

# 300 años: Masonerías y Masones (1717-2017)

## TOMO V. Cosmopolitismo

Ricardo Martínez Esquivel  
Yván Pozuelo Andrés  
Rogelio Aragón

EDITORES



*Cosmopolitismo*

Editores, Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés, Rogelio Aragón.

Colección:

300 AÑOS: MASONERÍAS Y MASONES (1717-2017)

Editor general de Palabra de Clío:

José Luis Chong

Consejo científico de la colección:

Miguel Guzmán-Stein, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

José Antonio Ferrer Benimeli, Universidad de Zaragoza, España

Margaret Jacob, Universidad de California Los Ángeles, Estados Unidos

Eduardo Torres-Cuevas, Universidad de La Habana, Cuba

María Eugenia Vázquez Semadeni, Universidad de California Los Ángeles, Estados Unidos

Éric Saunier, Universidad de El Havre, Francia

Dévirg Mollès, Universidad de Estrasburgo, Francia

Felipe Santiago del Solar, Universidad Paris Diderot Paris 7, Francia

Carlos Francisco Martínez Moreno, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Diseño portada:

Leticia Veneranda GC

Editorial Palabra de Clío, A.C.

palabradeclio.com.mx

D.R @ Palabra de Clío

Dirección:

Insurgentes Sur #1814-101

Colonia Florida

C.P. 01030 Ciudad de México

1a edición: octubre, 2017

TOMO V: COSMOPOLITISMO.

ISBN: 978-607-97546-9-3

COLECCIÓN 300 AÑOS: MASONERÍAS Y MASONES (1717-2017).

ISBN: 978-607-97546-2-4

Impreso por: Impresora litográfica Heva, S.A.

Impreso en México

# ÍNDICE

<b>Presentación general</b> .....	4
<b>Introducción del Tomo V</b> .....	6
<b>La ilustración radical y la masonería</b> Margaret C. Jacob (Universidad de California en Los Ángeles).....	9
<b>Sociabilidad y masonería. Propuestas para una historia de las prácticas sociales y culturales en el Siglo de las Luces</b> Pierre-Yves Beaurepaire (Universidad de Niza Sophia Antipolis) .....	22
<b>La cultura material como fuente para la historia de la masonería: El caso de los mandiles en la masonería inglesa (1720-1820)</b> Felipe Córte Real de Camargo (Universidad de Bristol) .....	31
<b>Rituales funerarios y masonería. El caso de la conmemoración del rey Leopoldo de Sajonia-Coburgo-Gotha</b> Jeffrey Tyssens (Universidad Libre de Bruselas) .....	50
<b>Fraternidad global: masonería, imperios y globalización</b> Jessica Harland-Jacobs (Universidad de Florida) .....	65
<b>Imperialismos, masones y masonerías en China (1842-1911)</b> Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica) .....	94
<b>La masonería en Italia: en la frontera entre fanatismo y libertad</b> Aldo Alessandro Mola (Universidad de Milán).....	120
<b>La masonería española en el protectorado marroquí: un proyecto colonial y cosmopolitizador</b> Valeria Aguiar Bobet (Universidad Jaume I de Castellón) .....	144
<b>En busca del Apple Tree: una revisión de los primeros años de la masonería inglesa</b> Andrew Prescott (Universidad de Glasgow) y Susan Mitchell Sommers (St. Vincent College) .....	168

# PRESENTACIÓN GENERAL

Da igual lo que diga la historiografía más avanzada si lo que dice no corresponde con lo que se quiere oír y leer o se oyó y leyó durante dos siglos y medio. Da igual sus esfuerzos, da igual sus sacrificios, da igual dedicar su vida a desentrañar a base de documentación el pasado. Y si se trata de organización con antenas por todo el mundo, “nacida” en Londres en 1717, como lo es la masonería, nos situamos ante una escena similar a la de David contra Goliat.

Los cinco volúmenes de esta colección son la consecuencia de la actividad de una red de investigadores que en su mayoría, agrupados en torno a la *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)*, comprendió luchar contra los mitos y las leyendas del pasado y del presente de la historia de la masonería. Goliat tiene en su haber a las poderosas anti-masonerías y a las propagandas masónicas que en sus inventadas apologías se erigen mesiánicamente como las vanguardias de todo lo “bueno” del mundo moderno. David somos pocos, sin medios, aunque armados del rigor académico que profesa el historiador. Esta colección es nuestra manera de aportar durante la conmemoración de los 300 años de la masonería especulativa, en la que nos veremos abrumados por la producción de Goliat, el equilibrio historiográfico a la historia de esta sociedad iniciática de hombres y de mujeres.

Resulta curioso que los individuos que más aprecian y odian a la masonería, los más interesados en ella, se hayan empleado a tergiversar, despistar o borrar su pasado. Por su parte, los historiadores la tratan como si fueran médicos de la historia, generalistas (mundial y nacional) y especialistas (regional y local). No obstante, dentro de los múltiples análisis efectuados a la sociedad, la masonería es una de esas células que permite detectar su nivel “democrático”. Por ejemplo, su ausencia, escasez o su alta presencia en la analítica, revelan sobre el nivel “democrático” de un Estado, región o localidad en la era de la modernidad. Por consiguiente, los análisis dedicados al fenómeno masónico complementan todo tipo de historia (social, cultural, política, económica o artística) y funcionan como un denominador común de las diferentes categorías históricas actuales.

Nuestra colección consta de cinco volúmenes:

*Tomo I. Migraciones*

*Tomo II. Silencios*

*Tomo III. Artes*

*Tomo IV. Exclusión*  
*Tomo V. Cosmopolitismo*

Estos volúmenes recorren las historias en las que se han visto envueltos las masonerías, los masones y las masonas en la época contemporánea.

En cinco volúmenes, nos acercamos a las últimas investigaciones académicas sobre la historia de la masonería. Entiéndase, en este campo historiográfico, se abren ventanas entre lo global y lo micro, entre lo general y lo local. Independientemente del acercamiento de investigación del estudio vienen todos ellos a esclarecer y, por qué no decirlo, a poner los puntos sobre las íes a la historia.

La historia de la masonería ha sido manipulada durante 250 años de forma permanente. Lo sigue siendo hoy. La mayoría de la producción sobre el fenómeno masónico continúa bajo una autoría amateur. Parece que la inexperiencia no es un peligro en este campo, parece que no estamos en un quirófano donde solo actúan los que están diplomados para estar en ese lugar. Una pluma, saber leer y escribir, tener dos nociones de historia y dos de masonería y el derecho a escribir la “Historia” de la masonería está ampliamente ganado.

El que lea esta colección, consagrada a los 300 años de la masonería, vivirá la experiencia de entrar en un quirófano para observar a sus profesionales. La inmensa mayoría de lo que leyó en Internet o que de oídas le contaron gente bien o mala avenida, queda relegado a la especulación y a los chismes. Esa situación es incluso comprensible pues se trata de la organización más numerosa y longeva que, sin pertenecer a la categoría de religiosa, ha estado de una forma u otra, en hechos e imaginarios, entrometida entre todas nuestras historias.

*Los editores.*

## COSMOPOLITISMO

De niño pensé que se trataba de jugar boliche y de llevar sombreros con cuernos al mejor estilo de la logia de los Búfalos Mojados de Los Picapiedra –T3-E7: “The Buffalo Convention” (1962)–; de adolescente me imaginaba a un grupo de borrachos llamados los *magios* [“Stonecutters”] como se presenta en la serie animada Los Simpsons –T6-E12: “Homer the Great” (1995)– o a una corte afanada con los búhos que deseaba controlar el mundo, mientras Batman los combatía –*Batman: The Court of Owls, The New 52*, Vol. 2, nos. 1-7 y 10-11 (2011)–; al iniciar la universidad, “ya sabía”, que se trataba de una organización aglutinadora de las élites mundiales, satánica y de un apetito sexual infinito al estilo de *Eyes Wide Shut* (1999), la última película de Stanley Kubrick, liderando el orden global imperante. Evidentemente, mi imaginación alimentada de la cultura *pop* de la época no tuvo mayores límites y, si bien el hoy historiador está consciente de ello, en lo que al parecer sí acertó fue en el pensar la masonería de diversas maneras, en plural: como un constructo socio-histórico, confeccionado por la modernidad, y gracias a ella, expandido geográficamente y multiplicado culturalmente en variedad de formas alrededor del globo.

La masonería se debe analizar en términos de alteridad, y más allá de la dinámica interna de sus sociabilidades, en las expresiones sociales del grupo y de cada uno de sus miembros. Con esto, la ilusión de los masones al celebrar su supuesto “300 aniversario” (y de paso, la excusa de esta colección), desaparece, ya que la masonería –en singular– para empezar nunca ha existido, y su génesis en una taberna londinense en 1717 o 1721 –como lo cuestiona el último trabajo de este tomo–, es tan real como los caminantes blancos de George Martin en su *A Game of Thrones* (1996) o los mitos fundacionales y justificadores de toda identidad inventada y caracterizada por marginar, controlar y discriminar a “los *otros* no elegidos”.

¿Estas palabras desvirtúan la colección? Al contrario, le dan un mayor valor, pues exaltan la desmitificación de un fenómeno que ha intrigado a las sociedades por más de tres siglos. Las masonerías, al pasar por el taller historiográfico, se (re)construyen como objetos de estudio, ventanas sociales, que permiten comprender los roles de estas, y más importante, el de las sociedades donde se insertaron. Sin duda alguna, en el(los) advenimiento(s) de la(s) modernidad(es) alrededor del mundo, las masonerías cumplieron alguna clase de papel. Estas funcionaron como vehículos de las nuevas sociabilidades e ideas, sean para las mayorías o las minorías. Del mismo modo en que funcionó con la modernidad, la masonería trajo consigo los imperialismos, los neo(colonialismos), la misión civilizadora, la esclavitud o la anti-esclavitud, la discriminación o la inclusión de las mujeres o de las personas con características fenotípicas distintas al europeo caucásico, y en términos político-religiosos, el “ver” donde mejor “me acomodo” con tal de sobrevivir, a veces, según las

convicciones o los intereses personales y de grupo. En fin, las masonerías, más allá de sus transformaciones exóticas en las ex-colonias europeas de los hoy continentes de América, África, Asia y Oceanía, representan todo aquello que puede ser etiquetado como un producto eurocéntrico.

Cuando se pensó en el título que cerraría esta colección sobre los “300 años de masonerías y masones”, y se eligió el de *Cosmopolitismo*, muchas ideas pasaron por mi mente y la de mis compañeros editores, ¿no es acaso la masonería cosmopolita por definición? ¿Cuál es el concepto de “cosmopolitismo”? Este término denota un ideal de una comunidad única entre “todos” los seres humanos. Ciertamente, como cualquier otro concepto, el de cosmopolitismo ha tenido su desarrollo histórico, siendo el que interesa, el construido –al igual que la masonería especulativa– junto con la modernidad dieciochesca.

En el siglo de las luces se imaginó la posibilidad de dicha comunidad, pero racionalizada según los parámetros elitistas, censitarios y cerrados de un momento de invención teórica del “ser humano”, una propuesta desde arriba, por lo general defendida por los llamados intelectuales. Pensemos en la república universal de Anacharsis Cloots; en el desprecio a la patria, la nobleza del alma y el espíritu humanitario de Fougere de Montbron; la identidad común de Rousseau; la paz perpetua del abate de Saint Pierre; o el racismo teórico de Kant; todos ideales apropiados por lo que podría denominarse como una cultura masónica. El cosmopolitismo se planteó como una forma de apertura sin límites cuya práctica, al conjugarse con el advenimiento de nuevas ideas y sociabilidades, se tornó ambivalente. Sin embargo, nunca dejó de adecuarse al devenir de la época. En este contexto, se inserta la masonería, que como el mismo cosmopolitismo terminó representando e identificando proyectos imperialistas o de construcción de Estados-nación invisibilizadores de los *otros* diferentes.

