos africanos é notável. Na tradição desses grupos, os jovens iniciandos são desnudados de suas roupas e joias como parte de um processo pedagógico que visa inculcar o valor da humildade e a experiência da pobreza simbólica. Tal prática ritual, ao retirar os marcadores externos de identidade social, promove uma suspensão temporária das hierarquias e prepara o indivíduo para sua reintegração em uma nova condição existencial.

Essas estratégias de despojamento, comuns a diversas culturas iniciáticas, revelam uma lógica antropológica profunda: a transição entre estados sociais exige não apenas a separação física, mas também a dissolução simbólica dos vínculos anteriores. O neófito, ao ser privado de seus bens e inserido em um espaço liminar, é convidado a renascer — não como quem apenas muda de posição, mas como quem atravessa uma metamorfose do ser.

Quando o candidato se encontra apto a adentrar o espaço ritualístico da Loja Maçônica, ele o faz sob a condução de uma figura de notável relevância simbólica: o *padrinho*. Este agente ritual não apenas legitima a entrada do neófito no universo iniciático, como também desempenha funções pedagógicas e protetivas, atuando como mediador entre o mundo profano e o domínio esotérico da Ordem (Camino, 2022). Sua presença remete à necessidade de tutoria espiritual e à transmissão de valores que sustentam a tradição maçônica.

A existência de uma figura análoga pode ser observada em diversas culturas tradicionais, conforme apontado por Van Gennep (2011), especialmente entre os povos indígenas da América do Norte. Nos ritos de iniciação de jovens em sociedades secretas ou guerreiras, é comum a presença de um mentor ou guia ritual, incumbido

de orientar o iniciado ao longo das etapas liminares do processo. Este guia, embora não nomeado como “padrinho” nas descrições etnográficas, cumpre papel equivalente: ele assegura a correta execução dos ritos, protege espiritualmente o neófito e garante sua transição segura entre os estados sociais.

A função desse agente ritual transcende a mera assistência prática; ela representa a continuidade da memória coletiva e a salvaguarda dos códigos simbólicos que estruturam o rito. Ao acompanhar o iniciado, o padrinho — ou seu equivalente funcional — encarna a tradição e atua como vetor de transformação, possibilitando que o neófito abandone sua condição anterior e seja reintegrado em uma nova identidade social e espiritual.

Assim, a presença dessa figura tutelar nos ritos de passagem, tanto na Maçonaria quanto em culturas indígenas, revela uma constante antropológica: a transição entre mundos exige não apenas o isolamento do indivíduo, mas também sua condução por alguém que domine os saberes do limiar. Tal estrutura reforça a ideia de que o rito não é apenas uma travessia, mas uma travessia guiada — e, portanto, legitimada — por quem já percorreu o caminho iniciático.

O padrinho apresenta ao Mestre de Cerimônias¹⁶, que o conduz a um local reservado onde o faz sentar e aguardar sozinho a chegada dos Expertos¹⁷, que esclarecem ao candidato que deverá preparar-se para a iniciação, momento em que o despojam de parte de suas vestes e calçados, oferecendo-lhe um par de alpargatas (Camino, 2022, p. 36).

A chegada do candidato à Loja Maçônica constitui um momento ritualisticamente estruturado, cuja simbologia remete diretamente à fase de separação delineada por Van Gennep (2011) em sua teoria dos ritos de passagem. Segundo descrito por Camino (2022), esse ingresso é cuidadosamente coreografado, evidenciando com precisão os elementos que caracterizam o rompimento com o estado profano anterior. O autor descreve com clareza os procedimentos que antecedem a iniciação, nos quais o candidato é submetido a práticas que visam despojá-lo de seus atributos externos — como vestes e metais —, sinalizando o início de sua transição ontológica.

¹⁶ O Mestre de Cerimônias é um cargo ritualístico onde sua função principal é ser o guardião da estética ritual e da ordem simbólica da Loja.

¹⁷ O cargo de Experto na Maçonaria, especialmente no contexto do *Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA)*, é uma função de natureza eminentemente ritualística, cuja relevância se manifesta de forma mais intensa nas cerimônias de iniciação, elevação e exaltação.

Dessa forma, observa-se que o rito de separação, tal como concebido por Van Gennep, encontra ressonância direta na prática maçônica contemporânea, revelando a permanência de estruturas simbólicas universais nos processos de iniciação e transformação social.

Concluído o protocolo de recepção do candidato, que a partir desse momento assume a condição de neófito, inicia-se uma das etapas mais emblemáticas do processo iniciático maçônico: sua introdução na denominada “câmara de reflexão” ou “gabinete de reflexão”. Este espaço, cuidadosamente estruturado sob uma estética simbólica de matriz alquímica, tem como finalidade primordial promover um exercício de introspecção profunda, no qual o neófito é confrontado com elementos que evocam a transmutação interior e a dissolução da identidade profana.

Figura 2: Câmara das reflexões



Fonte: <https://bibliot3ca.com/os-simbolos-sal-e-enxofre-da-camara-de-reflexoes-e-a-sua-interpretacao-no-rito-frances-ou-moderno/>

A câmara de reflexão opera como um dispositivo ritual de transição, representando simbolicamente a “*morte iniciática*” — conceito amplamente discutido por Van Gennep (2011) em sua teoria dos ritos de passagem. Trata-se de uma ruptura ontológica que inaugura o estado liminar do sujeito, preparando-o para o “renascimento” simbólico que se seguirá dentro de um conceito que lhe permitirá após a conclusão ritualística a frequência de ambientes sacralizados (Eliade, 2018). A ambientação desse espaço de reflexão e morte, marcada por símbolos como o sal, o enxofre, o crânio e máximas filosóficas, remete à tradição hermética e à alquimia como elemento de transfiguração espiritual, funcionando como metáfora da decomposição do ego e da purificação interior.

A arte de morrer pode ser resumida na frase latina: “Morte certa, hora incerta”, pois o mais certo da vida é que temos de morrer, o mais

incerto é quando morreremos. Os filósofos antigos opinavam que em razão da total incerteza quanto ao momento da morte, deveríamos estar sempre preparados para a sua chegada (Queiroz, 2021, p. 42).

Na tradição filosófica da Maçonaria, destaca-se, com vistas a uma orientação mais específica dentro de sua doutrina esotérica, que o conceito de “morte” não se apresenta como um fim absoluto, mas como uma transição simbólica, revestida de profundo significado espiritual. Queiroz (2021), ao abordar essa temática, evidencia que a morte, no contexto iniciático maçônico, deve ser compreendida não como uma ruptura definitiva, mas como uma passagem para uma dimensão superior de existência.

Segundo o autor, é necessário desconstruir os tabus que historicamente se associaram à morte, especialmente aqueles que evocam medo, negação ou sofrimento. No pensamento maçônico, tais concepções são substituídas por uma visão que valoriza a continuidade do ser em sua jornada espiritual. Devemos compreender que para a filosofia maçônica *“um maçom não morre, ele apenas passa para o Oriente Eterno”*, expressão que sintetiza a perspectiva iniciática de transcendência e perpetuação da luz interior.

Essa abordagem revela uma cosmologia simbólica na qual a morte é ressignificada como rito de passagem, alinhando-se às concepções de espiritualidade que privilegiam a imortalidade da alma e a ascensão ao plano sagrado. O Oriente Eterno, nesse sentido, não é apenas uma metáfora poética, mas um arquétipo que representa a plenitude do conhecimento, a comunhão com o divino e a integração definitiva ao universo simbólico da Maçonaria.

A prática da morte iniciática encontra ressonância nos estudos de Mircea Eliade (2018), que ao abordar os ritos de iniciação em sociedades arcaicas, descreve o afastamento do neófito de seu núcleo familiar e sua condução a espaços sagrados — como a selva ou a cabana ritualística — onde ocorre a experiência da “morte cósmica”. Para Eliade, esse ambiente representa as trevas primordiais, o caos espiritual, ou mesmo o inferno simbólico, no qual o iniciado é submetido a uma depuração existencial que o habilita ao contato com o sagrado. A cabana, nesse contexto, não é apenas um espaço físico, mas um microcosmo ritual que dramatiza o colapso da ordem anterior e antecipa a reintegração do sujeito em uma nova dimensão ontológica.

Assim, tanto na Maçonaria quanto nas tradições arcaicas estudadas por Gennep e Eliade, observa-se a recorrência de estruturas simbólicas que articulam a morte ritual como condição necessária para o renascimento espiritual. A câmara de

reflexão ao representar a noite, o caos, nesse sentido, não é apenas um cenário, mas um limiar entre mundos — um espaço de suspensão, silêncio, trevas e transformação.

Encontramos a simbologia da caverna ou gruta nos ritos de origem, de renascimento e de iniciação de vários povos, cuja representação nos mostra um lugar de ignorância e sofrimento no qual somente a reflexão pode gerar pensamentos elevados para o alto, que é o único caminho a ser seguido em busca da verdade (Queiroz, 2021, p. 44)

A entrada do neófito na câmara de reflexão constitui um dos momentos mais emblemáticos do processo iniciático maçônico, marcando o início de sua travessia simbólica rumo à interiorização e à depuração espiritual. Vendado, o neófito é conduzido ao recinto, onde, ao ter a venda retirada, depara-se com um ambiente de penumbra cuidadosamente arquitetado para provocar o recolhimento introspectivo. A escassez de luz, aliada à presença de símbolos herméticos e inscrições de natureza filosófica, compõe um cenário propício à contemplação da própria existência e à desconstrução da identidade profana.

Figura 3: Mesa vista pelo neófito na Câmara das Reflexões



Fonte: <https://www.freemason.pt/vitriol-e-a-camara-de-reflexoes/>

Camino (2022) descreve esse espaço com precisão ritualística da seguinte forma: A Câmara é escassamente iluminada, a venda lhe é retirada dos olhos que pouco enxerga, mas suas pupilas já dilatadas pouco a pouco se ambientam e notam os símbolos existentes na Câmara. Tal descrição revela não apenas a ambientação física do local, mas também a transição perceptiva que acompanha o processo de adaptação sensorial do neófito, cuja visão, inicialmente limitada, vai se ajustando à escuridão até que os signos ocultos se revelem gradualmente.

A câmara de reflexão, apresenta-se como um recinto de dimensões reduzidas, cujas paredes negras e iluminação tenua evocam um ambiente de clausura e introspecção. A atmosfera claustrofóbica, deliberadamente construída, não visa

provocar desconforto físico, mas sim catalisar um estado psíquico de suspensão, no qual o neófito é impelido a confrontar-se com os limites de sua percepção e com os ecos de sua interioridade.

A penumbra que permeia o espaço não apenas obscurece os contornos materiais da câmara, mas também opera como metáfora da ignorância inicial, da qual o postulante deverá se desvencilhar ao longo de sua jornada iniciática. O conjunto de sensações suscitadas por esse ambiente — que pode incluir inquietação, estranhamento e contemplação — se revela plenamente ao neófito em sua primeira experiência. Somente após o desenvolvimento dos graus simbólicos e da assimilação dos princípios filosóficos da Ordem é que o significado profundo daquele espaço se desvela em sua totalidade.

A câmara de reflexão, nesse contexto, transcende sua função arquitetônica e assume o papel de espaço liminar como a cabana sagrada descrita por Eliade (2018), onde o neófito é convidado a confrontar suas inquietações existenciais, seus medos e suas aspirações. Trata-se de uma metáfora ritual da morte simbólica, na qual o silêncio, a escuridão e os elementos alquímicos presentes no ambiente operam como catalisadores de uma transformação interior. Ao emergir desse espaço, o neófito não apenas atravessa uma etapa do rito, mas inaugura uma nova disposição ontológica, marcada pela abertura ao sagrado e pela renúncia ao mundo profano.

As paredes negras da câmara, marcadas por sua austeridade visual, contrastam deliberadamente com os emblemas e inscrições pintados em tinta branca, cuja função é provocar o despertar simbólico do neófito. Esse contraste cromático não apenas reforça a dualidade entre luz e trevas, mas também remete à tradição alquímica, na qual a obra em negro (*nigredo*) representa o estágio inicial da purificação da matéria — momento em que o ego é desintegrado para dar lugar à essência espiritual (D'elia Jr, 2024).

No interior da câmara de reflexão, encontram-se diversos elementos cuja presença não se dá ao acaso, mas obedece a uma lógica simbólica cuidadosamente estruturada. Tais símbolos — o sal, o enxofre, o mercúrio, a água, o pão e o crânio com tíbias cruzadas — desempenham funções específicas no processo de introspecção e transformação do neófito.

Esses elementos remetem diretamente à tradição alquímica e à simbologia hermética, funcionando como catalisadores de uma experiência liminar entre o mundo profano e o universo iniciático. O sal, por exemplo, representa a conservação e a sabedoria; o enxofre, associado ao fogo e à paixão, simboliza o princípio ativo da

alma; o mercúrio, por sua vez, encarna a fluidez e a mutabilidade, sendo o elo entre os opostos (D'elia Jr, 2024).

O sal, elemento de ampla recorrência simbólica nas tradições esotéricas, apresenta-se como um arquétipo ambivalente cuja significação transcende sua natureza física. Extraído da água do mar por meio da evaporação — processo que, por si só, já remete à separação dos elementos e à purificação — o sal encarna simultaneamente funções antagônicas: atua como agente conservador, preservando substâncias contra a deterioração, e como força corrosiva, capaz de provocar destruição e decomposição. Essa dualidade simbólica confere ao sal um papel central nas doutrinas que versam sobre a transmutação moral e espiritual do ser (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Nesse contexto, o sal é interpretado como um princípio alquímico que opera na tensão entre permanência e dissolução, entre estabilidade e transformação. Sua presença nos rituais e textos iniciáticos está associada à ideia de purificação interior, à preservação da integridade ética e à eliminação das impurezas do espírito (Blanc, 2016). Assim, o símbolo do sal aplica-se às leis da transmutação ontológica, funcionando como metáfora da passagem do estado profano à condição sagrada, por meio de um processo de refinamento ético e espiritual.

No corpus simbólico da alquimia, o enxofre é concebido como o princípio ativo por excelência, responsável por dinamizar e transformar o mercúrio, elemento passivo e inerte. Essa interação entre os dois princípios — o enxofre, associado ao fogo, e o mercúrio, vinculado à água — configura uma polaridade fundamental que estrutura a cosmogonia alquímica. O enxofre representa o princípio masculino, gerador e volitivo, cuja ação sobre o mercúrio dá origem aos metais nas profundezas da Terra, em um processo oculto de fecundação ou destruição, conforme a natureza da operação (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Desse modo, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (2001), tal simbolismo visa transcer o plano material e adentra o domínio espiritual, sendo o enxofre interpretado como manifestação da “*vontade celeste*” e da atividade do espírito. A referência à chuva de enxofre que recaiu sobre Sodoma, conforme os relatos bíblicos, reforça essa dimensão punitiva e purificadora do elemento, vinculando-o à justiça divina e à regeneração moral. Assim, o enxofre não apenas participa da constituição da matéria, mas também atua como agente de transmutação interior, evocando forças arquetípicas que operam na alquimia da alma.

O mercúrio, enquanto símbolo alquímico de alcance universal, representa o princípio passivo, úmido e receptivo — frequentemente associado à polaridade yin nas tradições esotéricas ocidentais. Em contraste com o enxofre, que encarna o impulso ativo e masculino, o mercúrio configura-se como o elemento fluido e indiferenciado, capaz de receber e integrar as forças transmutadoras. Sua natureza volátil e mutável confere-lhe um papel central nos processos alquímicos, funcionando como matriz simbólica da dissolução e da regeneração (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

O retorno ao mercúrio, dentro da lógica alquímica, é interpretado como a *solutio*, isto é, a regressão ao estado primordial não diferenciado, anterior à fixação das formas e à cristalização da matéria (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Tal movimento não implica retrocesso, mas sim uma etapa necessária à reintegração do ser em sua essência original, permitindo a reconstrução simbólica a partir da fluidez e da potencialidade (D'elia Jr, 2024). Nesse sentido, o mercúrio não apenas representa a matéria-prima da obra alquímica, mas também o espaço simbólico onde se opera a transformação interior, evocando a dimensão espiritual da dissolução das estruturas rígidas do ego em direção à unidade ontológica.

A água e o pão, enquanto símbolos de sustento e purificação, evocam a simplicidade da vida material e a necessidade de equilíbrio entre corpo e espírito. Já o crânio com tíbias cruzadas, figura emblemática da mortalidade, convida o neófito à contemplação da finitude humana, funcionando como um *memento mori* que reforça a urgência da transformação interior (D'elia Jr, 2024).

Dispostos com intencionalidade no espaço ritualístico, os signos presentes na câmara de reflexão exercem função catalisadora no processo de conscientização simbólica do neófito. Longe de se restringirem à ornamentação do ambiente, esses elementos atuam como dispositivos hermenêuticos que convocam o iniciado à introspecção e à decifração dos códigos esotéricos que estruturam sua jornada de transformação. Ao ser confrontado com tais signos, o sujeito iniciático é impelido a transcender a literalidade das formas e a adentrar os domínios do pensamento simbólico, reconhecendo, nesse movimento, os princípios arquetípicos que sustentam a lógica iniciática e os desafios que ela propõe.

Ali, depositados sobre uma mesa, encontramos três pequenos recipientes contendo enxofre, mercúrio e sal, os três princípios herméticos que simbolizam o espírito, a alma e o corpo, respectivamente, o que nos sugere a ideia de que a Grande Obra iniciática refere-se ao ser humano considerado em sua totalidade, e não num só aspecto ou modalidade; uma jarra com água, e ao seu

lado um pedaço de pão, símbolos da água da vida e do alimento espiritual que reconstituem a “lembraça” e fortalecem o candidato depois de sofrer a primeira morte iniciática, expressa, por sua vez, pelo crânio e tibias cruzadas (Símbolo, rito, iniciação: a cosmogonia maçônica / Sete Mestres Maçons, 1995, p. 45).

Assim, os signos alquímicos dispostos na câmara não apenas representam estágios da transmutação espiritual, convocando o neófito à introspecção e à reconstrução de sua ordem interior. A iniciação, nesse sentido, configura-se como um processo de alquimia moral, no qual o sujeito é convidado a dissolver-se para renascer em conformidade com os princípios superiores da tradição maçônica.

No interior da câmara de reflexão, além dos elementos já mencionados, encontram-se quatro signos adicionais que representam elementos que, à primeira vista, não significam nada, mas, com o aprofundamento do conhecimento esotérico do neófito, ele vai compreendendo com profundidade o objetivo ontológico desses símbolos. São eles: o galo, a ampulheta, o acrônimo V.I.T.R.I.O.L. e os dizeres “Vigilância” e “Perseverança”. Tais emblemas, dispostos de maneira estratégica no espaço iniciático, compõem um conjunto que atua como catalisador de estados reflexivos e de disposições interiores necessárias ao rito de passagem.

Figura 4: Painel presente na Câmara de Reflexão.



Fonte: <https://bibliot3ca.com/os-simbolos-sal-enxofre-e-mercurio-da-camara-de-reflexoes-e-a-sua-geneze-e-interpretacao-no-reaa/>

No âmbito das tradições esotéricas, o gallo configura-se como um símbolo de elevada significação, associado à vigilância e à perseverança, atributos decorrentes

da condição de mente desperta. Tal representação transcende o plano simbólico e adentra o universo alquímico, no qual o galo é identificado como manifestação do mercúrio filosófico — princípio ativo responsável pelo despertar da *Anima Mundi* no interior da Obra, possibilitando, assim, sua transmutação espiritual e material (Queiroz, 2021).

Figura 5: Vigilância e Perseverança



Fonte: Queiroz, 2021, p. 47

Sua postura altiva e solar remete à dignidade e à elevação, evocando arquétipos de luminosidade e poder. O canto do galo, por anunciar o nascimento do Sol, é tradicionalmente investido de propriedades apotropaicas, atuando como agente de dispersão das influências nefastas associadas à noite e à escuridão (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Nesse contexto, o galo não apenas figura como um emblema ritualístico, mas também como um catalisador simbólico de processos iniciáticos e transformativos, conforme apontado por Queiroz (2021), ao destacar o papel dos signos na indução de estados reflexivos no espaço iniciático.

Sob uma perspectiva simbólica ampliada, o galo revela-se como um arquétipo solar de ampla difusão nas tradições religiosas do Oriente. Na Ásia Ocidental, seu canto é tradicionalmente vinculado aos ritos solares, funcionando como marcador do ciclo diurno e como anunciador da luz que dissipa as trevas. No contexto do antigo Oriente Próximo, especialmente durante o segundo milênio a.C., o galo integra a iconografia solar, sendo representado como figura luminosa e ascensional. A mitologia do “galo de fogo”, amplamente difundida nessa região, sobreviveu no imaginário popular e no folclore, perpetuando sua associação com o princípio solar e com forças regeneradoras (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

No judaísmo — tradição que exerceu influência significativa sobre a simbologia maçônica — o galo adquire funções rituais específicas. Conforme apontam Eliade e Couliano (2024), o animal era utilizado no *Kapparah*, rito de expiação dos pecados, no qual o galo assumia o papel de substituto sacrificial. Além disso, era considerado

um amuleto de caráter apotropaico, empregado para exorcizar entidades malignas, especialmente durante cerimônias de inauguração de residências, nas quais sua morte visava purificar o espaço e afastar presenças demoníacas.

O canto do galo ao amanhecer dentro do judaísmo, transcende sua função natural e adquire valor escatológico, sendo interpretado como símbolo da redenção messiânica — o anúncio da luz espiritual que rompe com a escuridão da ignorância e da queda (Eliade (org) e Couliano (org), 2024). Assim, o galo, enquanto signo solar e agente ritual, articula múltiplas camadas de significação que o tornam elemento recorrente em sistemas simbólicos voltados à iniciação e à transcendência.

A ampulheta, enquanto artefato simbólico, representa a fluidez irreversível do tempo e sua queda contínua rumo à finitude. O movimento descendente da areia, contido entre dois compartimentos, configura uma metáfora visual da temporalidade humana, cuja trajetória culmina inevitavelmente na morte. Trata-se de um emblema da cadência existencial, marcada pela sucessão dos instantes e pela impossibilidade de deter o curso do tempo (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Contudo, esse mesmo objeto encerra uma ambivalência semiótica: ao permitir a inversão de sua posição, a ampulheta sugere a possibilidade de retorno às origens, de reconfiguração do tempo vivido. Tal gesto simbólico — o de virar a ampulheta — evoca não apenas a renovação cíclica, mas também a ideia de transcendência temporal, na qual o passado pode ser revisitado e o futuro, reimaginado (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Assim, a ampulheta não apenas ilustra a inevitabilidade da morte, mas também insinua a potência de recomeço, de reorientação do fluxo temporal em direção a uma origem arquetípica.

Segundo Queiroz (2021), observa-se, na parede de tonalidade negra posicionada defronte à entrada da chamada câmara de reflexão, a inscrição, em tinta branca, do acrônimo V.I.T.R.I.O.L. Tal sigla corresponde às iniciais de uma fórmula hermética amplamente empregada por alquimistas medievais, cuja origem remonta a práticas esotéricas de natureza simbólica e transformativa. Conforme apontam determinados estudiosos, na visão de Queiroz (2021), essa expressão teria sido adotada como lema pelos Rosa-Cruzes, grupo esotérico cuja relação com a Maçonaria é bastante estreita.

Figura 6: O VITRIOL alquímico.



Fonte: <https://opontodentrodocirculo.wordpress.com/2018/09/10/alquimia-e-maconaria/>

Adicionalmente, é possível identificar variações textuais que reiteram o simbolismo associado ao acrônimo V.I.T.R.I.O.L., mantendo, contudo, a essência hermética de sua mensagem. Uma dessas versões, conforme assinala Jean Sernier, apresenta-se na forma: *Visita Interiorem Terrai Retificando Invenies Operae*, cuja tradução proposta é: “Desce às Entranhas da Terra; Destilando, Encontrarás a Pedra da Obra”. Tal formulação, embora distinta em sua construção linguística, preserva o núcleo simbólico da jornada iniciática — a descida ao interior da matéria (ou do ser), seguida por um processo de purificação (*rectificatio*) que culmina na revelação da *lapis philosophorum*, a Pedra Filosofal (Queiroz, 2021).

Em contraponto às variações anteriormente mencionadas, Kurt Seligman apresenta uma formulação clássica do acrônimo V.I.T.R.I.O.L., expressa na sentença latina *Visita Interiora Terrae Retificando Invenies Occultum Lapidem*. Traduzida como “Explora o Interior da Terra; Retificando, descobrirás a Pedra Oculta”, essa expressão sintetiza, de maneira emblemática, os fundamentos da filosofia hermética e alquímica (Queiroz, 2021). A metáfora da “exploração do interior da Terra” se refere à jornada introspectiva rumo às profundezas do ser, onde se ocultam os elementos primordiais da transformação espiritual.

A etapa da *rectificatio*, ou retificação, alude ao processo de purificação e discernimento, por meio do qual o iniciado é instado a depurar suas imperfeições e ilusões, a fim de alcançar a revelação da *lapis occultum* — a Pedra oculta, símbolo da sabedoria transmutada e da plenitude interior (Queiroz, 2021).

De todo modo, o acrônimo V.I.T.R.I.O.L., com sua função simbólica de convocação à exploração do interior da Terra, revela a profunda convergência entre os princípios iniciáticos da câmara de reflexão na tradição maçônica e os ritos de passagem descritos por autores como Mircea Eliade e Arnold van Gennep. Tal convergência remete à ideia de uma regressão simbólica ao útero materno — representado pela Terra — como etapa necessária para a realização de um renascimento ontológico, isto é, uma transformação do ser em sua essência mais profunda. Nesse contexto, a câmara de reflexão não se configura apenas como um espaço físico, mas como um *locus* simbólico de morte e renascimento, onde o neófito é instado a confrontar sua ignorância, seus medos e suas verdades ocultas.

Por fim, no contexto do arcabouço simbólico e filosófico que estrutura o sistema iniciático da tradição maçônica, a jornada ao interior da terra configura-se como uma das quatro etapas rituais fundamentais às quais o neófito é submetido durante o processo de iniciação. Esta travessia não se limita a uma representação alegórica, mas assume o papel de um rito de passagem que evoca a descida aos domínios ocultos da matéria e da consciência, remetendo à ideia ancestral de morte simbólica e renascimento espiritual.

2.1.2 Primeira viagem, o início da liminaridade e a prova do ar: o domínio da mente, da razão e da espiritualidade.

Após a realização da chamada prova da terra, na qual o neófito foi confrontado com uma experiência de morte simbólica, profundamente imbuída de significados alquímicos, tem-se, conforme afirmado neste estudo, um rito de passagem que visa à ruptura com o estado profano e à preparação para o ingresso em uma nova ordem de existência.

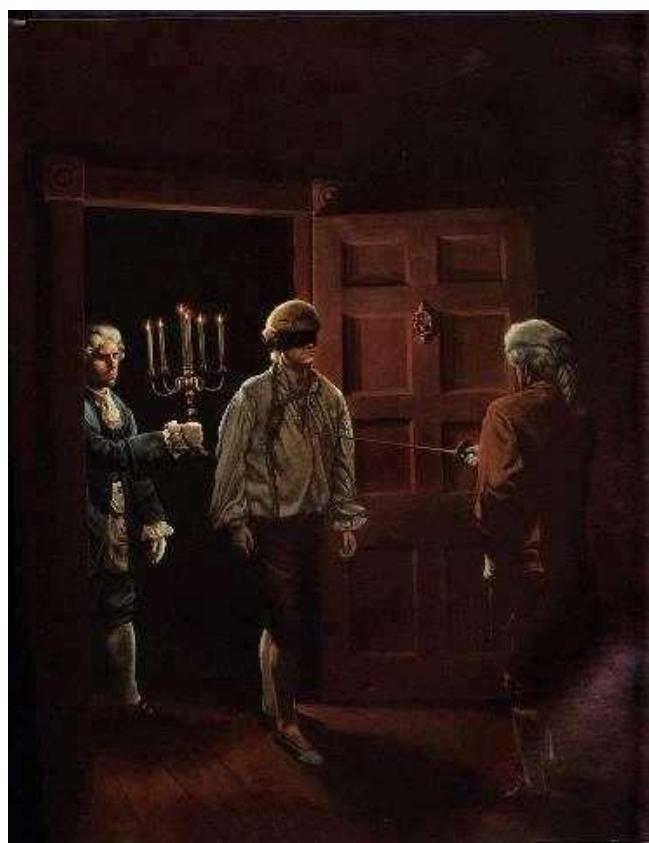
Conforme observa Van Gennep (2011), o neófito, ao alcançar o limiar do processo iniciático, encontra-se em uma zona de transição ontológica, situada entre dois domínios antitéticos: o profano, ainda latente em sua constituição simbólica, e o sagrado, cuja presença se anuncia por meio dos ritos que o aguardam. Este estado liminar — característico dos ritos de passagem — configura uma suspensão temporária da identidade anterior, na qual o sujeito é despossuído de seus atributos mundanos e preparado para a incorporação de uma nova condição existencial. Trata-se, portanto, de um espaço intermediário, onde o neófito não pertence integralmente

a nenhum dos polos, mas transita entre eles, sendo gradualmente absorvido pela lógica simbólica do sagrado que estrutura a iniciação.

Concluída a primeira etapa, a prova da terra, o neófito é conduzido, pela primeira vez, ao interior do Templo maçônico. Este ingresso não é meramente físico, mas simbólico: pressupõe que o indivíduo tenha iniciado seu despojamento dos atributos externos que o vinculavam ao mundo profano, estando agora apto a adentrar o espaço sagrado da tradição iniciática.

Segue-se, então, um processo dialógico, estruturado em perguntas e respostas, por meio do qual o neófito é introduzido aos fundamentos da doutrina filosófica da Maçonaria. Este momento culmina com sua colocação na posição denominada “*entre colunas*”, expressão que designa o local situado entre as colunas “B” e “J” — referências simbólicas que guardam relação com os pilares do Templo de Salomão — voltado para o Oriente, direção que, na simbologia maçônica, representa a fonte da luz e do conhecimento.

Figura 7: Neófito entre Colunas



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/1618549844656321/>

Neste ponto, o neófito é convidado a realizar sua primeira “*viagem*”. As chamadas viagens iniciáticas constituem provas simbólicas que visam purificar o neófito, eliminando os resquícios de sua condição profana, pois o neófito, ainda com

elementos profanos, precisa se purificar para um completo estado sacralizado (Queiroz, 2021). São, portanto, experiências ritualísticas que operam como instrumentos de refinamento espiritual e de integração progressiva aos mistérios da Ordem.

Segundo Queiroz (2021), diversos estudiosos interpretam as três viagens simbólicas às quais o neófito é submetido no rito de iniciação maçônico como representações alegóricas dos antigos centros de saber do Oriente Próximo: a Pérsia, a Fenícia e o Egito. Tais regiões, historicamente associadas à busca do conhecimento esotérico e à preservação de tradições iniciáticas, são evocadas no percurso ritual como arquétipos civilizatórios que moldaram o imaginário simbólico da Maçonaria.

Ainda conforme o autor, no corpus da literatura maçônica, essas viagens não se restringem ao plano alegórico, mas assumem também a forma de provas físicas, cuja função é remeter simbolicamente às cerimônias dos Grandes Mistérios da Antiguidade. Nesses ritos arcaicos, os candidatos eram conduzidos por túneis subterrâneos, imersos em escuridão e repletos de perigos concretos, com o propósito de testar sua coragem e predisposição à transformação espiritual (Queiroz, 2021). Assim, as viagens maçônicas atualizam, em chave simbólica, os antigos itinerários iniciáticos, reafirmando o nexo entre provação, conhecimento e renascimento interior.

Queiroz (2021) descreva a primeira viagem da seguinte forma:

o Irmão Experto conduz o Recipiendo¹⁸ pela mão esquerda percorrendo vagarosamente o caminho. Durante a viagem o silêncio é quebrado por sons de imitam trovões, simbolizando o caos. O caos representa o vazio primordial anterior a criação, época em que a ordem não havia sido imposta aos elementos do mundo (Queiroz, 2021, p. 83)

No compêndio ritualístico dos maçons escoceses, datado de 1834, observa-se a ausência de uma delimitação precisa quanto à natureza simbólica da primeira viagem iniciática. O texto, embora estruturado segundo os parâmetros da tradição esotérica maçônica vigente à época, não estabelece correspondência direta entre essa etapa e os elementos naturais que, posteriormente, seriam associados às provas simbólicas da iniciação.

Em contraste, o ritual do Rito Escocês Antigo e Aceito, conforme adotado pelo Grande Oriente do Brasil em sua versão de 2009, atribui à primeira viagem o simbolismo da prova do Ar.

¹⁸ Também pode ser compreendido como “neófito”. A nomenclatura usada irá depender do rito e da potência onde esse rito é praticado.

De maneira convergente, o ritual de Aprendiz Maçom de 1928, adotado pelas Grandes Lojas, apresenta referência explícita ao chamado “*batismo pelo Ar*”, reforçando, assim, a correspondência simbólica já estabelecida no ritual do Grande Oriente do Brasil de 2009. Tal convergência ritualística evidencia a persistência de uma estrutura simbólica que associa o elemento ar à primeira etapa da iniciação, atribuindo-lhe funções purificadoras e elevadoras no processo de transição do neófito.

Esta primeira viagem com seus ruídos e obstáculos, representa o segundo elemento – o Ar –, símbolo da vitalidade, emblema da vida humana com seus tumultos de paixões (Rito Escocês Antigo e Aceito - Ritual do grau de Aprendiz Maçom, 2012, p. 59).

O elemento ar, à semelhança do fogo, é tradicionalmente concebido como ativo e de natureza masculina, em oposição à terra, que é simbolicamente associada à passividade e ao princípio feminino. No imaginário esotérico, o ar é vinculado ao vento e ao sopro divino — expressões que remetem à ideia de movimento, inspiração e transcendência. Tal elemento ocupa uma posição intermediária na cosmologia simbólica, situando-se entre o céu e a terra, e representando o mundo sutil, aquele que media as esferas do espiritual e do material (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Sua presença nos rituais iniciáticos não apenas evoca a leveza e a elevação do espírito, mas também sugere a passagem do profano ao sagrado por meio da purificação e da ascensão intelectual.

Desse modo, o neófito, embora já tenha sido tocado pelo sopro divino — símbolo da inspiração espiritual e da abertura ao transcidente — permanece situado em uma zona liminar, entre o espiritual e o material. Sua condição é marcada por uma tensão ontológica: não mais inteiramente profano, mas ainda não plenamente integrado ao sagrado. Encontra-se, portanto, em processo de depuração simbólica, no qual os resíduos de sua essência profana são gradualmente dissolvidos pela ação ritualística e pela interiorização dos princípios iniciáticos.

Em síntese, a primeira viagem iniciática, associada à prova do Ar, configura-se como um momento de transição ontológica profundamente marcado por simbolismos que articulam cosmologia, espiritualidade e pedagogia ritualística. Ao ser conduzido por um percurso repleto de sons, obstáculos e referências ao caos primordial, o neófito é inserido em uma dinâmica de desconstrução interior, na qual os elementos profanos de sua constituição são confrontados e progressivamente dissolvidos. O simbolismo do Ar, enquanto emblema da vitalidade, do movimento e da inspiração transcendente,

opera como catalisador de uma ascensão espiritual que prepara o postulante para os estágios subsequentes da iniciação.

Concluída a primeira etapa do percurso iniciático — a chamada “*primeira viagem*” — o neófito é reconduzido à posição simbólica *entre colunas*, esse espaço ritual que marca o limiar entre o mundo profano e o universo sagrado da tradição maçônica. Este retorno ao ponto de origem não representa uma regressão, mas sim uma pausa reflexiva, um momento de suspensão entre provas, no qual o candidato é convidado a assimilar os significados da experiência vivida e preparar-se para a próxima etapa do processo iniciático.