La modernidad y su concepción del cosmopolitismo continuaron evolucionando, construyéndose, reconstruyéndose o deconstruyéndose según la coyuntura histórica, con cada vez una mayor expansión de la sociedad civil y ampliación de la esfera pública. La crítica posmoderna tiene su cuota, algunos hablan de una era transmoderna, pero será la historia del futuro quien determine dónde nos encontramos. Sin embargo, las masonerías, a pesar de sus transformaciones, se quedaron en el cosmopolitismo cerrado y exclusivo de la modernidad construida en las luces. De este modo, en el Tomo V los autores analizan las relaciones de las masonerías y los masones con los siguientes temas: Margaret Jacob la ilustración radical, Pierre-Yves Beaurepaire la sociabilidad, Felipe Corte Real de Camargo la cultura material de los mandiles, Jeffrey Tyssens los rituales funerarios, Jessica Harland-Jacobs la construcción de una identidad global, Ricardo Martínez Esquivel los imperialismos a partir del caso de China, Aldo Mola la historia de Italia, Valeria Aguiar Bobet los colonialismos desde el estudio del protectorado español en Marruecos, y finalmente, Andrew Prescott y Susan Sommers cuestionan el 1717 a favor del 1721, dándonos una nueva excusa tricentenaria para otra colección en cuatro años.

Muchas y muchos podrían pensar que hoy en día dedicarle tiempo, ciencia y academia a los estudios sobre las masonerías, a la historia le resta su funcionalidad y aprovechamiento para y con la sociedad –“es una organización en extinción dirían muchos”. No obstante, a pesar de que el antiguo gremio de constructores tiene como mayor ocupación sobrevivir ante lo limitado de su membresía, las masonerías forman parte integral de la cultura popular contemporánea, ¿en cuánto cine, televisión, literatura, comics, música, sin olvidar la histórica presencia en las artes clásicas, se utilizan los símbolos y las ideas apropiadas por la cultura masónica? Si le preguntas a una niña o un niño sobre los masones, probablemente no tengan idea, pero sí sabrán sobre la iniciación de Bob Esponja en la logia de los cefalópodos –T6-E11B: “Cephalopod Lodge” (2009)– o los ritos iniciáticos –“de aprendizaje y superación”– de las brigadas de los Boy Scouts –pensar en *The Jungle Book* (1894) del masón Rudyard Kipling, recientemente adaptado al cine (2016 y 2017). Y si la persona es un poco mayor o tiene su edad estimado lector, “sabrán al menos” que a los masones los combate Sherlock Holmes, como se observó en la película de Guy Ritchie (2009), son extraterrestres *reptilianos* que conspiran por medio de Jim Carrey, Rihanna, Dennis Rodman o el reggaetón *Despacito* de Luis Fonsi y Daddy Yankee (2017), o que simplemente gobiernan el mundo junto a Trump, Kim Jong-un, Putin, Al Qaeda y el papa Francisco.

Tal vez las masonerías y los masones ya no tengan las funciones políticas, económicas y culturales del “siglo” que va desde las “luces” dieciochescas hasta las consecuencias inmediatas de la segunda guerra mundial, mas en la actualidad y con el boom de las redes sociales y la globalización cibernética, las masonerías y los masones están más vigentes que nunca en los imaginarios sociales, siendo de ellos donde surgen las ideas, se construye la cultura y se desarrolla la historia.

Ricardo Martínez Esquivel  
Beijing, junio de 2017

# LA ILUSTRACIÓN RADICAL Y LA MASONERÍA<sup>1</sup>

Margaret C. Jacob  
Universidad de California en Los Ángeles

En 1981 elaboré por primera vez la tesis sobre la ilustración radical. Temporalmente la ubiqué en el momento en el que Paul Hazard, quien escribió en la década de 1830, consideró como la crisis del pensamiento occidental, es decir, en el periodo que va de la década de 1680 a la de 1720. El radicalismo que identifiqué era tanto político como religioso: hostilidad hacia el absolutismo real –con repúblicas que se percibían como una verdadera alternativa– unida a un virulento deísmo, materialismo si no es que ateísmo, ampliamente articulados en la literatura clandestina del periodo. Los loci de estas ideas subversivas se encuentran en Inglaterra y en la República Holandesa. En la historia como la conté entonces, figuraban prominentemente los escritos de los librepensadores ingleses, sobre todo Toland y Collins, así como los textos de Hobbes y Spinoza.

Argumenté que el periodo de la ilustración temprana produjo, en la república de las letras, un grupo de ideas, actitudes y textos que eran, desde cualquier punto de vista, tan radicales como los que asociamos con la alta ilustración. En mi trabajo de 1981 se mezclaban tres escenarios nacionales muy diversos para crear, por así decirlo, una tormenta perfecta. Después de la revocación del edicto de Nantes en 1685, miles de franceses protestantes exiliados huyeron a la República Holandesa e Inglaterra, por mencionar solo las mayores concentraciones, llevando con ellos experiencias de persecución vívidas e impactantes para la imaginación moderna. Las autoridades francesas detenían niños considerados lo suficientemente maduros para la conversión; los laicos tenían prohibido emigrar, lo que forzaba a las familias a separarse cuando encontraban vías de escape para algunos pero no para otros. Los ancianos protestantes eran arrojados a prisión; a veces el clero recibía la noticia de su exilio con solo dos días de anticipación, o ese fue el tiempo que le tomó a Jean Claude, un destacado y amenazado clérigo protestante, dejar Francia. En sus palabras, las autoridades francesas:

[...] colgaban a sus víctimas, hombres y mujeres, del cabello o de los pies a las vigas del techo, o a los ganchos de la chimenea, y luego prendían fuego a fardos de heno mohoso amontonados debajo de ellos... Los lanzaban en enormes hogueras que encendían con ese propósito y los dejaban ahí hasta que quedaban medio asados. Ataban cuerdas a sus brazos y los tiraban en pozos, jalándolos hacia arriba y hacia abajo hasta que prometían cambiar su religión<sup>2</sup>.

Verdadera o no en todos sus detalles, los protestantes a ambos lados del canal creían firmemente en narraciones como la de Claude. Cuando Claude (m. 1687) llegó a la República Holandesa recibió una pensión del stadholder,

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a María Eugenia Vázquez Semadeni por la traducción de este trabajo del inglés al español.

<sup>2</sup> Jean Claude, *An account of the Persecutions and Oppressions of the Protestants in France* (Londres: Printed for J. Norris, 1686), 19-21, citado en John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 63-64. El argumento de 1981 aparece en mi libro *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans* (Londres: George Allen & Unwin, 1981; segunda edición, Cornerstone Books, 2006).

Guillermo de Orange.

La lógica emocional de estos eventos, combinada con una libertad recién encontrada, favorecieron una experiencia inherentemente radical. Esta podía tomar la forma de la ortodoxia extrema y el milenarismo de viejos exiliados como Pierre Jurieu, o el escepticismo radical de su enemigo Pierre Bayle. O bien, entre la generación más joven, algunos buscadores sumamente letrados le dieron otro vistazo a la religión y concluyeron que había algo esencialmente incorrecto en los ejemplares existentes. E incluso otros miraron hacia la política y abrazaron la República que les dio refugio, pero no lo hicieron de forma acrítica, como puede verse en el rol reformista desempeñado por el masón de Ámsterdam Jean Rousset de Missy en la revolución holandesa de 1747-1748. En la imaginaria república de las letras, si las condiciones eran adecuadas, una postura intelectual radical respecto a la religión y la política era del todo posible. Con la combinación de la persecución francesa, el exilio en la capital urbana del libro de Europa: la República Holandesa, y una alianza armada entre la República e Inglaterra contra Francia, era lógico que los refugiados y los simpatizantes anglo-holandeses tuvieran fuertes opiniones. Lo que es quizá un poco menos obvio es que unos de ellos tendieran hacia el librepensamiento y otros hacia la fraternidad.

Cuando estaba investigando, en la década de 1970, el material que daría forma a *The Radical Enlightenment* creía, y lo sigo creyendo, que el giro hacia el absolutismo de la década de 1680, tanto en Inglaterra como en Francia, dio lugar a circunstancias sin precedentes que solo serían reproducidas, en menor medida, en la década de 1740 y después de forma más dramática en la de 1780<sup>3</sup>. En otras palabras, la inestabilidad política de la temprana Europa moderna, causada por acciones que venían del centro, es decir de los gobiernos y las élites, creó condiciones en las que la autoridad podía ser debatida, aunque solo fuera desde la seguridad proporcionada por el anonimato. Persecución, guerra, rumores de invasión, crisis financiera en el Estado exacerbaron la inestabilidad que llevó al cuestionamiento público o a la teorización radical.

La reaparición de la persecución religiosa en la década de 1680 creó una inestabilidad que en el contexto de la historia inglesa se remontaba hasta las guerras civiles de las décadas de 1640 y 1650. La noción de que en ello había una dialéctica entre lo magisterial y lo radical vino de mi lectura de George H. Williams<sup>4</sup>, en donde el conflicto entre Lutero, Calvino y la Iglesia católica desató a la gente común que llevó a la reforma por caminos sin precedentes. La idea de aplicar esta perspectiva dialéctica a la ilustración cristalizó en conversaciones con J. G. A. Pocock. Mi lectura de Christopher Hill me hizo notar que las guerras civiles causaron una revolución dentro de la revolución, un radicalismo que era tanto religioso como político. Sus

<sup>3</sup> Tabetha Ewing, "Invasion of Lorient: Rumor, Public Opinion, and Foreign Politics in 1740s Paris", en *Into Print. Limits and Legacies of the Enlightenment. Essays in Honor of Robert Darnton*, ed. Charles Walton (Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 2011), 101-112.

<sup>4</sup> George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfia: Westminster Press, 1962).

herederos de la siguiente generación reprodujeron la dialéctica, de tal modo que los radicales consideraron que el movimiento de 1688-1689 no había ido lo suficientemente lejos. La revolución había fallado en establecer una república. En tal entendido, Locke sería el magistrado y Toland su némesis radical.

Es importante recordar que cuando escribí esto por primera vez, varios filósofos del siglo XVII eran vistos con una luz diferente de la actual. Fuera de la historiografía francesa, Spinoza había sido notablemente marginado de la historia intelectual de la ilustración; Locke era considerado mucho más importante que Hobbes, y dos docenas de filósofos principales ocupaban el escenario principal en cualquier historia del periodo. Muy poco se había escrito en el siglo XX sobre Toland o Collins, y nadie había oído de los Knights of Jubilation, como este grupo se denominaba a sí mismo. La historia de la masonería se había convertido en coto de los devotos o de los teóricos de la conspiración. Había trabajos pioneros sobre la literatura clandestina, principalmente el elaborado por Ira Wade, pero estábamos a quince años del trabajo de Miguel Benítez<sup>5</sup>. No menos importante, apenas se estaba empezando a aplicar el concepto de ideología para términos como newtoniano, cartesiano y espinosista. Por último, los soldados de a pie del movimiento hacia la luz, los editores, libreros y periodistas, apenas comenzaban a ser tomados en cuenta. En menos de treinta años hemos realizado una cirugía radical en la comprensión de la ilustración.

Un ingrediente de mi intervención de 1981 desató considerables críticas: la masonería. En un manuscrito que estaba en posesión de John Toland identifiqué señales que indicaban un origen masónico: los hombres se llamaban frère (hermanos) entre sí, su encuentro había sido dirigido por el gran maestro, y se reunían bajo estatutos y reglas –bajo constitutions (constituciones), vocablo que en 1710, en francés, normalmente no se refería a estatutos sino más bien a la constitución física, a la salud. El término había sido importando del inglés. Los firmantes de la minuta de la reunión eran hugonotes refugiados o libreros protestantes que trabajaban en La Haya. También tracé el camino hasta su círculo del manuscrito clandestino más escandaloso del siglo XVIII, *Le Traité des trois imposteurs*, que etiquetaba a Jesús, Moisés y Mahoma como los impostores. A través de los manuscritos de Prosper Marchand, el editor de Bayle en 1720, encontré las cartas, para el mismo círculo, de Rousset de Missy, quien en 1740 se había vuelto el líder de las logias masónicas establecidas en Ámsterdam.

Probablemente nunca se podrá probar que el manuscrito de 1710 de Toland sobre la reunión de los Knights of Jubilation tenga un origen masónico.

<sup>5</sup> Ira Wade, *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton: Princeton University Press, 1938). Miguel Benítez, *La face cachée des Lumières: recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Oxford: Voltaire Foundation, 1996). Para trabajos recientes acerca de Collins y su círculo ver Giovanni Tarantino, "The Books and Times of Anthony Collins (1676-1729), Free-thinker, Radical Reader and Independent Whig", en *Varieties of Seventeenth and Early Eighteenth-Century English Radicalism in Context*, eds. Ariel Hessayon y David Finnegan (Burlington, VT: Ashgate, 2011), 241-260.

En ese mismo estado se encuentran los registros de las logias antes de 1717. Sin embargo, nadie ha ofrecido una explicación alternativa convincente para el lenguaje del documento. La controversia aún rodea el elemento masónico de la ilustración radical, y más recientemente Jonathan Israel ha descartado por completo el rol de la masonería en la ilustración. La cuestión se reduce al valor de las redes sociales, en oposición simplemente a ideas en libros, para el fomento de creencias y actitudes ilustradas.

Exportada de Gran Bretaña, la masonería también podría adquirir sentidos diferentes de su originaria identidad británica. En el continente europeo una logia podría atraer a los desarraigados, los comerciantes y los cosmopolitas: supuestamente era de origen muy antiguo, democrática en su ethos, asociada con la forma de gobierno europea más avanzada y ubicada al otro lado del canal. La membresía masónica era susceptible de ser adaptada a los gustos de cada quien mientras ofrecía caridad y asistencia a todos los hermanos. En una de las primeras logias parisinas encontramos a un miembro que era un “trompetero negro” en la guardia del rey. También podrían existir logias que incluyeran tanto católicos como protestantes, e incluso los clérigos franceses encontraban en ellas un hogar. En Francia, aunque controvertidas, aparecieron logias de mujeres en los últimos años de la década de 1740. En la República Holandesa las mujeres estaban ya presentes en 1751. Puesto de forma simple, “la masonería fue la primera asociación voluntaria, secular, que existió a una escala pan-europea”<sup>6</sup>. En oposición a las profundas divisiones religiosas que había tanto en Gran Bretaña como en el resto de Europa, la masonería adoptaba un credo minimalista que podía ser cualquier cosa, desde teísmo a panteísmo y ateísmo. No es sorprendente que las logias en Inglaterra tuvieran una alta representación de Whigs partidarios del movimiento de 1688-1689 y filósofos naturales, mientras que en París en la década de 1740 el filósofo y masón Claude Helvétius era materialista. El líder de la masonería de Ámsterdam, Rousset de Missy, era panteísta. Montesquieu, también masón, era probablemente algún tipo de deísta. Tanto en Londres como en Ámsterdam se pueden encontrar nombres judíos en los registros de las logias. En Francia había logias para maestros y doctores, y de hecho incluso actores fueron aceptados en ciertas logias. Las ceremonias de las logias rara vez contienen lenguaje abiertamente cristiano, aun en los países católicos. Muchas de las posturas religiosas que asociamos con la ilustración radical aparecían conspicuamente en algunas logias cuyas ceremonias invocaban imaginaria secular de trabajo, deber y fraternidad.

Como ha hecho notar recientemente Jonathan Israel, había mucho de que culpar a las logias del siglo XVIII. De hecho, más tarde en el siglo Lessing, en su *Ernst y Falk* (1778), delineó muchas de las quejas. En las logias, Falk encontraba condenables las supersticiones acerca de los caballeros templarios,

<sup>6</sup> James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 252.

el recurrir a las artes mágicas, el juego con palabras, gestos y símbolos, y no menos importante, la incapacidad de promover una igualdad verdadera y absoluta. Pero Falk claramente implica que hay masones que apoyan la independencia estadounidense<sup>7</sup>. Lessing, lejos de “ofrecer la crítica más mordaz de su siglo a la masonería” –como señala la curiosa lectura de Jonathan Israel sobre el texto–, en *Ernst y Falk* dirige el impulso de la reforma hacia fuera, hacia el Estado, y luego hacia adentro, hacia las logias de sus días. Falk, hablando por Lessing, ubica a la masonería como un estado de la mente, una forma de ser en el mundo, y no como el imperfecto comportamiento que él, junto con el conde de Mirabeau, observa tan fácilmente la cotidianidad de las logias.

¿Por qué este giro dentro de los círculos masónicos, en la segunda mitad del siglo, hacia la reforma ilustrada? ¿Por qué el rayo láser en el Estado y después en las logias? Yo sostengo que en el movimiento que hace Lessing –estableciendo retóricamente una realidad del todo mundana en la que la religión (o lo divino) se muestra incapaz de explicar la condición humana– él se está encajonando, por así decirlo, en una realidad nueva y dual. Una literatura clandestina más temprana explica cómo pudo tomar forma esa realidad. Un filósofo anónimo, que escribió alrededor de 1720, nos dirige hacia allá. En palabras de *Le Philosophe* (1743) “la existencia de Dios es el más extendido y más profundamente arraigado de todos los prejuicios”; y en su lugar, *Le Philosophe* coloca la sociedad civil “esta es la única divinidad que él reconocerá en la Tierra”. Atrapado por los sistemas doctrinales de las iglesias establecidas, continúa el tratado, el gobierno languidece. El filósofo explica, “cuando uno está cautivo bajo el yugo de la religión, uno se vuelve incapaz de las grandes visiones que atraen hacia el gobierno y que son tan necesarias para las situaciones públicas”<sup>8</sup>.

Aunque escribió medio siglo después que *Le Philosophe*, Lessing jamás habría dicho en un impreso, o quizá ni siquiera pensado, ese tipo de frases descaradamente ateas. Sin embargo, las palabras de *Le Philosophe* clarifican las implicaciones de la versión radical de la ilustración, es decir, la atención a la sociedad civil y al gobierno permitida por la ausencia de la deidad. Si solo existe este mundo –solo la sociedad civil–, entonces la otra entidad igualmente real deben ser las instituciones del Estado, y posiblemente también las de las iglesias, sin importar cuán corruptas puedan ser. Cuando se reúnen en grupos regulados, sin un propósito único como la ciencia o la literatura, y cuando están en posesión de una serie de ideales claramente articulados por Falk ¿no podría la experiencia de las logias, con sus constituciones, votos, discursos, multas por mal comportamiento, obras caritativas y atención al decoro, llevar

<sup>7</sup> Para la mala lectura (interpretación errónea) de *Ernst y Falk* ver Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), 72-73.

<sup>8</sup> César Chesneau Du Marsais, *Nouvelles libertés de Penser* (Ámsterdam, 1743), *Le Philosophe*, uno de cinco tratados, 165 y 188.

hacia meditaciones sobre la religión y el gobierno? Más que las sociedades científicas, o que los salones y círculos literarios, las logias adoptaron una ideología social específica, que incluía los vínculos de hermandad, la necesidad de “to meet upon the level”, así como de una adhesión disciplinada a las normas de comportamiento establecidas por cada logia.

En efecto, las logias podrían funcionar como escuelas de gobierno, y como tales, ellas proporcionan un vínculo indispensable entre la sociedad civil y la ilustración, ya sea radical o moderada. En la primera parte del siglo, cuando se cree que Du Marsais escribió *Le Philosophe*, los textos radicales insistieron más notablemente en la religión y sus peligros. Para la segunda mitad, en particular en los Estados absolutistas, la mirada filosóficamente ilustrada se desplazó hacia el Estado y sus instituciones<sup>9</sup>. El escrutinio del Estado se puede observar en los círculos masónicos de Francia y Alemania.

En París, en 1789, Mirabeau se convirtió en uno de los más astutos observadores y participantes de la revolución. Poco después en el siglo otros masones alemanes siguieron la línea creada por Lessing y también voltearon hacia el estado prusiano y sus malestares. En el despertar de la revolución francesa, Herder ofreció su propia reflexión sobre la masonería y el Estado, en forma de un diálogo que claramente está conversando con *Ernst y Falk*. Empieza aceptando que “todo el bien que ha sido hecho... en el mundo”. Herder, él mismo un masón, reitera “en el mundo”. Comienza con la pregunta de Falk ¿los hombres son creados para el Estado o el Estado para los hombres? Entonces, como Falk, señala todas las divisiones que los Estados imponen entre los hombres, y termina invocando su deseo cosmopolita de tener una sociedad compuesta por todos los hombres pensantes del mundo entero<sup>10</sup>. La adopción de Herder de un orden cosmopolita y utópico es otro ejemplo del lenguaje masónico que está siendo empleado para investigar el ideal de la sociedad civil. Esta búsqueda de una utopía social, también, está en perfecta consonancia con la lógica del impulso secular, visible en 1700, y desencadenada por la lucha contra el absolutismo de la Iglesia católica y el Estado. La ilustración radical no inventó la masonería, pero la lógica de la lucha hizo a la fraternidad y la sociabilidad, separadas de las iglesias y el Estado, mucho más atractivas.

¿Dónde encaja la historia que conté en 1981 con lo que pensamos ahora acerca de la ilustración y la masonería? Desde la década de 1960 dos corrientes han dominado la historia de la ilustración. Una fue situar la ilustración en los contextos nacionales específicos, brindando poca atención a la circulación internacional de textos ilustrados y el predominio del francés entre toda la gente razonablemente educada. Justo en el momento de la postguerra, cuando

<sup>9</sup> “Lentendement que l'on captive sous le joug de la foi, devient incapable des grandes vues que demande le gouvernement, et qui sont si nécessaires pour les emplois publics. On fait croire au superstitieux que c'est un être suprême qui l'a élevé au-dessus des autres; c'est vers cet être, et non vers le public, que se tourne sa reconnaissance”. Se creó que Du Marsais escribió este texto en 1720. Para una copia impresa del texto, ver Alain Mothus y Gianluca Mori eds., *Philosophes sans Dieu. Textes Athées clandestins du XVIIIe Siècle* (París: Champion, 2010), para esta cita, 37.

<sup>10</sup> *Gespräch über eine-unsichtbar-sichtbare Gesellschaft* en Ion Contiades ed., *Gotthold Ephraim Lessing, Ernst und Falk; met den Fortsetzungen Herders un Friedrich Schlegels*, 69.

los europeos estaban formando su comunidad económica, se retiró de la discusión el legado cultural común. Esto volvió posible la pregunta sobre si algunos países habían en realidad experimentado la ilustración. Todos estaban de acuerdo en que había existido una ilustración escocesa, pero historiadores como John G. A. Pocock cuestionaron la existencia de una ilustración inglesa. Roy Porter escribió uno de sus muchos extraordinarios libros para contrarrestar ese abandono. La gente sigue escribiendo acerca de la ilustración dentro de los marcos nacionales, pero ahora es más difícil ignorar que las ideas solo conocen fronteras lingüísticas, pero rara vez territoriales.

La otra corriente, a la cual pertenece mi trabajo sobre la ilustración radical, ha sido situar social y políticamente a la ilustración, para encontrar lenguaje ilustrado dentro de contextos específicos, al interior de tertulias, círculos, salones, logias masónicas, y ubicar tendencias republicanas entre los ilustrados. El énfasis se coloca en la década de 1680 y en la amenaza que implicaba un nuevo y revitalizado absolutismo tanto en Francia como en Inglaterra. A los franceses protestantes que huían de la persecución de Luis XIV y su Iglesia católica se les otorga un lugar de honor en el fermento de ideas sobre la tolerancia religiosa, la nueva ciencia y la búsqueda de alternativas al absolutismo. Estudiosos como Robert Darnton (al escribir sobre el comercio de libros en Francia desde Suiza), Wijnand Mijnhardt, y yo misma hemos tratado de recuperar la dimensión internacional y de colocar a la República Holandesa en el centro de la discusión.