2.1.3 Segunda viagem e a purificação pela água: a limpeza espiritual, a renovação interior e o abandono das impurezas do mundo profano.

Finalizada a etapa inaugural do percurso iniciático — na qual o neófito retorna ao ponto de origem, situado entre as colunas — inaugura-se uma nova fase probatória: a *segunda viagem*, tradicionalmente associada ao batismo pela água. Conforme já evidenciado, tais deslocamentos ritualísticos constituem provas de natureza simbólica, que são estruturadas por ritos de circum-ambulação realizados em sentido horário, nos quais são intencionalmente inseridos elementos que simulam situações de risco ao postulante.

Nas cerimônias iniciáticas das tradições antigas, era comum a constituição de uma procissão que se deslocava ao redor do altar ou de um objeto considerado sagrado. Tal prática ritualística passou a ser designada pelo termo circum-ambulação, expressão que evoca simultaneamente a ideia de um movimento circular e a delimitação simbólica de um espaço consagrado em torno de um eixo central (Blanc, 2016).

O rito de circum-ambulação, presente nas práticas ritualísticas das potências maçônicas vinculadas aos Grandes Orientes — inclusive aquelas de caráter independente, como o Grande Oriente de Minas Gerais — realiza-se ao redor do pavimento mosaico, onde se encontra o painel do Grau. O pavimento mosaico constitui um elemento simbólico, localizado no Centro da área convencionalmente localizado entre Oriente e o Ocidente, dentro da Loja. Essa delimitação espacial não pode ser transgredida durante os trabalhos de uma Loja aberta e devidamente constituída. Tal configuração reforça a concepção de um percurso iniciático que se

desenvolve em torno de um eixo simbólico, evocando a circularidade dos ciclos de transformação.

Nas Grandes Lojas, embora o rito mantenha a mesma estrutura de deslocamento ao redor do pavimento mosaico, observa-se uma distinção significativa: no centro desse pavimento encontra-se o altar dos juramentos, sobre o qual repousa o Livro da Lei. Este arranjo não apenas demarca o ponto axial da Loja, mas também estabelece um núcleo de sacralização que confere ao espaço uma dimensão teúrgica, reforçando o caráter solene e inviolável dos compromissos assumidos durante os trabalhos. A presença do altar como epicentro da circum-ambulação inscreve o rito numa lógica simbólica mais verticalizada, em que o movimento periférico do neófito se articula com a centralidade do sagrado.

Nesse ponto do percurso ritualístico, torna-se pertinente assinalar o momento em que o Venerável Mestre concede autorização para a realização da segunda viagem. Tal etapa, inscrita na lógica progressiva da iniciação, representa não apenas uma continuidade formal do processo, mas também um aprofundamento simbólico que visa à consolidação da experiência iniciática. A descrição dessa passagem encontra-se sistematizada por Queiroz (2021), que a apresenta como parte integrante da pedagogia ritual, destinada a conduzir o neófito à assimilação gradual dos valores e significados que estruturam a tradição maçônica.

Na segunda Viagem, o caminho é mais plano e ouve-se o tinir de descompassado de espadas que cessam quando o Recipendário chega ao trono do Irmão Primeiro Vigilante ¹⁹que, colocando o malhete em seu peito, pergunta: “Quem vem lá?” O Irmão Experto responde: “É um profano que, pretendendo nascer de novo, quer iniciar-se maçom”. “E como pôde ele conceber tal esperança?”, pergunta o Irmão Primeiro Vigilante. “Porque quer instruir-se e aperfeiçoar-se; e estando nas trevas, deseja a luz”, responde o Irmão Experto. “Se assim é, seja purificado pela água”, responde o Irmão Primeiro Vigilante (Queiroz, 2021, p. 85).

A purificação por meio da água manifesta-se, no contexto ritualístico, através do chamado mar de bronze, estrutura simbólica que remete a um dos ornamentos sagrados descritos no Templo de Salomão. Este elemento, de forte carga alegórica, é associado ao que se convencionou denominar *rito de ablução*, cuja função ritualística transcende o aspecto ceremonial e inscreve-se na lógica da regeneração espiritual (Queiroz, 2021). A presença do mar de bronze, enquanto símbolo de

¹⁹ O Primeiro Vigilante é uma das três luzes da Loja, juntamente com o Venerável Mestre (sabedoria) e o Segundo Vigilante (beleza). A ele é atribuída a representação da força, compondo, assim, o triângulo simbólico que orienta os trabalhos maçônicos. Este cargo equivale, em termos administrativos, à função de vice-presidente em organizações da sociedade civil, exercendo papel de relevância na condução e supervisão das atividades da Loja.

transição e limpeza interior, reforça a dimensão iniciática do processo, evocando práticas ancestrais de consagração e preparo para o ingresso em esferas superiores do conhecimento esotérico.

A abluição, do latim *abluere*: lavar, limpar, é entendida como o ato de lavar ou banhar partes do corpo — ou sua totalidade — constitui um elemento recorrente nos sistemas simbólicos das mais diversas tradições religiosas. Sua função vai além do aspecto higiênico, assumindo um papel de purificação espiritual, em que corpo e alma são simultaneamente preparados para o contato com o sagrado (Figueiredo, 1973). O uso do elemento líquido nesse contexto ritualístico revela uma dimensão arquetípica profunda, presente em civilizações de origens distintas, desde os povos indígenas das Américas até os cultos afro-religiosos, como os *ebós*, conhecidos como “*banhos sagrados*” (Novaes, 2021).

A legislação mosaica, no âmbito judaico, e os preceitos canônicos do islamismo também prescrevem práticas de abluição como condição prévia à oração e à participação em atos litúrgicos. No cristianismo, particularmente no catolicismo, o simbolismo da água como agente purificador manifesta-se no sacramento do batismo, bem como na ritualística da limpeza do cálice e dos dedos do celebrante com água e vinho, durante a liturgia eucarística (Oliveira, 2020).

Em tradições de cunho esotérico, a abluição é frequentemente incorporada como etapa preparatória à iniciação, sendo o aspirante submetido a lavagens simbólicas que visam não apenas a purificação, mas também a ruptura com o estado profano anterior (Figueiredo, 1973). Tal prática, reiterada em diversos sistemas iniciáticos, reforça a ideia de que o ingresso em esferas superiores do conhecimento exige uma transformação que se inicia pelo corpo, mas que se projeta sobre a totalidade do ser.

No contexto da segunda viagem iniciática, o elemento que assume papel central como agente de transformação é a água, cuja presença ritualística adentra o domínio simbólico da purificação. Conforme observa Blanc (2016), a água figura entre os quatro elementos fundamentais que compõem o processo de depuração espiritual na cerimônia de iniciação maçônica, sendo empregada como veículo de renovação e ruptura com o estado profano anterior. Essa perspectiva é corroborada por Figueiredo (1973), que também reconhece, na tradição maçônica, o mesmo valor simbólico atribuído à água, destacando sua função como catalisadora de transição entre os planos da ignorância e do conhecimento.

As significações simbólicas atribuídas à água, ao longo das tradições espirituais e filosóficas, podem ser sintetizadas em três eixos temáticos fundamentais: fonte de vida, meio de purificação e centro de regeneração. Esses núcleos simbólicos, recorrentes nas mais antigas cosmologias e sistemas rituais, constituem matrizes interpretativas que se entrelaçam em múltiplas configurações imaginárias — ora complexas, ora elementares — mas invariavelmente presentes nas expressões religiosas e esotéricas das diversas culturas (Chevalier e Gheerbrant, 2024). A persistência desses temas ao longo do tempo revela não apenas a universalidade do símbolo aquático, mas também sua capacidade de condensar, em si, os princípios de origem, transição e renascimento que estruturam o pensamento iniciático.

Conforme descreve Alonso (2001), a água, enquanto elemento ritualístico, ocupa posição de destaque nas práticas mágicas e religiosas, sendo investida de significados que transcendem sua materialidade. A imersão nesse elemento, sob a perspectiva simbólica, representa o retorno a um estado pré-formal, marcado por uma ambivalência ontológica que conjuga os sentidos de morte e dissolução. Tal gesto ritualístico remete à ideia de apagamento da forma anterior, preparando o sujeito para uma possível regeneração.

Na cosmogonia mesopotâmica, o abismo aquático — insondável e silencioso — era concebido como emblema de uma sabedoria impessoal e ancestral, fonte primária da criação e da ordem cósmica (Alonso, 2001). A água, nesse contexto, não apenas delimita o caos primordial, mas também atua como matriz simbólica da revelação.

Desse modo, torna-se evidente que a segunda viagem iniciática, ao incorporar o elemento água como eixo simbólico e ritualístico, inscreve-se em uma tradição universal que reconhece nesse fluido primordial a potência de transformação, purificação e renascimento. A articulação entre a circum-ambulação e o rito de abluição revela uma estrutura simbólica complexa, na qual o movimento circular em torno do sagrado e a imersão no elemento líquido convergem para produzir uma experiência liminar, capaz de dissolver o estado profano e inaugurar uma nova condição ontológica conforme preconiza Eliade (2018). Ao evocar práticas ancestrais, cosmologias arcaicas e sistemas esotéricos diversos, a Maçonaria reafirma, por meio desse rito de purificação, sua filiação a um imaginário iniciático que rompe fronteiras culturais e temporais, reiterando a água como símbolo axial da jornada interior rumo à luz, ao conhecimento e à plenitude do ser.

Concluída a segunda etapa do percurso iniciático — marcada pela purificação simbólica do neófito por meio da água — o Mestre de Cerimônias conduz o postulante de volta ao espaço delimitado entre Colunas, para dar início à última jornada ritualística.

2.1.4 Terceira viagem e o batismo pelo fogo: o fim do limiar entre o sagrado e o profano, a transformação interior, a coragem moral e a superação das paixões humanas.

No estágio final do processo iniciático, consuma-se o rito de purificação que antecede a integração plena do neófito à comunidade maçônica. Após atravessar as etapas simbólicas da morte e da preparação para o renascimento, o iniciado encontra-se quase apto a participar do convívio fraternal e da partilha dos mistérios que constituem o arcabouço esotérico da Ordem, o que legitima seu acesso ao Templo consagrado ao Grande Arquiteto do Universo, onde lhe serão revelados os segredos cuidadosamente preservados pela tradição.

Este momento culminante corresponde à fase derradeira do rito de liminaridade, conforme delineado por Arnold van Gennep (2011), sendo representado, no contexto da iniciação maçônica, pela terceira e última viagem ritual. Tal percurso é simbolicamente associado ao batismo pelo fogo — elemento que, na tradição iniciática, opera como agente de transmutação, evocando tanto a destruição das impurezas quanto a emergência de uma nova identidade espiritual (D'elia Jr, 2024). Trata-se, portanto, de uma travessia que não apenas conclui o ciclo de passagem, mas inaugura uma nova condição ontológica, marcada pela incorporação dos valores e saberes da fraternidade.

Queiroz (2021) descreve a terceira viagem da seguinte forma:

Esta viagem obedece às mesmas formalidades anteriores em que o Recipiente percorre o mesmo caminho que desta vez estará livre de quaisquer obstáculos. No Templo será ouvida música suave e lenta que cessa quando o Recipiente chega ao trono do Venerável. Este, colocando o malhete em seu peito pergunta: “Quem vem lá?” “É um profano que aspira a ser nosso Irmão e amigo”, responde o Irmão Experto. “E como pôde ele conceber tal esperança?”, pergunta o Venerável. “Porque presta culto à virtude e, detestando a ociosidade, promete contribuir com seu trabalho para a liberdade, igualdade e fraternidade social e porque, estando nas trevas, deseja a luz”, esclarece o Irmão experto. O Venerável então diz: “Pois que assim é, passe pelas chamas do Fogo Sagrado, para que de profano nada lhe reste” (Queiroz, 2021, p. 88).

Neste caso citado em específico, estamos diante de um momento liminar, em que o neófito — ainda não plenamente integrado à comunidade maçônica — atravessa um espaço simbólico de transição, marcado por elementos ritualísticos que reforçam sua transformação identitária.

A ausência de obstáculos no percurso indica que o iniciado já superou as provações anteriores, sinalizando uma progressão no processo iniciático. A música suave que acompanha sua entrada no Templo contribui para a criação de uma atmosfera sacralizada, favorecendo a introspecção e o recolhimento espiritual — aspectos recorrentes em rituais de passagem que envolvem purificação e preparação para a revelação.

O diálogo entre o Venerável e o Irmão Experto funciona como um discurso de legitimação, no qual se reafirmam os valores que sustentam a Ordem: virtude, trabalho, liberdade, igualdade, fraternidade e busca pela luz. Esses ideais são apresentados como fundamentos éticos que justificam a aspiração do profano à condição de Irmão, reforçando o caráter moral e filosófico da iniciação.

A frase final — “Pois que assim é, passe pelas chamas do Fogo Sagrado, para que de profano nada lhe reste” — representa o ápice simbólico da purificação. O fogo, elemento arquetípico presente em diversas tradições iniciáticas, atua como agente de transmutação, consumindo o que é impuro e permitindo o renascimento espiritual (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Trata-se de um batismo simbólico, que encerra o estado liminar e prepara o neófito para a fase de agregação, na qual será plenamente acolhido como membro da fraternidade.

Conforme descreve Queiroz (2021), o encerramento do percurso iniciático é marcado por uma sequência de atos simbólicos que consolidam a transição do neófito à condição de iniciado. O Irmão Experto conduz o postulante ao Altar dos Perfumes, onde este é incensado por três vezes — gesto que remete à purificação espiritual e à elevação da consciência, evocando práticas ancestrais de consagração presentes em diversas tradições esotéricas e religiosas.

Na sequência, o neófito é levado à presença de uma pira ritual, diante da qual realiza o gesto de passar a mão sobre as chamas do Fogo Sagrado por três vezes. Este ato, carregado de significação simbólica, representa a travessia final pelo elemento ígneo, que opera como agente de transmutação, purificação e consagração (Queiroz, 2021). O número três, recorrente na ritualística maçônica, reforça a ideia de completude e equilíbrio, sendo associado à tríade iniciática que estrutura o processo de passagem (D'elia Jr, 2024).

Concluída essa etapa, o neófito é reconduzido ao espaço entre colunas, local que simboliza o limiar entre o mundo profano e o universo iniciático.

O elemento fogo, ao conjugar calor e luz, revela-se como agente primordial na sustentação da vida humana, atendendo às necessidades essenciais da existência (Eliade (org) e Couliano (org), 2024). Contudo, sua ambivalência simbólica é notável: ao mesmo tempo em que promove vitalidade e transformação, carrega em si o potencial de destruição absoluta (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Essa dualidade — construtiva e destrutiva — confere ao fogo um papel ritualístico singular, no qual se articula como instrumento de fusão, refinamento e purificação. Tal perspectiva é recorrente nas tradições iniciáticas, nas quais o fogo não apenas consome as impurezas, mas também opera como catalisador de renascimento simbólico, marcando a transição entre estados ontológicos distintos (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

No contexto religioso, o fogo, em virtude de sua natureza mutável e ambivalente, consolidou-se como um elemento de ampla significação nos sistemas de culto, nas narrativas míticas e na construção simbólica das tradições espirituais. Sua presença transcende fronteiras culturais e temporais, assumindo múltiplas funções que vão desde a purificação ritual até a mediação entre o sagrado e o profano. A diversidade de interpretações atribuídas ao fogo — variando conforme os sistemas religiosos, os períodos históricos e os contextos socioculturais — revela um patrimônio simbólico compartilhado pela humanidade, ainda que condicionado por especificidades locais. No universo indo-europeu, em particular, observa-se uma recorrência de associações entre o fogo e princípios cosmogônicos, éticos e iniciáticos, o que reforça sua centralidade como arquétipo de transformação e transcendência (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

Associado aos princípios de pureza e contaminação, o incenso ocupa posição central nas práticas rituais de caráter purificatório. Sua fumaça, produzida pela combustão controlada, é tradicionalmente empregada como meio de consagração, em virtude da ação transformadora do fogo e da atribuição simbólica de propriedades purificadoras aos aromas agradáveis que dela emanam. Acredita-se, em diversas tradições religiosas, que os deuses se agradam do perfume do incenso, o que confere a esse elemento uma função mediadora entre o mundo terreno e o plano divino (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

Nesse sentido, o incenso adquire relevância não apenas como oferenda, mas também como instrumento de oração, intercessão e exorcismo. Sua utilização em

cerimônias religiosas visa estabelecer um canal de comunicação com o sagrado, ao mesmo tempo em que atua na expulsão de forças malévolas e na proteção espiritual dos participantes. Trata-se, portanto, de um recurso ritual que sintetiza dimensões estéticas, simbólicas e teológicas, reiterando sua importância como patrimônio litúrgico de diversas culturas ao longo da história.

Dessa forma, o conjunto de práticas descritas — desde a travessia ritual até os gestos simbólicos de purificação pelo fogo e pelo incenso — configura o momento derradeiro do rito de liminaridade, conforme a estrutura tripartida proposta por Arnold van Gennep (2011). Trata-se da fase final de transição, na qual o neófito, ainda situado entre o mundo profano e o universo iniciático, é submetido a uma série de experiências simbólicas que visam sua completa transformação identitária.

A terceira viagem, o batismo pelo fogo, a consagração pelo incenso e o retorno entre colunas não apenas encerram o ciclo de provações, mas também preparam o iniciado para sua agregação definitiva à fraternidade maçônica. Este momento culminante representa o ápice da travessia liminar, em que os elementos ritualísticos operam como catalisadores de uma nova condição ontológica. A partir daí, o neófito deixa de ser um sujeito em transição para tornar-se um membro pleno da Ordem, integrado aos seus valores, saberes e mistérios.

2.1.5 Momentos finais da iniciação, rito de agregação, novo nome e segredos.

Com a conclusão das etapas anteriores do processo iniciático, o neófito é conduzido para fora do Templo, onde procede à recomposição de suas vestes. Até então, partes de seu corpo permaneciam desnudas, em conformidade com a simbologia ritual que representa o desapego aos elementos materiais e a disposição para o renascimento espiritual. Tal exposição parcial não se configura como mera formalidade estética, mas como expressão da vulnerabilidade necessária à transformação ontológica que se opera no rito.

Ao retornar ao Templo, ainda vendado, mas agora devidamente trajado, o neófito é reposicionado entre as colunas — espaço liminar que demarca a transição entre o mundo profano e o universo iniciático. Neste momento, já não é mais referido como profano, pois passou pelas etapas de purificação e consagração que o habilitam à integração plena na Ordem. É então convidado a prestar seu compromisso solene, jurando sobre o Livro da Lei guardar os segredos que lhe serão confiados, proteger e defender seus Irmãos maçons, e manter-se como cidadão exemplar, respeitador das

Leis de seu país, bem como amigo, esposo, filho e pai leal (Rito Escocês Antigo e Aceito - Ritual do grau de Aprendiz Maçom, 2012).

Após seu juramento, chega o momento de dar à luz ao neófito. Nesse instante, o Venerável Mestre proclama: 'No princípio do mundo, disse o Grande Arquiteto do Universo: Faça-se a luz. E ela foi feita. Que a luz seja dada ao neófito. A venda é retirada e o Venerável Mestre repete: Sic Transit Glória Mundi²⁰ (Rito Escocês Antigo e Aceito - Ritual do grau de Aprendiz Maçom, 2012, p. 71).

Na etapa subsequente do processo iniciático, consuma-se a sagradação do neófito como Aprendiz Maçom, ato conduzido pelo Venerável Mestre. Para tal, este convoca o padrinho — figura que reaparece simbolicamente no rito como mediador da transição — a entregar-lhe o avental de Aprendiz.

O avental, de cor branca, representa a pureza espiritual e moral, sinalizando que, embora o iniciado tenha superado as provas rituais, ainda se encontra em processo de assimilação dos mistérios que estruturam a doutrina maçônica. A brancura do tecido não apenas remete à inocência e à disposição para o aprendizado, mas também reforça a ideia de que o caminho iniciático é contínuo e exige constante lapidação interior (D'elia Jr, 2024).

No contexto específico do Rito Adonhiramita, a sagradação do Aprendiz é enriquecida por um elemento adicional: a atribuição de um nome histórico. Este novo nome, conferido ao neófito no momento de sua consagradação, inscreve-se na tradição do rito como mecanismo de ruptura simbólica com o passado profano. Ao receber essa nova designação, o Aprendiz é desvinculado de sua identidade anterior, sendo reintegrado ao corpo iniciático sob uma nova perspectiva ontológica e espiritual. Trata-se de um gesto que reforça a ideia de renascimento e consagradação plena, assegurando que nada do profano permaneça na nova condição do iniciado.

Neste estágio do rito iniciático, o recém-sagrado Aprendiz Maçom é introduzido aos primeiros elementos simbólicos que compõem o arcabouço esotérico de seu grau. São-lhe transmitidos os toques e sinais de reconhecimento, códigos gestuais e verbais que não apenas permitem sua identificação entre os membros da Ordem, mas também funcionam como marcadores de pertencimento e de acesso progressivo ao conhecimento iniciático.

²⁰ "Assim passa a glória do mundo". É uma reflexão sobre a efemeridade da fama, do poder e das conquistas terrenas.

Além desses sinais distintivos, o Aprendiz recebe instruções preliminares que delineiam os fundamentos éticos, filosóficos e comportamentais que nortearão sua trajetória dentro da Maçonaria. Tais ensinamentos inauguram sua jornada simbólica rumo à luz, preparando-o para os desafios intelectuais e espirituais que se desdobrarão nos graus subsequentes. Trata-se, portanto, de um momento de iniciação ao saber velado, no qual o neófito começa a trilhar o caminho da construção de si.

A sagradação do neófito como Aprendiz Maçom, conduzida pelo Venerável Mestre, representa o ato formal de incorporação à fraternidade. Esse gesto ritual corresponde, na perspectiva de van Gennep (2011), ao momento em que o indivíduo é reinserido em um novo sistema social, com status e funções redefinidos.

No Rito Adonhiramita, esse momento é enriquecido pela atribuição de um nome histórico, prática que encontra paralelo direto nas observações de van Gennep (2011) sobre ritos de iniciação em sociedades tribais. Em determinadas culturas africanas e melanésias, por exemplo, o autor registra que o neófito, ao ser admitido em uma nova ordem social, recebe um novo nome ceremonial, marcando a ruptura com sua identidade anterior e simbolizando seu renascimento espiritual. A mudança de nome, portanto, funciona como um marcador de passagem, reforçando a ideia de que o iniciado já não pertence ao mundo profano, mas foi reconfigurado ontologicamente para integrar-se à comunidade esotérica da Maçonaria.

O compartilhamento dos primeiros segredos — toques, sinais de reconhecimento e instruções preliminares — também encontra respaldo na teoria de van Gennep, que reconhece a transmissão de saberes restritos como parte integrante da fase de agregação. Esses elementos não apenas funcionam como códigos de identificação entre os membros da comunidade, mas também como instrumentos de coesão simbólica, delimitando os contornos do grupo e reforçando os vínculos de pertencimento. A revelação desses segredos marca o início da jornada esotérica do Aprendiz, que passa, dentro do contexto maçônico, a trilhar o caminho da luz sob os auspícios do Grande Arquiteto do Universo.

Em suma, os elementos descritos — a sagradação, a mudança de nome e o acesso ao saber velado — não apenas compõem a estrutura da iniciação maçônica, mas também exemplificam com precisão os mecanismos simbólicos que, segundo van Gennep (2011), operam a transição entre estados sociais e espirituais. Trata-se de um processo de transformação profunda, no qual o indivíduo é ritualmente

desconstruído e reconstruído, sendo reintegrado à comunidade sob uma nova identidade e com novos compromissos éticos e espirituais.

A conclusão do ritual iniciático pelo qual o neófito é conduzido à condição de Aprendiz Maçom culmina com a celebração do chamado Ágape Fraternal — um banquete ofertado pela Loja aos maçons presentes à cerimônia de iniciação e aos convidados do novo membro. Este momento não se configura como simples encerramento ceremonial, mas como expressão simbólica da integração plena do iniciado à comunidade maçônica, reafirmando os vínculos de fraternidade e pertencimento que sustentam a estrutura da Ordem.

A realização de um banquete como rito de agregação encontra respaldo direto na obra de Arnold van Gennep (2011), que identifica, em diversas culturas tribais, a prática de refeições coletivas como marco final do processo iniciático. Entre os Bambaras do Sudão, por exemplo, o autor observa que, após a transmissão dos segredos e a atribuição de um novo nome ao neófito, realiza-se uma cerimônia festiva que inclui alimentos compartilhados, simbolizando a reintegração do indivíduo ao grupo sob uma nova identidade. Prática semelhante é registrada entre os Aruntas da Austrália, cujos ritos de iniciação culminam em banquetes comunitários que celebram a passagem do jovem à condição de adulto e membro pleno da sociedade ritual (Gennep, 2011).

No contexto maçônico, o Ágape Fraternal cumpre função análoga: ao reunir os membros da Loja em torno da mesa, estabelece-se um espaço de comunhão simbólica, no qual o iniciado é acolhido não apenas como aprendiz de saberes esotéricos, mas como irmão em fraternidade. A refeição ritual, nesse sentido, atua como elemento agregador, encerrando o ciclo de passagem e inaugurando uma nova etapa de convivência e aprendizado coletivo.

A análise do processo iniciático maçônico revela, em sua etapa final, a plena realização do rito de agregação conforme delineado por Arnold van Gennep (2011). A recomposição das vestes, o juramento solene, a atribuição de um novo nome, a transmissão dos primeiros segredos e, por fim, o Ágape Fraternal, constituem um conjunto de práticas que não apenas formalizam a integração do neófito à comunidade esotérica, mas também simbolizam sua reinserção em uma nova ordem de pertencimento. Tal como nas sociedades tribais estudadas por Arnold van Gennep — como os Bambaras do Sudão e os Aruntas da Austrália —, o banquete ritual atua como expressão final da passagem, selando os vínculos comunitários e consagrando a nova identidade do iniciado. Trata-se, portanto, de um momento em que o rito deixa

de ser apenas transição e se converte em permanência: o neófito, agora Aprendiz Maçom, é acolhido como irmão e como parte viva da tradição iniciática.

2.2 O TEMPLO MAÇÔNICO E SUAS APROXIMAÇÕES RELIGIOSAS.

A Maçonaria, enquanto escola iniciática de formação moral e espiritual, estrutura-se em torno de um espaço que vai além do simples elemento físico: o *Templo*. Mais do que um edifício, o Templo Maçônico é um arquétipo — uma representação simbólica do universo, da alma humana e da jornada do aperfeiçoamento.

Desde suas origens, herdadas dos construtores medievais, até sua expressão especulativa contemporânea, o Templo permanece como o centro irradiador da experiência maçônica. Segundo Queiroz (2014), há escassez de informações sobre as características originais dos Templos e suas raízes. Contudo, com a construção do Free Mason's Hall da Grande Loja da Inglaterra, iniciou-se uma nova era: os Templos passaram a surgir em diversos países, substituindo as reuniões em tabernas. A orientação, proporção e decoração desses espaços seguiram manuais da época, incorporando influências de múltiplas civilizações, escolas filosóficas e tradições religiosas.

É importante distinguir o Templo da Loja. A Loja é o edifício físico que abriga o Templo, composta por diversos ambientes que cumprem funções específicas dentro da ritualística e da pedagogia maçônica. Entre esses espaços, destacam-se a sala dos Passos Perdidos, o Átrio e a Câmara de Reflexão — cada um com sua simbologia própria e papel na jornada iniciática. O Templo, por sua vez, é o espaço central e sagrado onde os ritos são realizados, e onde o simbolismo atinge sua expressão mais elevada.

Figura 8: Templo do Palácio do Lavradio – Rio de Janeiro – RJ, Grande Oriente do Brasil



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/809662839267441445/>

Cada elemento do Templo — do pavimento mosaico às colunas “J” e “B”, do Oriente ao Ocidente — carrega significados que dialogam com essas tradições. De acordo com Orengo e Gil Filho (2023), a grande singularidade da Maçonaria reside na forma como transmite e disponibiliza o conhecimento. E nela, uma ferramenta se destaca: o Templo, espaço onde o ensino da Ordem acontece. É nele que, exposto a estímulos simbólicos, o Maçom recebe instruções e participa de rituais, tornando o Templo o meio mais significativo de aprendizado iniciático (Orengo e Gil Filho, 2023).

A Filosofia das Formas Simbólicas, de Ernst Cassirer, oferece uma chave interpretativa poderosa: o espaço do Templo é uma linguagem. Ele comunica, ensina e transforma (Orengo e Gil Filho, 2023). Ao adentrar o Templo, o iniciado não apenas participa de um rito — ele ingressa em uma dimensão onde o simbólico se torna pedagógico, e o ritual se converte em caminho.

O maçom, detentor do direito à liberdade de consciência, empreende uma busca espiritual individualizada. O Templo, nesse contexto, age como um ambiente sagrado e *Perene*²¹, cujos símbolos agregam significados que ressoam tanto para aquele que busca a espiritualização por meio do conhecimento racional e científico, quanto para aquele que almeja a união com o Divino. Trata-se de um espectro de formas possíveis e harmônicas de obtenção do ganho espiritual — todas acolhidas sob o mesmo teto simbólico.

²¹ Perene no sentido da filosofia perene, uma perspectiva que afirma a existência de uma verdade universal e atemporal, compartilhada por todas as grandes tradições religiosas e filosóficas da humanidade.

2.2.1 Sacralidade do Templo maçônico: o espaço como manifestação do Divino.

A noção de templo, em diversas tradições religiosas, configura-se como a morada simbólica do sagrado na esfera terrena — um *locus* privilegiado da manifestação da presença divina. Trata-se, portanto, de um espaço que transcende sua materialidade arquitetônica, assumindo a função de reflexo do mundo celeste.

A espacialidade do templo não se dá de forma arbitrária; ao contrário, ela obedece a princípios cosmológicos e teológicos que o situam no “*equilíbrio celeste*”, frequentemente representado pelo centro simbólico do mundo. Este centro, ou *axis mundi*, é concebido como o ponto de emanação e convergência do espaço, onde “o espaço nasce deles e neles se resume” (Eliade, 2018). Tal concepção remete à ideia de que o templo não apenas ocupa um lugar no mundo, mas o funda, o organiza e o consagra.

Historicamente, observa-se que, em múltiplas culturas e períodos, a localização e a orientação dos templos constituem elementos fundamentais em sua edificação (Eliade, 2018). Essa preocupação com o alinhamento espacial — seja em relação aos astros, aos pontos cardeais ou a acidentes geográficos considerados sagrados — revela uma busca por harmonia entre o plano terreno e o plano divino. Em grande parte dos casos, a planta arquitetônica do templo é concebida segundo um arquétipo transcendentale, obedecendo a um “*modelo Divino*” que orienta sua estrutura e simbolismo (Eliade, 2018).

Essa correspondência entre o templo e o cosmos, entre o espaço construído e o espaço sagrado, reforça a ideia de que o templo não é apenas um edifício, mas uma representação microcósmica da ordem universal. Como tal, ele participa de uma lógica simbólica que articula o visível e o invisível, o humano e o divino, o temporal e o eterno.

Templo é a casa de Deus sobre a terra, o lugar da presença do Criador, um reflexo do mundo Divino. Todo Templo situa-se no equilíbrio celeste, representado pelo centro do mundo, onde o espaço nasce deles e neles se resume (Queiroz, 2014, p. 67).

A apreensão plena do espaço sagrado exige uma abordagem que transcenda a mera observação arquitetônica ou funcional (Ferreira *et al.*, 2023). Para que se alcance uma compreensão significativa desse *locus* simbólico, torna-se imprescindível articular os eixos da vivência, da percepção e do simbolismo que o constituem (Ferreira *et al.*, 2023).

A vivência refere-se à experiência sensível e ritualística que o sujeito estabelece com o espaço, revelando dimensões afetivas, espirituais e comunitárias. A percepção, por sua vez, envolve a leitura fenomenológica do ambiente, considerando suas formas, orientações e atmosferas como mediadoras da presença do sagrado. Já o simbolismo opera como linguagem transcendente, capaz de condensar significados arquetípicos e cosmológicos que conferem ao espaço sua sacralidade (Ferreira *et al.*, 2023).

Assim, o espaço sagrado não se revela apenas como construção física, mas como realidade complexa e multirreferencial, cuja inteligibilidade demanda uma hermenêutica que integre o vivido, o percebido e o simbolicamente estruturado. Tal integração permite que o templo — ou qualquer espaço consagrado — seja compreendido não apenas como cenário de práticas religiosas, mas como expressão concreta de uma cosmologia que ordena e dá sentido ao mundo.

A conceituação de um espaço sagrado, segundo Pereira e Gil Filho (2012), articula-se a partir de duas dimensões: o lócus material e a conformação simbólica. O primeiro refere-se à espacialidade concreta, ao território delimitado fisicamente, que abriga práticas rituais e congrega significados culturais específicos. Já o segundo transcende a materialidade, configurando-se como uma construção simbólica que atribui sentido ao espaço, vinculando-o a narrativas míticas, cosmologias e sistemas de crença.

A configuração do espaço sagrado enquanto lócus material pode ser compreendida a partir de dois fundamentos distintos, conforme apontam Pereira e Gil Filho (2012). O primeiro refere-se à manifestação direta do sagrado — a hierofania — que se revela em determinados elementos concretos, como objetos, lugares ou figuras humanas, os quais passam a ser investidos de sacralidade por sua capacidade de tornar visível o invisível. Tais manifestações não apenas consagram o espaço, mas o transformam em ponto de interseção entre o mundo profano e o transcendente.

A segunda possibilidade de consagração do espaço material ocorre por meio de procedimentos rituais, cuja repetição e codificação simbólica conferem ao ambiente uma dimensão sagrada. Nesse caso, o espaço não é sagrado por essência, mas torna-se tal por meio da ação ritualística que o inscreve em uma lógica de sacralização (Pereira e Gil Filho, 2012). Os ritos, ao delimitar fronteiras simbólicas e instaurar uma ordem específica, operam como mediadores entre o humano e o divino, atribuindo ao espaço uma função de mediação ontológica.

Na segunda abordagem proposta por Pereira e Gil Filho (2012) acerca da conceituação do espaço sagrado, os autores recorrem à epistemologia simbólica de Ernst Cassirer para fundamentar sua reflexão. Partindo da premissa de que o ser humano é, por excelência, um animal simbólico — *animal symbolicum* —, conforme postulado por Cassirer, o espaço sagrado é compreendido não apenas como uma realidade física, mas como um universo de significações que transcende sua materialidade.

Nesse contexto, o sagrado não se manifesta exclusivamente por meio de hierofanias ou rituais, mas é construído e interpretado a partir da capacidade humana de atribuir sentido ao mundo por meio de símbolos. A região consagrada, portanto, configura-se como um campo semântico complexo, onde múltiplas camadas de significação se entrelaçam, revelando narrativas, mitos, valores e cosmologias que estruturam a experiência religiosa e cultural.

Ao considerar o espaço sagrado como uma conformação simbólica, Pereira e Gil Filho (2012) deslocam o foco da sacralidade para o processo interpretativo que a constitui, evidenciando que o sagrado é, em grande medida, uma construção hermenêutica. Tal perspectiva permite compreender que o espaço consagrado não é apenas delimitado por coordenadas geográficas, mas por redes de sentido que o tornam inteligível e funcional dentro de uma determinada tradição.

À luz da abordagem proposta por Pereira e Gil Filho (2012), o espaço sacralizado do Templo maçônico revela-se como uma instância que incorpora simultaneamente as duas principais formas de conceituação do espaço sagrado. Em primeiro lugar, sua sacralidade é instaurada por meio de um ritual de consagração, o qual opera como mecanismo de transfiguração simbólica do espaço profano em território consagrado. Tal procedimento ritualístico inscreve o templo em uma lógica de sacralização performativa, na qual o ato ceremonial não apenas delimita o espaço, mas o investe de significados transcendentais.

Em segundo plano — e de maneira complementar — o Templo maçônico configura-se como um universo simbólico densamente estruturado, cujas representações possuem caráter pedagógico e iniciático. Trata-se de um ambiente semântico que mobiliza signos, emblemas e alegorias com o propósito de provocar uma reconfiguração ontológica no sujeito maçônico. Nesse contexto, o espaço não apenas abriga práticas rituais, mas funciona como dispositivo hermenêutico que orienta a trajetória de transformação interior do iniciado, conduzindo-o por um itinerário simbólico de autoconhecimento e elevação espiritual.

Assim, o Templo maçônico não se limita à dimensão arquitetônica ou ceremonial, mas constitui-se como um lócus de mediação entre o visível e o invisível, entre o gesto ritual e o sentido existencial. Sua sacralidade resulta da intersecção entre a ação ritualística e a densidade simbólica, conformando um espaço que é simultaneamente consagrado e interpretado, físico e metafísico, pedagógico e espiritual.

A análise do espaço consagrado no interior da tradição maçônica demanda a consideração de elementos estruturantes que compõem o arcabouço filosófico da própria Maçonaria. Trata-se de uma instituição que não se apresenta como uma entidade monolítica, mas como um conjunto plural de expressões — uma “contextualização de Maçonarias” —, nas quais cada vertente delinea sua própria filosofia, ritualística e simbologia.

Nesse sentido, a compreensão do Templo maçônico enquanto espaço sacralizado exige uma abordagem que reconheça essa diversidade interna, permitindo a análise de suas múltiplas formas de consagração. Para fins de aprofundamento, serão consideradas duas perspectivas distintas, porém complementares: a primeira, oriunda da tradição inglesa, conforme descrita por Colin Dyer, membro da Loja Quatuor Coronati; e a segunda, baseada na prática ritualística brasileira, especificamente nos ritos Adonhiramita e Escocês Antigo e Aceito.

Portanto, quando uma Loja maçônica é formada, há uma cerimônia especial pela qual é consagrada e constituída. Na cerimônia, certos elementos associados a cerimônia são espalhados sobre uma prancha, simbolizando a nova Loja (Dyer, 2006).

Esses elementos são usados simbolicamente, tal como estabelece a cerimônia – o trigo como símbolo da fartura e da abundância, o vinho para simbolizar a alegria e a felicidade, e o óleo representa a paz e a unanimidade. O sal é normalmente usado como símbolo da constituição dos próprios fundadores numa nova Loja e representa a fraternidade e a fidelidade, que devem ser a característica de todas as Lojas (Dyer, 2006, p. 70).

Na descrição dos elementos simbólicos empregados na consagração do espaço sagrado que constitui o novo Templo maçônico, observa-se uma estreita relação entre o rito maçônico e referências de natureza bíblica. Conforme exposto por Dyer (2006), os símbolos utilizados nesse processo — especificamente o trigo, o vinho e o óleo — não são arbitrários, mas encontram respaldo em narrativas da tradição judaico-cristã, funcionando como signos de continuidade simbólica e legitimidade ritual.

Esses elementos, segundo o autor, remetem diretamente ao episódio registrado em II Crônicas, capítulo 2, no qual o rei Salomão realiza o pagamento a Hiram, rei de Tiro, pelos materiais e serviços destinados à construção do Templo de Jerusalém. O trigo, o vinho e o óleo, nesse contexto, não apenas representam bens materiais, mas assumem valor simbólico como oferendas consagradas, vinculadas à aliança entre os dois monarcas e à edificação de um espaço destinado à manifestação do sagrado.

Ao serem incorporados ao rito de consagração maçônico, tais elementos não apenas evocam a tradição bíblica, mas também operam como mediadores entre o passado mítico e a prática iniciática contemporânea, conferindo ao Templo uma dimensão de sacralidade que transcende sua materialidade. Assim, o uso desses símbolos reforça a ideia de que o espaço maçônico consagrado é, simultaneamente, uma construção física e uma representação simbólica de valores espirituais e históricos compartilhados. Assim, simbolicamente, uma Loja maçônica representa um Templo e isso está patenteado por um formato Simbólico (Dyer, 2006, p. 74).

No âmbito da simbologia maçônica, o Templo de Salomão é frequentemente evocado como arquétipo fundacional, cuja representação transcende a dimensão histórica para assumir papel estruturante na conformação do espaço sagrado maçônico. Conforme expõe Dyer (2006), tal representação não se limita à evocação estética ou arquitetônica, mas implica a reprodução das condições religiosas atribuídas ao Templo bíblico. Nesse sentido, se o Templo de Salomão foi consagrado a Deus, o Templo maçônico, enquanto símbolo derivado, também deve ser consagrado à divindade, situando-se, portanto, sobre um solo previamente consagrado ou reconhecido como sagrado.

Essa exigência ritualística e simbólica não se apresenta como mera formalidade, mas como continuidade de uma tradição iniciática que remonta às antigas preleções e práticas dos construtores medievais. Dyer (2006) observa que tal condição ritual segue os preceitos herdados das corporações de pedreiros que edificaram as catedrais góticas, nas quais o espaço era concebido como manifestação do sagrado e como instrumento pedagógico de elevação espiritual. O Templo maçônico, nesse contexto, não apenas reproduz elementos simbólicos do Templo salomônico, mas reinscreve-se em uma linhagem de sacralização arquitetônica que articula o espaço físico à transcendência espiritual.

Deste modo, propõe-se neste momento uma análise da cerimônia de consagração do Templo maçônico, conforme delineada na liturgia adotada em

território brasileiro. Tal prática ritualística revela-se intrinsecamente condicionada não apenas à Potência e à Obediência maçônica à qual a Loja esteja vinculada, mas também ao rito específico por ela praticado. Observa-se que cada rito, bem como cada Potência, desenvolve e executa suas cerimônias de maneira singular, imprimindo características próprias ao processo litúrgico. Essa diversidade ritualística manifesta-se de forma acentuada entre os diferentes Estados da federação, sobretudo no que tange às Grandes Lojas e aos Grandes Orientes Autônomos, cujas interpretações e aplicações dos ritos variam consideravelmente, configurando um mosaico de práticas que, embora convergentes em essência, apresentam nuances locais e institucionais marcantes.

No contexto das cerimônias de consagração de Templos maçônicos no Brasil, destaca-se uma particularidade relevante: no âmbito do Grande Oriente do Brasil, não se observa a utilização dos elementos simbólicos mencionados por Dyer — a saber, óleo, trigo e vinho — tradicionalmente associados à ritualística consagratória. Tal ausência revela uma distinção litúrgica significativa em relação às práticas adotadas por outras Potências. Observações realizadas *in locum* indicam que tais elementos são, por outro lado, empregados pelas Grandes Lojas brasileiras, cuja conformação institucional e ritualística foi concebida com vistas a uma maior aproximação com os modelos litúrgicos das Grandes Lojas norte-americanas. Essa influência, por sua vez, remonta às práticas inglesas, das quais derivam aspectos essenciais da ritualística observada, configurando uma convergência simbólica da tradição maçônica.

Outro aspecto digno de atenção no estudo da ritualística maçônica brasileira refere-se à terminologia empregada nas cerimônias de dedicação de espaços templários. Observa-se que, diferentemente do vocabulário consagrado em tradições internacionais, os maçons brasileiros adotam predominantemente o termo “*sagração*” em lugar de “*consagração*”. Embora ambas as expressões remetam à mesma finalidade litúrgica — a transmutação de um espaço profano em ambiente sacro — a escolha lexical brasileira diverge da nomenclatura considerada mais precisa no contexto simbólico universal. A razão subjacente a essa preferência terminológica não pôde ser devidamente esclarecida, permanecendo como uma peculiaridade cultural e ritualística que distingue a prática nacional das demais correntes maçônicas internacionais.

A análise da consagração ritualística de um Templo maçônico praticado pelo Grande Oriente do Brasil e pelos Grandes Orientes Independentes, revela uma estrutura litúrgica bipartida, cuja simbologia remete a arquétipos espirituais e tradições

consagradas. Na primeira etapa, o espaço é formalmente inaugurado e dedicado a São João, figura emblemática que, no contexto maçônico brasileiro, assume a função de padroeiro espiritual, especificamente São João de Jerusalém (Ritual de Sagração de Templo (Inauguração), 2021). Na segunda fase, compreendida como exaltação, o Templo é elevado à condição de oferenda simbólica e exaltado ao Grande Arquiteto do Universo, momento em que se invocam bênçãos para que o recinto jamais seja profanado por sentimentos e ações dissonantes da ética maçônica, tais como a inveja, a discórdia e demais paixões consideradas profanas (Ritual de Sagração de Templo (Inauguração), 2021).

Tal estrutura ritualística guarda notável analogia com a tradição cristã medieval, na qual catedrais eram erigidas com o propósito de glorificar a divindade e consagradas a santos padroeiros, estabelecendo uma ponte entre o sagrado e o terreno. A Maçonaria, ao dedicar seus Templos a São João e ao exaltar o Grande Arquiteto do Universo como princípio ordenador e transcidente, reproduz essa lógica simbólica, ressignificando-a dentro de sua cosmovisão iniciática e universalista.

Portanto, o Templo, em sua essência, transcende a arquitetura e se revela como expressão simbólica do sagrado, articulando vivência, percepção e ritual. No contexto maçônico, ele se configura como espaço consagrado e hermenêutico, onde tradição, simbolismo e espiritualidade convergem para promover a elevação interior do iniciado.

2.2.2 Estrutura e simbolismo do Templo maçônico.

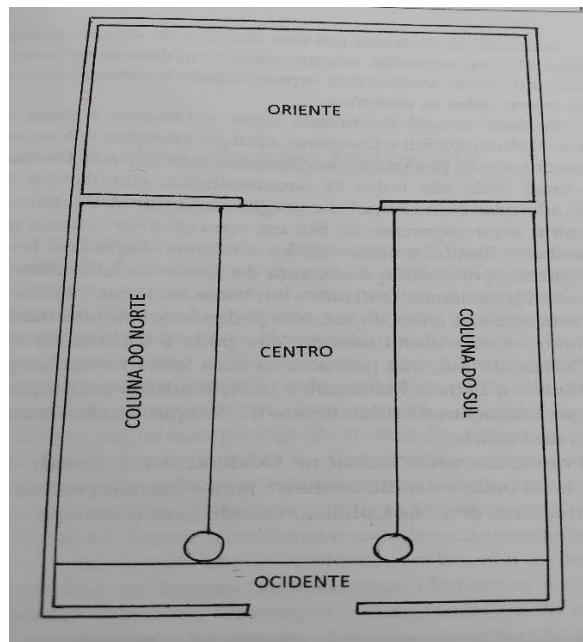
A Maçonaria, à semelhança de múltiplas tradições religiosas, estrutura seus espaços sagrados segundo a simbologia dos quatro pontos cardeais — norte, sul, leste e oeste, tomando como referência primordial o movimento solar, especialmente o nascer do sol, que estabelece a orientação de leste a oeste.

Com o avanço da urbanização e a consequente complexidade das cidades modernas, a aplicação rigorosa dessa orientação geográfica tornou-se impraticável, sendo gradualmente substituída por uma representação “*simbólica*” dessa orientação geográfica. Mesmo assim, apesar dessa transição, os sistemas ritualísticos e simbólicos vinculados à orientação cardinal foram preservados, reafirmando sua função como elementos estruturantes da vivência iniciática e da sacralização do espaço maçônico.

Na Maçonaria, o eixo Norte-Sul, respectivamente coluna dos Aprendizes e coluna dos Companheiros, simboliza as regiões das forças transcedentais; o eixo Leste-Oeste é denominado de Oriente e Ocidente, representando a manifestação do Divino e do destino humano; o eixo Zênite-Nadir, que corresponde da abóboda celeste ao centro da Terra, simboliza a ascensão e o declínio, e a reunião das direções contrárias se estabelece no ponto denominado Centro, que simboliza a origem e o destino, a criação e o fim de todas as coisas (Queiroz, 2014, p. 131)

A adoção da orientação espacial nos templos, conforme assinala Queiroz (2014), fundamenta-se em um princípio simbólico singular: a procedência da “luz”. Tal referência não se limita apenas à direção física do nascer do sol, mas evoca uma dimensão arquetípica e iniciática, na qual a luz representa o conhecimento, a revelação e a transcendência espiritual dentro dos conceitos da filosofia maçônica. Assim, a disposição do espaço ritualístico reflete não apenas uma convenção geográfica, mas uma cosmovisão que privilegia o surgimento da luz como eixo estruturante da experiência simbólica.

Figura 9: Orientação do templo



Fonte: Queiroz, 2014, p. 133

2.2.2.1 Ocidente.

A entrada do Templo, situada no Ocidente conforme ilustrado na figura 5, representa simbolicamente a fronteira entre o espaço profano e o território consagrado ao Divino. É por esse limiar que o neófito inicia sua trajetória iniciática, evocando uma analogia com o percurso espiritual delineado no Templo de Salomão (Dyer, 2006). O Ocidente, nesse contexto, assume uma função ambivalente: por um lado, é o ponto de partida da jornada de ascensão; por outro, é associado à valorização da

corporeidade, à literalidade e ao esoterismo, elementos que remetem à prevalência da matéria sobre o espírito.

No âmbito do misticismo sufista, essa região é revestida de significados ainda mais densos, sendo interpretada como símbolo das trevas, do materialismo, da imoralidade e da dissolução dos valores essenciais à vida (Queiroz, 2014). Assim, o Ocidente não apenas delimita o início do caminho iniciático, mas também encarna os desafios que o neófito deverá transpor em sua busca pela luz e pela transcendência.

No âmbito da dialética entre o sagrado e o profano, é no Ocidente que se localizam elementos simbólicos de grande relevância para a conformação ritualística do espaço maçônico. As colunas “B” e “J”, cuja disposição varia conforme o rito adotado pela Loja, podem estar situadas no interior do Templo ou no espaço externo conhecido como “Átrio”, demarcando o limiar entre o mundo profano e o domínio do sagrado.

Nesse mesmo setor, encontra-se o “Guarda do Templo”, cuja incumbência, segundo Queiroz (2014), consiste em assegurar a integridade do recinto sagrado. A ele compete a abertura e o fechamento da porta do Templo, a verificação da ausência de intrusos sempre que solicitado, bem como a permanência junto à entrada interna durante toda a realização dos trabalhos, até a saída do último Irmão. Tal função reforça a dimensão simbólica do Ocidente como ponto de transição e vigilância, onde se inicia e se encerra o ciclo ritualístico.

Em sua função simbólica e ritualística, o Guarda do Templo desempenha o papel de mediador entre o espaço interno consagrado e o mundo exterior, atuando como um filtro que regula o fluxo de comunicação entre o profano e o sagrado. Sua posição singular na Loja o situa no “Pilar do Meio” — também denominado Pilar do Equilíbrio —, diretamente voltado para o Venerável Mestre, o que lhe confere uma centralidade tanto física quanto esotérica (Urbano Jr., 2016).

No contexto da cabala judaica, essa localização corresponde à Sephirah Malkuth na Árvore da Vida, esfera que representa o reino material e a manifestação concreta do divino (Urbano Jr., 2016). Assim, o Guarda do Templo encarna a síntese entre vigilância, equilíbrio e manifestação, sendo um dos poucos iniciados a ocupar simbolicamente esse ponto de convergência entre os planos espiritual e terreno.

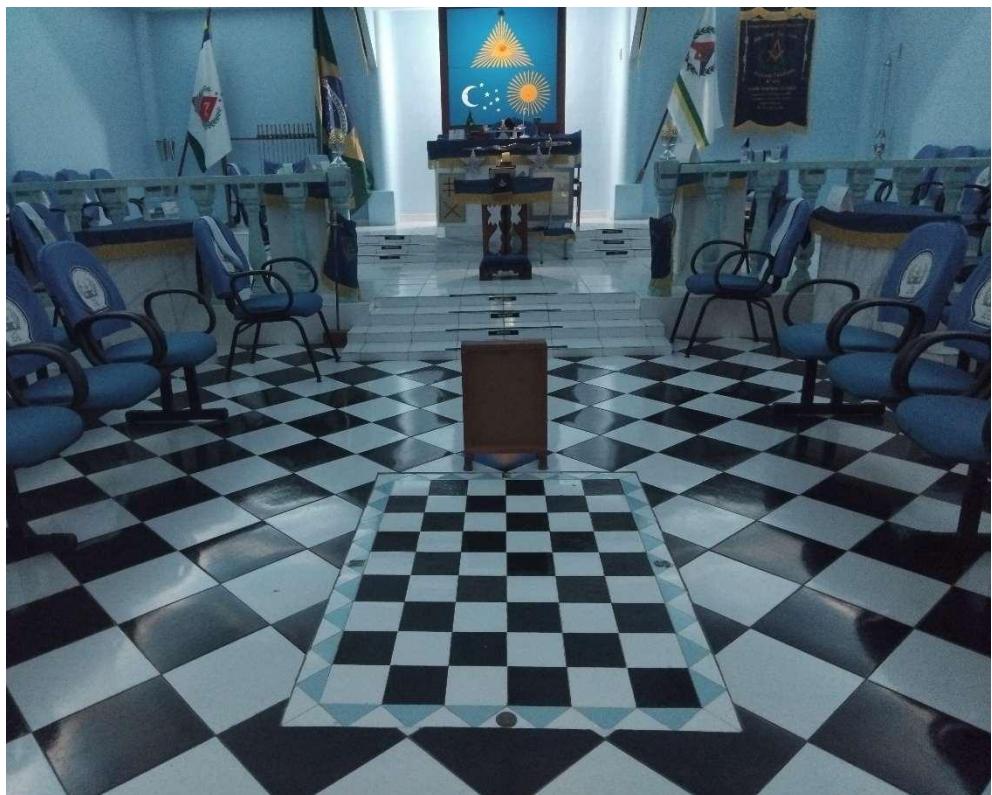
A orientação simbólica do Templo Maçônico, fundamentada na cosmologia solar e nos eixos cardeais, revela uma arquitetura espiritual que transcende o espaço físico, articulando tradição, iniciação e transcendência. O Ocidente, como portal entre o profano e o sagrado, concentra elementos rituais que reafirmam a jornada do neófito

rumo à luz, consolidando o Templo como expressão da harmonia entre matéria e espírito.

2.2.2.2 Oriente.

No contexto da arquitetura simbólica do Templo maçônico, o Oriente destaca-se como o espaço de maior relevância simbólica e ritualística. Sua centralidade não se limita à disposição física, mas se projeta como o eixo principal da manifestação da autoridade e sabedoria. É neste ponto cardeal que se encontra o trono de Salomão, ocupado pelo Venerável Mestre, figura que encarna a liderança e a harmonia da Loja. Flanqueando esse trono, posicionam-se duas cadeiras reservadas aos Grãos Mestres ou, na ausência destes, a seus legítimos representantes, reforçando a ideia de continuidade hierárquica e respeito às instâncias superiores da Ordem.

Figura 10: Oriente da A.:R.:L.:S.: Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora – MG



Fonte: Foto do autor

No arranjo simbólico do Templo maçônico, o Oriente constitui-se como o espaço reservado às autoridades superiores da Ordem, sendo o local onde se assentam os Mestres Instalados — aqueles que, tendo sido investidos no trono de Salomão, já exerceram a função de Venerável Mestre em uma Loja regular. Situado atrás do altar da sabedoria, esse setor do Templo representa não apenas a culminância hierárquica, mas também a convergência entre liderança, experiência e conhecimento.

Do ponto de vista geográfico e simbólico, o Oriente corresponde ao leste, direção associada ao nascimento do sol e, por extensão, ao surgimento da luz e da sabedoria. Tal associação transcende a mera orientação espacial, assumindo contornos espirituais e esotéricos. Diversas tradições religiosas e filosóficas atribuem ao leste um papel de origem e revelação, como observa Dyer (2006), ao afirmar que a sabedoria originou-se no leste e espalhou sua divina influência por todo o oeste. Nesse sentido, o Oriente no Templo maçônico não apenas delimita um espaço físico, mas evoca uma dimensão arquetípica de iluminação, autoridade e transcendência.

A concepção segundo a qual o conhecimento emana do Oriente — entendido tanto como direção geográfica quanto como arquétipo espiritual — encontra respaldo na obra de Eliade (2011), que identifica essa simbologia na literatura esotérica da Idade Média. Ao analisar o romance *Parzival*, composto entre 1200 e 1210 por Wolfram von Eschenbach, Eliade destaca a presença de elementos iniciáticos e simbólicos que remetem ao imaginário oriental, conectando-os à figura do rei Arthur, à busca pelo Santo Graal e à ética cavalheiresca. Tais temas, impregnados de significados transcendentais, reverberam intensamente na tradição mítico-poética da Maçonaria, cuja estrutura simbólica se nutre de narrativas que articulam sabedoria, virtude e jornada iniciática.

Assim, o autor cita que:

O que surpreende no romance de Wolfram é o número e a importância dos elementos orientais. O pai de Parzival, Camuret, servira no exército do califa de Bagdá. Seu tio, o eremita Trevrizen, conhecera na juventude a Ásia e a África. O sobrinho de Parzival virá a ser o Preste João, o célebre e misterioso reisacerdote que reinava na “Índia”. Quem primeiro escreveu a história do graal e a comunicou a Kyot foi o sábio “pagão” (muçulmano-judeu) Flegetanis (Eliade, 2011, p. 106).

Segundo Eliade (2011), o autor de *Parzival* demonstrava possuir um repertório notável e detalhado acerca das realidades orientais, conhecimento que teria sido, em grande parte, transmitido por cruzados e mercadores que mantinham contato direto com o Oriente. Essa presença de elementos orientais na obra não se limita à ambientação ou à narrativa simbólica, mas revela uma profundidade esotérica que transcende o imaginário europeu da época.

Eliade (2011) também identifica na composição de *Parzival* uma influência hermética significativa, resultado da difusão de textos árabes traduzidos para o latim durante o século XII. Esse movimento de tradução, que introduziu à Europa os fundamentos do pensamento hermético, contribuiu para o florescimento de um

interesse renovado pelas tradições orientais, especialmente aquelas que articulavam saberes ocultos, cosmologias simbólicas e práticas iniciáticas. Nesse contexto, *Parzival* emerge como um testemunho literário da confluência entre o esoterismo oriental e a espiritualidade cavaleiresca ocidental, elementos que mais tarde seriam assimilados pela tradição simbólica da Maçonaria.

Eliade (2011) observa que dois pesquisadores norte-americanos propuseram como étimo para o termo “graal” — tradicionalmente compreendido como taça, vaso ou alguidar — o vocábulo grego “krater”, recipiente utilizado nos rituais antigos para misturar vinho e água. Tal etimologia revela-se particularmente significativa ao lançar luz sobre a função redentora atribuída ao graal nas narrativas iniciáticas.

Essa interpretação encontra respaldo no *Corpus Hermeticum*, onde se afirma que: Deus encheu de intelecto uma grande cratera e a enviou à Terra (Eliade, 2011), estabelecendo uma conexão direta entre o símbolo do graal e a transmissão do conhecimento espiritual. Nesse contexto, o graal deixa de ser apenas um objeto sagrado da literatura arturiana e passa a representar um receptáculo da sabedoria divina, acessível àqueles que se dispõem à jornada interior da iniciação.

Eliade (2011) identifica, na literatura arturiana, uma correlação simbólica entre o Santo Graal e o corpus do conhecimento hermético, sugerindo a existência de uma síntese espiritual moldada por múltiplas tradições esotéricas.

Seria inútil acreditar que se poderia, com auxílio de documentos, confirmar ou afirmar a transferência do graal para a “Índia” ou outra parte do Oriente. Tal como a ilha de Avalon, para onde se retirou Arthur, ou Shambala, o miraculoso país da tradição tibetana, o Oriente para onde foi transportado o graal pertence à geografia mítica. O que importa é o simbolismo da ocultação do graal; ele exprime o caráter inacessível de uma tradição secreta a partir do certo momento histórico (Eliade, 2011, p. 108)

A partir da análise de Eliade (2011), é possível inferir que a influência oriental sobre a cultura europeia não se restringe à recepção de saberes, mas também à sua projeção simbólica. No âmbito da gnose hermética associada ao graal, o Oriente assume uma dupla função: por um lado, como fonte originária do conhecimento espiritual; por outro, como destino mítico para o qual esse saber é conduzido.

Nesse sentido, o Oriente não apenas representa o lugar de onde emana a luz do intelecto, mas também aquele que, miticamente, acolhe e ressignifica o saber redentor. Tal perspectiva reforça a ideia de que o graal, enquanto símbolo hermético, opera como mediador entre mundos — entre o Ocidente que busca e o Oriente que revela, entre o profano que interroga e o sagrado que responde. A literatura esotérica, conforme interpretada por Eliade, revela assim uma dinâmica espiritual em que o

conhecimento circula, transforma e retorna, consolidando o Oriente como espaço de síntese e transcendência.

2.2.2.3 Centro

Conforme ilustrado na Figura 9, o Centro do Templo maçônico, embora tradicionalmente interpretado por alguns maçons como representando o Ocidente, o que segundo a interpretação apontada por Queiroz (2014) revela-se, à luz de uma análise simbólica mais precisa, como uma concepção equivocada. O Centro não se configura como uma extremidade espacial, mas sim como o ponto de intersecção dos eixos cardinais Norte-Sul e Leste-Oeste, funcionando como um marco axial que articula e equilibra as polaridades simbólicas do Oriente e do Ocidente, bem como do Norte e do Sul.

Neste espaço central, localiza-se o Pavimento em Mosaico, cuja disposição geométrica evoca a dualidade e a harmonia dos oponentes. No contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito, tal como praticado pelas Grandes Lojas brasileiras, o Centro abriga também o Altar dos Juramentos, sobre o qual repousa o Livro da Lei — elemento de sacralidade e compromisso. Este mesmo espaço é consagrado como o percurso da circum-ambulação, rito que simboliza o movimento iniciático em torno do eixo.

Conforme exposto por Queiroz (2014), a concepção do Centro como representação do movimento solar ao longo do ano remonta às tradições cosmológicas de civilizações antigas, como gregos e egípcios, que o utilizavam para simbolizar o aparente percurso do sol na abóbada celeste. Tal perspectiva encontra ressonância simbólica no Rito Escocês Antigo e Aceito, conforme demonstrado pelo autor, no qual o Centro do templo assume papel estruturante e ritualístico. Nesse espaço, são dispostas doze colunas que remetem aos doze signos do zodíaco, configurando uma analogia direta com o ciclo anual solar. A prática da circum-ambulação em torno desse ponto central reforça essa simbologia, representando o trajeto solar.

No contexto do Rito Adonhiramita, observa-se uma distinção significativa em relação à configuração simbólica do espaço ritualístico. Diferentemente do Rito Escocês Antigo e Aceito, as colunas zodiacais não integram a ornamentação do Templo, tampouco possuem função simbólica nos procedimentos litúrgicos. Tal ausência revela uma concepção arquitetônica e simbólica própria, desvinculada da representação astral que caracteriza outros sistemas iniciáticos.

Adicionalmente, a prática da circum-ambulação no Rito Adonhiramita apresenta variações conforme o Grau em que se desenvolve o trabalho ritual. A

direção do deslocamento — seja no sentido horário ou anti-horário — é determinada pela natureza do Grau e pela intencionalidade simbólica do rito, evidenciando, assim, a diversidade estrutural e interpretativa entre os distintos ritos maçônicos. Essa alternância direcional reforça a pluralidade de abordagens dentro da tradição maçônica, em que cada rito constrói sua própria gramática simbólica e ritualística.

Segundo a análise de Queiroz (2014), o Centro do Templo maçônico configura-se como o núcleo simbólico da Loja, assumindo a função de eixo axial que articula as direções cardeais — Norte-Sul e Leste-Oeste — bem como a dimensão vertical que conecta o Zênite ao Nadir, isto é, do centro da Terra ao firmamento. Este ponto central transcende a mera localização espacial, constituindo-se como o fulcro iniciático a partir do qual se ordena o universo simbólico do templo, refletindo a interseção entre o plano terreno e o plano celeste, entre o mundo sensível e o mundo espiritual.

O simbolismo do centro constitui um elemento recorrente nas cosmovisões de múltiplas culturas e tradições religiosas, revelando-se como um arquétipo estruturante da experiência humana do sagrado. A concepção de um eixo que conecta as três regiões cósmicas — o mundo superior, o mundo intermediário e o mundo inferior — encontra respaldo em diversas civilizações do Oriente Próximo, nas quais tal representação desempenhava papel fundamental na organização simbólica do universo (Eliade, 1979).

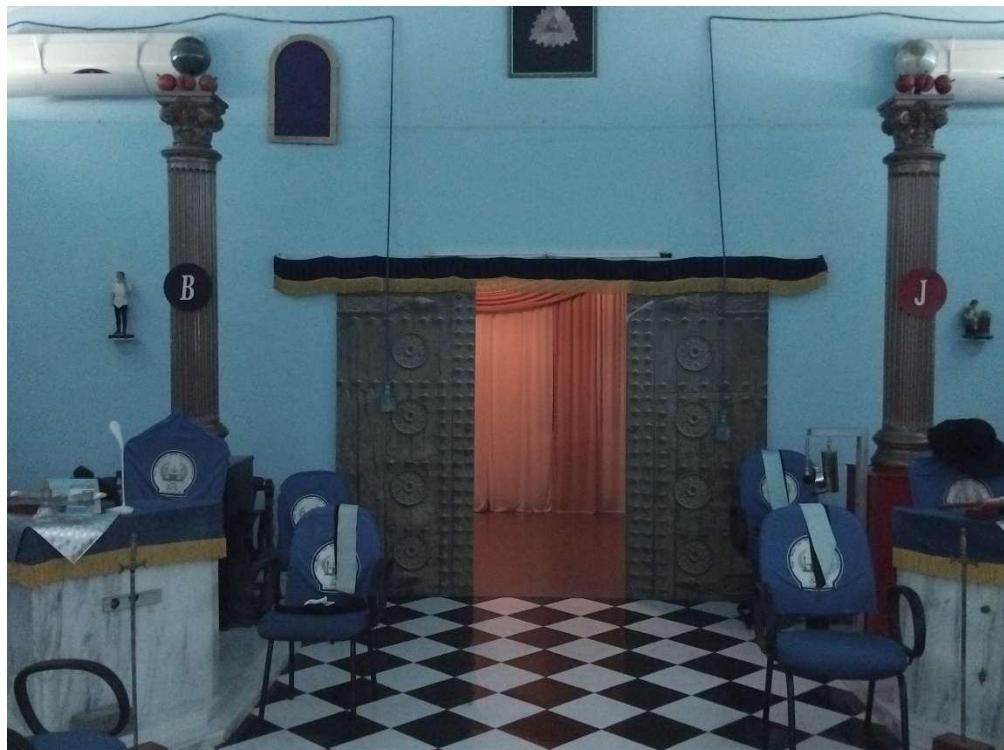
Em síntese, o Centro do Templo maçônico revela-se como um ponto de convergência simbólica e cosmológica, cuja função transcende a espacialidade física para assumir um papel estruturante na ritualística e na construção do sentido iniciático. Ao articular dimensões horizontais e verticais, temporais e espirituais, esse núcleo ritual expressa a universalidade do eixo sagrado presente nas tradições esotéricas e religiosas, reafirmando sua centralidade como fundamento simbólico da experiência maçônica.

2.2.3 O simbolismo iniciático presente nas colunas Boaz e Jachin.

A presente etapa da investigação dedica-se à análise dos símbolos que se encontram no interior do Templo maçônico. Esses elementos, dotados de representação esotérica, desempenham, à semelhança dos demais símbolos da tradição maçônica aqui examinados, uma função pedagógica voltada ao desenvolvimento espiritual, ético e moral.

No contexto da arquitetura simbólica dos Templos maçônicos, observa-se a presença de duas colunas de notável relevância simbólica posicionadas na entrada do espaço ritualístico. A localização dessas colunas, contudo, varia conforme o rito adotado. No Rito Adonhiramita, por exemplo, elas são dispostas no interior do Templo, enquanto no Rito Escocês Antigo e Aceito, pelo menos nos rituais mais recentes, sua instalação ocorre na parte externa.

Figura 11: Colunas “B” e “J” da A.R.L.S. Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora – MG



Fonte: Foto do autor

A origem dessas colunas remonta ao relato bíblico da construção do Templo de Salomão, conforme registrado em 1 Reis 7:15–22, onde são descritas com riqueza de detalhes quanto à sua forma e ornamentação. No entanto, ao confrontar essa descrição com a narrativa paralela de 2 Crônicas 3:15, nota-se uma divergência nas medidas atribuídas às colunas, o que sugere variações interpretativas ou tradições textuais distintas sobre o mesmo elemento arquitetônico (Gest, 2011).

As colunas mencionadas nas Escrituras foram moldadas em bronze por Hirão, artífice oriundo de Tiro, cuja habilidade foi requisitada por Salomão para a execução de diversos elementos do Templo. Segundo o relato de 1 Reis 7:15–22, essas estruturas foram posicionadas diante do Templo, sugerindo, conforme interpretação de estudiosos da arquitetura sacra, que sua função original teria sido a de sustentar o pórtico de entrada (Conner, 2005).

A simbologia das colunas descritas no Templo de Salomão tem sido objeto de interpretações que vão além do campo arquitetônico, adentrando o universo do esoterismo e da hermenêutica mística. Autores como Conner (2005) e Gest (2011) propõem leituras não convencionais das medidas atribuídas às colunas, sugerindo que os números registrados nos textos bíblicos não se limitam a uma função descritiva, mas ocultariam códigos simbólicos passíveis de decodificação. Gest (2011), por exemplo, identifica nesses valores uma linguagem cifrada que remete a ensinamentos esotéricos e místicos, enquanto Conner (2005) interpreta tais proporções como portadoras de revelações proféticas, inserindo-as em um contexto de antecipação espiritual e escatológica. Tais abordagens revelam uma tendência interpretativa que vê na arquitetura sagrada não apenas formas, mas fórmulas — estruturas que articulam saberes ocultos e mensagens transcedentais.

As colunas descritas na narrativa bíblica do Templo de Salomão receberam denominações específicas: Boaz e Jachin. Segundo a tradição, Boaz estaria posicionada à esquerda da entrada, enquanto Jachin ocuparia o lado direito (1 Reis 7:21). Embora não haja consenso quanto à razão pela qual tais estruturas arquitetônicas foram nomeadas individualmente, é possível inferir que a atribuição dos nomes esteja vinculada ao significado etimológico e simbólico que cada um carrega (Gardner, 2005).

O nome Jachin, derivado do hebraico *Yakhin*, pode ser traduzido como “*Deus estabelecerá*”, evocando a ideia de fundação divina e estabilidade espiritual. Já Boaz, oriundo de *Bo’az*, significa “*a força está nele*”, remetendo à potência interior e à sustentação vigorosa (Gardner, 2005).

No simbolismo espacial da Maçonaria, as colunas Boaz e Jachin assumem função alegórica ao delimitar os eixos norte-sul do Templo, orientando não apenas a disposição física dos iniciados, mas também sua trajetória simbólica dentro da ordem. Tradicionalmente, os Aprendizes são alocados na coluna do norte, associada a Boaz, enquanto os Companheiros ocupam a coluna do sul, vinculada a Jachin. Essa configuração, estabelece uma correspondência entre o grau iniciático e o princípio simbólico que cada coluna representa — força e beleza, respectivamente.