En 1700 la mitad de los libros en Europa, muchos de ellos en francés, fueron publicados ahí. Spinoza también tenía seguidores holandeses y en los últimos veinte años, gracias al trabajo de Wiep van Bunge y Jonathan Israel, hemos aprendido mucho acerca de Lodowijk Meyer, los hermanos Koerbagh y Willem Deurhoff. Mi reciente trabajo, en coautoría con Lynn Hunt y Wijnand Mijnhardt, abunda sobre los artesanos educados en la República Holandesa. Ellos eran los soldados de a pie en el origen y diseminación de las ideas ilustradas. Ellos elaboraron las publicaciones clandestinas, circularon los textos prohibidos en manuscritos, y en el caso de los participantes tempranos de la ilustración radical, como Bernard Picart y Jean-Federic Bernard, examinaron las religiones del mundo sin el menor interés en su veracidad<sup>11</sup>. De la misma forma, los Whigs radicales, desde hombres de la Commonwealth de la década de 1690 hasta John Wilkes en la de 1760, vincularon los ideales de la revolución inglesa, de Milton, Harrington y Sydney, a las súplicas ilustradas por la tolerancia religiosa, libertad de prensa y reforma de las corruptas instituciones en las iglesias y el Estado.

Después de 2001 otra corriente empezó a destacar en los estudios sobre la ilustración. Sin pertenecer a las tendencias nacionales o contextuales, la intervención de Jonathan Israel abundó notablemente sobre el alcance

<sup>11</sup> Lynn Hunt, Margaret Jacob y Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe. Bernard and Picart's Religious Customs and Ceremonies of all the Peoples of the World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

internacional de la ilustración radical y colocó un nuevo énfasis en las contribuciones de Bayle y Spinoza. En una serie de conferencias recientes, *The Revolution of the Mind*<sup>12</sup>, y en su también reciente *Democratic Enlightenment*<sup>13</sup> de más de ochocientas páginas, Israel resume, solidifica y algunas veces altera los argumentos de sus dos más largos y más cuidadosos libros, *Radical Enlightenment*<sup>14</sup> –en adelante RE– y *Enlightenment Contested*<sup>15</sup> –adelante EC.

Estos libros y conferencias deben ser examinados por lo que nos dicen acerca de los métodos e implicaciones de la intervención de Israel. Básicamente él ha convertido la ilustración radical en un proceso de un siglo, que comienza con Spinoza y termina con los materialistas franceses de la década de 1780. En este relato idealista, solo las ideas importan, no el contexto social y ciertamente no la masonería. El marco social dentro del cual floreció la ilustración ha sido abandonado, y todo se concentra en las ideas y principalmente en los grandes pensadores.

Jonathan Israel es un historiador con preferencias y rechazos muy subjetivos, y es un dialéctico hegeliano que ve dos ilustraciones, una buena y radical, y la otra moderada a la que en el mejor de los casos concede un valor mixto. Nacido y educado en Gran Bretaña, Israel encuentra poco de valor en la experiencia histórica británica o estadounidense. La independencia estadounidense falló en emancipar a los esclavos y, desde la perspectiva de los radicales europeos y norteamericanos, alentó deliberadamente “la aparición de una aristocracia informal”. En la tipología de Israel, los padres fundadores encarnaron la ilustración moderada y, al no poseer ningún impulso cosmopolita, se conformaron con hacer el trabajo revolucionario solo en casa. Con excepción de Thomas Jefferson, ellos adoptaron el compromiso de la ilustración moderada “con la defensa de los privilegios, el rango y la monarquía”. Desde luego, como señaló el francés radical de salón conde de Mirabeau, los estadounidenses abrazaron los prejuicios de los británicos.

El primer caso en el mundo occidental en el que, aunque lentamente, se abolió la esclavitud –Pensilvania en 1780– deja a Israel indiferente. Los cuáqueros que patrullaban sus fronteras para evitar que los propietarios se llevaran a sus esclavos al sur no merecen un lugar en el panteón radical. Ellos simplemente no son suficientemente seculares. El que en realidad ellos y los padres fundadores –igual que Locke– hayan hecho cosas radicales se vuelve irrelevante porque para Israel solo las ideas, y más aún solo un cierto conjunto de ideas, cuentan. Las tradiciones angloamericanas no han hecho contribución alguna, nos asegura Israel, a la “plena libertad de pensamiento” o para la “identificación

<sup>12</sup> Israel, *The Revolution of the Mind*.

<sup>13</sup> Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2011).

<sup>14</sup> Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2001).

<sup>15</sup> Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2006).

de la democracia como la mejor forma de gobierno”. Olvídense de John Locke, o John Milton, o Algernon Sydney, o de los niveladores (levellers) y los cavadores (diggers), también abandone la “tradicción de la Commonwealth” y, por añadidura, a los masones<sup>16</sup>.

Los generosos regalos de libertad y democracia nos llegaron de la “ilustración radical” y se originaron en las mentes de Hobbes, Bayle y especialmente Spinoza, quienes a su vez fueron seguidos por varios escritores franceses del temprano siglo XVIII (RM, 157). Las revoluciones continentales de las últimas décadas de ese siglo deben sus raíces intelectuales a esa tradición radical en particular. Por lo tanto, incluso la independencia estadounidense, aunque fue “una inspiración crucial” para los demócratas europeos, “fue también una revolución truncada, perturbadoramente defectuosa” (RM, 40) y la mayoría de sus líderes eran moderados sin esperanza. Para ser verdaderamente radical cualquiera, desde Baruch Spinoza (m. 1677) hasta el materialista francés barón Paul-Henri Thiry D’Holbach (m. 1789), tenía que combinar “el monismo filosófico con la democracia y una filosofía moral puramente secular basada en la igualdad” (RM, 21). Nadie más es aceptado.

Para Israel la dialéctica hegeliana de tesis y antítesis se manifiesta en la “guerra implacable” (RM, 217) entre, por un lado, la ilustración moderada “auspiciada por la corte”, con su “eurocéntrico complejo de superioridad” —cuya personificación más tangible está en Voltaire y los seguidores angloamericanos de Locke y Newton—, y por el otro la ilustración radical, como la define Israel, que ofrecía “una forma enteramente nueva de conciencia revolucionaria” (RM, 221). Cualquier teórico con una sincera creencia religiosa pertenece al campo de los moderados. Aunque eran cristianos heréticos, por ser devotos Newton y Locke caen en la categoría de los no muy valientes. La culpabilidad por asociación implica que cualquiera que utilice la etiqueta de newtoniano o lockeano “debe estar en perfecta sintonía con la fe cristiana” (RM, 171-172). De hecho, en algunos lugares los aliados de estos buenos ingleses protestantes incluyen a los jesuitas (EC, 847). La ciencia newtoniana solo triunfó en las universidades francesas después de 1760, como señala su principal historiador, “sobre el cadáver de la Compañía de Jesús”. Esto es irrelevante para Israel.

Jonathan Israel ofrece otros desaires y rechazos. Él realmente no soporta a Rousseau, a quien describe como hostil con sus radicales (RM, 53), que renuncia a la sociedad como un todo (RM, 59), nacionalista (RM, 61-62), partidario de la censura (RM, 63), opositor de la democracia representativa (RM, 64), en suma, como un proto-totalitario. El “lado más oscuro” de la revolución francesa “fue inspirado principalmente por la tendencia rousseauiana” (RM, 231). Además, la importancia de Rousseau ha sido sumamente sobrevalorada. De hecho, “la historia del libro demuestra que esos libros [de Diderot y D’Holbach] alcanzaron mucho más penetración en las

<sup>16</sup> Jacob, *The Radical Enlightenment*. Aunque citada brevemente y con desdén (p. 696n) en *Radical Enlightenment*, y sin discusión, Israel obtuvo su tesis, aunque refigurada, y su título de *The Radical Enlightenment*; la reseña de Dorinda Outram sobre el libro de Israel en *The British Journal for the History of Science* 34, no. 4 (2001): 464-466.

décadas de 1770 y 1780 que las obras de teoría social y política de Rousseau, o en realidad que cualquier otra ideología política y social” (RM, 225). Uno solo puede maravillarse ante la ignorancia de las autoridades holandesas que en la década de 1780 proscribieron no los escritos de Diderot o de D’Holbach, sino el *Contrato Social* de Rousseau.

Sin embargo, las preferencias y rechazos de Israel no son inmutables. En su primera versión de *Radical Enlightenment* señala que el hombre de la Commonwealth John Toland (y los librepensadores ingleses en general) hicieron una contribución “más bien sustancial” al movimiento (RM, 613), y trata a Rousseau como un igual intelectual de Spinoza y Diderot (epílogo). Para 2010 hasta la inmensa deuda del barón D’Holbach con Toland ha sido degradada y, aunque se le menciona brevemente (RM, 56), el pobre Toland ha sido incluso dejado fuera del índice.

Algunas obsesiones nunca mueren. Ahora en 2010 D’Holbach aparece más que en la versión anterior de *Radical Enlightenment*, y se le atribuye erróneamente el haber informado el “materialismo virtual” de Joseph Priestley (RM, 155 y 162). Aquí hay una contradicción, ya que Priestley es incluido ahora aunque era religioso. Él es salvado por D’Holbach, cuyo pensamiento proviene principalmente de Spinoza, como el de cualquier verdadero radical. Por desgracia, el materialismo espiritual de Priestley era como el día y la noche respecto al pensamiento de D’Holbach, pero ni una sola vez Israel se atreve a reconocer que el unitarismo de Priestley expresaba su profunda devoción a un cristianismo milenarista y su aborrecimiento al ateísmo<sup>17</sup>. Dentro de esta galaxia de materialistas, unos cuantos cristianos unitarios como Priestley o deístas unitarios como Jefferson han sido al fin ascendidos. Ignorados en 2001, ahora merecen mención. Debe decirse, sin embargo, que Israel está en lo correcto al señalar la largamente olvidada importancia de D’Holbach<sup>18</sup>.

Dos hábitos intelectuales reaparecen a lo largo de los trabajos de Israel. Primero, Spinoza ha influenciado a cualquiera que sea radical. Para tener acceso al panteón de los santos espinosistas, mientras se descarta a los reprobados, Israel se aproxima de manera selectiva a los textos y la evidencia histórica. Por ejemplo, el recién aceptado D’Holbach no solo se vuelve de golpe un seguidor de Spinoza, sino también “abiertamente igualitario, democrático y anti-colonial” (RM, 56).

Sin embargo, los registros históricos dicen lo contrario. Mediante los buenos servicios de John Wilkes, a quien él adoraba ardientemente cuando eran estudiantes en Leiden, D’Holbach aprendió mucho acerca del pensamiento inglés; de hecho, pasajes completos de *Letters to Serena* (1704), de Toland, aparecen transcritos en el *Système de la Nature* (1770) de D’Holbach. Incluso comienza con un anacrónico ataque a las conferencias dadas por Boyle en

<sup>17</sup> Para la corrección ver el magistral trabajo de Robert E. Schofield, *The Enlightened Joseph Priestley* (Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, 1997-2004), 2 vols, ver vol. 2, cap. 4: “Matter and Spirit”.

<sup>18</sup> Sobre D’Holbach ver Mark Curran, *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe* (Woodbridge, UK: The Boydell Press, 2012).

Londres décadas antes, durante la vida de Toland (m. 1722). De acuerdo con Israel, la impronta de D'Holbach como materialista, republicano demócrata y determinista proviene de su deuda con Spinoza. El único problema con esta interpretación es que el barón era en realidad un liberal, casi utópico monárquico.