Entretanto, no Rito Adonhiramita, observa-se uma inversão dessa disposição — fenômeno conhecido entre os maçons como “*inversão das colunas*” — o que pode não estar exatamente correto, já que essa denominação surge entre os praticantes do Rito Escocês Antigo e Aceito, que veem essa característica como uma “*mudança*” na posição das colunas. Para o praticante do Rito Adonhiramita, contudo, as colunas

encontram-se na posição considerada “*normal*”, aquela em que sempre foram colocadas. Nesse rito específico, os Aprendizes passam a ocupar a coluna do norte, associada a Jachin, e os Companheiros, a do sul, relacionada a Boaz.

Embora existam múltiplas tentativas de explicação para essa alteração — que vão desde interpretações esotéricas até adaptações históricas — não se dispõe, até o momento, de uma justificativa empírica ou documental que esclareça, de forma definitiva, a motivação dessa mudança. Tal inversão é, portanto, compreendida como uma particularidade ritualística, reveladora da diversidade simbólica e interpretativa que permeia os sistemas maçônicos.

No escopo filosófico e teológico da tradição maçônica, preserva-se a concepção arquetípica de força e estabilidade como princípios estruturantes da jornada iniciática, representados alegoricamente pelas colunas Boaz e Jachin. Essas colunas, mais do que elementos arquitetônicos, funcionam como emblemas de equilíbrio moral e espiritual, orientando a conduta do iniciado em sua trajetória simbólica.

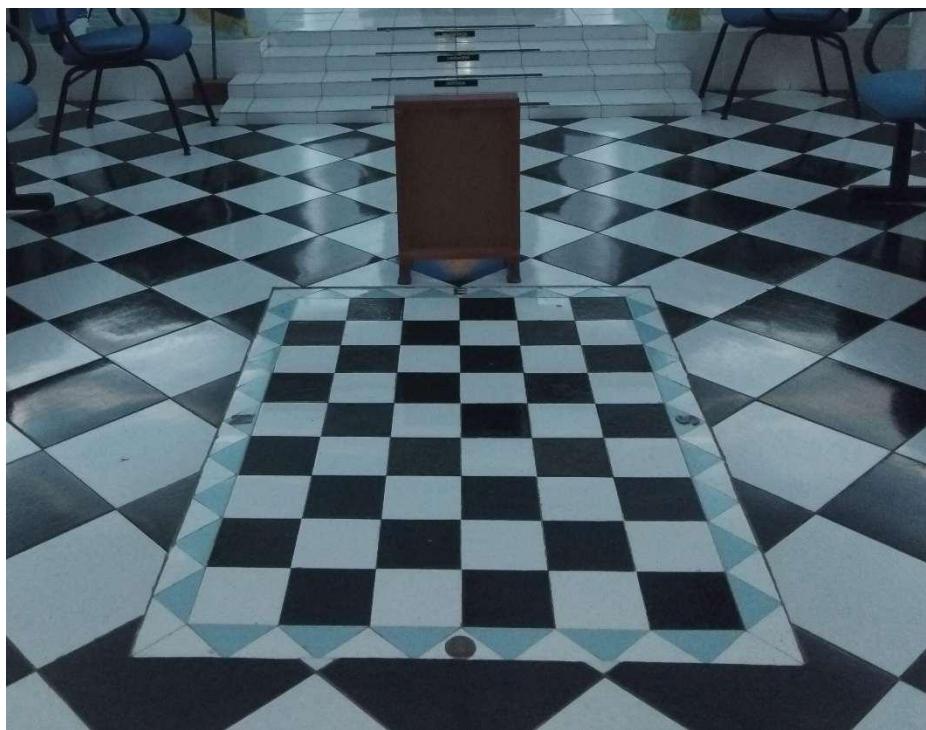
A disposição espacial das colunas varia conforme o rito adotado, revelando nuances interpretativas que enriquecem sua significação. No Rito Escocês Antigo e Aceito, elas são posicionadas na entrada do Templo, atuando como portais liminares que introduzem o neófito ao espaço sagrado. Já no Rito Adonhiramita, sua presença é observada na saída, encerrando o percurso ritual e convidando à reflexão sobre os valores assimilados. Em ambos os casos, a permanência simbólica das colunas serve como lembrete constante ao maçom da necessidade de moldar sua conduta segundo os princípios do equilíbrio — entre ação e contemplação, força e firmeza, matéria e espírito.

2.2.4 O Pavimento Mosaico e sua representação dualística.

No espaço central de um Templo maçônico, situado entre os polos simbólicos do Oriente e do Ocidente, encontra-se uma figura retangular composta por quadrados alternados em preto e branco, convencionalmente denominada Pavimento Mosaico. Circundando essa estrutura, dispõe-se uma sequência de triângulos também alternados nas mesmas cores, formando o que se reconhece como Orla Dentada.

Figura 12: Pavimento Mosaico da A.R.L.S.: Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora –

MG



Disponível em: <https://focoartereal.blogspot.com/2021/12/o-piso-mosaico-do-templo-maconico.html>

Ao redor do Pavimento Mosaico que será realizado o rito de circum-ambulação, que é o ritual de andar ao redor de um objeto sagrado ou de definir e santificar um espaço fazendo um circuito ao seu redor, reproduzindo os ciclos solar e astral, evocando as forças celestiais e o simbolismo protetor do círculo (Blanc, 2016, p. 32).

Dessa forma, constata-se que o Pavimento Mosaico ocupa uma posição de destaque na ritualística maçônica, revestindo-se de caráter sacral no contexto das cerimônias. Tal relevância é evidenciada pela norma litúrgica que estabelece, de maneira categórica, a proibição de qualquer contato físico direto com sua superfície ao longo de toda a execução dos ritos.

Conforme exposto por Boucher (2006), com base nas interpretações de Ragon, o Pavimento Mosaico constitui-se como um símbolo da “*integração universal*” entre os maçons, independentemente da cor de pele, das condições climáticas²² ou das divergências ideológicas, sejam elas de ordem política ou religiosa.

Tal representação, segundo os autores, configura-se como expressão visual do princípio dualista, evocando pares conceituais como bem e mal, corpo e espírito, trevas e luz, que coexistem e se contrapõem no universo simbólico da tradição maçônica.

²² A condição climática a que os autores se referem, é relativo a “local”. Na linguagem maçônica, faz-se uso do termo, por exemplo: ao clima de Juiz de Fora, fazendo alusão ao local Juiz de Fora.

A origem etimológica do vocábulo “mosaico” remonta ao termo grego *mouseion*, designação atribuída ao espaço consagrado às Musas e às artes, posteriormente associado à ideia de museu ou templo do saber. Importa salientar que tal derivação não deve ser equivocadamente confundida com o adjetivo “mosaico” vinculado ao nome Moisés, cuja semelhança fonética não encontra respaldo etimológico ou conceitual (Queiroz, 2014).

O Pavimento Mosaico, em virtude de sua estrutura simbólica fundamentada na dualidade, condensa em sua configuração uma multiplicidade de conceitos filosóficos e expressões religiosas oriundas de distintas tradições. Conforme apontado por diversos autores, esse elemento ritualístico opera como síntese visual de sistemas de pensamento heterogêneos, articulando-os sob uma única representação simbólica.

Na tradição cosmológica da China antiga, a estrutura do universo era concebida a partir da noção de um Germe Original, princípio primordial que se desdobravava em duas forças antagônicas e complementares: Yin e Yang. Essas entidades, embora opostas em natureza, mantinham entre si uma relação de interdependência dinâmica, constituindo o fundamento da ordem cósmica e da harmonia universal (Queiroz, 2014).

No âmbito da doutrina pitagórica, o princípio denominado “UM” não é classificado como número, uma vez que não resulta de criação, mas sim de emanação. Trata-se, portanto, de um elemento originário, cuja função é gerar a “díada” — esta, por sua vez, compreendida como o primeiro ato formativo. Em tal perspectiva, o UM configura-se como o agente primordial, enquanto a díada representa o desdobramento inaugural da manifestação, instaurando a possibilidade de diferenciação e multiplicidade (Santos, 2000).

A filosofia mística da Cabala judaica apresenta uma concepção análoga de dualidade, estruturada a partir da emanação de Kether — a Coroa — princípio supremo da Árvore das Sephiroth. A partir de Kether, manifestam-se Binah (Entendimento) e Hokhmah (Sabedoria), que se estabelecem em polaridade complementar: feminino e masculino, negativo e positivo. Essa dinâmica entre os opositos, longe de representar antagonismo, configura-se como força geradora, culminando na formação de Adamo Cadmon, o Homem Primordial, entidade arquetípica e assexuada que sintetiza em si a totalidade das potências (Scholem, 2021).

No âmbito da tradição zoroastriana, delineia-se um paradigma dualista estruturado a partir do antagonismo entre duas entidades cósmicas: Ahura Mazda,

princípio da luz e da ordem, e Angra Mainyu, força da escuridão e da desordem. Essa oposição fundamental confere ao zoroastrismo um caráter exemplar de pensamento dual, no qual o universo é concebido como palco de uma luta contínua entre o bem e o mal. Nesse cenário, a existência humana assume papel central, sendo compreendida como terreno simbólico e ético onde se desenrola esse embate metafísico (Bowker, 2003).

No âmbito dos fundamentos filosóficos da tradição maçônica, o dualismo expresso pelo Pavimento Mosaico encontra respaldo em uma concepção teológica de caráter *universalista*. Tal perspectiva revela que a busca pela verdade, à qual o maçom se consagra, constitui-se em um empreendimento de natureza individual, pautado na compreensão de que o mundo fenomênico é estruturado por contrastes e polaridades. Assim, a jornada iniciática não se orienta por dogmas fixos, mas por uma leitura simbólica da realidade, na qual os opostos coexistem como elementos constitutivos da experiência humana e espiritual.

O *Piso Mosaico*, escreve Plantageneta, tem como significado, segundo velhos rituais, a união íntima que deve reinar entre os Franco-Maçons ligados entre si pela verdade. Essa verdade, todavia, não se nos mostra aqui uniforme, pois é simbolizada por uma alternância regular do branco e do preto. Pode-se dizer que o Piso Mosaico continua, no templo, o Binário das duas Colunas, e deve-se deduzir daí o Maçom, como profano, está sujeito aos rigores da lei dos contrastes... (Boucher, 2006, p. 166)

A Orla Dentada, que circunda o Pavimento Mosaico — símbolo arquétipo da dualidade —, reforça, no contexto da filosofia maçônica, a concepção de que a unidade não se estabelece pela negação das diferenças, mas pela compreensão da natureza dual do universo material. Nesse sentido, a convivência consciente com os contrastes e a assimilação reflexiva das polaridades constituem o fundamento esotérico que orienta os ensinamentos transmitidos pela tradição maçônica (Queiroz, 2014).

Em síntese, o Pavimento Mosaico, em conjunto com a Orla Dentada, configura-se como um dos elementos simbólicos mais expressivos da ritualística maçônica, articulando visualmente o princípio da dualidade que permeia diversas tradições filosóficas e religiosas. Sua presença no centro do templo e sua função ceremonial evidenciam não apenas sua sacralidade, mas também sua capacidade de sintetizar, por meio da alternância cromática e geométrica, os fundamentos esotéricos que orientam a jornada iniciática do maçom.

2.2.5 Abóbada Celeste e sua representação do cosmo.

No interior do Templo de uma Loja Maçônica, observa-se uma configuração arquitetônica impregnada de simbolismo, cuja finalidade transcende o aspecto estético e funcional. Tal estrutura revela-se essencial à dinâmica do ensino esotérico e iniciático, servindo como cenário ritualístico para o progresso espiritual do Maçom. Dentre seus elementos constitutivos, destaca-se o teto em forma de abóbada, representação simbólica do céu ou do firmamento, conforme a tradição maçônica.

Essa abóbada celeste, frequentemente ornada com estrelas ou signos astrais, não se limita à função decorativa: ela evoca o universo como obra do Grande Arquiteto, remetendo o iniciado à contemplação do infinito e à consciência de sua inserção num cosmos ordenado.

Figura 13: Abóbada Celeste



Fonte: <https://www.brasilmacom.com.br/aboboda-celeste/>

O céu configura-se como símbolo de abrangência quase universal, por meio do qual se expressa a crença na existência de uma entidade celeste, concebida como criadora do universo e responsável pela fecundidade da terra, mediada pelas chuvas (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Ademais, o céu constitui expressão direta da transcendência, do poder, da perenidade e da sacralidade — dimensões que ultrapassam a experiência sensível e permanecem inacessíveis aos viventes da Terra (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Segundo Eliade e Couliano (2024), a relação entre os seres humanos e o céu estrelado revela-se antiga, plural e amplamente disseminada nas culturas. A mutabilidade cromática do firmamento, a alternância entre luz e sombra, os ciclos de nascimento e ocaso do sol, da lua e das estrelas, constituem fenômenos que

despertam no observador um sentimento de fascínio, relevância e mistério, profundamente enraizado na experiência humana.

As figuras que parecem se formar no céu, a partir de uma seleção arbitrária de algumas estrelas, deram origem as constelações. O livre-jogo da imaginação reuniu na Via Láctea um grande número de estrelas e juntou outro grupo em forma animal (a Ursa Maior) ou em forma de carro: o primeiro construído pelo homem, o carro de Odin, de Ícaro, de Jasão, de Abrão, de Davi, de Elias, de Pedro, de Maria, de Jesus, o carro cujas rodas rangem no coração da noite e cujos solavancos fazem cair a neve (Eliade (org) e Couliano (org), 2024, p. 117)

A formação das constelações, a partir de agrupamentos arbitrários de estrelas, revela o papel ativo da imaginação humana na construção de significados cósmicos. Esse “livre-jogo da imaginação” não apenas projeta formas reconhecíveis no firmamento — como animais ou veículos — mas também inscreve narrativas mitológicas, religiosas e iniciáticas no céu, transformando-o em um espelho simbólico da cultura e da espiritualidade humanas.

Na perspectiva da filosofia iniciática maçônica, o céu estrelado representa o campo da transcendência e da ordem universal, onde o iniciado projeta sua jornada em direção à luz e ao conhecimento. As constelações evocadas — como a Ursa Maior ou os carros celestes — funcionam como arquétipos que atravessam tradições diversas: o carro de Odin remete à mitologia nórdica; o de Ícaro, à tragédia grega; o de Jasão, à busca pelo Velocino de Ouro; e os de Abrão, Davi, Elias, Pedro, Maria e Jesus, às narrativas bíblicas que estruturam o imaginário religioso ocidental.

Esses veículos celestes, que “rangem no coração da noite”, simbolizam o movimento da alma em direção ao mistério, à revelação e à ascensão. Na maçonaria, tal imagem pode ser associada ao caminho iniciático, onde o neófito, guiado por símbolos e ritos, busca elevar-se espiritualmente, atravessando as esferas do desconhecido. A Via Láctea, como estrada luminosa no céu, torna-se metáfora da senda iniciática, pontuada por provas, quedas e superações — os “solavancos” que fazem “cair a neve” podem ser lidos como os desafios que purificam e transformam o ser.

Assim, a citação de Eliade e Couliano (2024) articula uma cosmologia simbólica que integra mitos, religiões e filosofia iniciática, revelando o céu não como espaço físico, mas como território de significação, onde o homem projeta sua busca pelo sagrado e pelo sentido último da existência.

Em algumas tradições religiosas, o céu é representado como uma redoma, uma cúpula, o que deu origem às abóbadas encontradas nas igrejas, Templos, nas grandes mesquitas e em diversas construções ligadas a religiosidade (Queiroz, 2014)

Os Templos Maçônicos das Lojas que operam segundo o Rito Escocês Antigo e Aceito, bem como o Rito Adonhiramita, apresentam uma configuração simbólica que, no que tange à manifestação do sagrado, não diverge substancialmente da arquitetura dos templos religiosos. A representação do céu estrelado, elemento recorrente nesses espaços, atua como expressão simbólica da transcendência, evocando o firmamento como morada do divino e como cenário ritualístico da elevação espiritual do iniciado.

Conforme observa Canotilho (2017), enquanto os tetos dos templos religiosos são tradicionalmente ornados por composições espaciais que privilegiam símbolos e figuras humanas, o Templo Maçônico distingue-se por representar exclusivamente o universo estrelado, ausentando-se de qualquer alusão simbólica à figura humana. Tal escolha reforça a centralidade do cosmos como expressão do sagrado, deslocando o foco antropocêntrico para uma dimensão universal e transcendente.

No que tange ao contexto histórico do uso da Abóbada Celeste nos Templos das Lojas que operam segundo os Ritos Escocês Antigo e Aceito e Adonhiramita, constata-se a escassez de registros que permitam determinar com precisão os fatores que motivaram sua adoção. Tal lacuna decorre, em grande parte, da predominância da oralidade na tradição maçônica, característica herdada de um passado marcado por exigências de sincretismo — não apenas como estratégia de preservação diante de perseguições, mas também como recurso pedagógico, uma vez que a transmissão dos saberes esotéricos fundamenta-se na lenda e no simbolismo (Canotilho, 2017).

O papel da Abóbada Celeste na simbologia maçônica inscreve-se no domínio filosófico da interpretação, não se reduzindo a uma solução técnica ou científica. Sua elaboração obedece a critérios de natureza existencial e valorativa, refletindo uma construção simbólica orientada por princípios iniciáticos e subjetivos, cuja significação ultrapassam os limites da objetividade formal (Canotilho, 2017).

Pode-se inferir, por meio de raciocínio indutivo, que a origem da Abóbada Celeste nos Templos Maçônicos encontra-se enraizada na tradição oral, característica marcante da cultura iniciática. Transmitida de maçon a maçon ao longo das gerações, essa prática simbólica perdeu os registros precisos que justificariam a adoção do teto abobadado como representação do firmamento, permanecendo como legado ritual sustentado pela força do símbolo e da memória coletiva.

Dessa forma, a Abóbada Celeste, enquanto representação simbólica do firmamento, transcende sua função arquitetônica e ritualística, inserindo-se no campo da interpretação filosófica individual. Cada Maçom, ao contemplar o céu estrelado no interior do Templo, é convocado a atribuir sentido próprio aos signos astrais ali presentes, conduzindo uma leitura pessoal e iniciática que reflete sua trajetória simbólica e espiritual. Trata-se, portanto, de um exercício hermenêutico singular, no qual o universo celeste torna-se espelho da interioridade e da busca pelo sagrado.

2.2.6 A geometria sagrada como obra do Grande Arquiteto do Universo.

A principal conexão entre a Maçonaria operativa dos antigos construtores e a Maçonaria moderna reside na centralidade da geometria sagrada e dos números, concebidos como expressões da manifestação divina. Esses elementos simbólicos, associados à figura do Grande Arquiteto do Universo, constituem um elo estruturante preservando a dimensão espiritual e especulativa da tradição maçônica.

A expressão do sagrado por meio dos números encontra ressonância nas catedrais medievais, onde a geometria e a proporção assumem função simbólica e espiritual. Contudo, essa manifestação não se limita à arquitetura cristã: ela se estende a espaços sagrados de distintas tradições religiosas, revelando um padrão universal de sacralização através da ordem numérica e da harmonia formal.

A geometria — etimologicamente compreendida como a medição da terra — configura-se como uma das mais antigas expressões da civilização nascente. Enquanto instrumento fundamental, subjaz às realizações humanas desde os primórdios, tendo se originado da habilidade elementar de manipular medidas (Pennick, 1989). Em contextos arcaicos, essa prática era concebida como um ramo da magia (Pennick, 1989), evidenciando sua associação inicial com o sagrado e o mistério.

A configuração do mundo físico mantém vínculo direto com a ordem cósmica. Fenômenos variáveis como tempo, espaço, cor, luz e som podem ser compreendidos em termos de frequência vibratória, cujas inter-relações se articulam por meio de proporções matemáticas, revelando uma estrutura subjacente que conecta o sensível ao universal (Benutti, 2008).

Os antigos construtores demonstravam profundo conhecimento das leis de harmonia e proporção, aplicando-as rigorosamente na edificação das catedrais. Esses monumentos, portanto, não apenas refletiam excelência técnica, mas também

revelavam planejamento cuidadoso quanto à posição geográfica e à geometria empregada, evidenciando uma articulação entre espaço físico e ordenação simbólica (Benutti, 2008).

A aplicação da geometria sagrada nas edificações e estruturas religiosas tinha como propósito fundamental a busca pela harmonia. Por meio de símbolos geométricos consagrados, criava-se um sistema rítmico e ordenado que permitia a inserção do ser humano em uma dinâmica consonante com os ritmos e a harmonia presentes na natureza (Benutti, 2008), estabelecendo, assim, uma correspondência simbólica entre o espaço construído e a ordem cósmica.

Vitrúvio Polião, reconhecido como o mais célebre arquiteto da Antiguidade Clássica, viveu entre os anos 88 e 26 a.E.C. Em sua obra, estabeleceu que a harmonia de um edifício depende da relação proporcional entre suas partes, afirmado que “da parte pequena à grande tenha a mesma relação da grande com o todo” — princípio que denominou de Divina Proporção (Musquera, 2010). Essa concepção revela a busca por uma ordem estética e estrutural pelos construtores medievais.

Segundo Musquera (2010), a temática da geometria sagrada aplicada pelos construtores de catedrais tem sido amplamente abordada em diversas publicações, embora muitas delas careçam de rigor metodológico em sua elaboração. Apesar da variedade de propostas apresentadas, trata-se, em grande parte, de teorias e hipóteses permeadas por influências de um tipo específico de ocultismo moderno, o que compromete a consistência acadêmica de tais abordagens.

Ainda assim, o tema permanece intrinsecamente relacionado à Maçonaria moderna, em virtude de sua conexão histórica com os antigos construtores de catedrais. Essa vinculação temporal com a Ordem, aliada a uma origem de natureza mítico-poética, permeada por lendas que evocam precisamente o surgimento da geometria, contribui para a manutenção simbólica desse vínculo no imaginário maçônico.

O antigo Egito demonstrou um extraordinário conhecimento do poder evocatório dos símbolos geométricos e de seus códigos, que mantidos rigorosamente secretos, eram usados na arquitetura dos templos, nos hieróglifos, nos baixos-relevos, nas pinturas e nos desenhos reproduzidos nos papiros. Tais conhecimentos foram passados através dos tempos por sociedades secretas como as de origens maçônicas ou *misteriosóficas*... essas estruturas sagradas foram representantes físicos desses conhecimentos. E os mestres maçons e arquitetos, os depositários desses segredos (Benutti, 2008, n.p.).

Conforme observa Prates (2022), entre as diversas correntes filosóficas, duas se destacam pela expressividade com que atribuem valor sagrado às formas

geométricas: o pitagorismo e o platonismo. Ambas concepções conferem à geometria um papel central na articulação entre o mundo sensível e o princípio transcidente, reforçando sua dimensão simbólica e espiritual no pensamento clássico.

o arquiteto fabrica um edifício orgânico a partir da matéria bruta e, nessa realização, imita o Criador, ao qual se chamou, no seguimento de Platão, o grande arquiteto do universo, porque, acrescenta o filósofo, “*Deus é um geômetra*”. A geometria, base da arquitetura, foi, até o princípio da época moderna, uma ciência sagrada, cuja formulação para o Ocidente vem precisamente do *Timeu* de Platão e, através deste, remonta aos Pitagóricos (Hani, 1998, p. 35)

Dessa forma, a edificação dos antigos templos cristãos visava reproduzir simbolicamente o ato primordial da criação divina, configurando-se como uma expressão arquitetônica do princípio cosmológico em que o cosmos emerge do caos (Hani, 1998). Trata-se, portanto, da instauração da ordem sobre a desordem, da organização sobre o informe — uma representação da Gênese, sintetizada na máxima: *Ordo ab Chao*²³.

Musquera (2010) apresenta, como exemplares das proporções adotadas pelos antigos construtores, três templos cristãos: San Esteban de los Caballeros, Santa Maria de Narzana e San Andrés de Valdebárcena. Em todos esses edifícios sagrados, observa-se a aplicação rigorosa da razão 2:1, na qual o comprimento corresponde exatamente ao dobro da largura, evidenciando uma padronização geométrica que revela uma intencionalidade simbólica na configuração espacial.

Queiroz (2014) evidencia que a conformação espacial de um Templo maçônico deve respeitar os mesmos princípios proporcionais que orientaram a arquitetura das antigas catedrais. Segundo o autor, além de a relação entre comprimento e largura obedecer à razão de 2:1, também se observa que as dimensões atribuídas ao Centro e ao Ocidente do Templo devem equivaler ao dobro da extensão do Oriente, reiterando a aplicação da proporção áurea empregada pelos mestres construtores medievais.

Conforme expõe Musquera (2010), o processo de edificação de um templo cristão medieval tem início com a definição do “centro”, ponto considerado sagrado pelo mestre de obras por representar a confluência simbólica entre as forças celestes e terrenas. É nesse local que, segundo o autor, o mestre finca na terra o “*abacus*” —

²³ “*Ordo ab Chao*” significa “ordem a partir do caos” em latim. É uma expressão simbólica usada para descrever a ideia de que a desordem ou a crise pode ser o ponto de partida para a criação de uma nova ordem ou estrutura organizada. Tanto no Supremo Conselho do Brasil do Grau 33 para o Rito Escocês Antigo e Aceito, quanto no Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito da Maçonaria para a República Federativa do Brasil, possuem essa frase em latim como lema.

bastão que encarna a legitimidade de sua autoridade e o domínio de seus saberes —, marcando, assim, o início das medições que orientarão toda a construção.

A escolha e a delimitação desse centro implicavam uma operação de caráter cosmológico, na medida em que vinculavam o espaço arquitetônico à ordem universal, estabelecendo uma correspondência entre o microcosmo da construção e o macrocosmo da criação (Musquera, 2010). Assim, a coluna erguida sobre o centro telúrico não apenas sustentava o edifício material, mas também simbolizava a ligação entre o plano terrestre e o transcendente, configurando-se como eixo de mediação entre o humano e o divino.

Nesse sentido, a prática medieval de demarcar o centro telúrico pode ser interpretada como expressão de uma epistemologia simbólica, em que o ato construtivo ultrapassa a dimensão utilitária e se inscreve em um horizonte de significação mais amplo, articulando técnica, espiritualidade e cosmologia.

Musquera (2010) observa ainda, de maneira instigante, que essa coluna, embora fundamental na etapa inicial da construção, será suprimida antes mesmo do início das cimentações. Tal desaparecimento precoce revela uma dinâmica simbólica e funcional que permeia o processo construtivo, conferindo à coluna um papel transitório, ainda que essencial.

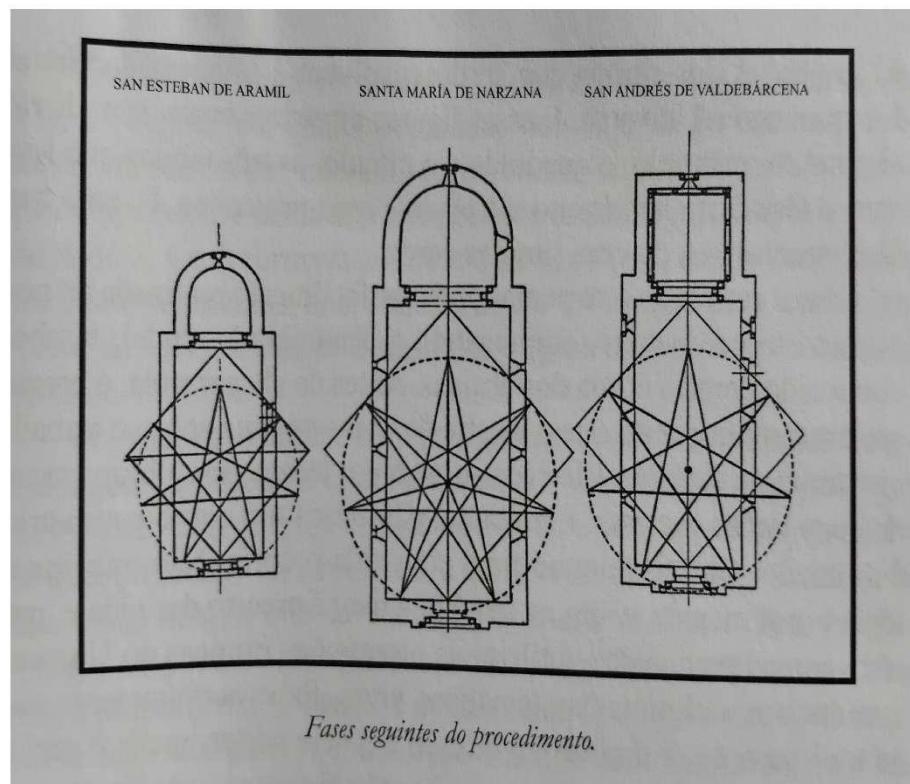
A partir da definição do centro, estabelecido pela inserção do *abacus* no solo, procede-se ao traçado de um amplo círculo, cuja função é captar a projeção das sombras geradas pelo primeiro raio de luz da manhã e pelo último da tarde. Esse procedimento, conforme descrito, permite a demarcação precisa dos eixos leste-oeste, orientando simbolicamente e funcionalmente a disposição espacial da construção (Musquera, 2010).

A partir da identificação dos pontos cardeais leste e oeste, procede-se ao delineamento de dois semicírculos adicionais, cujas interseções assinalam com precisão o eixo norte-sul da edificação (Musquera, 2010). Tal método geométrico, ao integrar os vetores espaciais fundamentais, evidencia não apenas a complexidade simbólica e técnica subjacente à implantação dos templos medievais, como também estabelece uma correspondência direta com os princípios de orientação descritos por Queiroz (2014) para os Templos maçônicos.

No âmbito das medições realizadas pelo mestre de obras responsável pela edificação, procede-se à projeção de um heptágono, cuja forma estelar de sete pontas é delineada com o auxílio de uma corda denominada “*tende*”. Este instrumento, também referido como *tendel* ou “*corda dos druidas*”, consiste em uma corda dotada

de doze nós equidistantes, cuja configuração permite a execução precisa das proporções geométricas requeridas para o traçado simbólico da planta.

Figura 14: Marcação do heptágono



Fonte: Musquera, 2010, p. 165.

Musquera (2010) ressalta que o simbolismo numérico comporta múltiplas interpretações, sendo o número sete, consagrado como sagrado desde os tempos antigos, associado à totalidade do mundo, à ideia de perfeição e à temporalidade da criação conforme narrada no livro do Gênesis. Trata-se, portanto, de um número que sintetiza dimensões cosmológicas, espirituais e temporais, conferindo-lhe um papel central na tradição simbólica.

No contexto da tradição maçônica, o número sete estabelece uma conexão simbólica direta com a figura do Mestre Maçom. Conforme assinala D'Elia Junior (2014), essa cifra representa a idade simbólica atribuída ao Mestre, correspondendo, segundo as antigas obrigações, ao período necessário para a formação de um mestre maçom na Idade Média. Ademais, a abertura de uma Loja maçônica somente é considerada legítima — ou justa — mediante a presença de sete Mestres Maçons, reafirmando, assim, a centralidade desse número na estrutura ritualística e

organizacional da Ordem (Símbolo, rito, iniciação: a cosmogonia maçônica / Sete Mestres Maçons, 1995).

O setenário, considerado o número de maior sacralidade, integra em sua composição a trindade e o quaternário, simbolizando, assim, a manifestação do poder divino do Grande Arquiteto do Universo. Por meio dessa estrutura simbólica, o iniciado é conduzido ao domínio das duas forças da alma, estabelecendo-se na tríade espiritual e exercendo soberania sobre os quatro elementos da natureza (D'elia Jr, 2014).

Conforme assinala Musquera (2010), embora haja uma ampla gama de publicações dedicadas ao tema, é incontestável a correlação entre os elementos da geometria sagrada e a expressão da fé que permeou a edificação das antigas catedrais. Tal vínculo revela não apenas a profundidade simbólica dessas construções, como também a persistência de seus significados, os quais se perpetuam nos símbolos e rituais da Maçonaria contemporânea.

3 A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA POR MEIO DOS SÍMBOLOS MAÇÔNICOS.

Entre os aspectos que mais suscitam perplexidade no meio daqueles não iniciados na tradição maçônica — e que frequentemente motivam questionamentos e censura por parte de segmentos religiosos — destacam-se os símbolos utilizados pela Ordem. Tal estranhamento decorre, em grande medida, da natureza esotérica desses elementos, cuja interpretação exige familiaridade com os códigos internos da instituição.

No âmbito da pedagogia maçônica, os símbolos, as alegorias e os mitos não constituem meros ornamentos rituais, mas sim instrumentos fundamentais de transmissão do saber iniciático. Esses recursos simbólicos operam como mediadores epistemológicos, permitindo que o conhecimento seja veiculado de forma velada, porém profundamente significativa, conforme os preceitos filosóficos que regem a doutrina maçônica. Assim, a simbologia desempenha papel central na estrutura didática da Maçonaria, funcionando como catalisadora de sua proposta formativa e espiritual.

Conforme observa Rodrigues (2020), uma abordagem rigorosa no campo da Antropologia e da Ciência da Religião, voltada à compreensão da Maçonaria, exige a apreensão da valoração atribuída aos símbolos religiosos pelas civilizações antigas. Tal perspectiva revela que os símbolos — especialmente aqueles de natureza

religiosa — constituem elementos estruturantes para a análise da Ordem maçônica, sobretudo enquanto fenômeno social. Nesse sentido, os emblemas simbólicos não apenas representam conteúdos esotéricos, mas também funcionam como dispositivos de mediação cultural, capazes de articular significados profundos e de sustentar práticas rituais que conferem identidade e coesão ao corpo iniciático.

Assim, o importante é que os signos, símbolos e alegorias, relacionados com um sistema de identidade de uma sociedade, promovem o conhecimento e o pertencimento (Chaves e Carvalho, 2015, p. 146).

A prática simbólica não constitui exclusividade da Maçonaria, mas é por meio dela que a instituição estrutura e perpetua sua tradição iniciática. A Ordem apropriase de símbolos e representações oriundos de culturas e agrupamentos anteriores, ressignificando-os conforme sua cosmovisão e finalidade pedagógica. Tais elementos, embora preservem em alguns casos significados ancestrais, podem adquirir novos sentidos no contexto maçônico, revelando uma dinâmica de continuidade e transformação simbólica que caracteriza o imaginário esotérico (Chaves e Carvalho, 2015). Essa reinterpretação não apenas reforça a identidade da Maçonaria, como também insere seus rituais em uma longa linhagem de práticas simbólicas que atravessam a história das religiões e das sociedades secretas.

Segundo Bourdieu (1989), os sistemas simbólicos devem ser compreendidos como instrumentos privilegiados de conhecimento e comunicação, capazes de estruturar percepções e orientar práticas sociais. O autor enfatiza que o poder simbólico não se limita à representação, mas atua como força constitutiva da realidade social, instaurando uma ordem “*gnoseológica*” que organiza o mundo segundo princípios internalizados pelos agentes. Trata-se, portanto, de um poder que molda a maneira como os indivíduos interpretam e interagem com o universo simbólico que os cerca, conferindo legitimidade às estruturas cognitivas e às hierarquias culturais que sustentam o tecido social.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da «integração social»: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: integração «lógica» é a condição da integração «moral» (Bourdieu, 1989, p. 10).

Portanto, para que se alcance uma compreensão mais aprofundada da simbologia presente na tradição maçônica, torna-se necessário estabelecer distinções conceituais entre os termos “símbolo” e “alegoria”. Embora as definições de símbolo e mito já tenham sido previamente abordadas, impõe-se agora a tarefa de delimitar o

conceito de “alegoria”, a fim de evitar sobreposições interpretativas que comprometam a precisão analítica.