Al pasado se le puede permitir descansar confortablemente en el lecho de Procusto si sus textos se citan de forma selectiva, si es que se les cita, o si se descartan libros completos que no son de nuestro gusto o se leen de manera equivocada. Israel no reconoce que D'Holbach, en su *Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1776), expresó un cri de coeur para el virtuoso soberano, “la guía, el pastor y el padre de sus súbditos... él mismo justo y bueno, mandaría hombres que se le asemejaran, ciudadanos razonables, súbditos dóciles que estén verdaderamente unidos [a él].” D'Holbach pensaba que Luis XVI podría ser este hombre. Con la ayuda de “el legislador, adaptándose él mismo a la debilidad de las mentes [de los hombres]” un pueblo recibirá del rey francés “ilustración, educación y la dulzura de la razón”. Este difícilmente era el pensamiento de alguien a quien Israel señala como un “deliberado, consciente revolucionario” (RM, 53). Aunque profundamente crítico de los abusos perpetrados por los monarcas y los nobles, D'Holbach permanece firme del lado de la ley y el orden: “cada ciudadano está hecho para servir al país; él debe darle sus talentos, sus reflexiones, sus consejos... Impedir al ciudadano servir a su país es declararse uno mismo enemigo de la Patrie”. No menos importante, en una involuntaria desviación de la ortodoxia israeliana, D'Holbach elogia a los ingleses, quienes ofrecen un ejemplo de cómo el gobierno puede ser rescatado de la superstición y la tiranía; en “menos de dos siglos [ellos exitosamente] se deshicieron del yugo de Roma y del yugo de la tiranía”<sup>19</sup>. Por último, en la narración de Israel sobre el igualitarismo de D'Holbach nunca nos enteramos de que él excluyó en forma sistemática a las mujeres de su salón en París.

Según Israel, la ilustración radical, a diferencia de la moderada, dependía de la metafísica materialista-determinista. En la más reciente iteración de su tesis, la dicotomía entre las dos ilustraciones se ha ampliado. La “belicosa y totalmente incompatible” ilustración moderada ahora se vuelve anti-igualitaria (RM, 111-112 y 177). Esos astutos moderados, buscando reforzar y dar fundamento científico a su desprecio por la pobreza y la desigualdad, inventaron la funesta ciencia de la economía liderados por Adam Smith y Turgot. Israel contrasta el fracaso de los moderados en proporcionar tolerancia religiosa, disminuir los privilegios de la aristocracia o mejorar la pobreza, con la vehemente, liberadora retórica de Thomas Paine, D'Holbach, Diderot y Helvétius, los verdaderos herederos de Spinoza.

Spinoza no solo sentó las bases del ateísmo y la democracia moderna,

<sup>19</sup> [Par l'auteur du *Système de la Nature*] *Système social. Ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londres [en realidad Amsterdam], 1774), 155 y 162.

“de hecho, sin referencia a la ilustración radical nada de la revolución francesa tiene el menor sentido, o puede siquiera comenzar a ser provisionalmente explicada (RM, 224)”. Israel nos dice que, guiados por el François Furet de los últimos años, “los historiadores de la era revolucionaria... han fracasado casi por completo” (RM, 226) en entender los cruciales desarrollos intelectuales que ahora Israel señala. El clero francés de los últimos años de la década de 1780 estaba “ciertamente en lo correcto” (RM, 229), la *nouvelle philosophie* del siglo XVIII, junto con Spinoza, habían socavado toda la autoridad en la Iglesia católica y el Estado.

En esta oscura visión las fuerzas aliadas, representadas por un lado por el clero católico y por el otro por los jacobinos, deshicieron la ilustración y subvirtieron la promesa de la primera fase de la revolución francesa. En este sentido Israel sigue a Furet al identificar a la masonería como parte del lado oscuro del siglo XVIII que culminó en los jacobinos y el Terror<sup>20</sup>. Israel ha decidido que a él tampoco le gustan los francmasones, y se aventura a buscar pensadores ilustrados, endeudados con Spinoza, que puedan ser usados para apoyar su caso. Israel piensa que Lessing (m. 1781) “se mantuvo alejado de las sociedades secretas” y, de hecho, vio a través de su mística.

La ilustración radical, despojada de sus elementos ingleses y masónicos, dio lugar a la primera fase de la revolución francesa. La “prueba recae en las controversias” (RM, 240). La anti-ilustración clerical entendió claramente que Spinoza y Bayle fueron los creadores del “contagio” que estaba minando el trono y el altar. La lógica de este argumento, leída en términos de la política actual, funcionaría de la siguiente manera: Si los activistas del Tea Party estadounidense anuncian, repetidamente, que la reforma del sistema de salud es equivalente al socialismo, entonces debemos examinar los hábitos de lectura de los demócratas para ver si ellos estaban influenciados por Marx o Lenin. Una y otra vez, Israel ofrece como prueba de que alguien seguía a Spinoza la cita de algún oponente contemporáneo, clerical o monárquico, que dice que así fue (RM, 26 y 74).

Es fácil caer presa de las afirmaciones y acusaciones de polemistas piadosos, especialmente si se les lee de forma selectiva. Ellos estaban obsesionados con Spinoza y el espinosismo (en formas que recuerdan a los anti-comunistas de la década de 1950). Los catálogos de ventas de libros del siglo XVII no pensaron mucho al anunciar el *Tractatus* de Spinoza (1670) diciendo que había sido escrito por “un apóstata judío en liga con el diablo”<sup>21</sup>. El hecho de que Spinoza fuera judío, aunque apóstata, era a menudo el primer punto mencionado por los múltiples ataques polémicos sobre su carácter y filosofía.

<sup>20</sup> Para un antídoto ver Kenneth Loisele, “Living the Enlightenment in an Age of Revolution: Freemasonry in Bordeaux (1788-1794)”, *French History* 24 (2009): 60-81.

<sup>21</sup> *Catalogus van boecken inde bybliotheque (sic) van Mr. Jan de Wit...* [1672], La Haya, 1672, no. 33 en el apéndice y el texto puede verse más fácilmente en *The Abraham Wolf Spinoza Collection at UCLA. A Facsimile of the Monno Hertzberger Catalogue* (Los Ángeles: UCLA, Special Collections, 1990), 65.

Cegado de amor por Spinoza, es posible pasar por alto los matices y transformaciones que tuvieron lugar dentro de las lecturas materialistas de la naturaleza. En su *Encyclopédie* (1751+) Diderot distinguió el viejo del nuevo espinosismo<sup>22</sup> y notó que la característica principal del nuevo espinosismo radicaba en la capacidad moderna de infundir a la materia con sensibilidad o vida. Cuando podemos encontrar autores del siglo XVIII que de hecho se describieran a sí mismos como panteístas, como lo hizo John Toland y el periodista y masón de Ámsterdam, Jean Rousset de Missy, nos beneficiamos de poner mucha atención a sus intenciones y lo que querían decir. Toland nos habla de su deuda con una calculada lectura de Newton<sup>23</sup>; la deuda de Rousset con las ideas y nociones de gobierno inglesas—y no menos importante con la masonería—no ha sido debatida desde que fue señalada en 1981. Lo que le pasó al materialismo cuando gradualmente se fue volviendo panteísmo, o un materialismo vitalista, transformó el curso de la metafísica occidental. Se volvió posible postular una fuerza tipo ley dentro de la historia y la naturaleza, un movimiento inherente a la materia, y todo materialista, desde Toland hasta Diderot, D'Holbach y Marx, vio las notables posibilidades que permitía ese movimiento intelectual. La ciencia newtoniana hizo posible ese movimiento, como ellos sabían y reconocían.

Spinoza no pudo hacer el movimiento hacia el materialismo vitalista porque, para ponerlo de forma simple, él había muerto hacía diez años cuando los *Principia* de Newton aparecieron en 1687. Newton proporcionó una ley de la naturaleza matemáticamente fundada, basada en una fuerza inmaterial que operaba desde el centro de los cuerpos, y por lo tanto sin saberlo ofreció a los librepensadores como Toland y Diderot la posibilidad de hacer una modificación esencial a la tradición materialista. Si la gravitación universal trabaja en todos los cuerpos desde sus centros, era trivialmente fácil afirmar que el movimiento es inherente a la materia y que la ciencia newtoniana así lo ha demostrado. La fuerza del materialismo vitalista del siglo XVIII reside precisamente en la habilidad de aquellos que la promovieron para defender la ciencia newtoniana mientras se alejaban de la propia metafísica de Newton que siempre había ubicado la fuente del movimiento en fuerzas inmateriales de origen divino.

El efecto de la reciente reescritura sobre el significado de la ilustración radical ha sido oscurecer la unidad dentro de la complejidad de la ilustración y sus raíces. Con cada año que pasa, Israel ha ofrecido dicotomías, distinciones y diferencias que dirigen la visión de los lectores a atisbos cada vez más estrechos y fugaces de un pasado del siglo XVIII que se vuelve, al menos para esta historiadora, cada vez más irreconocible.

<sup>22</sup> Debo la mención de este texto a John Zammito, quien me lo hizo notar: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres* (Paris, 1751-1772), vol. 15, 474:

“SPINOSISTE, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les *Spinosisistes* anciens avec les *Spinosisistes* modernes. Le principe général de ceux - ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant & vivant, & par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, & qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant & vivant dans un grand espace. De - là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, & qu'elle suffit pour tout expliquer; du reste ils suivent l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences”.

<sup>23</sup> John Toland, *Letters to Serena* (Londres, 1704), quinta carta.

# SOCIABILIDAD Y MASONERÍA. PROPUESTAS PARA UNA HISTORIA DE LAS PRÁCTICAS SOCIALES Y CULTURALES EN EL SIGLO DE LAS LUCES<sup>1</sup>

Pierre-Yves Beaurepaire  
Universidad de Niza Sophia Antipolis

Gauthier de Brécý dejó en sus memorias un excelente –y desconocido– testimonio sobre la sociabilidad masónica en el siglo XVIII y el encuentro exitoso entre el arte real y la vida en sociedad. Al respecto, recuerda “disfrutar más de placeres y diversiones que de la moral y la caridad, y sobre todo de la supuesta igualdad”. En 1780 Brécý era venerable maestro en una logia de Villeneuve -lès- Avignon y responsable de la oficina de la “ferme générale”<sup>2</sup> de la ciudad<sup>3</sup>; con ese título, estaba a cargo, bajo la autoridad del célebre “fermier général” Jean-Benjamin de Laborde, de la organización de la feria internacional de Beaucaire:

Bajo la autoridad del comisario del rey, M. de la Borde, independientemente de los placeres y diversiones ordinarias, dicho ‘fermier general’, que además era ayudante de cámara de Luis XVI, era muy aficionado a la masonería.

Él deseaba ansiosamente abrir una logia y me confió su proyecto. Como sabía que yo era un celoso masón, me solicitó que buscara los medios para preparar, en una de las dependencias del ‘hôtel de fermes’, un local para instalar una logia de masones y al mismo tiempo una logia de adopción, la cual sería dirigida por su esposa, que era gran maestra. M. de la Borde dijo que él pagaría todos los gastos necesarios para la agradable fantasía suya y de su esposa. Yo elegí entonces, en las dependencias del ‘hôtel des fermes’ un vasto local completamente desamueblado que, luego de ser decorado con una gran cantidad de tapicería, sería apropiado para la tenida de una logia de masones.

Aviñón estaba a tan solo cuatro leguas de Beaucaire de ahí que mandase al instante a un emisario con una carta para uno de los más importantes tapiceros de Aviñón, en la cual le ordenaba que viniera sin demora a Beaucaire con una gran cantidad de tapices y materiales, los cuales serían empleados para la tenida de una logia de masones. El tapicero fue diligente, y veinticuatro horas después de haber visto y reconocido el local, la logia fue preparada y terminada. Este hecho fue del conocimiento de numerosos curiosos visitantes de la feria, de los cuales varios se presentaron con M. de la Borde, algunos para ocupar un puesto en la logia, otros para ser recibidos como aprendices masones. Al día siguiente fue fijada la apertura de la logia. Comenzamos

<sup>1</sup> Traducción realizada por Felipe Santiago del Solar del trabajo: Pierre-Yves Beaurepaire, « Sociabilité et franc-maçonnerie. Propositions pour une histoire des pratiques sociales et culturelles des Lumières », en *La Grande Chevauchée. Faire de l'histoire avec Daniel Roche*, eds. Vincent Milliot, Philippe Minard y Michel Porret (Génova: Droz, 2011), p. 133-143.