A alegoria pode ser compreendida como um recurso hermenêutico utilizado, sobretudo, na exegese das Sagradas Escrituras, por meio do qual se busca revelar verdades transcendentais de natureza religiosa ou moral que se ocultam por trás dos eventos, personagens e narrativas descritas nos textos sagrados. Trata-se, portanto, de uma forma de leitura que transcende o plano literal, permitindo a emergência de significados profundos e duradouros, cuja função é orientar o comportamento ético e espiritual dos intérpretes (Abbagnano, 2012).

Concluindo, torna-se evidente que os símbolos, alegorias e mitos desempenham um papel estruturante na pedagogia maçônica, não apenas como elementos rituais, mas como dispositivos epistemológicos que articulam saberes, valores e práticas. Ao operar como mediadores entre o conhecimento esotérico e a experiência iniciática, tais recursos simbólicos promovem a formação integral do indivíduo, favorecendo o pertencimento, a identidade e a coesão do corpo maçônico. A dimensão pedagógica da simbologia, portanto, transcende o plano decorativo e revela-se como fundamento essencial da transmissão de saberes, da construção de sentidos e da perpetuação da tradição iniciática da Ordem.

3.1 O OLHO DA ONIPOTÊNCIA COMO SÍMBOLO DO GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO.

No âmbito da ritualística maçônica, já se abordou a relevância simbólica do Oriente no interior do Templo, especialmente sob as perspectivas filosófica e espiritual. Este ponto cardeal é tradicionalmente concebido como o eixo de orientação, equilíbrio e saber, uma vez que é do Oriente que emana a luz, elemento central na construção simbólica da Maçonaria.

Nesse cenário ritualístico, na parte posterior ao Trono de Salomão — local reservado ao Venerável Mestre da Loja — encontra-se um painel de notável expressividade simbólica. Este painel abriga uma representação emblemática composta por um triângulo equilátero, no centro do qual figura um olho, ladeado pelas imagens do Sol e da Lua. Trata-se de uma configuração iconográfica de singular relevância, cuja disposição reforça os elementos simbólicos fundamentais da tradição maçônica.

Figura 15: Painel da A.:R.:L.:S.: Acácia do Paraibuna, Juiz de Fora – MG



Fonte: Foto do autor.

O símbolo do olho constitui uma presença recorrente na espiritualidade muçulmana, especialmente entre os sufistas, nos quais assume um papel de destaque como emblema do “olho do coração”. Tal representação traduz a experiência mística em que o ser humano contempla o divino e, simultaneamente, é por Ele contemplado, estabelecendo uma relação de profunda reciprocidade espiritual (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

No contexto simbólico da tradição maçônica, a figura do triângulo contendo um olho em seu centro é denominada Delta Luminoso. Esta representação, de forte carga esotérica, também é referida como olho onívidente, olho da providência ou olho que tudo vê, evocando a ideia de vigilância transcendente e sabedoria universal (Queiroz, 2014).

Conforme exposto por Boucher (2006), além da representação do olho, o triângulo equilátero pode conter em seu interior o tetragrama sagrado IOD, HEI, VAV e HEI, mantendo a mesma carga simbólica atribuída ao olho. Trata-se do nome divino cuja correta pronúncia era preservada como conhecimento exclusivo do sumo sacerdote do Templo de Salomão, reforçando o caráter esotérico e reservado dessa expressão simbólica.

Adicionalmente, o triângulo remete à concepção de Trindade, cuja presença simbólica transcende os limites da tradição religiosa cristã. Tal estrutura triádica

manifesta-se em diversas cosmologias, como na Trimurti hindu, composta por Brahma (criador), Vishnu (conservador) e Shiva (destruidor); no panteão egípcio, por meio da tríade formada por Osíris, Ísis e Hórus; e ainda na Tríade tebana, representada por Ámon, Mout e Khonsou. Essas configurações reiteram a universalidade do símbolo triádico como expressão de equilíbrio e complementaridade entre forças divinas (Boucher, 2006).

Segundo Chevalier e Gheerbrant (2024), a imagem do olho único, desprovido de pálpebras, configura-se como emblema da essência e do saber divino. Quando inserido no interior de um triângulo, tal representação adquire uma dimensão simbólica que transcende tradições religiosas e espiritualistas específicas, sendo reconhecida simultaneamente como símbolo de natureza maçônica e cristã.

Pode-se inferir, por meio de raciocínio indutivo, que os maçons contemporâneos incorporaram esse símbolo não como uma continuidade funcional do uso atribuído pelos antigos construtores, mas como expressão simbólica do divino, tal como se observa nas tradições cristãs e nas representações presentes nas antigas catedrais. Essa apropriação revela uma transposição de sentido, em que o elemento deixa de ser um instrumento técnico ou operativo para assumir uma dimensão espiritual e contemplativa.

Conforme apontado por Howard e Jackson (2008), o símbolo do olho configura-se como o hieróglifo primordial dos vigias. No âmbito iniciático, tal representação atua como núcleo simbólico de convergência entre múltiplas doutrinas de natureza críptica, assumindo a função de emblema do Grande Vigia.

Tipologias arcaicas do Oriente Médio atestam esse segredo: a palavra hebraica-caldeia para Vigilante é IR (OIR) e no plural é IRIN. Aqui existe uma conexão evidente com o substantivo IR-T, significando “um olho”. Em cíptico é YR. O olho aparece entre os hieróglifos determinados (não fonéticos) como um símbolo que significa “vigar, ver. Adicionalmente, o glifo IR é representado por um olho (Jackson e Howard, 2008, p. 95).

Evidencia-se que, no contexto fundacional da Maçonaria, pautado pela busca do conhecimento, o símbolo do olho assume uma função evocativa de profunda significação. Considerando que, historicamente, acreditava-se na existência de um saber ancestral perdido, oriundo do Oriente, tal imagem remete ao maçom, de forma simbólica, à hierofania presente nas culturas e tradições religiosas que constituíram as sociedades do Oriente Próximo. Nesse sentido, o olho revela-se como um guia simbólico na trajetória de aprimoramento moral e espiritual.

3.2 O SOL E A LUA ALÉM DO MERO SIMBOLISMO.

Nos textos sagrados do *Bhagavad-Gita* e dos *Upanishads*, observa-se a construção de uma complexa rede de correspondências simbólicas que articula elementos do corpo humano com fenômenos cósmicos. Nesse horizonte interpretativo, os dois olhos são associados aos astros celestes fundamentais — o Sol e a Lua —, estabelecendo-se uma analogia que transcende a dimensão fisiológica e projeta o olhar humano como reflexo da ordem universal. Tal relação, conforme assinalam Chevalier e Gheerbrant (2024), não se limita a uma metáfora poética, mas expressa uma concepção cosmológica em que o microcosmo corporal espelha o macrocosmo celeste, reafirmando a ideia de unidade entre o homem e o cosmos.

Tal consideração conduz à análise dos demais elementos simbólicos que integram o mesmo painel: o Sol e a Lua, cuja presença demanda uma investigação voltada à compreensão de seus significados no contexto esotérico e iconográfico em questão.

No simbolismo cosmológico, o Sol e a Lua são concebidos como os dois olhos de Vaishvanara, figura central na tradição védica. De modo análogo, no pensamento taoísta, esses astros são associados aos olhos de P'anku ou de Lao-Kium, reforçando a ideia de visão cósmica e equilíbrio universal. Tradicionalmente, atribui-se ao olho direito — vinculado ao Sol — a representação da atividade e da projeção para o futuro, enquanto ao olho esquerdo — relacionado à Lua — corresponde a passividade e a memória do passado (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Sob uma perspectiva unitiva, o símbolo do olho pode ser interpretado como o terceiro olho de Shiva, figura central na tradição hindu (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Essa leitura estabelece uma correspondência simbólica entre o Sol e a Lua e os dois olhos físicos, integrando-os a uma dimensão superior representada pelo terceiro olho, cuja função transcende a visão sensorial e remete à percepção espiritual e à consciência expandida.

Figura 16: Correspondência entre o painel e o terceiro olho.



Fonte: A.R.L.S.: Acácia do Paraibuna 1691 e
https://www.reddit.com/r/hinduism/comments/1nkl265/i_wanna_tatoo_shivas_third_eye_on_my_chest/?tl=pt-br

No interior de um Templo maçônico, observa-se uma disposição simbólica que reforça a dualidade entre os astros. O Sol, associado à atividade, localiza-se à direita, junto à coluna “J” no Rito Escocês Antigo e Aceito, e à coluna “B” no Rito Adonhiramita. Por sua vez, a Lua, vinculada à passividade, posiciona-se à esquerda, ao lado da coluna “B” no Rito Escocês Antigo e Aceito, e da coluna “J” no Rito Adonhiramita. Essa configuração espacial estabelece, de forma emblemática, a oposição complementar entre o Sol e a Lua (Boucher, 2006).

O simbolismo atribuído ao Sol revela-se notavelmente plural e permeado por contradições em relação à sua realidade física. Embora não seja, em si, identificado como a divindade suprema, para diversas culturas representa uma manifestação direta do sagrado. Entre os pigmeus semong, os fueguinos e os boximanes, por exemplo, o Sol é concebido como o olho do Deus supremo, conferindo-lhe uma função de vigilância e presença divina no mundo sensível (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Segundo a tradição dos Hopi, o surgimento do Sol é atribuído a um ato ritualístico em que se lançou ao céu um escudo confeccionado em camurça, acompanhado por uma pele de raposa. Tal narrativa mito poética revela uma cosmogonia singular, na qual elementos materiais são transfigurados em agentes da criação celestial mostrando a importância do astro para a cultura Hopi (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

A Lua, por sua natureza simbólica, é tradicionalmente associada ao princípio feminino, em virtude de sua dependência da luz solar para manifestar sua luminosidade. Essa característica, em que um de seus lados revela-se iluminado apenas pela ação do Sol, reforça sua condição receptiva e passiva, atributos

comumente vinculados ao arquétipo do feminino nas diversas tradições simbólicas (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Ela, enquanto símbolo, representa o conhecimento de natureza indireta, discursiva, progressiva e fria. Como astro noturno, evoca metaforicamente a presença da beleza e da luz em meio à vastidão obscura. Contudo, essa luminosidade não é autônoma, constituindo-se apenas como reflexo da luz solar. Nesse sentido, a Lua figura como emblema do saber refletido — teórico, conceitual e racional —, estabelecendo, assim, uma conexão simbólica com a coruja, tradicionalmente associada à sabedoria que se manifesta na penumbra (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

A Lua, enquanto entidade divina, é tradicionalmente associada a atributos ambivalentes que abrangem tanto a cura e a facilitação do parto quanto a decomposição dos cadáveres e o acolhimento dos mortos. Essa dualidade simbólica decorre de seu ciclo de minguar e crescer, o qual sugere ritualmente a ideia de morte e renascimento. Por essa razão, a Lua integra diversas cerimônias fúnebres, atuando como símbolo de transição entre os planos da existência (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

Entre os antigos judeus, a celebração da lua nova constituía um rito marcado por reuniões familiares, nas quais se realizavam sacrifícios de animais. Tal prática ritual evidenciava a importância atribuída aos ciclos lunares, integrando-os às expressões de religiosidade e à organização simbólica do tempo sagrado (Eliade (org) e Couliano (org), 2024).

No contexto do hinduísmo, a esfera lunar é concebida como decorrente da trajetória dos ancestrais, denominada *pitri-yana*. Nesse domínio, os antepassados não alcançam a libertação da condição individual, permanecendo vinculados ao ciclo existencial. Contudo, é precisamente nessa permanência que se opera a renovação cíclica, reiterando o princípio de continuidade e transformação que permeia a cosmologia hindu (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

A configuração desse painel apresenta-se como elemento que vai além dos limites do simbolismo convencional, ultrapassando inclusive as representações recorrentes na literatura maçônica. Trata-se de uma expressão de caráter universalista que fundamenta a filosofia da Maçonaria, oferecendo ao iniciado nos mistérios da ordem uma ampla gama de possibilidades hermenêuticas, desde que sua trajetória seja orientada pela dedicação à busca do conhecimento.

3.3 A LETRA “G” E SEU SIMBOLISMO ESOTÉRICO PARA A MAÇONARIA.

Entre os diversos emblemas que compõem o universo simbólico da Maçonaria, a letra “G” figura como um dos mais enigmáticos e debatidos, especialmente entre os não iniciados. Sua presença recorrente em representações icônicas da Ordem — como o Esquadro e o Compasso, onde se inscreve no centro da figura — revela uma profundidade semântica que transcende a mera ornamentação.

Figura 17: Esquadro e o Compasso.



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/55028426684034447/>

Este símbolo também se manifesta em elementos rituais específicos, como a Estrela Flamígera no Rito Escocês Antigo e Aceito, e a Estrela Flamejante no Rito Adonhiramita. Embora a nomenclatura varie conforme o rito adotado, a essência simbólica permanece invariável: ambas as representações evocam a mesma ideia central.

Figura 18: Estrela Flamejante (ou Flamígera)



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/41376890317276707/>

A relevância da letra “G” se acentua particularmente no Grau de Companheiro Maçom inserido na Estrela Flamejante (ou Flamígera), momento em que o iniciado é convidado a aprofundar sua compreensão dos mistérios da Arte Real.

A análise historiográfica do símbolo em questão revela uma complexidade que desafia a precisão cronológica de seu surgimento e da adoção ritualística inicial. A revisão crítica da literatura maçônica, embora rica em interpretações simbólicas e conjecturas esotéricas, não oferece consenso quanto à sua gênese nem à data exata de sua incorporação nos sistemas maçônicos.

Tal lacuna documental, contudo, não impede que se identifiquem certos elementos teóricos que procuram elucidar essa obscuridade. Diversos autores propõem hipóteses baseadas em paralelos simbólicos, influências herméticas e tradições operativas, os quais, embora não conclusivos, contribuem para a construção de um panorama interpretativo que enriquece a compreensão do símbolo em seu contexto iniciático.

Conforme observa Boucher (2006), trata-se de um signo envolto em mistério, cuja natureza enigmática permanece inconteste no seio da tradição maçônica. Sobre ela gravitam múltiplas interpretações — algumas das quais revestidas de excessiva imaginação — que, embora não desprovidas de valor simbólico, carecem por vezes de fundamentação.

A ausência de referências à letra “G” e à Estrela Flamejante — também denominada Estrela Flamígera — nos rituais maçônicos anteriores a 1737 constitui um dado relevante para a investigação simbólica e histórica da Maçonaria especulativa (Boucher, 2006). Até esse período, tais emblemas não figuravam nas práticas rituais conhecidas, o que sugere uma introdução relativamente tardia no corpus simbólico da Ordem.

Por volta de 1737, constata-se a incorporação sistemática de símbolos de caráter esotérico nas Lojas maçônicas francesas, processo que se insere em um contexto cultural marcado pela recepção de tradições herméticas e pela valorização de correntes filosóficas de natureza metafísica (Boucher, 2006). Essa assimilação não se deu de forma aleatória, mas foi favorecida pela predisposição das Lojas francesas em integrar elementos simbólicos que transcendiam a dimensão ritualística estrita, conferindo à prática maçônica uma densidade espiritual e intelectual ampliada.

Dyer (2006) observa que, no contexto da simbologia maçônica, é comum atribuir-lhe o significado de “Deus”, como representação do Grande Arquiteto do

Universo. No entanto, o autor adverte que essa interpretação, embora difundida, incorre em uma simplificação que compromete a riqueza simbólica do emblema.

Para o autor, restringir a letra “G” a uma leitura exclusivamente teológica equivale a esvaziá-la de sua potência simbólica, negligenciando as múltiplas camadas de sentido que ela pode encarnar — desde referências à geometria, à gnose, à geração, até à própria estrutura do cosmos.

Segundo Dyer (2006), a gênese do referido fenômeno encontra respaldo na tradição judaica, cuja influência teria sido substancialmente incorporada pela Ordem. Em particular, destaca-se a prática reverente de evitar a pronúncia direta do nome divino, substituindo-o pela representação simbólica do tetragrama sagrado — Iod, He, Vau, He — como forma de preservar a sacralidade do inefável. Tal assimilação, conforme o autor, teria desempenhado papel determinante na conformação dos elementos simbólicos e rituais que caracterizam o surgimento da Ordem.

É possível que o uso de uma letra nessa forma como representação de Deus seja reflexo da influência da tradição judaica no desenvolvimento maçônico. Pelo costume judaico, não se pronuncia o nome de Deus, o qual é representado pelo Tetragrama — as quatro letras “JHVH” (em hebraico as letras “Iod” “Hê” “Vau” “Hê”) mas em vez disso usa-se alguma outra palavra, tal como “Adonai” (Senhor), ou encontram-se maneiras que expressam a presença de Deus por meio de alguma outra representação. O uso da letra “G”, especialmente rodeado por uma glória sugerindo a Shekiná²⁴, uma representação luminosa da Presença Divina, pode bem ter sido introduzido na Maçonaria copiando a tradição judaica (Dyer, 2006, p. 100).

No esforço de situar historicamente a incorporação da letra “G” na simbologia maçônica, Boucher (2006) recorre à análise de E. de Ribaucourt, o qual observa que tal representação alfabética teria se perpetuado, desde os primeiros séculos da era vulgar²⁵, no seio das sociedades simbólicas. Segundo essa perspectiva, foram os antigos franco-maçons operativos — mestres construtores de igrejas medievais — que, movidos por uma preocupação estética e formal mais acentuada do que por uma busca de sentido ontológico, procederam à adaptação de seus emblemas. Nesse processo, substituíram o símbolo geométrico do esquadro pela antiga letra grega “gama”, conferindo-lhe um novo estatuto simbólico, em consonância com os mistérios que cultivavam.

²⁴ Shekiná é um termo hebraico que significa “presença divina” ou “habitação de Deus”. É usado para expressar a manifestação da glória de Deus entre os seres humanos, especialmente em contextos religiosos e espirituais.

²⁵ Na Maçonaria, a expressão “era vulgar” (ou “era vulgaris”, em latim) é usada como sinônimo de “era comum” — isto é, o calendário civil comum, o mesmo usado no mundo profano (não maçônico): o Calendário Gregoriano.

A hipótese que estabelece uma relação entre a letra grega *gama* e a simbologia maçônica da letra “G” encontra respaldo significativo na literatura, sendo corroborada, entre outros, pela análise desenvolvida por Dyer (2006). Tal associação não se limita a uma mera coincidência gráfica, mas sugere uma continuidade simbólica que articula tradições clássicas com a hermenêutica maçônica moderna.

Com base na análise do autor, observa-se a existência de múltiplas interpretações concernentes ao uso do “*esquadro com braços de diferentes comprimentos*” como emblema nos primórdios da Maçonaria. Tal símbolo teria sido empregado em um período em que a Ordem se dedicava efetivamente à arte da construção em pedra, o que confere à sua iconografia um caráter funcional e técnico. Nesse contexto, é amplamente reconhecido que esse instrumento era denominado “*esquadro de força*”, nomenclatura que parece não suscitar controvérsias quanto à sua aplicação e reconhecimento entre os maçons operativos da época.

Conforme exposto por S. M. Ward em *An Interpretation of Our Masonic Symbols*, obra citada por Dyer (2006), observa-se que o formato do esquadro maçônico corresponde, com exatidão, à configuração gráfica da letra grega “*gama*”, equivalente ao “G” do alfabeto latino. Ward acrescenta, ainda, que na escrita eclesiástica empregada na Europa Medieval, esse mesmo formato — semelhante ao esquadro de força — era utilizado como representação da letra “G” maiúscula. Tal constatação sugere uma continuidade simbólica entre a tradição gráfica e a iconografia maçônica, reforçando a hipótese de que o símbolo do esquadro transcende sua função instrumental, assumindo também um papel semântico e cultural no contexto das práticas dos antigos construtores.

Figura 19: gama



Fonte: https://stock.adobe.com/br/search?k=gamma+symbol&asset_id=733200909

De forma sintética, é possível inferir, por meio de raciocínio indutivo, que a origem simbólica da letra “G” na tradição maçônica remonta aos antigos construtores, cuja prática teria incorporado a letra grega “gama” como representação gráfica associada ao compasso — instrumento central na arte da construção. Essa associação inicial, de natureza funcional e simbólica, teria sido posteriormente ressignificada. A partir do século XVIII, sob a influência das tradições judaicas, especialmente no que tange à representação reverente da divindade por meio de signos substitutivos como o tetragrama, a letra “G” teria sido integrada à simbologia da Maçonaria, assumindo um papel simbólico e esotérico no interior dos rituais modernos.

Mantendo a coerência interpretativa observada nas abordagens anteriores como a de Dyer (2006), constata-se que, para Boucher (2006), restringir-se exclusivamente à dimensão simbólica atribuída à letra “G” implica uma redução significativa da complexidade semântica que permeia o universo simbólico maçônico.

De acordo com Boucher (2006): Os rituais modernos dão cinco significações para a letra G: Gravitação – Geometria – Geração – Gênio – Gnose. Aliás, é a essa enumeração que Bédarride limitou seu estudo da letra G, e as 121 páginas de seu tratado moralizador parecem-nos vazias (Boucher, 2006, p. 255).

Dessa forma, propõe-se, neste momento, uma análise aprofundada da letra “G”, tomando como ponto de partida as críticas e observações formuladas pelos autores anteriormente citados. A investigação buscará evidenciar de que maneira a literatura das tradições esotéricas contempla uma possível função simbólica para esse signo em sua dimensão didática, revelando os múltiplos sentidos que lhe são atribuídos no interior dos sistemas simbólicos da Ordem.

Segundo Boucher (2006), a letra “G” na tradição maçônica pode ser interpretada sob cinco diferentes significações: Gravitação, Geometria, Geração, Gênio e Gnose. Embora todas desempenhem funções didáticas no interior da doutrina maçônica, apenas Gnose parece possuir densidade simbólica suficiente para se integrarem de forma substancial à filosofia e à ritualística da Ordem. As demais, embora relevantes no plano conceitual, parecem cumprir papel mais enumerativo do que simbólico, compondo um conjunto de cinco elementos cuja totalidade adquire “valor numérico” representativo ao segundo Grau maçônico.

A vinculação da letra “G” ao Grau de Companheiro Maçom reforça essa associação numérica. No sistema simbólico da Maçonaria moderna, esse grau guarda

estreita relação com o número cinco, o qual adquire significado especial na estrutura formativa do iniciado.

Portanto, levando em consideração a denominação de Gnose como:

A palavra "gnosticismo", que serviu como título coletivo para uma infinidade de doutrinas sectárias que surgiram dentro e ao redor do cristianismo durante os primeiros séculos críticos de sua existência, deriva de gnosis, o termo grego que designa "conhecimento"²⁶ (Jonas, 2003, p. 66, tradução nossa).

Constata-se que, no âmbito do sistema esotérico que orienta a busca pelo conhecimento no interior da tradição maçônica, a gnose revela-se como significação plenamente coerente para a representação simbólica da letra "G". Tal associação não apenas se harmoniza com os princípios iniciáticos da Ordem, como também reforça a dimensão epistemológica que permeia sua estrutura simbólica, conferindo à letra "G" um papel central na expressão do saber oculto e da iluminação espiritual.

Com base na discussão anteriormente apresentada, observa-se, conforme Dyer (2006), que a tradição judaica, ao evitar a pronúncia do nome inefável, exerceu influência direta na adoção simbólica da letra "G". Essa perspectiva encontra respaldo em Rodrigues (2018), que, ao recorrer a Scholem, identifica no misticismo cabalístico uma forma de gnosticismo, reforçando, assim, a conexão entre tais correntes esotéricas.

Como nos mostra Gershom Scholem, a cabala, como de resto todas as demais doutrinas místicas, não deixa de ser uma forma de gnosticismo. Provavelmente tenha servido, ela mesma de fonte para o desenvolvimento da maioria das teses gnósticas (Rodrigues, 2018, p. 48).

Adicionalmente ao citado por Rodrigues (2018), tem-se sustentado que as recentes descobertas coptas no Alto Egito oferecem respaldo à hipótese de uma influência oriunda de um judaísmo heterodoxo e de caráter ocultista, embora tal inferência permaneça condicionada à tradução e interpretação do extenso corpus documental encontrado. Independentemente da relação causal entre os elementos envolvidos, torna-se necessário admitir a existência de alguma conexão entre o gnosticismo e os primórdios da Cabala (Jonas, 2003).

Ainda que permaneça incerta a identidade dos primeiros gnósticos, bem como das tradições religiosas que contribuíram para a formação do movimento e que foram

²⁶ La palabra «gnosticismo», que ha servido como título colectivo para multitud de doctrinas sectarias que hicieron su aparición dentro y en torno al cristianismo durante los primeros y críticos siglos de su existencia, deriva de gnosis , el término griego que designa el «conocimiento».

objeto de reinterpretações arbitrárias, é possível afirmar que o gnosticismo ultrapassou fronteiras étnicas e sectárias, apresentando um princípio espiritual inovador. Na ancestralidade judaica do gnosticismo, observa-se uma distância considerável em relação ao judaísmo ortodoxo, assim como em relação às ortodoxias babilônica, iraniana e outras tradições afins. Caso se considere o fenômeno como decorrente da supremacia da influência helênica, tal interpretação dependerá, em grande medida, da centralidade atribuída ao conceito de “*conhecimento*” no contexto em questão (Jonas, 2003).

Portanto, a fim de elucidar a correlação entre a Gnose e o símbolo da letra “G”, torna-se necessário estabelecer conexões fundamentadas na literatura especializada que versa sobre o tema, incluindo, para tanto, além da cabala judaica, a análise das concepções presentes no rosacrucianismo.

Rebisse (2005) aponta Alexandria como o epicentro do movimento precursor da Rosa-Cruz, destacando-a como um espaço de confluência cultural singular, onde se entrelaçavam as tradições egípcia, judaica, grega e cristã, configurando um ambiente propício à emergência de correntes esotéricas sincréticas.

De modo análogo ao que foi anteriormente exposto acerca das origens míticas atribuídas à Maçonaria, conforme descritas nos manuscritos Regius e Cooke, observa-se uma construção simbólica semelhante na literatura Rosa-Cruz, no que tange à narrativa de seu surgimento. Tal como ocorre na tradição maçônica, atribui-se também a Adão a condição de primeiro representante da Ordem (Rebisse, 2005), reiterando-se, nos mesmos moldes, a concepção de que Adão teria sido o primeiro maçom, entendido como pedreiro primordial (Blumenthal, 2006).

Dessa forma, evidencia-se uma conexão simbólica de elevada relevância, a qual estabelece uma aproximação substancial entre as tradições esotéricas da Rosa-Cruz e da Maçonaria, bem como por meio da influência judaica, revelando convergências significativas no âmbito de suas respectivas construções míticas e doutrinárias.

Outro autor cuja contribuição merece destaque é McIntosh (1997), o qual evidencia vínculos diretos entre o gnosticismo e o rosacrucianismo — relação que também pode ser considerada no contexto interpretativo da Maçonaria. De acordo com sua análise:

Um sistema de cerimônias acompanhava cada nível e as pessoas que haviam sido iniciadas em um determinado grau, deviam manter silêncio sobre isso para aqueles de graus inferiores. Pode-se observar, a partir desta descrição, que a maioria dos elementos da sociedade

secreta moderna estava presente na comunidade gnóstica ²⁷ (McIntosh, 1997, n.p. tradução nossa).

Adicionalmente, destaca-se a observação ainda de McIntosh (1997), segundo a qual o gnosticismo teria sido responsável pela produção da série de escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, cuja influência se estendeu de forma significativa sobre o “pensamento esotérico do Renascimento” e períodos subsequentes. Hermes Trismegisto — o “Três Vezes Grande” — representa uma síntese simbólica entre o deus mensageiro da mitologia grega e o deus egípcio da sabedoria, Thoth, sendo concebido, durante o Renascimento, como uma figura histórica por diversos pensadores. A ele são atribuídos ensinamentos de natureza mística, supostamente redigidos no Egito, por volta do início da era cristã.

A análise conjunta dos elementos simbólicos e doutrinários presentes na Maçonaria, no rosacrucianismo, no misticismo judaico e na gnose revela uma congruência esotérica compartilhada, cuja origem remonta a contextos históricos e culturais profundamente interligados.

Ademais, a atribuição ao gnosticismo da autoria dos escritos herméticos, conforme aponta McIntosh (1997), reforça a presença de um substrato comum entre essas correntes. Hermes Trismegisto, figura simbólica que amalgama divindades egípcia e grega, tornou-se referência central no esoterismo renascentista, influenciando diretamente a construção simbólica e filosófica tanto da Rosa-Cruz quanto da Maçonaria. Assim, delineia-se uma rede de influências e correspondências que confere unidade ao pensamento esotérico ocidental, articulando gnose, judaísmo, rosacrucianismo e Maçonaria em um mesmo horizonte iniciático e simbólico.

Desse modo, a análise empreendida até este ponto permite identificar a presença de elementos gnósticos na constituição dos princípios rosacrucianos, evidenciando, por inferência, que tais componentes também exerceram influência na conformação do pensamento maçônico. Essa hipótese encontra respaldo e se consolida com maior densidade à luz do estudo desenvolvido por Frances Yates (1983), cuja investigação oferece subsídios relevantes para a compreensão desse entrelaçamento histórico e simbólico.

Conforme assinala Yates (1983), o intrincado debate acerca da origem e da trajetória dos rosa-cruzes entrelaça-se de maneira complexa com os mitos

²⁷ A system of ceremonies accompanied each level, and those who had been initiated into a particular degree were required to maintain silence about it to those of lower degrees. It can be observed from this description that most of the elements of modern secret societies were present in the Gnostic community.

fundacionais da tradição maçônica. Ademais, não se identificam evidências concretas que corroborem a existência factual de uma sociedade secreta denominada “Rosa-Cruz”, atuando como agrupamento estruturado no período em que os manifestos rosacrucianos vieram a público (Yates, 1983).

Segundo a perspectiva de Yates (1983), a abordagem mais adequada à questão da existência histórica dos rosa-cruzes não reside na busca por evidências de sua manifestação concreta enquanto grupo organizado, mas sim na indagação acerca da possibilidade de que o movimento rosacruciano tenha servido como *inspiração* para a constituição de sociedades secretas. Tal hipótese ganha força diante das recomendações presentes na *Fama Fraternitatis*, nas quais se sugere que indivíduos eruditos compartilhassem mutuamente suas descobertas, promovendo assim uma colaboração intelectual (Yates, 1983). Diante disso, a autora propõe uma reflexão: estariam os manifestos rosacrucianos articulando a concepção de uma sociedade secreta internacional — ou ao menos delineando um modelo para tal — cuja existência concreta se materializaria, posteriormente, na forma da Maçonaria?

A proposição delineada por Yates (1983) adquire maior consistência interpretativa quando se considera a relevância atribuída aos rosa-cruzes no interior da estrutura simbólica da Maçonaria, evidenciada pela criação de um grau específico — o Grau 18 — consagrado à sua tradição. Este grau, fundamentado no misticismo cristão e permeado por influências da mística cavalheiresca, sugere uma valorização que transcende o plano alegórico, conferindo aos rosa-cruzes um lugar de destaque na tessitura esotérica do sistema maçônico (Yates, 1983).

Torna-se possível inferir, com base na análise histórica das duas tradições esotéricas em questão, a existência de uma relação de influência recíproca entre o rosacrucianismo e a Maçonaria. O misticismo judaico, assim como — e sobretudo — a gnose, reconhecida como fundamento estruturante do pensamento rosacruciano, revela-se igualmente como vetor simbólico de relevância na conformação filosófica da Maçonaria, especialmente à luz da hipótese formulada por Yates (1983), segundo a qual esta última teria emergido sob influência da primeira. Em ambas as correntes, observa-se a centralidade da busca pela verdade como expressão de um processo de iluminação interior, alcançado por meio da vivência do conhecimento oculto (*gnosis*). Nesse horizonte interpretativo, torna-se evidente que a letra “G”, no contexto simbólico da tradição maçônica, representa a gnose enquanto expressão mística do saber iniciático e da transcendência espiritual.

Portanto, podemos delinear, com base na literatura, um percurso simbólico da letra “G” no interior da tradição maçônica, cuja gênese remonta às práticas dos antigos construtores e à incorporação da letra grega “*gama*” como elemento gráfico e funcional. Contudo, ao longo do processo de ressignificação simbólica, especialmente a partir do século XVIII, observa-se uma inflexão hermenêutica que atribui à letra “G” um valor esotérico mais profundo, vinculado às tradições judaicas e gnósticas. Nesse contexto, entre as múltiplas interpretações atribuídas ao símbolo, destaca-se a gnose como significação central e estruturante, capaz de integrar-se de forma substancial à filosofia iniciática da Ordem. Assim, conforme demonstrado, a letra “G” transcende sua função decorativa ou alegórica, assumindo o papel de signo revelador do conhecimento “*oculto*” — a *gnosis* — que orienta o percurso simbólico do iniciado na Arte Real.

3.4 O SOL COMO SÍMBOLO E LEGADO DOS CULTOS ANTIGOS NA MAÇONARIA.

No presente momento da investigação, propõe-se a análise de uma temática que, ao longo de toda a pesquisa empírica realizada junto à sociedade maçônica, revelou-se como ponto de tensão entre os membros vinculados às Obediências denominadas “*regulares*”. Em contraste, tal questão parece suscitar escassa ou nenhuma perplexidade entre os integrantes de Obediências classificadas como “*irregulares*”. Diante desse cenário, esta seção tem por objetivo oferecer subsídios interpretativos que contribuam para o esclarecimento da problemática em questão, dirigindo-se simultaneamente à comunidade acadêmica e ao universo maçônico, com vistas à ampliação do entendimento sobre o tema.

No âmbito da simbologia maçônica, impõe-se a compreensão de que o conceito solar não se configura como expressão de “*culto*” nos moldes das antigas tradições religiosas, mas sim como “*representação simbólica*” de elevado valor pedagógico. Trata-se, portanto, de um emblema que transcende interpretações litúrgicas e se insere como instrumento de instrução moral e de aprimoramento intelectual no interior da doutrina maçônica. O Sol, nesse contexto, não é venerado como divindade, mas evocado como arquétipo de iluminação, clareza e consciência — atributos que orientam o processo iniciático e o percurso filosófico do maçom em direção ao conhecimento e à virtude. Tal leitura simbólica está em consonância com a estrutura

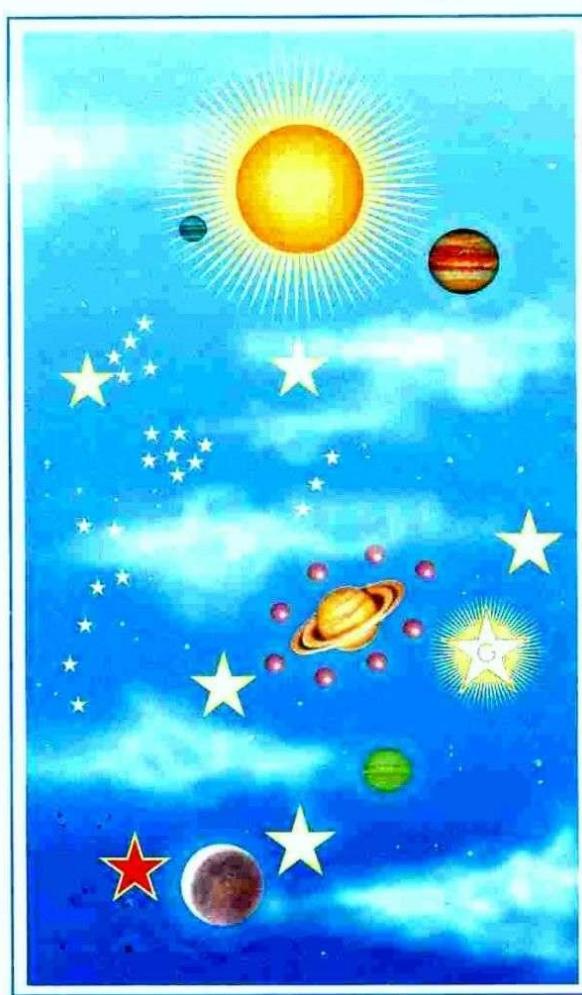
esotérica da Maçonaria, que privilegia a linguagem dos símbolos como meio de transmissão de valores éticos e princípios universais.

Conforme expõe Eliade (2018), o Cosmos, concebido como obra exemplar dos deuses, é estruturado de modo a suscitar, por sua própria configuração, o sentimento religioso de transcendência. A simples presença do Céu, enquanto realidade absoluta, atua como catalisador dessa experiência do sagrado, sendo este frequentemente associado, nas tradições das sociedades arcaicas, a divindades supremas cujos nomes evocam a altura e a abóbada celeste. Nesse sentido, torna-se evidente a relevância simbólica do Céu e do Cosmos como manifestações hierofânicas no interior da filosofia maçônica, especialmente quando se observa sua representação nos Templos devidamente sacralizados, nos quais se inscreve a figura do Grande Arquiteto do Universo como expressão máxima da ordem cósmica e da inteligência criadora.

No contexto simbólico do Sol, torna-se necessário distinguir sua representação específica no interior da tradição maçônica — expressa por meio do Oriente e da abóbada celeste figurada no teto dos Templos — da configuração dualística composta pelo Sol e pela Lua. Trata-se de construções simbólicas distintas. Conforme já mencionado ao longo deste estudo, o par Sol-Lua remete à dualidade arquetípica presente nas tradições religiosas, evocando princípios complementares e opostos. Por outro lado, o Sol, isoladamente considerado, assume na hermenêutica filosófica maçônica uma significação própria, desvinculada da polaridade, e orientada por uma leitura simbólica que privilegia sua função como fonte de luz, consciência e elevação espiritual.

O Sol, enquanto entidade simbólica, conserva-se inalterável em sua forma, apresentando-se como constante na experiência humana do sagrado. As hierofanias solares, conforme delineadas na tradição religiosa, expressam valores fundamentais como a autonomia e a força, bem como atributos de soberania e inteligência (Eliade, 2018), configurando-se como manifestações paradigmáticas do divino no horizonte simbólico das culturas que o reverenciam.

Figura 20: Representação da Abóbada Celeste com destaque para o Sol



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/714665034622123220/>

Evidencia-se, assim, a razão pela qual, no interior da filosofia maçônica, se atribui especial relevância ao Oriente enquanto símbolo de conhecimento e liderança. Tal significação se manifesta, de modo emblemático, na posição ocupada pelo Venerável Mestre, cujo assento, localizado precisamente no Oriente, o consagra como figura representativa dessas qualidades citadas por Eliade (2018), entre outras que lhe são atribuídas. Paralelamente, observa-se a assimilação simbólica do herói à figura solar: tal como o Sol, o herói enfrenta as trevas, desce ao domínio da morte e emerge triunfante. Essa estrutura arquétípica encontra expressão paradigmática no mito de Hiram Abiff, cuja análise será retomada em momento oportuno ao longo desta investigação.

Nesse cenário, torna-se necessário delinejar, ainda que de forma introdutória, os contornos do surgimento do sistema místico no interior da Maçonaria, com ênfase particular em sua manifestação nos graus superiores, assim como o surgimento do terceiro Grau maçônico, o de Mestre Maçom. Tal compreensão revela-se fundamental para a elucidação das camadas simbólicas e esotéricas que permeiam a estrutura

iniciática da Ordem, permitindo uma leitura mais aprofundada de seus elementos doutrinários e de sua evolução histórica.

A expansão da Maçonaria para o continente europeu remonta a 1725, com a fundação da primeira Loja em Paris por britânicos exilados. Reunindo-se no bufê inglês Barnabé Hute, na rue des Boucheries, essa Loja seguia os costumes ingleses e era frequentada majoritariamente por stuartistas irlandeses e outros exilados políticos (Souza, 2023). Nesse mesmo período, embora sem consenso entre os estudiosos, registra-se o início da adoção do terceiro grau — o de Mestre Maçom. Enquanto alguns situam esse marco em 1725, outros o vinculam ao célebre discurso de Miguel André Ramsay, figura-chave na reconfiguração simbólica da Maçonaria (Souza, 2023).

Ramsay (1686–1743), nascido em Ayr, Escócia, formou-se em teologia pelas universidades de Glasgow e Edimburgo. Atuou como tutor, viveu na Holanda, onde conheceu o pastor Pierre Poiret, e, posteriormente, em Londres, onde manteve contato com intelectuais como Newton, Desaguliers e Hume. Em 1710, estabeleceu-se na França, aprofundando-se nos ensinamentos de François Fénelon. Em 1723, foi investido Cavaleiro da Ordem de Saint-Lazare de Jerusalém (Souza, 2023).

Segundo Souza (2023), em carta datada de 2 de agosto de 1737, Ramsay afirma ter atuado como orador em diversas cerimônias de iniciação maçônica em Paris. Testemunhos contemporâneos confirmam sua relevância como autor de discursos iniciáticos, fundamentais para a consolidação da dimensão simbólica e filosófica da Maçonaria francesa.

Acredita-se que o conteúdo de um manuscrito com o título 1736 *Discours de M Le Cher de Ramsay prononce a la Loge de St Jean le 26 Xbre* (Discursos do Cavaleiro Ramsay, pronunciado na Loja de São João, em 26 de dezembro), preservado na biblioteca da pequena cidade francesa de Epernay, é esse discurso apresentado por Ramsay para novos irmãos (Souza, 2023, p. 103).

Portanto, a consolidação da Franco-Maçonaria moderna, em sua vertente especulativa, encontra um marco simbólico no discurso de Miguel André Ramsay, cuja versão manuscrita — *Discours prononcé à la réception des Francs-Maçons* — foi definitivamente localizada na Bibliothèque municipale de Toulouse (Souza, 2023). Nele, Ramsay propõe uma origem nobre para a Maçonaria, vinculando-a aos cruzados e não aos pedreiros operativos, conferindo-lhe o estatuto de Ordem de Cavalaria. Essa estratégia visava elevar o prestígio da instituição e torná-la aceitável à aristocracia francesa (Carvalho, 2020).

Tal tentativa de nobilitação já se esboçava na Constituição de Anderson (1723), que sugere que Ordens de Cavalaria teriam incorporado elementos da fraternidade maçônica (Carvalho, 2020). Embora simbólica, essa associação fomentou especulações sobre vínculos com os Cavaleiros Templários.

Ramsay foi decisivo na transição da Maçonaria inglesa para uma estrutura mais “mística”, ao introduzir graus superiores além dos três simbólicos. Esses graus, posteriormente chamados “escoceses”, atendiam ao gosto europeu pela simbologia cristã e pelas ciências ocultas (Faivre, 1976). Na França, surgem graus como “Eleito”, “Cavaleiro do Oriente” e “Cavaleiro Rosa-Cruz”, inspirados em mitos cristãos e narrativas de cavalaria, conferindo ao iniciado um saber esotérico progressivo.

Embora haja paralelos entre os símbolos maçônicos e os manifestos Rosa-Cruzes de Andreae, Faivre (1976) nega uma ligação direta, atribuindo tais semelhanças à natureza arquetípica dos símbolos.

A posição de Yates (1983) contraria a ideia de uma Ordem Rosa-Cruz organizada, defendendo que seus manifestos constituíam apenas um apelo aos intelectuais do século XVII. Apesar disso, a simbologia rosa-cruz permanece presente na Maçonaria, sobretudo nos ritos teístas, como no grau de Cavaleiro Rosa-Cruz, ainda praticado. Faivre (1979) observa que o atrativo da Maçonaria mística residia na promessa de acesso a um saber oculto, transmitido por lendas oriundas do Egito antigo e das ordens de cavalaria. Nesse cenário, destaca-se o Capítulo de Clermond (1758–1764), na Alemanha, que, junto à Maçonaria retificada de Karl von Hund, difundiu duas lendas centrais: a de que a Maçonaria retificada descenderia dos Templários e a de que a Maçonaria escocesa teria origem nos Stuart exilados, conforme a tradição jacobita (Faivre, 1976).

Observa-se que, para tornar-se atrativa à elite francesa, a Maçonaria passou por um processo de reestruturação tanto em seu sistema litúrgico quanto filosófico. Essa transformação culminou na adoção não apenas de um terceiro grau, mas também de um conjunto de graus superiores, de caráter místico, fundamentados na simbologia cristã e nas ciências ocultas. Tal reformulação respondia à demanda por um saber esotérico, conforme assinala Faivre (1979), estruturado a partir de elementos lendários oriundos do antigo Egito e das Ordens de Cavalaria. Nesse contexto, comprehende-se a presença de símbolos arquetípicos, como o Sol, cuja função é ilustrar e sustentar o arcabouço simbólico e místico que permeava o conhecimento buscado pela sociedade europeia naquele período.

3.4.1 O Sol nas civilizações antigas.

Na qualidade de símbolo cósmico por excelência, o Sol inscreve-se no cerne das tradições religiosas de matriz astral, assumindo papel central nos sistemas cultuais das grandes civilizações da Antiguidade. Nessas culturas, o culto solar manifesta-se de forma predominante, articulando-se por meio da representação de deuses-heróis de proporções titânicas, concebidos como personificações das forças criadoras e da energia vital, cuja expressão máxima se encontra na luz e no calor irradiados pelo astro (Chevalier e Gheerbrant, 2024).

Segundo a interpretação de Paul Diel, o Sol, enquanto fonte de luz, e o Céu, enquanto espaço iluminado, constituem representações simbólicas do intelecto e do superconsciente, respectivamente. Conforme suas próprias formulações, o *intelecto* se associa à *consciência*, ao passo que o *espírito* se vincula ao *superconsciente* (Chevalier e Gheerbrant, 2024). Nessa perspectiva, o Sol, tradicionalmente concebido como emblema de fecundação, transfigura-se em símbolo de iluminação, evidenciando, assim, sua correlação simbólica com o processo de iluminação espiritual e intelectual.

Portanto, devemos compreender que:

Nas civilizações antigas, o Sol era concebido como uma entidade divina e central para a visão de mundo de diversas culturas. No antigo Egito, o deus Rá personificava o Sol e era considerado o criador do universo e o doador da vida. Durante a Quinta Dinastia, templos solares, como o Templo de Nyuserre em Abu Gurab, foram construídos exclusivamente para o culto ao Sol²⁸ (Sanchez *et al.*, 2025, p. 8471, tradução nossa).

É possível afirmar, com respaldo histórico e simbólico, que a tradição maçônica incorporou amplamente elementos provenientes das lendas e mitologias do Egito antigo, sobretudo no que tange à concepção do Sol como núcleo de irradiação do sagrado. Tal assimilação não se restringe à mera apropriação estética ou ritualística, mas revela uma transposição simbólica profunda, na qual o astro solar passa a representar, no imaginário maçônico, o princípio ordenador, a fonte de luz espiritual e o eixo principal da manifestação divina. Nesse contexto, o Sol assume função análoga àquela que lhe era atribuída nas cosmogonias egípcias, como símbolo da potência

²⁸ Nas civilizações antigas, o Sol era concebido como uma entidade divina e central para a visão de mundo de diversas culturas. No antigo Egito, o deus Rá personificava o Sol e era considerado o criador do universo e o doador da vida. Durante a Quinta Dinastia, templos solares, como o Templo de Nyuserre em Abu Gurab, foram construídos exclusivamente para o culto ao Sol.

criadora, da renovação cíclica e da iluminação interior, reiterando, assim, sua centralidade na arquitetura simbólica da tradição esotérica ocidental.

Uma das representações mais arcaicas do princípio solar no imaginário religioso egípcio manifesta-se na figura do deus Hórus, divindade associada ao falcão, cuja presença simbólica já se faz notar na célebre estela de Narmer — artefato emblemático que celebra a unificação das Duas Terras, marco inaugural da civilização egípcia (Eliade e Couliano (org), 2024). Nesse contexto, Hórus emerge como expressão solar primordial, vinculando-se desde os primórdios à soberania, à ordem cósmica e à sacralidade do poder régio.

A partir de determinado estágio do desenvolvimento religioso egípcio, observa-se a ascensão do culto solar como eixo predominante, suplantando outras expressões teológicas em abrangência e centralidade simbólica. Já nas fases mais remotas da tradição faraônica, o deus solar revela-se como entidade sincrética, tendo incorporado atributos e funções de diversas divindades anteriores, entre as quais se destacam Átum, Hórus e o escaravelho Khepri, este último associado à renovação cíclica e à dinâmica da criação (Eliade, 2022). Tal absorção deixa claro o processo de consolidação do princípio solar como fundamento estruturante da religiosidade egípcia, principalmente, no que se refere a criação e renovação.

O aspecto que se revela de maior relevância para a elucidação do simbolismo solar no contexto da Maçonaria — sobretudo em sua vinculação com o imaginário do antigo Egito — manifesta-se de modo particularmente expressivo nos ritos funerários. Conforme observa Eliade (2022), a análise do embate entre *Rá* e *Osíris* não teria merecido tamanha atenção, não fosse sua contribuição decisiva para a compreensão da morfologia das “sociedades secretas” organizadas sob uma lógica solar-funerária.

Osíris figura, na tradição religiosa do antigo Egito, como uma divindade central vinculada aos domínios da vida, da morte e da ressurreição. Ao longo dos séculos, sua representação assumiu múltiplas funções, denominações e formas, refletindo a complexidade e a riqueza simbólica do panteão egípcio. A designação “*Osíris*” corresponde à transliteração grega de seu nome original, *Asir*, como era conhecido no Egito faraônico. A ele foram atribuídos diversos epítetos que ressaltam sua magnitude e transcendência, tais como “*Senhor da Eternidade*”, “*Grande Deus*” e “*O Mais Importante dos Ocidentais*”. Este último título remete à associação simbólica entre o “*Oeste*” e o domínio dos mortos, sendo “*ocidentais*” uma expressão que passou a designar aqueles que haviam transposto os umbrais da existência terrena rumo à vida após a morte (Gzeschnik, 2022).

Na cosmologia egípcia, o Ocidente configurava-se como a via destinada aos mortos, convertendo-se, assim, em território consagrado a Osíris. Em contraposição, o Oriente permanecia como domínio exclusivo do Sol (Eliade, 2022), preservando sua associação simbólica com o renascimento e a luz.

O Sol punha-se no Campo das Oferendas ou Campo do Repouso²⁹ para levantar-se no dia seguinte no ponto oposto da abóbada celeste, chamado Campo dos Juncos³⁰. Essas regiões solares que já na época pré-dinástica dependiam de Rá receberam, além disso, no decurso das terceira e quarta dinastias, uma atribuição funerária. É dos Campos de Junco que a alma do faraó parte ao encontro do Sol na abóbada celeste, para chegar, guiada por ele, ao Campo das Oferendas (Eliade, 2022, p. 119).

Observa-se, na mitologia egípcia, que a representação simbólica do Sol encontra-se intrinsecamente vinculada aos cultos funerários de natureza solar. De modo análogo, na simbologia iniciática da Maçonaria, o percurso do neófito — que adentra o Templo consagrado pelo Ocidente (oeste) e culmina sua trajetória no Oriente (leste), região associada ao nascimento solar — revela, em ambos os sistemas simbólicos, uma alusão inequívoca ao renascimento enquanto expressão ontológica.

Nessa perspectiva, o neófito, à semelhança do faraó, alcança simbolicamente o Oriente em comunhão com o Sol, encerrando sua trajetória iniciática rumo à iluminação, à sabedoria e ao renascimento ontológico — elementos todos condensados na expressividade da simbologia solar na tradição religiosa egípcia.

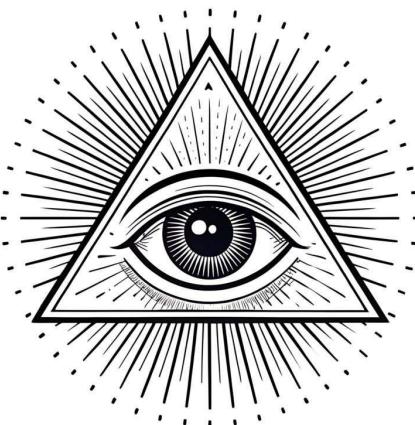
A correspondência entre simbolismos solares e estruturas iniciáticas não se restringe à mitologia egípcia; observa-se, igualmente, na tradição mitológica grega, a presença de elementos que evocam notáveis paralelos com a simbologia solar presente na Maçonaria.

Na tradição helênica, o Sol não apenas se configura como o “*olho que tudo vê*” e divindade associada à vingança, mas também revela vínculos profundos com o universo da magia (Eliade e Couliano (org), 2024). Tal configuração simbólica encontra ressonância na iconografia maçônica, na qual o Olho que Tudo Vê — emblema da onipotência e da onisciência do Grande Arquiteto do Universo — estabelece paralelos significativos com a representação solar presente na mitologia grega, evidenciando uma convergência simbólica entre ambas as tradições.

²⁹ Campo das Oferendas ou Campo do Repouso, refere-se ao Ocidente (oeste), local do pôr do sol.

³⁰ O Campo dos Juncos, ao contrário dos Campos das Oferendas ou do Repouso, refere-se ao Oriente (leste), local do nascer do sol.

Figura 21: Olho que Tudo Vê, por meio de elementos radiantes



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/395402042306718157/>

De modo semelhante ao que se observa na tradição helênica, é possível identificar, ainda que de forma menos recorrente, manifestações de culto solar no âmbito das práticas religiosas da Roma antiga. Tais expressões, embora esparsas, integram o repertório simbólico romano, revelando traços de veneração solar inseridos em seu horizonte mitológico e ritualístico.

No decorrer do período imperial romano, diversas expressões de culto solar oriundas do Oriente foram introduzidas em Roma, seja por meio da presença de indivíduos escravizados, seja pela atuação das legiões romanas em territórios orientais. Dentre essas manifestações, destacam-se o culto e os mistérios de Mitra, cuja disseminação alcançou notável amplitude. É plausível que tal prática tenha sido incorporada pelos soldados de Pompeu, a partir do contato estabelecido com os piratas da região da Sicília (Eliade e Couliano (org), 2024).

A menção mais antiga conhecida ao nome Mitra encontra-se registrada em tabuletas de argila hititas, exumadas no norte da Anatólia, nas quais se relata um tratado celebrado entre os hititas e os hurritas do reino de Mitani. Este documento remonta ao século XIV a.E.C., e, considerando-se que as últimas referências históricas a Mitra datam do século V E.C., infere-se que o culto a essa divindade perdurou por um período superior a dois milênios (Diego, 2007). Trata-se, portanto, de uma figura religiosa cuja longevidade e resiliência no imaginário espiritual do Oriente Antigo suscitam particular interesse acadêmico.

Inserido no contexto das religiões da antiga Pérsia, o culto mitraico permanece envolto em enigmas que continuam a instigar o debate entre os estudiosos da história

das religiões (Diego, 2007) e das tradições esotéricas. Desde suas origens, essa prática religiosa atravessou distintas fases e geografias, sobrevivendo ao tempo e à transformação cultural, até manifestar-se na contemporaneidade por meio de grupos que reivindicam uma filiação ao chamado neo-mitraísmo, o qual se apresentam como herdeiros simbólico e espiritual dessa antiga linhagem cultural (Diego, 2007).

No âmbito da tradição religiosa mitraica romana, conforme expõe Diego (2007), a figura de Mitra é representada em confronto direto com o Sol, a quem derrota, vindo, por conseguinte, a assumir a condição simbólica de “Sol invencível” — *Sol Invictus*. Tal narrativa, impregnada de significados teológicos e cosmológicos, inscreve-se no imaginário ritualístico da época como expressão da supremacia luminosa e da transcendência solar atribuída à divindade mitraica.

Tal culto compreendia rituais de iniciação realizados em cavernas artificiais, nas quais o iniciado era conduzido por uma trajetória simbólica que culminava na promessa de imortalidade. Essa recompensa espiritual estava condicionada à manifestação de virtudes guerreiras, como a coragem e a disciplina (Eliade e Couliano (org), 2024), consideradas atributos essenciais à ascensão mística dentro da tradição mitraica.

Conforme apontado por Blázquez, Martinez-Pinna e Montero (2011), a análise da distribuição espacial dos mítreos em Roma revelou que, em sua maioria, tais espaços de culto estavam vinculados a quartéis e instalações militares. Em proporção significativamente menor, observou-se sua presença junto às termas, ao circo e às sedes de corporações do governo, indicando uma predominância do culto mitraico no ambiente castrense e sua relativa inserção em outros núcleos sociais urbanos.

Identificam-se convergências significativas entre o Mitraísmo romano e o arcabouço filosófico-litúrgico da Maçonaria, cuja recorrência simbólica não se revela como fruto de mera coincidência. Ao longo desta investigação, demonstrou-se que a Maçonaria, em sua tessitura simbólica, absorveu múltiplos elementos oriundos de tradições religiosas e culturais da Antiguidade, os quais foram reinterpretados e integrados ao seu sistema iniciático.

Tal processo de assimilação encontra respaldo histórico no ambiente intelectual do Renascimento, período marcado por um esforço sistemático de recuperação e valorização de saberes antigos, considerados então como depositários de uma sabedoria primordial. Esse movimento, motivado pela busca de um conhecimento esotérico e ancestral, exerceu influência decisiva sobre determinados pensadores e

fomentou o surgimento de diversas Ordens de caráter esotérico e ocultista no século XVIII, cujas doutrinas dialogam com os fundamentos simbólicos da Maçonaria.

Conforme expõe Figole (2024), a literatura maçônica oferece referências consistentes acerca da influência do Mitrísmo sobre a filosofia maçônica, apontando tal corrente como um dos vetores determinantes para a conformação simbólica e doutrinária do vigésimo oitavo Grau do Rito Escocês Antigo e Aceito. Essa influência revela-se como um elemento estruturante na gênese desse Grau, cuja matriz esotérica dialoga com os princípios iniciáticos herdados das tradições mitríficas.

O vigésimo oitavo Grau desenvolve-se a partir de duas matrizes simbólicas fundamentais: a narrativa mítica do Jardim do Éden, após a expulsão do homem pecador do Paraíso Terreno, e o Culto Solar. Sua origem remonta a tradições essencialmente herméticas e mitríficas, vinculadas ao Mitrísmo (Figole, 2024). Além disso, em sua estrutura doutrinária, o Grau incorpora elementos característicos dos ensinamentos alquímicos e gnósticos.

Este Grau constitui uma continuidade simbólica e iniciática dos Graus anteriores, nomeadamente o Grau 22 (Cavalheiro do Real Machado) e o Grau 26 (Príncipe da Mercê ou Escocês Trinitário), com os quais mantém afinidades estruturais e filosóficas (Figole, 2024).

O autor ainda afirma que, segundo o Ritual, sua introdução teria ocorrido por intermédio do Padre Beneditino Pernety, suposto fundador da seita denominada “Os Iluminados de Avignon”³¹.

O fundador da sociedade “Os Iluminados de Avignon”, estabelecida em 1766, Antoine-Joseph Pernety — também conhecido como Dom Pernety — nascido em Roanne em 1716 e falecido em Avignon em 1796. Este autor é responsável pela *Dissertation sur l'Amérique et les Américains contre les recherches philosophiques*, obra na qual adota as doutrinas de Swedenborg³² e delineia os fundamentos da referida seita iluminista (Figole, 2024).

Nesse contexto, podemos observar que, assim como o sistema litúrgico maçônico, o sistema mitraico estruturava-se em graus simbólicos diferenciados, cuja ascensão se dava por meio de rituais iniciáticos. Tal ordenamento hierárquico conferia

³¹ Os *Iluminados de Avignon* foram uma sociedade esotérica fundada por Dom Antoine-Joseph Pernety em 1766, marcada por influências herméticas, alquímicas e swedenborgianas.

³² Emanuel Swedenborg (1688–1772) foi um polímata sueco cuja obra transita entre ciência, filosofia, teologia e misticismo, sendo reconhecido como fundador de uma corrente espiritual conhecida como swedenborgianismo.

à prática religiosa uma dimensão esotérica, na qual o progresso espiritual do adepto era marcado por etapas sucessivas de revelação e integração simbólica.

Sabemos, apesar da natureza secreta dessas associações, que o mitraísmo era organizado em torno de sete graus distintos de iniciação, na forma de uma estrutura hierárquica que os iniciados tinham que percorrer: 1) Corax (corvo); 2) Cryphius (oculto); 3) Miles (soldado); 4) Leo (leão); 5) Perses (persa); 6) Heliodromus (emissário solar); e 7) Pater (pai)³³ (Blázquez, Martinez-Pinna e Montero, 2011, p. 606, tradução nossa).

Figole (2024) observa que as correspondências entre o culto mitríaco e a ritualística adotada pela Maçonaria no vigésimo oitavo Grau são de tal magnitude que dificilmente poderiam ser atribuídas ao acaso. As convergências simbólicas e estruturais são numerosas e notáveis, destacando-se, entre elas: (1) a centralidade do culto solar, refletida no próprio título do Grau — “Cavalheiro Solar”; (2) a ambientação ritual em uma câmara concebida como caverna, evocando o espaço iniciático mitríaco; (3) a representação simbólica do Sol por meio da luz que penetra a caverna; (4) a entrada do iniciado em estado de cegueira ritual, com os olhos vendados e as mãos atadas, sinalizando a submissão inicial ao mistério; (5) a realização de sete jornadas espirituais, concebidas como etapas de aquisição das faculdades necessárias à luta entre o bem e o mal no plano da encarnação; (6) a presença da alegoria da coroa, símbolo de conquista espiritual; e (7) o batismo pelo sangue do Touro, ou *tauroctonia*, elemento central do simbolismo mitríaco e aqui reinterpretado no contexto maçônico.

Ademais, observa-se na iconografia mitraica — inclusive nas representações da tauroctonia — uma recorrente incorporação de símbolos astrais, entre os quais se destacam os doze signos do zodíaco, o Sol, a Lua e os planetas (Blázquez, Martinez-Pinna e Montero, 2011). Tal presença simbólica revela a estreita articulação entre o culto mitríaco e os elementos cosmológicos, conferindo à sua estética ritualística uma dimensão celeste de notável expressividade.

A presença recorrente de símbolos astrais na iconografia mitríaca — entre os quais se destacam os doze signos do zodíaco, o Sol, a Lua e os planetas — revela uma articulação profunda entre o culto de Mitra e os princípios cosmológicos que fundamentam sua ritualística (Blázquez, Martinez-Pinna e Montero, 2011). Essa dimensão celeste, que confere ao mitraísmo um caráter iniciático e esotérico, encontra

³³ Sabemos, pese al carácter secreto de dichas asociaciones, que el mitraísmo estaba organizado em torno de siete grados distintos de iniciación bajo la forma de uma estrutura jerárquica que los iniciados debían de recorrer: 1) Corax (cuervo); 2) Cryphius (oculto); Miles (soldado); 4) Leo (león); 5) Perses (persa); 6) Heliodromus (emissário solar); y 7) Pater (padre).

significativa correspondência na tradição maçônica, cuja simbologia também se estrutura sobre fundamentos astronômicos e zodiacais. No contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito, observa-se, no interior do Templo, a disposição de doze colunas representativas dos signos zodiacais, reforçando a conexão entre o espaço ritual e a ordem cósmica. Ademais, conforme já demonstrado, o simbolismo solar, associado ao renascimento, é complementado pela presença do Sol e da Lua como expressões da dualidade, elemento central na construção simbólica da Maçonaria. Dessa forma, estabelece-se uma correlação entre ambos os sistemas, nos quais o firmamento é concebido como reflexo da ordem universal e instrumento de ascensão espiritual.

Portanto, no prosseguimento da análise acerca da influência solar nas tradições religiosas da Antiguidade, podemos observar, até aqui, que a cosmovisão solar, enquanto eixo estruturante de diversas espiritualidades arcaicas, não apenas orientava calendários e práticas agrícolas, mas também fundamentava concepções metafísicas sobre a luz como princípio ordenador e revelador do sagrado. Nesse contexto, os druidas, sacerdotes da tradição celta, desempenhavam papel central na mediação entre o visível e o invisível, articulando saberes astronômicos, rituais de passagem e cultos à natureza — especialmente ao Sol, símbolo da consciência e da regeneração.

A hipótese de que a Maçonaria, em sua dimensão esotérica e iniciática, herdou traços dessa tradição não deve ser descartada. A presença de símbolos como o círculo, a luz e o próprio *Sol* nos rituais maçônicos sugerem uma continuidade simbólica que transcende rupturas históricas e aponta para uma ancestralidade comum.

Em 14 de setembro do trigésimo quinto ano da independência dos Estados Unidos³⁴, foi registrado por Margaret B. Bonneville, junto a uma repartição oficial do Distrito de Nova York, um exemplar da obra intitulada *On the Origin of Free-Masonry*, de autoria atribuída a Thomas Paine, cuja posse Margaret reivindicava como legítima (Paine, 2016). O aspecto de maior relevância para esta investigação reside no conteúdo da referida obra, na qual Paine expõe sua teoria acerca da origem da Maçonaria, desenvolvendo argumentos que serão objeto de análise nas seções subsequentes.

Paine (2016), ao abordar a gênese da Maçonaria em sua obra, sustenta que esta constitui uma derivação natural de sistemas religiosos da Antiguidade, cujas

³⁴ A expressão “trigésimo quinto ano da independência dos Estados Unidos” refere-se ao ano de 1811.

estruturas simbólicas e doutrinárias teriam sido transpostas e reinterpretadas no contexto maçônico. Em sua análise, o autor rejeita qualquer vinculação direta entre a tradição maçônica e os textos da Bíblia Sagrada, afastando, assim, a hipótese de uma origem exclusivamente judaico-cristã para a instituição. Tal posicionamento inscreve-se em uma perspectiva que privilegia o legado esotérico das religiões arcaicas como fundamento da simbologia maçônica.

Indo direto ao ponto, a Maçonaria (como demonstrarei pelos costumes, cerimônias, hieróglifos e cronologia maçônica) deriva e constitui os resquícios da religião dos antigos druidas; que, assim como os magos da Pérsia e os sacerdotes de Heliópolis, no Egito, eram sacerdotes do Sol³⁵ (Paine, 2016, p. 23, tradução nossa).

Os druidas, enquanto detentores da autoridade sacerdotal no seio da sociedade celta, exerceram papel decisivo na coesão das diversas tribos célticas, tanto nas regiões insulares quanto no continente europeu (Assunção, 2024). Sua atuação ultrapassava o domínio religioso, estendendo-se à esfera política e cultural, consolidando-se como elemento unificador em contextos marcados por fragmentação tribal (Assunção, 2024). A tradição celta, de natureza marcadamente guerreira, revelou-se em episódios emblemáticos, como a incursão de 279 a.E.C., quando grupos celtas chegaram a ameaçar o santuário de Apolo em Delfos (Puchal, 1995) — gesto que evidencia não apenas sua ousadia estratégica, mas também a intensidade de sua presença militar no cenário mediterrâneo. Conforme observa Puchal (1995), tratava-se de um povo cuja coragem singular, expressa na ausência de temor diante da morte, despertou apreensão mesmo entre as sofisticadas e poderosas civilizações greco-latinas.

Paine (2016) afirma que, no interior da tradição maçônica, diversas cerimônias oriundas do universo druídico teriam sido preservadas em sua forma original, isentas de distorções ou paródias. Segundo o autor, o simbolismo solar, elemento central na cosmovisão dos druidas, permanece intacto na Maçonaria, sendo o Sol ainda concebido como tal — não apenas como astro físico, mas como emblema de luz, poder e transcendência. Sua imagem, nesse contexto, figura como um dos principais ornamentos simbólicos presentes nas Lojas.

Adicionalmente, Paine (2016) observa que essa religiosidade de matriz solar é comumente atribuída às civilizações do Egito antigo, da Babilônia e da Caldeia, tendo

³⁵ To come then at once to the point, Masonry (as i shall shew from the customs, ceremonies, hieroglyphics and chronology of Masonry) is derived, and is the remains of the religion of the ancient Druids; who like the magi of Persia and the priests of Heliopolis in Egypt, were Priests of the Sun.

sido posteriormente sistematizada em um modelo simbólico que acompanha o percurso aparente do Sol através dos doze signos do zodíaco. Tal estrutura teria sido codificada por Zoroastro, legislador da Pérsia, cujos ensinamentos, segundo o autor, foram posteriormente transmitidos à Grécia por intermédio de Pitágoras.

No âmbito da ritualística do Rito Escocês Antigo e Aceito, conforme praticado tanto pelas Grandes Lojas quanto pelos Grandes Orientes, observa-se a presença do rito de circumambulação, realizado invariavelmente no sentido horário. Este movimento ritual, articulado com a disposição simbólica das doze colunas que representam as constelações do zodíaco, configura uma alegoria do percurso solar ao longo do ano. Tal estrutura simbólica, ao reproduzir o aparente progresso do Sol pelas casas zodiacais, revela-se como expressão de uma cosmologia iniciática, na qual o tempo e o espaço são sacralizados. É nesse contexto que se insere a teoria de Paine, cuja interpretação da Maçonaria como herdeira de tradições solares antigas encontra, na própria arquitetura simbólica do rito, “*um dos respaldos*” para suas alegações.

Em síntese, a presente investigação permitiu evidenciar, com respaldo histórico, simbólico e ritualístico, a presença estruturante do culto solar nas tradições religiosas da Antiguidade e sua transposição para o imaginário iniciático da Maçonaria. A análise comparativa entre os sistemas simbólicos egípcio, mitraico, druídico e maçônico revelou correspondências significativas, especialmente no que tange à centralidade do Sol como emblema de iluminação, renovação e ascensão espiritual. Nesse contexto, a Maçonaria, ao incorporar tais elementos em seus ritos e graus, inscreve-se na linhagem das tradições esotéricas que reconhecem no Sol o princípio ordenador da existência e o eixo axial da jornada iniciática.

3.4.2 Os Solstícios e a Simbólica dos Santos João na Tradição Maçônica.

Ainda abordando o tema do culto solar que permeia a liturgia maçônica, destaca-se a celebração dos solstícios de verão e de inverno como momentos de elevada significação simbólica. Convém, contudo, assinalar uma consideração metodológica relevante: o presente estudo toma como referência a prática da Maçonaria no Brasil, localizada no hemisfério sul do globo terrestre. Tal delimitação geográfica impõe uma inversão sazonal em relação ao calendário original das celebrações maçônicas, uma vez que, quando ocorre o inverno no sul, é verão no norte, e vice-versa. Essa inversão, embora impacte diretamente a correspondência

astronômica das datas comemorativas, não altera a estrutura ritualística, que permanece fiel aos cânones simbólicos estabelecidos no hemisfério norte, onde a Maçonaria moderna teve sua origem.

Ainda que, no Brasil, o período correspondente à celebração seja marcado pelo inverno, observa-se a manutenção da ritualística tradicional vinculada ao solstício de verão do hemisfério norte, conforme estabelecido pelas origens simbólicas da Maçonaria. Tal incongruência sazonal não compromete a integridade do rito de celebração solsticial, cuja estrutura permanece alinhada aos referenciais simbólicos do norte, os quais serão examinados em maior profundidade nas seções subsequentes.