<sup>2</sup> NT: La “Ferme Générale” era una institución privada del antiguo régimen encargada de la recaudación de ciertos impuestos. Constituía una asociación privilegiada cuyos representantes se convirtieron en personajes ricos y poderosos.

<sup>3</sup> A propósito del “Hotel de la Ferme générale”, Gauthier de Brécý escribe: “dicho comisario del rey (el ‘fermier général’ de Laborde) tenía durante la feria (de Beaucaire) una gran casa donde siempre había una comida de treinta a cuarenta cubiertos, y en la noche una recepción y una cena, a las cuales asistían alrededor de doscientas personas de ambos sexos, tanto de Montpellier y de Nimes así como de Marsella, Aix y Avignon, quienes llegaban a Beaucaire (...) había antes de la cena danza y música (...) la sala de baile y del ‘hôtel des fermes’ era inmensa, y podían bailar veinte personas de frente a cada lado”. Vicomte Gauthier de Brécý, *Mémoires véridiques et ingénues de la vie privée, morale et politique d'un homme de bien* (Paris: Imprimerie de Giraudet, 1834), 114-115.

por abrir y mantener la logia de aprendices. M. de Lucey de Villemorieu, hijo del “fermier général”, fue el primero en ser recibido. M. de la Borde me eligió para que yo le hiciera su recepción fácil y agradable, estoy bien seguro, si él aún vive, que recordará las atenciones y consideraciones que tuve con él a pesar de que de todos modos las merecía. El segundo beneficiado fue un amigo de M. de la Borde, el coronel conde O’Connel, irlandés de nacimiento, pero francés en sus modales, de una bella apariencia y de un dulce y amable carácter, con quien tuve la suerte durante mi emigración, de reencontrarme en Londres; y a quien más tarde volví a ver en Francia con el grado de oficial general, y honrado con la estima y benevolencia de Luis XVIII. Luego de varias recepciones, de las cuales M. de la Borde quedó muy satisfecho, Madame de la Borde abrió la logia de adopción. Ella era la hermana de M. de Vismes, quien más tarde fue “Fermier Général”. Ella misma, con el paso del tiempo, y por las vicisitudes de la política y de la vida humana, se convirtió en la anciana duquesa de Rohan Chabot. A mi regreso a Francia como emigrado, fui a verla y ella se acordaba perfectamente bien de la feria de Beaucaire, donde como gran maestra, presidió la logia de adopción por la cual tuve tantos cuidados. Madame de la Borde era una mujer de espíritu y entonces joven y bella; ella adornó esa logia de adopción con mucha finesa y gracia.

Una damisela de Renouard, y otras dos damas de las cuales olvidé su nombre, fueron recibidas como masonas. Recuerdo muy bien que su recepción fue tan interesante como espiritual por las preguntas ingeniosas que les hizo Madame de la Borde, preguntas a las cuales las tres novicias respondieron con espíritu. Luego de algunas horas de disfrutar de ese agradable pasatiempo de sociedad, recibí de Monsieur y Madame de la Borde los agradecimientos por el celo que tuve para la ejecución de sus proyectos e ideas de la masonería<sup>4</sup>.

Durante largo tiempo los escritos personales de masones han sido descuidados en detrimento de una visión institucional de la orden masónica, privilegiando la explotación de la correspondencia administrativa de las logias con sus obediencias, y una sociografía descriptiva de las listas de sus miembros. Dicha orientación, aún dominante en Francia, ha empobrecido el conocimiento de la masonería como “hecho social”, por hacer referencia a un artículo pionero de Paul Leuilliot<sup>5</sup>, y los análisis de los investigadores que la han elegido como objeto de estudio. Esta situación es especialmente paradójica en la medida que la logia masónica ha sido central en los trabajos que han marcado el estudio de la sociabilidad durante los siglos XVIII y XIX: aquellos de Maurice Agulhon, Daniel Roche, Gérard Gayot y Ran Halevi, así como también en la rica producción internacional, el “espacio público” de Jürgen Habermas, del que es conocida la influencia que ejerce entre los historiadores, el coloquio de Bad Hombourg sobre “sociabilidad y sociedad burguesa”, o aún más los trabajos de Margaret Jacob, por solo citar a aquellos autores que

<sup>4</sup> De Brécy, *Mémoires véridiques et ingénues*, 116-118.

<sup>5</sup> Paul Leuilliot, “La Franc-maçonnerie, fait social”, *Annales E.S.C.* 8, no. 2 (abril-junio 1953): 240-244.

constituyen un punto de referencia<sup>6</sup>, y de los cuales síntesis recientes han dado testimonio de esta adquisición historiográfica<sup>7</sup>.

Detrás de ese éxito, la causa parece haber sido comprendida: la logia masónica es por excelencia el refugio de la sociabilidad de las élites urbanas sensibles a los discursos y proyectos de las “luces”<sup>8</sup>. ¿Sirve para algo seguir contribuyendo con nuevas monografías sobre orientes o logias que corroboran los resultados aceptados por un amplio consenso?; ¿la presencia de logias activas con numerosos efectivos son un testimonio del solido anclaje de las “luces” en la sociedad urbana, o a la inversa, la ausencia y el retraso de la implantación del arte real señalan las resistencias a las “luces”? Pero afín de cuentas, ¿conocemos realmente los resortes del formidable éxito europeo y colonial de la masonería durante el siglo XVIII, los representantes de la sociedad de príncipes que desde la década de 1730 tenían sus “Hoflogen” (logias de corte) o las logias de las élites negociantes, de aristócratas o de oficiales medios de pequeñas ciudades: ¿de Edimburgo a Breslau, de Palermo a Perm?

Paralelamente, las investigaciones de historiadores sobre la sociabilidad, que se han centrado en las prácticas de terreno, han tardado en descubrir e integrar el trabajo pionero de Georg Simmel quien estudió la sociabilidad como “una forma lúdica de socialización”<sup>9</sup>. Maurice Agulhon, que es el referente de la mayoría de los estudios de este laboratorio de una sociabilidad en transición, como lo es la logia de los años 1740-1830, subraya en el prefacio a la tercera edición de *Pénitents et francs-maçons* que él ignoraba la existencia de los trabajos de Georg Simmel al momento de escribir su estudio pionero. La sociología alemana al mismo tiempo que se interesaba en la sociabilidad había estudiado extensamente el secreto, concepto clave para la comprensión de la sociabilidad masónica, pero igualmente fuente de numerosos contrasentidos entre una sociedad “con secretos” –incluso los misterios, por referencia a los cultos místéricos de la antigüedad– y la sociedad secreta. Aun hoy en día

<sup>6</sup> Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale* (París: Fayard, 1966). Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848, étude d'une mutation de sociabilité* (París: Armand Colin, 1977). Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789* (París: Editions de l'EHESS, 1984). Gérard Gayot, “Les problèmes de la double appartenance: protestants et francs-maçons à Sedan au XVIIIe siècle”, *Revue d'histoire moderne & contemporaine* XVIII, no. 3 (julio-septiembre 1971): 415-429. Gayot, *La Franc-maçonnerie française, textes et pratiques (XVIII-XIXe siècles)* (París: Gallimard-Juliard, 1980). Ran Halevi, *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique* (París: Armand Colin, 1984). Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (París: Payot, 1993). Etienne François, *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850, Travaux et mémoires de la Mission historique française en Allemagne* (Gotinga-París: Editions recherche sur les civilisations, 1986). Margaret Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).

<sup>7</sup> Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800. The Origins of an Associational World* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 309-349. Dominique Poulot, *Les Lumières* (París: PUF, 2000), 195-207.

<sup>8</sup> Pierre-Yves Beaurepaire, *La Europa de Las Luces*, trad. Glòria Farrés i Famadas (Barcelona: Davinci Continental, 2009).

<sup>9</sup> Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie* (París: PUF, 1991). Simmel, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation* (París: PUF, 1999).

la lectura de Simmel está lejos de ser generalizada entre los historiadores, a diferencia de investigadores como Jürgen Habermas o Norbert Elias que desde hace bastante tiempo lo han reconocido y discutido, siendo esta noción, por lo tanto, banal entre los sociólogos.

La idea de que la logia del antiguo régimen constituye un laboratorio privilegiado de observación –debido a su fuerte densidad de implantación en Europa y en las colonias e incluso a nivel de pequeñas ciudades– y de elaboración de estructuras y de prácticas de sociabilidad urbana: el espejo de las élites, de sus redes, de sus estrategias y trayectorias sociales, culturales y políticas, es hoy en día largamente admitido. Pero si deseamos llegar más lejos en el marco de una historia social y cultural de las “luces”, es necesaria una perspectiva audaz que avance en dos frentes complementarios: el estudio de las prácticas de sociabilidad y la reflexión sobre cómo los contemporáneos pensaban el vínculo social, percibían su espacio relacional y vivían sus relaciones interpersonales y las estrategias subyacentes. Esto permitiría sin lugar a dudas resolver la paradoja planteada anteriormente. Para no abandonar el terreno de las “luces” a una historia de las ideas, que tiende habitualmente a olvidar las prácticas, sin por lo tanto abstenerse de pensar la sociabilidad y sus múltiples posibilidades, conviene sin lugar a dudas regresar sobre los principales itinerarios historiográficos que marcaron la investigación sobre la sociabilidad y la masonería, para proponer sobre las bases de sus adquisiciones, nuevas direcciones de investigación, susceptibles de profundizar nuestro conocimiento de las formas de sociabilidad del siglo XVIII, de sus actores y las estrategias que desplegaron.

Las pistas abiertas por Daniel Roche en el volumen colectivo dirigido por Daniel Ligou bajo el nombre de *Histoire des francs-maçons en France* poseen una remarcable actualidad y debería claramente orientar nuestra agenda de investigación:

Lo importante es reconocer la generación acelerada del fenómeno, su carácter de lazo asociativo que establece sobre el conjunto del reino un universo masónico donde los hermanos se reencuentran en relaciones personales al mismo tiempo que espirituales y morales. La parte del fenómeno de sociabilidad que explica el juego de imitación social transparente en numerosas creaciones es fundamental. Se basa en las fuentes de un viejo corporativismo, en el resplandor de una vida mundana adornada de prestigio y elitismo, se trata de establecer una vía de relaciones culturales, de discusión sin duda, y de las prácticas asociativas a las que tiende la masonería francesa. Allí se despliegan antiguos gestos, banquetes fraternales, música y canciones que reúnen y unifican, quizás, en mayor medida que el intercambio esotérico o ideológico. El desarrollo mundano de la orden asume su éxito, tranquiliza a la policía y fascina una opinión pública que se amplía, y en parte, se laiciza. El pasaje de la corporación a la logia se inscribe en dicho movimiento. Es una prueba que requiere ser más estudiada en provincia<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Roche, “Le monde maçonnique des Lumières”, en *Histoire des francs-maçons en France*, dir. Daniel Ligou (Toulouse: Privat, 1987), 101.

## ITINERARIOS HISTORIOGRÁFICOS

Georg Simmel ha contribuido de manera decisiva al pensar la relación entre sociabilidad y secreto y al aplicar la mirada del sociólogo sobre la sociedad iniciática<sup>11</sup>. Maurice Agulhon por su parte, centró su atención sobre el parentesco de estructuras entre los espacios de sociabilidad: la logia masónica se inscribe y florece al interior de la oferta de sociabilidad del antiguo régimen, recomponiéndola sin desgarrarla. Compite con otras confraternidades –a pesar de que ella es una más, pero de un tipo particular– pero permite igualmente adaptarse a las exigencias del “comercio de sociedad”. El *Siècle des Lumières en province* y *Les Républicains des Lettres* de Daniel Roche marcan un giro al aprehender por primera vez a la masonería como un “hecho social” de carácter nacional, desbordando de esta manera el marco parisino, incluyendo orientes provinciales en su diversidad y autonomía de trayectorias, proponiendo una sociología de sus miembros, el estudio de las edades y de fenómenos de generación, de correspondencias y afiliaciones cruzadas con otras formas de sociabilidad<sup>12</sup>. En la larga cita que incluí al comienzo, Daniel Roche evoca dichas “relaciones personales”. En el artículo “Négoce et culture dans la France des Lumières” invita a seguir el curso de los negociantes a través “del universo masónico de las luces”: “El campo de la investigación es amplio: sociedades de cultura, logias masónicas, redes de correspondencia e instituciones de las luces, que a su vez proporcionan la oportunidad de capturar de manera viva el compromiso cultural de los negociantes”<sup>13</sup>.