A transposição simbólica dos cultos solares pagãos para o calendário litúrgico cristão revela um processo de apropriação e ressignificação ritual que se consolidou ao longo da cristianização da Europa. Nesse contexto, os solstícios — momentos de inflexão solar que marcavam os ciclos agrícolas e espirituais das sociedades arcaicas — foram assimilados pela Igreja por meio da figura dos dois São Joãos: João Batista, associado ao solstício de verão, e João Evangelista, vinculado ao solstício de inverno (Coelho, 2025). Essa substituição não se deu de forma abrupta, mas como estratégia de sincretismo, na qual os atributos dos deuses solares foram transpostos para os santos cristãos, preservando a estrutura simbólica original sob nova roupagem teológica. A manutenção das fogueiras, das danças circulares e dos ritos de fertilidade, agora sob a égide dos santos, evidencia a continuidade de uma matriz simbólica solar que atravessa as tradições.

A designação dos santos João Batista e João Evangelista como patronos da Maçonaria não se configura como mera contingência histórica, mas como expressão de um complexo entrelaçamento simbólico que articula tradições solares, práticas agrárias, doutrinas iniciáticas e elementos da espiritualidade cristã de cunho esotérico. Tal associação revela-se como uma síntese ritualística que transcende o plano devocional, inscrevendo-se na tessitura simbólica da Ordem (São João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios, 2025).

A presente investigação propõe-se a examinar, com rigor analítico, mesmo com escassez de fontes acadêmicas que abordem o tema no contexto da Maçonaria, a identidade desses personagens, os fundamentos que os consagram como padroeiros da Maçonaria, os significados que lhes são atribuídos no imaginário simbólico da tradição maçônica, bem como o papel que desempenham nas celebrações anuais que marcam o ciclo solar dentro da liturgia maçônica.

Assim, figura de destaque na narrativa neotestamentária, São João Batista é reconhecido como aquele que antecede e prepara a vinda do Cristo, anunciando uma mensagem centrada na purificação, no arrependimento e na preparação espiritual. No contexto da simbologia maçônica, sua representação transcende o plano histórico e assume função iniciática: João Batista encarna o limiar entre o mundo profano e o universo iniciático, sendo símbolo da transformação moral e do batismo como rito de passagem — a travessia pela água que purifica e inaugura o caminho rumo à iluminação interior. Sua figura é evocada como paradigma ético, associada à integridade e à coragem diante da injustiça, atributos que o tornam emblema da luta contra os vícios e da adesão aos valores superiores.

A festividade dedicada a São João Batista, celebrada em 24 de junho, coincide com o solstício de verão no hemisfério norte — data que marca o dia mais longo do ano e o ponto culminante da presença solar antes de seu declínio gradual. Tal configuração astronômica reveste-se de profundo valor simbólico no interior da tradição maçônica, na medida em que representa o ápice da luz, metáfora da iluminação espiritual, da lucidez interior e do discernimento ético. É nesse contexto que diversas Lojas Maçônicas promovem cerimônias solenes, denominadas “Sessões de São João”, nas quais se reafirmam os princípios de retidão moral, integridade e compromisso com a verdade, elementos estruturantes da ética iniciática cultivada pela Ordem (São João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios, 2025).

Conforme observa Vial (1995), o solstício de verão configura-se como a expressão paradigmática da festividade comunitária, enraizada em um período histórico no qual as atividades agrícolas assumiam papel central na organização da vida social. Nesse contexto, a celebração adquire contornos de rito coletivo voltado à exaltação da fertilidade, refletindo uma cosmovisão em que os ciclos da natureza e a produtividade da terra eram elementos indissociáveis da experiência espiritual e comunitária.

A relevância simbólica atribuída ao período solsticial de junho é de tal magnitude que, no âmbito do Grande Oriente do Brasil e de suas Lojas federadas, estabelece-se tradicionalmente a ocasião para a transição administrativa, com a investidura dos novos Veneráveis Mestres — autoridade máxima na condução dos trabalhos ritualísticos e administrativos da Loja. Tal prática reforça a correspondência entre os ciclos cósmicos e os ciclos institucionais da Ordem, reiterando a centralidade da luz como princípio ordenador tanto no plano simbólico quanto na estrutura organizacional maçônica.

Enquanto São João Batista encarna o princípio da ação ética, da denúncia do erro e do imperativo da reforma interior, São João Evangelista representa o polo complementar da contemplação, do amor universal e da busca pelo conhecimento transcendente. Reconhecido como autor do quarto evangelho, das epístolas que levam seu nome e do Apocalipse, é tradicionalmente identificado como o “*Discípulo Amado*”, aquele que manteve vínculo mais íntimo com a figura de Jesus durante sua trajetória terrena. Se o Batista é a voz que ressoa no deserto, conclamando à transformação moral, o Evangelista é o iniciado silencioso que penetra os véus do mistério, revelando a dimensão oculta da sabedoria. Sua figura simboliza o logos interior, o mistério da palavra e a via do conhecimento profundo da Verdade, compondo, assim, com João Batista, a dualidade simbólica que estrutura o eixo ético e espiritual da tradição maçônica (São João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios, 2025).

Nas Epístolas atribuídas a São João Evangelista, observa-se a continuidade e o aprofundamento de uma temática central à sua teologia: a inseparabilidade entre a Palavra e a Luz, elementos que se entrelaçam como expressões da Verdade e do Amor. Nesse corpus, o Evangelista desenvolve, com notável densidade espiritual, os conceitos de Amor Fraternal e Comunhão, conferindo-lhes uma centralidade que não encontra paralelo entre os demais autores do Novo Testamento. Por outro lado, as imagens simbólicas e, por vezes, perturbadoras do *Livro das Revelações* — também atribuído a João — tornaram-se fonte inesgotável de inspiração para diversas correntes esotéricas. Muitos estudiosos sustentam, com argumentos consistentes, que tais visões apocalípticas exerceram influência significativa sobre a simbologia e a ritualística da tradição maçônica, especialmente no que tange à representação do conhecimento oculto, da regeneração espiritual e da luta entre luz e trevas (Ward Jr.).

A festividade dedicada a São João Evangelista ocorre em 27 de dezembro, data imediatamente subsequente ao solstício de inverno no hemisfério norte — marco astronômico que assinala o dia de menor duração solar e, simultaneamente, o início do gradual retorno da luz. Essa configuração simbólica estabelece uma correspondência significativa entre o ciclo cósmico e os processos de renovação espiritual, evocando o renascimento da esperança e a promessa de um novo começo. No contexto da tradição maçônica, tal período adquire um valor particular, sendo compreendido como momento propício à introspecção, à intensificação da busca pelo conhecimento e ao fortalecimento da dimensão espiritual do iniciado. Trata-se de uma etapa marcada pelo recolhimento reflexivo, na qual se delineiam intenções, se

revisitam princípios e se estrutura, com lucidez simbólica, o planejamento do ciclo que se inicia. (São João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios, 2025).

Conforme observa Mabire (1995), a configuração tradicional da celebração do solstício de inverno inscreve-se no âmbito da célula familiar, sendo a fogueira o elemento central que estrutura simbolicamente o rito. Tal imagem remete a uma prática ancestral de comunhão em torno do fogo, cuja função transcende o mero aspecto utilitário, assumindo papel de catalisador simbólico da luz, do calor e da coesão afetiva em um momento de máxima obscuridade solar.

Adicionalmente, no contexto da cultura celta, o fogo assume uma função simbólica de elevada relevância, sendo tradicionalmente associado à ideia de pureza e renovação. Sua presença nos rituais de passagem de ciclo, especialmente no início do ano, é interpretada como um agente de purificação espiritual e energética, capaz de instaurar um novo tempo marcado pela harmonia e pela proteção. Nesse sentido, o fogo é também vinculado à expulsão de influências maléficas ou espíritos indesejados do espaço doméstico, funcionando como elemento catalisador de equilíbrio e segurança no ambiente familiar (Santos *et al.*, p. 09).

Conforme anteriormente delineado, a celebração dos solstícios que estruturam o ciclo anual, no âmbito da simbologia litúrgica maçônica, encontra representação nas figuras dos dois Santos João: João Batista, associado ao solstício de verão no hemisfério norte, e João Evangelista, vinculado ao solstício de inverno na mesma região. Cada um desses patronos encarna um conjunto específico de atributos simbólicos e esotéricos, compondo, em sua complementaridade, um eixo de significação que articula ação e contemplação, ética e sabedoria, exterioridade solar e interioridade espiritual.

No simbolismo maçônico, os dois santos João — João Batista e João Evangelista — são frequentemente apresentados como figuras paralelas, cujas trajetórias e atributos, embora distintos, convergem em sua relevância simbólica para a tradição iniciática. Ambos exercem profunda influência sobre o imaginário espiritual do Ocidente, sendo o primeiro associado a uma postura mais austera e profética, marcada pela rigidez ética e pela denúncia do erro, enquanto o segundo se vincula a uma dimensão mais contemplativa, intelectual e esotérica. Em cada um deles, reconhece-se a presença de virtudes caras à Maçonaria, como a integridade e a fidelidade inabalável aos princípios superiores; contudo, os caminhos pelos quais essas virtudes são ensinadas e exemplificadas diferem substancialmente. A coexistência dessas duas figuras, representando linhas simbólicas paralelas — ação

e contemplação, rigor e sabedoria —, revela-se particularmente apropriada ao arcabouço simbólico da Ordem. Resta, porém, a indagação: por que esses dois personagens, oriundos do cristianismo primitivo, foram incorporados de forma tão perene à tradição maçônica? Ainda que a Maçonaria, em sua forma institucionalizada, não existisse nos primórdios da era cristã, é notável que não haja registro de período em sua história no qual os dois santos João não estejam presentes como referências simbólicas centrais (Ward Jr.).

Sob a perspectiva simbólica, o paralelismo entre os dois santos João pode ser representado por meio da imagem geométrica de um círculo ladeado por duas retas paralelas. Nessa configuração, o círculo figura como emblema solar — expressão da plenitude, da luz e do princípio vital —, enquanto as retas paralelas correspondem, respectivamente, a João Batista e João Evangelista. Cada uma dessas figuras delimita, de forma equidistante e complementar, os contornos simbólicos do percurso iniciático, sustentando o eixo axial da tradição maçônica entre ação e contemplação, ética e sabedoria, exterioridade e interioridade (Diálogo Maçônico – nº 10: Solstício de Verão).

No âmbito da reflexão simbólica sobre os dois Santos João e sua possível vinculação ao druidismo, a concepção apresentada por Ward Jr., onde o autor analisa que, embora desprovida de comprovação histórica rigorosa, revela-se como uma chave interpretativa de considerável relevância para a compreensão da estrutura ritualística da Maçonaria. A hipótese de uma herança espiritual oriunda dos antigos sacerdócios solares celtas, como os druidas, ainda que considerada documentalmente improvável, adquire legitimidade no plano da analogia simbólica, ao evidenciar padrões arquetípicos recorrentes. A correlação entre os solstícios — momentos de inflexão no ciclo solar — e a veneração dos Santos João, figuras centrais na liturgia maçônica, sugere uma continuidade simbólica entre sistemas religiosos distintos, nos quais a luz, o tempo cíclico e a renovação espiritual constituem elementos estruturantes. Nesse sentido, a incorporação cristã dos solstícios como datas festivas, posteriormente dedicadas a São João Batista e São João Evangelista, pode ser interpretada como um processo de ressignificação cultural, cujos elementos foram assimilados pela tradição maçônica em sua tessitura simbólica e iniciática.

Existe uma corrente de pesquisa maçônica que defende que a Fraternidade descende dos Druidas e de outros antigos sacerdócios celtas dedicados ao sol. Por mais implausível que essa teoria seja, ela possui uma correlação direta com a veneração dos Santos João. Embora inteiramente pagãos e pré-cristãos, esses sacerdotes solares consideravam os solstícios de verão e inverno — o dia em que o sol

brilha mais e o dia em que brilha menos — como seus dias mais sagrados. Como isso era comum em muitas teologias pagãs, a Igreja cristã primitiva e medieval adotou os solstícios como importantes dias festivos e simplesmente os renomeou em homenagem a dois de seus santos mais importantes. O solstício de verão foi oficialmente fixado em 24 de junho e dedicado a São João Batista, e o solstício de inverno foi fixado em 27 de dezembro e dedicado a São João Evangelista³⁶ (Ward Jr. Tradução nossa).

No que se refere à temática dos druidas, destacam-se as contribuições de Paine e Ward Jr., cujas abordagens, ainda que direcionadas a questões distintas, revelam uma convergência significativa em torno de um mesmo objeto de análise: os Druidas. Tal convergência evidencia a capacidade da Maçonaria de se mostrar abrangente na incorporação e ressignificação de símbolos oriundos de diferentes tradições culturais.

Em contrapartida, no que se refere à problemática dos dois santos João, verifica-se, em diferentes fontes — sejam elas sítios eletrônicos, obras literárias ou peças de arquitetura³⁷ — a recorrente sugestão de uma vinculação simbólica entre os santos João, reconhecidos como padroeiros da Maçonaria, e a figura do deus romano “Jano”.

Jano figura entre as divindades mais antigas do panteão romano, representado com duas faces opostas, símbolo de sua ligação com o passado e o futuro. Suas lendas, exclusivamente romanas, vinculam-se às origens da cidade. Alguns mitógrafos o descrevem como divindade nativa que reinou com Cameses; outros o apresentam como estrangeiro tessálio, acolhido em Roma, onde fundou o Janículo e gerou descendência, entre eles Tibre, epônimo do rio. Após a morte de Cameses, Jano reinou no Lácio e recebeu Saturno, exilado da Grécia por Júpiter, estabelecendo um período identificado com a Idade de Ouro, marcado por abundância, paz e honestidade (Grimal, 1989).

³⁶ There is a school of Masonic research holding that the Fraternity is descended from the Druids and other truly ancient Celtic priesthoods of the sun. Implausible as this theory is, it has a direct correlation to the veneration of the Saints John. Although entirely pagan and pre-Christian, these sun priests claimed as their holiest days the summer and winter solstices the day when the sun shines the most and the day when it shines the least. As this was common among many pagan theologies, the early and medieval Christian Church adopted the solstices as important feast days and simply renamed them for two of the most important saints. The summer solstice was officially fixed to June 24 and dedicated to St. John the Baptist and the winter solstice was fixed to December 27 and dedicated to St. John the Evangelist.

³⁷ Peças de arquitetura na Maçonaria são textos ou trabalhos escritos por maçons, apresentados em loja, que têm caráter reflexivo, simbólico e acadêmico, funcionando como instrumentos de estudo e transmissão de conhecimento dentro da Ordem.

A ele se atribuem a invenção da moeda — cuja efígie figurava nas mais antigas peças de bronze — e a introdução da navegação, além da civilização dos aborígenes do Lácio. Deificado após a morte, sua figura foi enriquecida por novas lendas, como o milagre que salvou Roma da invasão sabina: ao ataque de Tito Tácio, Jano fez brotar uma fonte de água quente que dispersou os inimigos. Em memória desse feito, determinou-se que as portas do Templo de Jano permanecessem abertas em tempos de guerra, fechando-se apenas quando reinava a paz no Império (Grimal, 1989).

Na mitologia romana, Jano apresenta-se como divindade vinculada às transições — entradas e saídas —, às colheitas agrícolas e à dimensão temporal. Sua representação bifronte, com uma face voltada para o passado e outra para o futuro, traduz simbolicamente a complementaridade entre essas duas instâncias, que não se configuram como opostas, mas como aspectos integrados na mesma entidade divina (Smit, 2017).

No universo filosófico da Maçonaria, observa-se uma atenção recorrente aos simbolismos que remetem à dualidade, exemplificados pelos dois Joãos — Evangelista, associado ao inverno, e Batista, vinculado ao verão —, bem como pela oposição complementar entre luz e trevas, sol e lua, colunas J e B, esquadro e compasso, bem e mal, passado e futuro. Importa salientar que, nesse contexto, a dualidade não se configura como conflito, mas como complementaridade, constituindo um princípio estruturante da tradição maçônica. Ademais, conforme se pôde verificar, tal concepção de dualidade encontra expressão na associação simbólica estabelecida entre os dois santos João e a figura do deus romano Juno.

Figura 22: Jano: a dualidade dos dois rostos e o domínio das transições



FIG. 42.—Janus.

© www.maicar.com

Fonte: <https://www.maicar.com/GML/000/Images/oim/otherdeitiesmur042.jpg>

A tradição iniciática reconhece a existência de dois percursos após a morte ou, em termos simbólicos, após cada transformação espiritual: o caminho da libertação e o da repetição cármbica. Na Maçonaria, tal concepção encontra ressonância no próprio processo iniciático, expresso na transição da Porta dos Homens — que representa o mundo profano — para a Porta dos Deuses, associada à Iniciação e à Luz. Cada ritual, cada grau e cada ensinamento recebido configuram, assim, uma nova travessia em direção à plenitude espiritual (São João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios, 2025).

As duas chaves estavam relacionadas com os dois rostos que possuía (daí também o qualitativo de “Jano Bifronte”). Um deles olhava para a esquerda, e estava relacionado com o passado, com o que fomos, e como tal, condicionava inevitavelmente nosso presente. Ao rosto da esquerda, se lhe adjudicava a chave de prata, chave que abria a porta de acesso aos mistérios... Por sua vez, a chave de ouro estava de posse do rosto que olhava para a direita, para o porvir... se relaciona simbolicamente com o mundo celeste e uraniano (solar) e cujos mistérios estão associados à segunda fase da iniciação (Símbolo, rito, iniciação: a cosmogonia maçônica / Sete Mestres Maçons, 1995, p. 153)

Na literatura maçônica, o deus Jano é apresentado com atribuições simbólicas análogas às conferidas aos dois São João. Assim como estes, Jano presidia às fases ascendentes e descendentes do ciclo anual, sendo reconhecido como “porteiro” (*janitor*), que, munido de duas chaves — uma de prata e outra de ouro —, detinha o

poder de abrir e fechar as eras (Símbolo, rito, iniciação: a cosmogonia maçônica / Sete Mestres Maçons, 1995).

Na tradição litúrgica e ritual da Maçonaria, os trabalhos somente têm início quando as portas se encontram devidamente fechadas, resguardando o espaço da curiosidade profana. O fechamento das portas estabelece, no interior do Templo, um ambiente de paz, em clara analogia ao mito de Juno, cuja morada permanecia trancada em tempos de tranquilidade. Tal correspondência evidencia a assimilação do símbolo do deus Juno na simbologia maçônica, e sua capacidade de apropriação de elementos de tradições e culturas diferentes e universais.

Por fim, a investigação realizada permitiu evidenciar que a simbologia dos solstícios, transposta das tradições solares pagãs para o calendário cristão e posteriormente assimilada pela liturgia maçônica, constitui um eixo estruturante da Ordem. A presença dos dois Santos João — Batista e Evangelista — revela-se como síntese de uma dualidade simbólica que articula ação e contemplação, ética e sabedoria, exterioridade solar e interioridade espiritual.

A análise demonstrou que, ainda que desprovida de comprovação histórica em alguns de seus vínculos, a associação entre os solstícios, os patronos solsticiais e figuras como Jano ou tradições druídicas, adquire legitimidade no plano da analogia simbólica, ao iluminar padrões arquetípicos recorrentes. Nesse sentido, a Maçonaria reafirma sua capacidade de apropriação e ressignificação de elementos culturais diversos, integrando-os em uma tessitura ritualística que transcende fronteiras históricas e religiosas.

Assim, a celebração dos solstícios e a veneração dos Santos João não se configuram como meros ritos comemorativos, mas como expressão de uma pedagogia iniciática que vincula ciclos cósmicos, valores éticos e processos de transformação espiritual, consolidando a centralidade da luz como princípio ordenador da tradição maçônica.

3.5 O MITO DO HERÓI E A FIGURA DE HIRAM ABIFF: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO PELA PERSPECTIVA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

A figura de Hiram Abiff, mestre construtor do Templo de Salomão, assume posição central na tradição maçônica, não apenas enquanto personagem lendário, mas sobretudo como representação arquetípica de virtude, sacrifício e renascimento. Sua trajetória, delineada pela fidelidade incondicional aos princípios, pela recusa em

revelar segredos considerados sagrados e pela morte violenta seguida de uma ressurreição simbólica do iniciado, reverbera temas universais recorrentes nos grandes mitos da humanidade. Elevado à condição de arquétipo do herói sacrificado, Hiram ultrapassa os limites do contexto histórico tornando-se o mito central no simbolismo do terceiro Grau maçônico, o Grau de Mestre Maçom.

Conforme assinala Eliade (1972), o mito configura-se como uma realidade cultural de elevada complexidade, suscetível de ser examinada e interpretada a partir de perspectivas múltiplas e complementares. Além disso, a principal função do mito consiste em revelar os moldes exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas (Eliade, 1972, p. 09).

Desse modo, o mito do herói configura-se como uma das estruturas narrativas mais duradouras e universais da experiência humana. De Gilgamesh a Jesus, de Osíris a Buda, a figura heroica transcende culturas, religiões e épocas, consolidando-se como arquétipo que organiza simbolicamente a vivência do sagrado, da morte e do renascimento (Campbell, 1997). No presente estudo, desenvolve-se uma análise de caráter antropológico e religioso acerca da figura de Hiram Abiff — personagem significativo da tradição maçônica do terceiro Grau — à luz do mito do herói, conforme delineado por Joseph Campbell e outros estudiosos da religião. A investigação orienta-se no sentido de compreender de que modo Hiram corporifica o arquétipo heroico e qual a função simbólica e ritual que essa narrativa desempenha no âmbito iniciático da Maçonaria.

3.5.1 Fundamentação teórica: teorias do mito e do herói o mito como narrativa sagrada e modelo existencial.

A compreensão do mito, em especial do mito do herói, demanda uma abordagem que ultrapasse a mera catalogação de narrativas fabulosas. Mircea Eliade, reconhecido como um dos mais influentes historiadores das religiões, conceitua o mito como narrativa sagrada que descreve a origem de uma realidade — seja o cosmos, uma instituição ou uma prática ritual. Para Eliade (1972), o mito não se configura como ficção, mas como história verdadeira para aqueles que a vivenciam, uma vez que estabelece modelos exemplares de conduta e de organização do mundo. Ao ser recitado ou dramatizado, o mito reatualiza o tempo primordial (*in illo tempore*), permitindo ao participante tornar-se contemporâneo dos deuses e dos heróis e, assim, renovar a existência individual e coletiva.

A função do mito, segundo Eliade (1972), consiste em revelar modelos arquetípicos e assegurar a continuidade do mundo, dissipando incertezas acerca do agir humano ao oferecer exemplos paradigmáticos. O mito do herói, nesse horizonte, apresenta-se como roteiro de superação, sacrifício e renovação, aplicável a múltiplas situações existenciais e sociais. A estrutura mítica, portanto, não se restringe ao passado arcaico, mas infiltra-se e adapta-se às formas culturais contemporâneas, assumindo novas configurações e funções, inclusive em contextos seculares e desacralizados.

Já na psicologia analítica de Carl Gustav Jung introduz o conceito de arquétipo como estruturas universais do inconsciente coletivo, manifestas em mitos, sonhos e símbolos presentes em todas as culturas. O arquétipo do herói, em particular, representa o impulso humano de enfrentar desafios, superar obstáculos e realizar a integração da personalidade (Jung, 2002). Para Jung, o herói é aquele que, ao descer ao mundo das sombras, confronta a Sombra — aspectos reprimidos da psique —, encontra mentores, como o Velho Sábio, integra a Anima/Animus e, por fim, alcança o Self, entendido como a totalidade do ser. O processo de individuação, central na psicologia junguiana, encontra-se simbolizado pela jornada heroica, que implica morte e renascimento psíquico, transformação e autoconhecimento (Franz, 2016).

Joseph Campbell (1997), em sua obra *O Herói de Mil Faces*, sistematiza o chamado “*monomito*” ou jornada do herói, identificando uma estrutura narrativa recorrente em mitos de diferentes culturas: separação, iniciação e retorno. O herói parte do mundo ordinário, é convocado à aventura, enfrenta provações, experimenta a morte simbólica, renasce transformado e retorna com um “elixir” destinado a beneficiar a comunidade. Campbell enfatiza que, embora as roupagens culturais variem, a essência do mito heroico é universal, pois responde a necessidades psíquicas e sociais profundas. O herói, ao sacrificar-se, realiza a moralidade suprema e inspira a coletividade a enfrentar seus próprios desafios.

Otto Rank (2015), por sua vez, dedica-se à análise do mito do nascimento do herói, destacando elementos recorrentes como a origem misteriosa, a exposição ao perigo, a superação de obstáculos e o reconhecimento final. Para Rank, o mito heroico expressa conflitos psíquicos fundamentais, especialmente a luta pela autonomia em relação à autoridade parental e social.

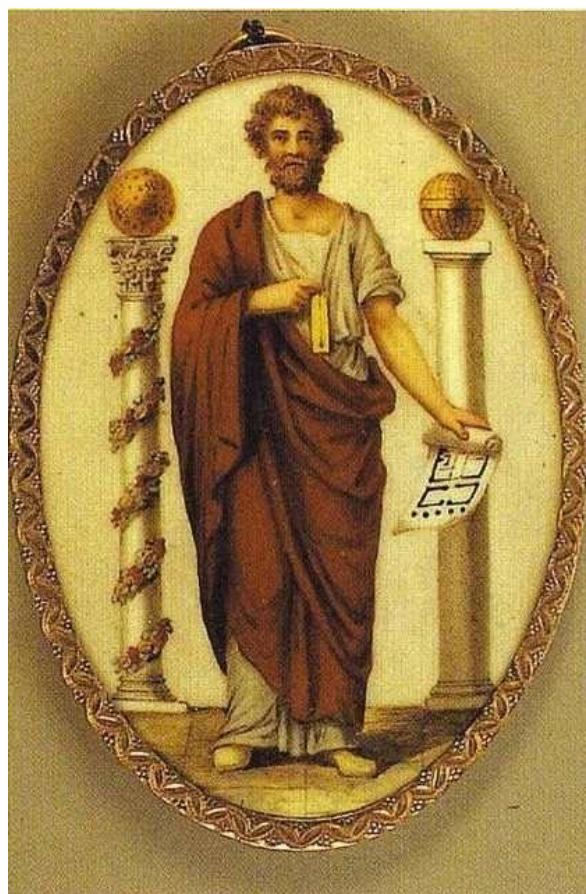
Dessa forma, a lenda de Hiram Abiff, ao ser dramatizada no ritual do terceiro grau, articula-se com as teorias de Eliade, Jung, Campbell e Rank, revelando-se como expressão singular do mito do herói. Mais do que uma narrativa simbólica, constitui

um dispositivo iniciático que atualiza modelos arquetípicos, promove a transformação interior e reafirma a função social e espiritual da Maçonaria enquanto tradição que preserva e ressignifica mitos universais.

3.5.2 Resumo da Lenda de Hiram Abiff na Maçonaria Brasileira.

Durante nossa vivência maçônica, o que nos levou a essa pesquisa, muito dela in loco, aprendemos que a lenda de Hiram Abiff ocupa posição de notável relevância na ritualística do terceiro grau da Maçonaria simbólica e em determinados graus na Maçonaria filosófica, constituindo elemento indispensável do mito que estrutura a iniciação aos referidos graus, principalmente ao terceiro Grau, amplamente difundido no Brasil e no mundo de forma “obrigatória”. Conforme a tradição maçônica, Hiram Abiff teria sido o mestre arquiteto enviado pelo rei de Tiro para dirigir a construção do Templo de Salomão em Jerusalém. Dotado de sabedoria, perícia e virtude, Hiram preservava os segredos mais sagrados da Arte Real, transmitindo-os apenas àqueles considerados dignos de recebê-los.

Figura 23: Representação Hiram Abiff para a Maçonaria



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/717620521914911862/>

O nome “*Hiram Abiff*” não se encontra de forma literal nos textos bíblicos. As Escrituras fazem referência a um personagem denominado Hiram, descrito como artífice habilidoso no trabalho com o bronze e associado à construção do Templo de Salomão. A tradição maçônica, em momento posterior, passou a identificá-lo como “*Hiram Abiff*”. As menções bíblicas a esse personagem localizam-se em 1 Reis 7:13–14 e 2 Crônicas 2:13–14, onde se destaca sua função como mestre construtor (Bíblia, 2008).

A tradição maçônica estabelece distinção entre Hiram, rei de Tiro — aliado político de Salomão — e Hiram, o artífice, considerado o mestre responsável pela execução das obras do Templo. O título “*Abiff*” (ou “*Abi*”), por sua vez, constitui uma designação posterior, introduzida nos rituais maçônicos, não estando presente no texto bíblico original (Ward, 2021).

Ward (2021) assinala que o título “*Hiram*” comporta os significados de “*Aquele que destrói*”, “*a Exaltação da Vida*” e “*Sua brancura ou liberdade*”, todos concebidos como títulos honoríficos destinados à veneração de uma divindade, e não de um simples homem, sendo particularmente atribuíveis a Tamuz³⁸. O autor prossegue esclarecendo que a designação “*brancura*” revela-se especialmente pertinente, não apenas por remeter à farinha obtida do trigo — título que, na Índia, corresponde a Shiva, o destruidor —, mas também por coincidir com a denominação que, no Líbano, significa “*A Montanha Branca*”, região que abriga o principal santuário de Adónis³⁹.

Ward, erudito de reconhecida projeção vinculado à Trinity Hall, Cambridge, e membro do Royal Anthropological Institute, não constitui, entretanto, a única autoridade a elaborar uma teoria acerca da personificação subjacente ao mito de Hiram Abiff.

Desse modo, para a adequada compreensão da teoria subsequente relativa ao mito de Hiram, impõe-se a continuidade da narrativa transmitida no rito de iniciação ao Terceiro Grau. À medida que a construção se aproximava de sua conclusão, três companheiros — identificados como *Jubelas*, *Jubelos* e *Jubelum* —, movidos por

³⁸ O autor desenvolve sua hipótese acerca de Hiram Abiff, sustentando que tal figura corresponderia a Tamuz. Este último, também denominado Dumuzi ou Dumuzid, constitui uma antiga divindade mesopotâmica vinculada à fertilidade, à vegetação e ao ciclo da vida e da morte. Na tradição suméria e babilônica, Tamuz é representado como o pastor divino cuja morte e subsequente retorno anual simbolizam o ritmo das estações.

³⁹ Nesse sentido, observa-se que Adônis, na mitologia grega, e Tamuz (ou Dumuzi), na tradição mesopotâmica, são concebidos como divindades equivalentes. Ambos se configuram como deuses da fertilidade e da vegetação, associados ao ciclo de morte e renascimento da natureza, cujas narrativas míticas revelam paralelos simbólicos de notável pertinência.

ambição e impaciência, exigiram de Hiram a Palavra de Mestre, concebida como símbolo do conhecimento supremo. Diante da recusa intransigente do arquiteto, que preferiu sacrificar a própria vida a transgredir seus princípios, os três o assassinaram mediante o uso de instrumentos de trabalho — régua, esquadro e maço —, desferindo golpes em três pontos distintos: *cabeça, garganta e peito*. O corpo foi então ocultado, sendo posteriormente descoberto graças a um ramo de acácia, elemento tradicionalmente interpretado como símbolo de imortalidade. O rito culmina com a exumação simbólica de Hiram e a transmissão de uma nova palavra, visto que a original se perdeu com sua morte, marcando o renascimento do iniciado na condição de “*Mestre Maçom*”.

Segundo Wagner Veneziani Costa (2006), editor da Editora Madras especializado em obras maçônicas e reconhecido pela profundidade de seu conhecimento acerca dos símbolos inerentes à Maçonaria,

Os três assassinos de Hiram Abiff eram chamados de “os três Jubes”, Jubela, Jubelo e Jubelum; três nomes idênticos que foram diferenciados pelo uso de sufixos de gênero distintos. São conhecidos de forma coletiva nos círculos maçônicos como os Jewes⁴⁰, palavra derivada de Jubes... O que estamos procurando, portanto, é uma posição ou cargo antigo conferido a essas três pessoas e que levava o título de “Jube” (Costa, 2006, p. 242)

Ainda conforme Costa (2006), a evidência bíblica sugere uma narrativa notavelmente análoga à execução do príncipe Absalão, realizada por um comandante do exército denominado Joabe (Juebe). O termo “Joabe”, entretanto, não designaria um nome próprio, mas sim um título militar equivalente a “Comandante de Cem Mil”. Considerando que o rei Davi dispunha de três mil comandantes em campo no momento da morte de Absalão, pode-se inferir que tanto o príncipe quanto seu exército teriam sido mortos pelos “três Joabes” (três Juabes), isto é, três comandantes do rei.

Assim, nas observações de Costa (2006), estabelece-se um paralelo entre Hiram Abiff e o príncipe Absalão, ambos mortos por três golpes desferidos pelos três Joabes (três Jubes). Na tradição maçônica, um dos golpes é dirigido à cabeça de Hiram Abiff, ao passo que o relato bíblico indica que o golpe fatal em Absalão atingiu-lhe o coração. O autor identifica nessa correspondência uma forma de transmissão de

⁴⁰ Nos textos ingleses produzidos entre os séculos XVII e XVIII, observa-se a recorrência de variantes ortográficas, entre as quais se destaca a forma Jewes, utilizada em lugar da grafia moderna Jews para designar o povo judeu.

conhecimento, uma vez que, em termos egípcios, o coração era concebido como o órgão do saber e da consciência, em oposição ao cérebro.

Essas teorias evidenciam, como já anteriormente assinalado, a notável aptidão da Maçonaria em incorporar elementos e mitos provenientes de tradições culturais antigas, reelaborando-os de modo a ajustá-los às suas exigências simbólicas, com vistas ao aprimoramento moral do iniciado.

Desse modo, o simbolismo dos golpes dirigidos contra Hiram revela-se de grande densidade interpretativa dentro do simbolismo pedagógico maçônico. Dentro do ensino esotérico maçônico, a garganta, enquanto sede da palavra, remete à capacidade de expressão; o peito, associado ao coração, simboliza o domínio dos afetos; e a cabeça, como centro da razão, representa o exercício do pensamento (D'elia Jr, 2014). A violência desferida contra esses três núcleos vitais configura a tentativa de aniquilar, no personagem, as faculdades de comunicar, sentir e refletir, isto é, de destruir a integridade do ser.

Assim, os assassinos, nesse horizonte, não se limitam, dentro do contexto simbólico maçônico, a figuras externas à narrativa, mas assumem a função de personificações dos vícios e das forças destrutivas que habitam o próprio iniciado: a ignorância, representada por Jubelas; o fanatismo, por Jubelos; e a ambição desmedida, por Jubelum (D'elia Jr, 2014).

A perda da Palavra Sagrada, decorrente da morte de Hiram, simboliza a ruptura da ligação primordial entre o ser humano e o divino. O segredo, que assegurava o acesso ao conhecimento supremo, encontra-se perdido, lançando a comunidade em estado de luto e de busca. Tal ausência configura, simultaneamente, desafio e possibilidade: incumbe aos sobreviventes reconstruir o sentido, empenhar-se na busca pela palavra perdida e restaurar a ordem.

A narrativa, ainda que dramatizada nos rituais, revela profundo significado iniciático: Hiram encarna o arquétipo do homem justo e fiel à verdade, cuja morte simboliza a ruptura da ligação primordial entre o ser humano e o sagrado, enquanto sua ressurreição aponta para a possibilidade de renascimento espiritual e para a transmissão da sabedoria.

3.5.3 Simbolismo e Função Ritual.

A figura de Hiram Abiff apresenta-se densamente revestida de simbolismo. Enquanto arquiteto do Templo, sua representação assume a função de demiurgo, o

artífice cósmico responsável por instaurar ordem a partir do caos. A morte violenta que lhe é atribuída remete ao sacrifício necessário para a regeneração espiritual, ao passo que sua ressurreição simbólica indica a possibilidade de transcendência.