De los cerca de 6000 académicos de toda Francia solo encontramos en sus filas a 166 negociantes, las logias del siglo XVIII, en cambio, reunieron miles, hecho este último que no debiera olvidarse. Personalmente, enlazaría esa atención prestada sobre los comerciantes masones, pero sobre todo, en aquello que la masonería les aportó a ellos, las investigaciones lanzadas por Daniel Roche sobre la cultura de la movilidad, que están reunidas en el libro *Humeurs vagabondes*, la obra colectiva *Paris ville promise*, un artículo de la *Revue de Synthèse* y en otro de *French Historical Studies*<sup>14</sup>. Dicha atención a la cultura de la movilidad ya está presente en el artículo consagrado a Jean-François Séguier, que articula la práctica del viaje, la hospitalidad y el intercambio epistolar para sentar las bases de un mallaje del espacio europeo culto y mundano particularmente eficaz. Es igualmente un motor susceptible de volver a lanzar las investigaciones en historia de la masonería e integrarlas en su justo lugar en el marco de una historia europea de la sociabilidad de las luces.

<sup>11</sup> Lyliane Deroche-Gurcel, « La sociabilité: variations sur un thème de Simmel », *L'Année sociologique* 43 (1993): 159-188. Deroche-Gurcel y Patrick Watier dirs., *La sociologie de Georg Simmel* (Paris: PUF, 2002).

<sup>12</sup> Roche, *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle* (Paris: Fayard, 1988).

<sup>13</sup> Roche, *Les Républicains des Lettres*, 289.

<sup>14</sup> Roche, “Mobility in French History”, *French Historical Studies* 29, no. 3 (2006): 513-515.

## NUEVAS PROPUESTAS

La difusión europea y colonial de la masonería no tiene equivalente en el campo de la sociabilidad de las “luces”<sup>15</sup>. Una verdadera “República Universal de Francmasones” se implementa, cuyos recursos responden perfectamente a las expectativas de viajeros, diplomáticos, estudiantes, negociantes y artistas que recorren el espacio europeo y surcan los océanos del globo. Los certificados masónicos, verdaderos “pasaportes de las luces”, según el masón saboyano Joseph de Maistre, son particularmente buscados. Anuarios de logias con las direcciones de sus venerables maestros, cuadros con la correspondencia de las logias y cartas de recomendación masónica completan el dispositivo y permiten activar a distancia la red de asistencia fraternal para solicitar la hospitalidad. Dichos certificados, de los cuales la mayor parte aún están por descubrirse, evolucionaron en el transcurso del siglo debido al efecto de una demanda creciente: estos se uniformizan, incluyen a veces los rasgos físicos de quien los porta –los falsificadores eran numerosos y los aventureros como Antonio Pocchini de La Riva, quien fue detenido por la policía en Parma en posesión de certificados verdaderos y falsos, y cuya intención era obtener más documentación auténtica<sup>16</sup>–, se convierten en verdaderos formularios impresos, y son algunas veces bilingües –como el caso de los certificados emitidos por las logias irlandesas. Debido a que los certificados son firmados en el dorso por los secretarios de la logia en cada asistencia, permiten seguir el itinerario del visitador. Al cruzarlos con registros de visitadores, como el de la logia la Bien Aimée de Ámsterdam, logia del mundo de los negocios y de la bolsa, la cual fue visitada por Giacomo Casanova (1725-1798), Jean-Paul Marat (1743-1793) y un centenar más de otros masones, permiten tomar mejor conciencia de la amplitud del fenómeno. El despliegue de logias dedicadas a la acogida de masones extranjeros como las logias Réunion des Etrangers en el oriente de París y de fundación franco-danesa, o Irlandaise du Soleil Levant, para los estudiantes irlandeses de medicina inscritos en la facultad de París debe ser igualmente subrayado. Estas completan la política de amplia apertura europea de metrópolis masónicas de la periferia del reino (Burdeos, Marsella, Lyon y Estrasburgo), que logran un reconocimiento internacional susceptible de ayudarlas con su resistencia a la fuerza de atracción del Gran Oriente de Francia que se presenta como un “centro nacional de unión” y pretende monopolizar la correspondencia con el extranjero. La logia La Candeur perteneciente a la universidad luterana de Estrasburgo y la logia Saint-Jean d’Ecosse de Marsella que se reparte por toda la cuenca mediterránea y llega con sus fundaciones hasta las Antillas, ilustran el encuentro entre la demanda de masones europeos de estructuras de acogida adaptadas a los hermanos en viaje, a la política de los poderes masónicos

<sup>15</sup> Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons (XVIIIe-XXIe siècle)* (Paris: Belin, 2002).

<sup>16</sup> Hemos reproducido parte de esta documentación en Beaurepaire, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIIIe siècle* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), 207-211.

territoriales que apuestan por una república universal de francmasones y a las redes de largo alcance que se insertan en la organización de la Europa fraternal por medio de poderes masónicos nacionales y soberanos en su jurisdicción –definida sobre la base de fronteras internacionales reconocidas por los Estados. En consecuencia, esas pistas de investigación interesan al mismo tiempo a la geopolítica masónica del siglo XVIII y al estudio de la participación de la masonería en los dispositivos de gestión de la movilidad de las élites europeas.

Es necesario romper con la sociografía simplista que solo se interesa por las listas de miembros enviadas por las logias a sus correspondientes obediencias y que no nos dice nada finalmente de las motivaciones de los iniciados masones y de sus prácticas sociales. Fuentes como los escritos personales de los masones del siglo de las luces deberían permitir esclarecer la historia de sus prácticas, de restituir sus opciones y las trayectorias masónicas en su ambiente familiar, profesional, confesional, económico, y de estudiar la inserción de los lazos masónicos en el perímetro relacional y en el haz de relaciones interpersonales de los individuos considerados. De este modo, se evita especular sobre las “redes masónicas” y es posible probar y demostrar la existencia de dicha red: efectivamente en Lyon, Jean- Baptiste Willermoz invirtió tiempo, energía, capital, relaciones de negocios, amigables y fraternales en un vasto proyecto de reforma masónica que dio origen al rito escocés rectificado –de esencia cristiana y caballeresca– con ambiciones europeas. Su oficina general de correspondencia mantenía una actividad remarcable al punto de suscitar la codicia de otros cabecillas de red como Charles Pierre Paul Savalette de Langes, fundador del régimen de los Philalèthes que funcionaba bajo la logia parisina Amis Réunis, conformada por “fermiers généraux”, pero también por artistas parisinos y europeos a la moda y de sus patrocinadores. Correspondencias y fragmentos autobiográficos del diplomático francés Marie-Daniel Bourrée de Corberon<sup>17</sup>, del manufacturero Armand Gaborria, o de figuras del refugio hugonote en Leipzig aclaran la recepción de las prácticas masónicas francesas y extranjeras, así como los procesos de apropiación cultural del corpus de grados, rituales y símbolos. Todo este material subraya la importancia del lazo masónico por las diásporas jacobitas, hugonotas y los expatriados. Aquí, el espacio aún es y no es masónico a la vez.

La investigación de los escritos personales de los masones esclarece la historia de la circulación masónica puesta en marcha en el espacio europeo de las “luces”, al mismo tiempo que es susceptible de poner en evidencia la implicación de mediadores culturales en un campo que desborda la esfera masónica. Igualmente se integra en una serie de programas de investigación y de ediciones francesas y europeas en torno a los escritos privados y a los ego-

<sup>17</sup> Beaurepaire, “L'instrumentation électronique appliquée aux écrits du for privé. Le projet “Le monde de Marie-Daniel Bourrée de Corberon”, en *Au plus près du secret des cœurs? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVIe au XVIIIe siècle*, eds. Jean-Pierre Bardet y François-Joseph Ruggiu (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005), 247-253. Como complemento de las memorias de G. de Brécy citadas anteriormente, el diario de M.-D. de Corberon esclarece con precisión las prácticas de una “masonería de sociedad” ejemplarizada con el trato hacia los Laborde quienes eran aliados de los Corberon.

documentos<sup>18</sup>.

Las investigaciones recientes sobre la sociabilidad han permitido reevaluar la pregnancia del modelo aristocrático y mundano<sup>19</sup>. Más aún, el campo masónico debe tomar el lugar que le corresponde en el estudio de las prácticas de sociabilidad. En efecto, las logias están preocupadas por responder a las expectativas de las élites francesas y europeas; estas aseguran un auténtico renacer social y no les falta la ocasión de brillar en la escena mundana al organizar tenidas de adopción con reclutamiento mixto, teatros de sociedad, conciertos amateurs, gabinetes de lectura, bailes, partidas de caza, fuegos artificiales y acciones de beneficencia. Se dotaban de jardines de recreo, lo cuales no han retenido hasta hoy la atención de los historiadores de la orden masónica. Los escritos personales dan testimonio de la riqueza de dicha “masonería de sociedad”<sup>20</sup>, y de sus relaciones precoces con las sociedades mixtas de juego y caballerescas –como la orden de los mopses– que se crean a través del reino europeo de las costumbres y del buen gusto. Estas muestran también a los viajeros de calidad que encuentran fácilmente su sitio en dichas logias aristocráticas y mundanas que fraternizan desde París hasta San Petersburgo, y en las cuales los masones se reencuentran fuera de los templos en las “villes d’eaux” o durante el verano en las casas aristocráticas periurbanas en tenidas improvisadas.

La logia que siente encarnar la sociabilidad democrática florece en realidad en la cultura íntima de las élites, a escala continental de la “sociedad de príncipes”, como también, a escala provincial: en Perpiñán, por ejemplo, la logia Sociabilité se muestra como “la logia de toda la nobleza” y domina el arte real en Roussillon<sup>21</sup>; esta reúne a las figuras de las luces técnicas, a lo más destacado del consejo soberano de la universidad, y se beneficia del aura del mariscal conde de Mailly, oficial general del rey en Roussillon, lugar donde se realiza un laboratorio de las luces provinciales, sin cesar jamás de hacer referencia a la igualdad –a pesar de que se puede comprender que trata de una igualdad armoniosa, por lo tanto, proporcional y no aritmética.

La explotación de los archivos “rusos” del Gran Oriente de Francia robados por los nazis en 1940<sup>22</sup>, incautado por el ejército rojo en Prusia Oriental en 1945, y repatriado en Francia a partir del año 2000, tan solo acaba de empezar. Dicho material permitirá estudiar desde nuevas perspectivas las principales metrópolis masónicas francesas. Esta oportunidad debe permitir

<sup>18</sup> Beaurepaire y Dominique Taurisson eds., *Les ego-documents à l'heure de l'électronique. Nouvelles approches des espaces et des réseaux relationnels* (Montpellier: Presses universitaires de Montpellier, 2003).

<sup>19</sup> Antoine Lilti, *Le monde des Salons, sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle* (París: Fayard, 2005), 568.

<sup>20</sup> Beaurepaire, *L'espace des francs-maçons*, 109-150.

<sup>21</sup> Céline Sala, “La sociabilidad masónica francesa en la encrucijada de las fronteras fraternales y profanas: el ejemplo de la ciudad de Perpiñán en el siglo XVIII”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 2-16.