No plano ritual, a dramatização da morte e ressurreição de Hiram configura-se como rito de passagem, nos termos formulados por Arnold van Gennep (2011) e posteriormente aprofundados por Victor Turner (2016). O iniciado, ao assumir a figura de Hiram, experimenta a morte simbólica em relação ao mundo profano e renasce para uma nova condição espiritual. A lenda, nesse sentido, não se limita à narrativa, mas se concretiza na vivência ritual, e é precisamente nessa experiência que reside sua potência transformadora.

O ritual do terceiro grau configura-se como uma performance de caráter dramático, cuidadosamente delineada para envolver o iniciado em uma experiência sensorial, emocional e simbólica. O espaço da loja é disposto de forma a intensificar a atmosfera de luto e solenidade, com paredes negras, lágrimas prateadas, crânios e ossos cruzados, elementos que evocam a dimensão da morte. O esquife, o ramo de acácia, o compasso e o esquadro são organizados de modo a reforçar o eixo temático da morte e do renascimento, conferindo ao rito sua densidade simbólica e iniciática.

Figura 24: Ornamentação para iniciação ao Grau de Mestre Maçom.



Fonte: <https://occultismopel.wordpress.com/2018/02/12/22779/>

Os gestos, as marchas, os sinais e as palavras secretas são realizados com rigor e precisão, evocando o drama da morte de Hiram e a busca pela Palavra Perdida. O silêncio, a venda nos olhos, a marcha retrógrada e a exposição ao féretro intensificam o efeito psicológico do rito, conduzindo o iniciado a um estado de profunda introspecção e de abertura ao mistério.

A iniciação ao grau de Mestre configura-se como experiência liminar, caracterizada por intensas emoções, pelo silêncio e pela sensação de perda. O

candidato, ao ser conduzido ao féretro, depara-se com a própria mortalidade, vivenciando o luto, a solidão e a incerteza. O silêncio imposto ao longo do rito converte-se em ocasião privilegiada de introspecção, de escuta interior e de abertura ao mistério (Eliade, 1992).

A perda simbólica da identidade profana constitui condição necessária para a reconstrução de uma nova forma de ser. O iniciado, ao emergir do rito, já não permanece o mesmo: renasce como Mestre, portador de uma consciência ampliada e de um compromisso renovado com a verdade, a justiça e a fraternidade. O processo iniciático, nesse horizonte, apresenta-se como travessia existencial que transforma o indivíduo e o integra a uma comunidade de destino em uma renovação ontológica.

Figura 25: Painel do Grau de Mestre Maçom



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/61291244922293724/>

A lenda de Hiram Abiff, embora constitua elemento central em praticamente todos os ritos maçônicos, apresenta variações determinadas pelas tradições locais, pelos sistemas rituais — como o Rito Escocês Antigo e Aceito, o Rito Adonhiramita, o Rito Moderno, entre outros — e pelas diferentes jurisdições. Os detalhes narrativos, os objetos simbólicos, as palavras secretas e as sequências rituais podem sofrer alterações, mas o núcleo simbólico, representado pela morte e ressurreição do mestre, permanece inalterado.

Essas variações evidenciam a capacidade da Maçonaria de adaptar-se a contextos culturais diversos, preservando a essência do mito ao mesmo tempo em que atualiza suas formas de expressão. A transmissão da lenda, realizada por meio

de rituais, catecismos e instruções orais, garante a continuidade da tradição e a renovação de seu sentido para cada nova geração de iniciados.

A performance ritual, conforme delineado por Victor Turner (2016), não se reduz a um simples espetáculo, mas constitui um processo de transformação no qual o símbolo é experienciado de modo corporal, integrando-se à vivência do sujeito e conferindo-lhe densidade existencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A influência das religiões universais sobre a ritualística maçônica manifesta-se em níveis distintos e interdependentes. Em primeiro lugar, por meio da iconografia e dos símbolos — imagens funerárias, símbolos vegetativos como a acácia, figuras do artífice e do sacerdote — que dialogam com matrizes míticas. Em segundo lugar, por meio das sequências rituais — iniciações, gestos, silêncios, marchas, vendas e exumações simbólicas — que reproduzem, em gramática própria, procedimentos de morte simbólica e renascimento presentes em cultos e mistérios religiosos. Em terceiro lugar, por meio da função pedagógica: os elementos importados são traduzidos hermenêuticamente para uma sintaxe ritual que visa a formação moral, a coesão comunitária e a produção de sujeitos iniciados.

Dessa forma pudemos observar que a figura simbólica do Grande Arquiteto do Universo (G::A::D::U::), tal como se apresenta na tradição maçônica brasileira — especialmente nos Ritos Adonhiramita e Escocês Antigo e Aceito — resulta de uma confluência histórica e intelectual entre correntes místicas, epistemologias esotéricas e formulações filosófico-teológicas que atravessaram a modernidade europeia. A análise desenvolvida ao longo do capítulo demonstra que o G::A::D::U:: não é um constructo isolado ou meramente retórico, mas um símbolo sintético que articula elementos do hermetismo renascentista, das ciências ocultas, da teologia natural e da filosofia perene, ao mesmo tempo em que responde às exigências institucionais de universalidade e tolerância da Maçonaria.

A investigação aqui desenvolvida na segunda parte desse estudo, reafirma que a Maçonaria, enquanto fenômeno histórico e simbólico, não se reduz a um conjunto de práticas profissionais nem a um mero repertório de lendas: constitui-se como um sistema ritualizado de produção de sentido, cuja eficácia pedagógica e social decorre da articulação entre mito, rito, símbolo e espaço. A leitura crítica das fontes documentais medievais e modernas — dos Manuscritos Regius e Cooke às atas das

Lojas e às constituições posteriores — demonstra a persistência de uma matriz simbólica.

Além disso, o estudo comparado do rito de iniciação e do templo maçônico como espaço sacralizado evidencia que a iniciação opera segundo a lógica dos ritos de passagem — separação, liminaridade e agregação — e que essa estrutura ritual confere ao sujeito uma experiência de morte simbólica e renascimento, com efeitos identitários e ontológicos duradouros. As fontes históricas e etnográficas analisadas mostram que, embora a forma e o conteúdo dos rituais tenham sofrido reconfigurações ao longo dos séculos, a função transformadora do rito e a centralidade do espaço ritual permanecem como traços definidores da tradição maçônica.

A iniciação maçônica, comparada a outros processos iniciáticos estudados pela Antropologia e pela Ciência da Religião, revela-se como um dispositivo de passagem que suspende categorias sociais e epistemológicas, criando uma zona de ambiguidade produtiva onde o candidato é submetido a provas simbólicas e a uma pedagogia do silêncio e do segredo. Essa liminaridade não é mero formalismo: constitui um momento de reordenação existencial que atualiza mitos fundadores, e reorienta a trajetória moral e intelectual do iniciado.

O Templo, enquanto arquitetura simbólica, funciona simultaneamente como cenário dramático e como máquina de sentido: delimita um tempo e um lugar, onde a profanação é suspensa e a experiência do sagrado é institucionalmente possível. A materialidade do templo — colunas, ferramentas alegóricas, disposição ritual — opera como linguagem que codifica a cosmologia maçônica e facilita a reiteração do mito fundacional, transformando o espaço em mediador entre o indivíduo e a tradição.

Na parte final deste estudo, a análise realizada sobre a manifestação religiosa por meio dos símbolos maçônicos corrobora que a simbólica interna da Ordem atua como um dispositivo de mediação entre a experiência iniciática e as formas tradicionais de religiosidade. Os símbolos, longe de se reduzirem a meros ornamentos, desempenham função epistemológica: articulam saberes, mitos e práticas rituais e, por meio dessa articulação, produzem efeitos identitários e normativos sobre os iniciados, orientando trajetórias éticas, cognitivas e performativas no interior do corpo maçônico.

A investigação demonstra que a simbologia maçônica — em particular o Delta Luminoso (olho onívidente), o painel solar-lunar e a letra G — concentra uma pluralidade de referências culturais e religiosas que atravessam o hermetismo, o

ocultismo ocidental, a teologia natural e a filosofia perene. Esses elementos não se apresentam como vestígios isolados, mas como um repertório articulado que permite leituras teísticas, deísticas, gnósticas e simbólicas, preservando, simultaneamente, a ambivalência necessária à convivência plural no interior da Ordem.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, os símbolos maçônicos cumprem funções análogas às dos símbolos religiosos clássicos: sacralizam o tempo e o espaço, orientam práticas de sentido e instituem experiências liminares que reconfiguram a identidade do sujeito. A materialidade do templo, a disposição dos astros no painel e os signos alfabéticos atuam como hierofanias institucionais que tornam presente uma “*Realidade Última*” em linguagem iniciática, sem, contudo, se reduzirem a doutrinas confessionais explícitas.

Ao evidenciar que os símbolos maçônicos operam como mediadores religiosos — sem, contudo converter a Maçonaria numa religião institucional no sentido clássico — o estudo aponta para uma forma específica de religiosidade simbólica: uma religiosidade performativa, plural e hermenêutica, que produz transcendência por meio da linguagem alegórica e da experiência iniciática. Reconhecer essa dinâmica permite superar leituras reducionistas e compreender a Maçonaria como um espaço cultural onde o sagrado se manifesta por vias simbólicas, preservando o segredo iniciático e promovendo, ao mesmo tempo, uma ética de aperfeiçoamento pessoal e coletivo.

Em última instância, a manifestação religiosa por meio dos símbolos maçônicos revela-se como um campo de tensão fecunda entre tradição e reinvenção: os signos herdados do passado são continuamente resemantizados⁴¹ no presente ritual, garantindo à Ordem uma capacidade singular de produzir sentido, integrar diferenças e orientar trajetórias de transformação interior.

Assim, a pesquisa aponta para duas implicações teóricas e metodológicas. Em primeiro lugar, reafirma a necessidade de tratar a Maçonaria como objeto cultural complexo, cuja análise exige instrumentos interdisciplinares — história das ideias, antropologia do ritual, estudos comparado das religiões e teoria do símbolo — capazes de captar tanto as genealogias intelectuais quanto as dinâmicas performativas que mantêm vivo o imaginário iniciático. Em segundo lugar, sugere que a compreensão do G.:A.:D.:U.: como produto de influências herméticas, ocultistas, perenes e da teologia natural permite superar leituras reducionistas (sejam elas de

⁴¹ Resemantizados significa atribuir novos sentidos a um signo, símbolo, palavra ou prática; é o processo pelo qual um elemento simbólico passa por uma mudança de significado no interior de um novo contexto cultural ou discursivo.

caráter exclusivamente religioso ou estritamente filosófico), abrindo caminho para interpretações que reconheçam a ambivalência simbólica como condição de eficácia institucional e cultural da Maçonaria.

Por fim, a dupla função conservadora e inovadora da Maçonaria — conservar repertórios míticos de matriz arcaica e reconfigurá-los em práticas rituais formativas — explica sua resiliência histórica. A lenda de Hiram Abiff exemplifica como mitos universais podem ser reapropriados para formar sujeitos e comunidades capazes de enfrentar a condição finita da existência humana, oferecendo narrativas e ritos que orientam a ação moral e a coesão social. Em suma, a Maçonaria revela-se como tradição simbólica dinâmica, apta a mediar entre experiência individual e patrimônio coletivo por meio de ritos que educam, transformam e legitimam identidades.

REFERÊNCIAS.

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6^a. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ABRINES, D. L. F. **Diccionario enciclopédico de la masonería, con un suplemento, seguido de la historia general de la Orden Masónica desde los tiempos más remotos hasta la época actual**. Habana: [s.n.], 1883.
- ALONSO, M. J. V. **Enciclopedia del esoterismo**: Guía del ocultismo y el saber hermético. Barcelona: Ediciones Robinbook, 2001.
- ALVES, E. F. R. Representações religiosas e literárias do mito de Ísis e Osíris. **Cordis: Revista Eletrônica De História Social Da Cidade**, São Paulo, n. 34, jan-jun 2025. p. 01-24. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/cordis/article/view/70196>>. Acesso em: 19 nov 2025.
- ANDERSON, J. **A constituição de Anderson (1723)**. Tradução de Kennyo ISMAIL. 1^a. ed. Brasília: No Esquadro, 2023.
- ANDRADE, J. A mística na construção da relidade última: Tríade Hindu e Santíssima Trindade. **Revista Relicário**, Uberlândia, v. 8. n. 15, jan/jul 2021. p. 32-44.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 30 mar 2010. p. 263/284. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>>.
- ASSUNÇÃO, B. A. F. D. Universalismo e tradições Celtas na busca humana por significado. **RCMOS - Revista Científica Multidisciplinar O Saber**, São Paulo, v. 1, n. 1, jan/jul 2024. Disponível em: <<https://submissoesrevistarcmos.com.br/index.php/rcmos/article/view/451>>. Acesso em: 19 nov 2025.
- BARATA, A. M. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)**. Campinas: [s.n.], 2002.

- BARBOSA, T. V. Magia e hermetismo nas origens da ciência: a influência de textos herméticos no pensamento renascentista. **Revista Relicário**, Uberlândia, jan/jul 2021. p. 15-31. Disponível em: <<https://www.revistarelicario.museudeartesacrauberlandia.com/index.php/relicario/article/download/182/165>>. Acesso em: 21 mar 2025.
- BAUER, A. **O nascimento da Franco-Maçonaria**: Isaac Newton e os newtonianos. Tradução de Fulvio Lubisco. São Paulo: Madras, 2008.
- BELTRÁN, A. **Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia**. Calle Plaza: Siglo XXI de España Editores S.A., 1995.
- BENUTTI, M. A. Proporções e estruturas da geometria sagrada na antiguidade. **Educação Gráfica**, Bauru, v. 12, n. 8, 2008.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de ALMEIDA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BLANC, C. **Dicionário Completo da Maçonaria**. 1ª. ed. São Paulo: On Line Editora, 2016.
- BLÁZQUEZ, J. M.; MARTINEZ-PINNA, J.; MONTERO, S. **Historia de las religiones antiguas**: Oriente, Grecia y Roma. 3ª. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- BLUMENTHAL, M. **Antigos Textos Maçônicos e Rosacruzes**. Tradução de Maria Lúcia Acaccio. São Paulo: Isis, 2006.
- BONDARIK, R. **Escola do pensamento maçônico**: Origens Históricas e Influências Percebidas na Compreensão da Maçonaria. São Paulo: Clube de Autores, 2014.
- BOUCHER, J. **A simbólica maçônica**: ou a arte real reeditada e corrigida de acordo com as regras da simbólica esotérica e tradicional. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa DE BARROS. 14ª. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2006.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando TOMAZ. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- BOWKER, J. Zarathustra e os Parses. In: BOWKER (ORG.), J. **O livro de ouro das religiões**: a fé no Ocidente e no Oriente, da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 310/318.
- BRUTA, J. **Pietra - Stones Review of Freemasonry**, 2002. Disponível em: <http://www.freemasons-freemasonry.com/masonic_foreign_recognitions.html#_edn4>. Acesso em: 22 jun 2024.
- CAMINO, R. D. **O rosa cruz maçônico**. São Paulo: Madras, 2001.
- CAMINO, R. D. **Ritualística maçônica**. 2ª. ed. São Paulo: Madras, 2022.
- CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Cutrix, 1997.
- CANOTILHO, L. M. L. Os elementos simbólicos empregues na composição da "Abóbada Celeste". **European Review of Artistic Studies**, V. 8, n. 29ª ed., 2017. 34-72. Disponível em: <<https://eras.mundis.pt/index.php/eras/article/view/67>>. Acesso em: out. 2024.

CAPUTO, J. C. L. Seria o Grande Arquito um relojoeiro? **Revista Ciência e Maçonaria**, Brasília, jan/jun 2019. p. 7 - 13.

CARVALHO, B. F. C. B.; COSTA, C. D. S. Festas de São João: das origens à atualidade. **CAPLIV, Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 2022. p. 73-82. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/68857/1/2022_capliv_bfcbcarvalho.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2025.

CARVALHO, J. J. D. Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, jun 1998. p. 53-71. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/pBXQX7fXc5tSGYfSDQGzJpq>.

CARVALHO, W. A. D. Pequena história da Maçonaria no Brasil. **REHMLAC**, São José, Mayo-noviembre 2010. 31-58.

CARVALHO, W. A. D. **Ascenção e queda da maçonaria no mundo**. São Paulo: Madras, 2020.

CASTELLANI, J.; CARVALHO, W. A. D. **História do Grande Oriente do Brasil**: a Maçonaria na história do Brasil. São Paulo: Madras, 2009.

CASTRO, S. D. **Ontologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CERIMÔNIAS da Maçonaria Simbólica dos Antigos Maçons Livres e Aceites de Portugal. Portugal: Suprema Câmara, 1881.

CHAVES, L. P.; CARVALHO, M. D. D. Análise de símbolos em diplomas maçônicos. **Ágora**, Santa Cruz do Sul, v. 17, n. 02, jul/dez 2015. 144-151.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução de Vera da Costa e SILVA. 40^a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2024.

CHURTON, T. **O mago da Franco-Maçonaria**: a vida misteriosa de Elias Ashmole, cientista, alquimista e fundador da Royal Society. Tradução de Silvia Spada. São Paulo: Madras, 2008.

COELHO, V. O simbolismo dos solstícios e de São João na Maçonaria. **ARTE REAL**, 2025. Disponível em: <<https://focoartereal.blogspot.com/2025/06/o-simbolismo-dos-solsticios-e-de-sao.html>>. Acesso em: 20 nov 2025.

COLLECCÃO Preciosa da Maçonaria Adonhiramita - Primeiro Grao - Aprendiz. Rio de Janeiro: Typographla Austral, 1836.

CONNER, K. J. **Os segredos do Templo de Salomão**. Tradução de Célia Regina Chazanas CLAVELLO. São Paulo: Editora Atos, 2005.

CORSETTI, J.-P. **Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas**. Buenos Aires: Larousse S.A., 1992.

COSTA, W. V. **Maçonaria**: Escola de Mistérios: A antiga tradição e seus símbolos. São Paulo: Madras, 2006.

- CRESCENZO, L. D. **História da Filosofia moderna**: de Nicolau de Cusa a Galileu Galilei. Tradução de Mario FONDELLI. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012. n. p.
- DECOTELLI, A. Filosofia sagrada. In: PINHEIRO (ORG), M. R.; BINGEMER (ORG), M. C.; CAPPELLI, M. **Mística e ascese**: da tradição platônica à contemporaneidade. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2020. Cap. Parte I, p. 17-29.
- D'ELIA JR, R. **Maçonaria**: 30 instruções de mestre. São Paulo: Madras, 2014.
- D'ELIA JR, R. **Maçonaria**: 100 instruções de aprendiz. 10ª. ed. São Paulo: Madras, 2024.
- DELUMEAU, J. **A civilização do Renascimento**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, v. 1, 1994.
- DIÁLOGO Maçônico – nº 10: Solstício de Verão. **Monte Horeb – Loja Maçônica Virtual Unida**. Disponível em: <https://montehoreb.mvu.com.br/Loja/11000/Midia/DI_LOGO_MA_NICO_N_01_0_Solst_cio_de_Ver_o_.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- DIEGO, C. Mithra y el mitraísmo a lo largo de la historia. **Revista Sufi**, n. 14, 2007. p. 6-15. Disponível em: <<https://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/mitra.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira NETO. São Paulo: Paulus, 1990.
- DYER, C. F. W. **O simbolismo na maçonaria**. Tradução de Sérgio CERNEA. São Paulo: Madras, 2006.
- ELIADE (ORG), M.; COULIANO (ORG), I. P. **Dicionário dos símbolos**. Tradução de Leonardo A. R. T. dos SANTOS. Petrópolis: Vozes, 2024.
- ELIADE, M. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução de Pola CIVELLI. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. 1ª. ed. Lisboa: Arcádia, 1979.
- ELIADE, M. **Ritos de iniciação e sociedades secretas**. Tradução de Paulo NEVES. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**: de Maomé à Idade das Reformas. Tradução de Roberto Cortes de LACERDA. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, v. III, 2011.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogerio FERNANDES. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. 6ª. ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2022.
- ELWELL, W. A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. Tradução de Gordon CHOWN. São Paulo: Vida Nova, 2009.

- FAIVRE, A. **El esoterismo en el siglo XVIII**. Madrid: EDAF, 1976.
- FERREIRA, A. C. et al. O espaço e seus múltiplos significados: o espaço sagrado. **Revista Territorium Terram**, São João Del Rei, v. 06, n. 08, 2023. 79/98.
- FERREIRA, J. A. **Gnosticismo**: as origens gnósticas das heresias na Igreja primitiva. São Paulo: Clube de Autores, 2024.
- FERREIRA, M. **Maçonaria teísta ou deísta**. Rio de Janeiro: Conection, 2021.
- FIGOLE, L. G. L. Os mistérios de Mitra, do culto solar, no grau 28° da Maçonaria. **Freemason.pt**, 07 set. 2024. Disponível em: <<https://www.freemason.pt/misterios-mitra-culto-solar-grau-28-maconaria/>>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- FIGUEIREDO, J. G. D. **Dicionário de Maçonaria**: seus mistérios, seus ritos, sua filosofia, sua história. São Paulo: Pensamento, 1973.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. **As melhores histórias da mitologia egípcia**. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- FRANK, G. Os pais da igreja enquanto apologetas da teologia natural e da filosofia da religião na modernidade nascente. **Estudos de Religião**, 34, n. 2, mai-ago 2020. 11-40.
- FRANZ, M. L. V. O processo de individuação. In: (ORG.), C. G. J. **O Homem e seus Símbolos**. Tradução de Maria Lúcia PINHO. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016. p. 207/308.
- GARDNER, P. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**. Tradução de Josué RIBEIRO. São Paulo: Editora Vida, 2005.
- GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução de Mariano FERREIRA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GEST, K. L. **Os segredos do templo de Salomão**. Tradução de Silvio ANTUNHA. São Paulo: Madras, 2011.
- GOULD, R. F. **História concisa da Maçonaria**. São Paulo: Edição independente, 2023.
- GRANDE ORIENTE DO BRASIL. **Constituição do Grande Oriente do Brasil**. Brasília: [s.n.], 2024.
- GRANT, E. **História da filosofia natural do mundo antigo ao século XIX**. Tradução de Tiago Attore. São Paulo: Madras, 2009.
- GRAVES, R. **Os mitos gregos**. Tradução de Fernando Klabin. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GRESCHAT, H.-J. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

- GRIMAL, P. **Diccionario de mitología**: griega y romana. Tradução de Francisco Payarais. 1ª. ed. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A, 1989.
- GUIA dos Maçons Escocezes, ou Reguladores dos Três Gráos Simbólicos do Rito Antigo e Aceito. Rio de Janeiro: Typ. Imp, e Const. de Seignot-Plancher e Cia., 1834.
- GZESCHNIK, S. **O panteão egípcio**. 1ª. ed. Cotia: Editora Pandorga, 2022.
- HAGGER, N. **A história secreta do Ocidente**: a influência das organizações secretas, a história ocidental da Renascença ao Século XX. Tradução de Carlos Salum e Ana L. Franco. São Paulo: Cultrix, 2010.
- HANI, J. **O simbolismo do templo cristão**. Lisboa: Edições 70, 1998.
- HOBSBAWN, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 6ª. ed. São Paulo: Paz e terra S.A., 2008.
- HOCK, K. **Introdução a ciência da religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HOLANDA (ORG), A. F. **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. 2ª edição. ed. Campinas: Alínea, 2015.
- HOLMAN, J. **O retorno da filosofia perene**: a doutrina secreta para os dias de hoje. Tradução de Marta ROSAS. São Paulo: Pensamento, 2011.
- HUME, D. **História natural da religião**. Tradução de Jamir CONTE. São Paulo: UNESP, 2005.
- HUXLEY, A. **A filosofia perene**: Uma interpretação dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente. Tradução de Adriano SCANDOLARA. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020.
- JACKSON, N.; HOWARD, M. **Os pilares de Tubalcaím**: a tradição luciferiana. Tradução de Alexandre TRIGO. São Paulo: Madras, 2008.
- JONAS, H. **La religión gnóstica**: El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. Madrid: Siruela, 2003.
- JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luiza APPY e Dora Mariana Ribeiro Ferreira da SILVA. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KARG, B.; YOUNG PHD., K. J. **O livro completo dos maçons**: Desvendando os segredos da antiga e misteriosa sociedade chamada Maçonaria. Tradução de José Arnaldo de CASTRO. São Paulo: Madras, 2012.
- LOAËC, R. Mais qui est le Grand Architecte de l'Univers ? **Franc Maçonnerie Magazine**, 25 novembro 2015. Disponível em: <<https://www.fm-mag.fr/article/focus/mais-qui-est-le-grand-architecte-de-lunivers-1079>>. Acesso em: 30 julho 2025.
- LOMAS, R. **The secrets of Freemasonry**: Revealing the suppressed tradition. London: Constable & Robinson Ltd, 2006.

- LUZ, M. D. **Onde a religião termina?** Foz do Iguaçu: Associação Internacional Editares, 2014.
- MABIRE, J. **Mitra et le mithraïsme.** Paris: Éditions Copernic, 1981.
- MACKEY, A. G. **O simbolismo da Maçonaria:** descubra e entenda seus símbolos, lendas e mitos. Tradução de Caroline Furukawa. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.
- MAGALHÃES, P. A. I. Circulação dos primeiros ritos maçônicos manuscritos e impressos no Brasil (1810-1836). **Tempo**, Niterói, n. 29, Maio/Agosto 2023.
- MARIANO, R. Sociologia da religião e o seu foco na secularização. In: USARSKI (ORG), F.; PASSOS (ORG), J. D. **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulus, 2013. p. 231/242.
- MCINTOSH, C. **The Rosacrucian:** The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order. 1^a. ed. York Beach: Samuel Weiser, Inc., 1997.
- MENDONÇA, W. Questões metaéticas. In: TORRES (ORG.), J. C. B. **Manual de Ética:** Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes, 2014. Cap. 5, p. 153 - 173.
- MONTEIRO, D. **O livro de todos os tempos:** História da civilização. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, v. 3, 1951.
- MOREL, M. Sociabilidades entre Luzes e Sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 2001. 3-22.
- MORGAN, T. J. **Discovering Egyptian Mythology, Ancient Egypt, The Myths, The Gods, Monsters and Other Beings.** [s.n.]. ed. [S.I.]: [s.n.], 2015.
- MUSQUERA, X. **As chaves e a simbologia na Maçonaria - ocultismo medieval:** os segredos dos mestres construtores. Tradução de Teodoro LORENT. São Paulo: Madras, 2010.
- NARDELLA-DELLOVA, P. et al. **Judaísmo, Cristianismo, Islam.** Petrópolis: Vozes, 2023.
- NOVAES, L. D. C. N. A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos. **Revista de Arqueologia**, Sergipe, v. 34, 2021. 283 - 306. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/919>>. Acesso em: 7 nov 2025.
- O'BRIEN, C. S. **The Demiurge in Ancient Thought.** Londres: Cambridge University Press, 2015.
- OLIVEIRA, H. C. D. Religiões Abraâmicas: um estudo historiográfico sobre seus dogmas, costumes e doutrinas. **Revista FACES**, Itaboraí, v. 1, 2020. 1 / 19. Disponível em: <<https://revista.facesbr.com/index.php/faces/article/view/9>>. Acesso em: 2025.
- ORENGO, A. A. D. S.; GIL FILHO, S. F. O Templo maçônico, ferramenta de ensino espacial: ponderações sobre como o Templo maçônico serve de instrumento de

ensino aos maçons através de uma abordagen em Cassirer. **Geograficidade**, Niterói, v. 13, n. 1, 2023. 40 / 60.

OTTERMANN, M. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi. **Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, 2006. p. 1-17. Disponivel em: <<https://www.academia.edu/download/88910292/229082060.pdf>>. Acesso em: 19 nov 2025.

PAINÉ, T. **Sobre a origem da Maçonaria**. Tradução de Rafael MAGNANI. Curitiba: Iluminista, 2016.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PAVIANI, J.; SANGALLI, I. J. Éticas das virtudes. In: TORRES (ORG.), J. C. B. **Manual de Ética**: Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes, 2014. Cap. 8, p. 225 - 246.

PENNICK, N. **Geometria sagrada**: simbolismo e intenções nas estruturas religiosas. São Paulo: Pensamento, 1989.

PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da religião e espaço sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 06, n. 1, abr 2012. 35-50.

PIEPER, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, jan/abr 2019. p. 5-35. Disponivel em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9056/6836>>.

PRATES, L. C. **GEOMETRIA SAGRADA E ARABESCS ISLÂMICOS**: um paralelo possível. **Interações**, Campo Grande, v. 17, n. 1, 2022. p. 197-206.

PRICHARD, S. **Maçonaria dissecada (1749)**. Tradução de José Filardo. 2ª. ed. São Paulo: Edição independente, 2023.

PUCHAL, I. Q. Druidas: del mito al hombre. **Fòrum de Recerca**, n. 1, 1995. p. 216-229. Disponivel em: <<https://repositori.uji.es/bitstreams/2dbbfcca-f8ba-4591-a1cc-731661ce5226/download>>. Acesso em: 19 nov. 2025.

QUEIROZ, Á. D. **Abrindo uma Loja maçônica**. 1º. ed. São Paulo: Madras, 2014.

QUEIROZ, Á. D. **Maçonaria esotérica**: rito escocês antigo e aceito. São Paulo: Madras, 2021.

RANK, O. **O mito do nascimento do herói**: uma interpretação psicológica dos mitos. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

REBISSE, C. **Rosicrucian History and Mysteries**. San Jose: Rosicrucian Collection, 2005.

RIES, J. **A ciência das religiões**: história, historiografia, problemas e método. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2019.

RIRYAKIAN, E. A. Em direção à sociologia da cultura esotérica. **The American Journal of Sociology**, New York, 1972. p. 265.

- RITE Écossais Ancien & Accepté Guide des Maçons Écossais. França: [s.n.], 1881.
- RITO Escocês Antigo e Aceito - Ritual do grau de Aprendiz Maçom. Rio de Janeiro: Maçonaria Symbolica Nacional Brasileira, 2012.
- RITUAL de Sagrada de Templo (Inauguração). Santa Catrina: Grande Oriente de Santa Catarina, 2021.
- RITUAL do 1º Grão-Aprendiz. Rio de Janeiro: Supremo Conselho do Brazil, 1898.
- RITUAL do 1º Gráu - Aprendiz do Rito Adonhiramita. Rio de Janeiro: Grande Oriente do Brasil, 1954.
- RIVIÈRE, C. Os ritos profanos. In: ROSSI, L. A. S. **Rito, mito e símbolo como fenômeno religiosos e sociológico**. Curitiba: InterSaberes, 1997. p. 15.
- 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, M. H. **Maçonaria e simbologia: uma análise do preconceito através da História e da Psicologia**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.
- ROOS, J. Religião, fé e preocupação ÚLTIMA partir de Paul Tillich. In: PIEPER (ORG), F.; ROOS (ORG), J. **Pensar religião: temas e conceitos filosóficos contemporâneos**. São Paulo: Liber Ars, 2022. p. p. 21/40.
- ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I. **Rito, mito e símbolo como fenômenos religiosos e sociológicos**. Curitiba: InterSaberes, 2020.
- SALINAS DE FRÍAS, M. La Religión de los Celtíberos. **Studia Historica. Historia Antigua**, [S. I.], 2009. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/3981>>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- SALOMÓ, E. B. et al. **Sabedoria do Silêncio: Hermetismo e Rosacruz no pensamento humanista Ocidental**. 1ª. ed. Lisboa: Fundação Rosacruz, 2012.
- SANCHEZ, E. Y. et al. Evolución epistemológica del concepto del Sol: de símbolo mítico a paradigma científico. **Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar**, Cuidad de México, v. 9, n. 4, julio-agosto 2025. p. 8465-8487. Disponível em: <<https://ciencialatina.org/index.php/cienciala/article/view/19427>>. Acesso em: 18 novembro 2025.
- SANTOS, A. A. et al. Religião e Mitologia Celta. **Academia. edu**. Disponível em: <<https://www.academia.edu/download/38223675/religiao-e-mitologia-celta.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- SANTOS, M. F. D. **Pitágoras e o tema do número**. São Paulo: Ibrasa, 2000.
- SÃO João na Maçonaria: simbolismo, história e solstícios. **CÍRCULO DE ESTUDOS MAÇÔNICOS DO BRASIL**, 2025. Disponível em: <<https://estudosmaconicos.com.br/sao-joao-na-maconaria-simbolismo-historia-e-solsticios/>>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- SCHOLEM, G. **Cabala**. Tradução de Alexandre Barbosa de SOUZA. São Paulo: Editora Campos, 2021.

SILVEIRA (ORG), E. S. D. **Como estudar as religiões:** metodologia e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SÍMBOLO, rito, iniciação: a cosmogonia maçônica / Sete Mestres Maçons. São Paulo: Ícone, 1995.

SMIT, J. W. Arquivologia, ciência da informação e as duas faces de Jano. **Brazilian Journal of Information Science**, Marília, v. 11, n. 4, 2017. p. 6-9. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6234791>>. Acesso em: 21 nov 2025.

SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião.** São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOUZA, A. F. **1804:** Rito Escocês Antigo e Aceito. 1ª. ed. Rio de Janeiro: edição própria, 2023.

SOUZA, F. J. D. O. Organização, Preceitos e Elementos da Cultura Maçônica: fundamentos para a introdução aos estudos da Maçonaria. In: SILVA (ORG), M. **Maçonaria no Brasil:** história política e sociabilidade. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 17-38.

STEVENSON, D. **As origens da Maçonaria:** O século da Escócia (1590-1710). Tradução de Marcos Malvezzi LEAL. São Paulo: Madras, 2005.

THEODOR, H. **Maçonaria, Religião E Religiosidade.** Joinville: Clube de Autores, 2019.

TURNER, V. **O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 2016.

URBANO JR., H. R. **Arsenium, o Simbolismo Maçônico:** Kabbala, Gnose, Hermetismo e Filosofia. São Paulo: Isis, 2016.

URSIN, J. **Criação e história do rito escocês retificado.** Tradução de Alan Bernardes ROCHA. São Paulo: Madras, 2014.

USARSKI (ORG.), F.; TEIXEIRA (ORG.), A.; PASSOS (ORG.), J. D. **Dicionário de ciência da religião.** São Paulo: Loyola: Paulus, 2022.

VIAL, P. Do solstício ao S. João. In: MABIRE, J.; VIAL, P. (. **Os solstícios.** Tradução de Nuno de ATHAÍDE. Lisboa: Hugin Editores Lda, 1995. p. 147.

VOLTAIRE. Correspondance littéraire, philosophique et critique. Lettre à l'abbé de La Roche, 10 novembrie 1770. In: MOLAND, L. (.) **Œuvres complètes de Voltaire, tome 50.** Paris: Garnier Frères, 1877.

WARD JR., H. L. L. The Holy Saints John and the Masons. **Freemasons-Freemasonry.com.** Disponível em: <<https://www.freemasons-freemasonry.com/ward.html>>. Acesso em: 20 nov 2025.

WARD, J. S. M. **Quem foi Hiram Abiff?** Tradução de Carlos RAPOSO. 1ª. ed. São Paulo: Madras, 2021.

WILLIGES, F. Psicologia moral. In: TORRES (ORG.), J. C. B. **Manual de Ética:** Questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. Cap. 6, p. 174 - 199.

YATES, F. A. **O Iluminismo Rasa-Cruz.** Tradução de Syomara Cajado. São Paulo: Editora Pensamento, 1983.

ZILLES, U. **O Deus dos filósofos.** São Paulo: Paulus, 2023.