<sup>22</sup> Acerca de ellos, puede consultarse el trabajo de Sala, “Los archivos del desengaño: El mundo de las fuentes ultramarinas”, *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 111-122.

proponer una nueva historia de la masonería durante el siglo XVIII, involucrada con una historia de la sociabilidad, atenta a los hombres y sus estructuras, a las trayectorias individuales como a las elecciones colectivas, a las circulaciones como a las representaciones, a los proyectos como a las realizaciones, y más allá, a una historia de las prácticas sociales y culturales del *Siglo de las Luces*.

# LA CULTURA MATERIAL COMO FUENTE PARA LA HISTORIA DE LA MASONERÍA: EL CASO DE LOS MANDILES EN LA MASONERÍA INGLESA (1720-1820)<sup>1</sup>

Felipe Côte Real de Camargo  
Universidad de Bristol

Es tarea sensible empezar una historia sobre la masonería, incluso cuando se escribe para especialistas en el tema. Se leen análisis distintos, invariablemente, de cuestiones relativas a sus orígenes, su desarrollo, sus miembros, sus ritos o sus disputas internas; y a lo sumo llegamos a acuerdos historiográficos sobre ellas. La profusión de interpretaciones sobre la masonería es proporcional a la amplitud de este fenómeno, que cambió los imaginarios modernos. Uno de esos acuerdos historiográficos –los treientos años de su fundación– es el tema de la presente colección. Sin confirmación documental, la fecha es conmemorada por todo el mundo. El aniversario, al principio colgado en la masonería inglesa, es reclamado por todas las masonerías, independientemente del reconocimiento o de la falta de este que reciban de Londres. Les llamo masonerías por entender que las ideas y la estructura que conforman el fenómeno masónico rápidamente desbordarán de su lugar de comienzo. Cuando son insertadas en otras sociedades nacionales distintas de la inglesa, tales ideas y estructuras se transformarán, incluso se multiplicarán. Juzgar a las múltiples sociedades que se denominan “masonería”, con la intención de denominarlas “masonería, co-masonería<sup>2</sup>, semejantes a la masonería”, etcétera, sería caer en una de las “trampas” del discurso masónico, más específicamente la de la regularidad<sup>3</sup>. Hacer tales separaciones, sería comprometerse con el objeto de estudio, marcando posiciones e ignorando la diversidad y los desdoblamientos de este fenómeno.

A pesar de la retórica de la universalidad, adoptada por las masonerías en todas partes, al acercarnos al tema deberíamos adoptar una mirada más crítica. No obstante, la esencia del ideario masónico es la misma en la mayoría de los países, son las especificidades nacionales las que se hacen determinantes en la elección del recorte temporal y metodológico.

A los historiadores, es cierto que la voluntad de una “historia total” no nos abandona, pero hay que mirar tal anhelo como un horizonte, si no

<sup>1</sup> Esta investigación ha sido realizada con el apoyo de la CAPES (Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior), Ministerio de la Educación, Brasil. Además, agradezco a Sylvia Hottinger por la corrección de los originales, por su apoyo y sugerencias; al equipo de la Biblioteca y Museo de la Masonería en Londres, siempre solícitos; a Luis Ricardo González Suárez, encargado del Museo Masónico de la Gran Logia de Chile; y a Andrew Prescott y Susan Sommers por permitirme el acceso a dos de sus artículos aún inéditos.

<sup>2</sup> Reconozco como distintos de la masonería a los fenómenos de las logias de adopción, de las ordenes salidas del seno de la masonería como la orden martinista o la Golden Dawn, por ejemplo. Pero, en la actualidad, la denominación ha sido utilizada para referirse tan solamente a las potencias masónicas no-regulares.

<sup>3</sup> Felipe Côte Real de Camargo. “Protect the integrity’: regularidade no discurso das relações maçônicas internacionais entre Brasil e Inglaterra (1880-2000)”, *REHMLAC+* 8, no. 1 (mayo-noviembre 2016): 130-150.

corremos el riesgo de unir a grupos muy distintos y que tienen solamente la filiación masónica como identidad compartida. En el caso masónico, específicamente, tal error conllevaría poner a monárquicos ingleses, socialistas franceses y anarquistas brasileños en un solo grupo y tratarlos como ideológicamente armónicos. Así es pues crucial centrarnos en los desarrollos históricos singulares de los grupos masónicos, en sus países o regiones, así como observarlos y contrastarlos con los otros cuerpos masónicos extranjeros, a fin de tener una mayor y mejor perspectiva del tema sobre el cual se escribe.

Con el fin de marcar una diferenciación básica, que realmente existe y que es reconocida por la mayoría de los masones, hay que denominar las dos corrientes que, a grosso modo, pueden ser identificadas. La primera corriente es la que se denomina “regular”, adoptando los estándares de reconocimiento de la Gran Logia Unida de Inglaterra: una asociación solamente de hombres, creyentes en un principio creador y practicante de ritos masónicos de carácter teísta o deísta. Por otra parte, están los “liberales” quienes entienden la masonería de manera distinta: aceptan obediencias exclusivamente masculinas, exclusivamente femeninas o mixtas; practican ritos teístas, deístas y agnósticos, consecuentemente no les exigen a sus miembros una creencia en un principio creador. Los mayores exponentes de esta corriente son el Gran Oriente de Francia, la Gran Logia de Francia y la obediencia llamada Le Droit Humain. Aún hay un sin número de cuerpos masónicos que no son reconocidos por ninguno de los grandes exponentes de las dos corrientes, encontrándose en un limbo que les pone en posición clandestina, o espuria, en el mundo masónico.

La cuestión del estudio de la masonería es una de las más sensibles al meollo de las preocupaciones históricas, ya que está invariablemente vinculada con la temporalidad y la espacialidad. Así como no hay teorías generales para las cuestiones históricas, tampoco hay una teoría general para la masonería. Las tentativas de formar un cuadro general para el análisis de la masonería son siempre válidas como ejercicio intelectual, pero fallan ante una mirada más atenta y más informada sobre la historia de la institución.

Al progresar la historiografía, progresa la historia de la masonería. En las últimas décadas, muchos fueron los cambios, no solamente de miradas hacia al pasado de la fraternidad, sino también de herramientas utilizadas en la operación historiográfica. La prueba es el descubrimiento, en el sentido mismo de quitar el velo, de múltiples masonerías donde previamente había habido una masonería singular, masculina, deísta, regular, con un origen común que, no pocas veces, se perdía en las “brumas del tiempo”. Hoy tenemos cuerpos masónicos con una fuerte identidad nacional (Gran Oriente de México, Gran Logia de Suecia), otros entregados a cuestiones cívicas (Gran Oriente de Francia, Le Droit Humain), también hay cuerpos masónicos exclusivamente femeninos (Gran Logia Femenina de Francia, The Order of Women Freemasons), todo eso hace que la masonería hoy sea un fenómeno rizomático con múltiples implicaciones para la historia.

Extraer la masonería del dominio de la historia política y social, o de las metodologías y las fuentes tradicionales, es una tarea compleja porque significaría flanquear las teorías hegemónicas que han rendido muchos frutos intelectuales. Un quehacer subsecuente es demostrar que las teorías y las metodologías distintas no son opuestas sino son complementarias.

Además, existe una percepción actual que la investigación de la historia de la masonería ha llegado a un callejón sin salida. Este aparente agotamiento del tema produce una impresión de redundancia de cualquier estudio que tenga a la masonería como núcleo o, aunque sea como telón de fondo. Dicha impresión se debe, aún, al escaso estudio académico del tema<sup>4</sup>, o, como otrora reflexionó José Antonio Ferrer Benimeli, a “el divorcio existente entre la historia de la masonería y el historiador universitario”<sup>5</sup>. Ese análisis sigue siendo pertinente<sup>6</sup> y tiene dos consecuencias específicas. Una es el enfoque siempre-introductorio sobre el que uno tiene que apoyarse cuando escribe sobre masonería. Ese abordaje, a su vez, lleva a una aproximación más tradicional a las fuentes y a una narrativa más convencional. La otra es la manera en la cual las especificidades masónicas son tratadas (cuando lo son) por parte de los historiadores profesionales. Tales singularidades, no pocas veces, reciben una clasificación de menudencia, al mismo tiempo que esos mismos detalles son los que reciben una aproximación anticuaria<sup>7</sup> de los investigadores independientes.

No obstante, son muchos los vacíos en la documentación concerniente a la masonería, y esto se debe a su carácter parcialmente secreto<sup>8</sup>, al carácter mítico de su narrativa histórica y también es el resultado de persecuciones que la fraternidad ha sufrido en muchos países. Eso, por sí mismo, resultó en una pérdida (o una simple no existencia) de documentos; y, así, queda como tarea de los historiadores buscar y confiar en otras fuentes. La cultura material, foco de este capítulo es una de esas fuentes de información que cada vez más traspasan las fronteras de las otras ciencias, como la arqueología y la museología y la antropología, para reforzar el saber histórico y la historiografía.

<sup>4</sup> Para un análisis de este punto y de la producción historiográfica, profesional y amateur en los últimos años en Latinoamérica: José Antonio Ferrer Benimeli, “Aproximación a la historiografía latinoamericana”, *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2012), 1-121.

<sup>5</sup> Ferrer Benimeli, “Métodos y experiencias en el estudio de la historia de la masonería española”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011), 45-62.

<sup>6</sup> El incremento en los estudios académicos relacionados con la temática masónica sigue su marcha, pero aún hay un reducido grado académico del estudio de la masonería en sí misma, o sea, no vinculada a un tema entendido como propiamente “histórico”.

<sup>7</sup> En este contexto se refiere a la llamada historia anticuaria en la cual, según Nietzsche, hay una postura hacia el pasado esencialmente conservadora en la que se superpone una búsqueda desde las raíces. El historiador preserva así el pasado sin hacerle crítica que no sea su no-preservación.

<sup>8</sup> Sobre la idea de masonería como sociedad secreta, pueden consultarse los trabajos de Yván Pozuelo Andrés, “La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 62-87; y Henrik Bogdan, “Freemasonry and Western Esotericism”, en *Handbook of Freemasonry. Brill Handbooks on Contemporary Religion (Book 8)*, eds. Henrik Bogdan y Jan A. M. Snoek (Leiden | Boston: Brill, 2014), 277-305.

El giro más explícito hacia la utilización de otras fuentes puede ser encontrada en la colección *Faire L'Histoire*, organizado por Jacques Le Goff y Pierre Nora en 1974, sellando el enlace de la escuela francesa de los Annales con el llamado “giro cultural”. *Nuevos Problemas, Nuevos Acercamientos y Nuevos Objetos*<sup>9</sup>, son los títulos de los tres volúmenes que consagran las nuevas teorías, metodologías y fuentes para escribir la historia. Seguramente, estos nuevos métodos ya existentes, al ser publicados en libros, se podría decir que recibieron su certificado de nacimiento, como una tentativa de dar una racionalidad a percepciones y prácticas ya presentes en la historia desde hacía algún tiempo.

Otra obra, más cercana en el tiempo y que acercó a los historiadores a otras perspectivas posibles, fue el trabajo de Peter Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*<sup>10</sup>. En este libro el historiador británico sella la cuestión sobre el uso, por parte de los historiadores, de imágenes como indicios y fuentes, utilizando un amplio repertorio de escuelas y de autores (la mayoría historiadores del arte) que establecieron el camino para el empleo de pinturas, fotos, objetos y de arte en general como fuentes de información histórica en posición afín a de los documentos escritos. Burke también ha organizado, subsecuentemente, una obra sobre nuevas perspectivas en la escritura de la historia, *New Perspectives on Historical Writing*<sup>11</sup>, en el que se da más prioridad al enfoque que a las fuentes.

Es necesario, todavía, demostrar las aplicaciones y los efectos de este giro en la historia de la masonería. El uso de otras fuentes y miradas para cuestionar el mito fundacional de la Gran Logia de Londres y Westminster<sup>12</sup>, es un ejemplo de ello. Es ese camino que han tomado los profesores Andrew Prescott y Susan Sommers en su ensayo “Searching for the Apple Tree Tavern: Revisiting the Earliest Years of English Organized Freemasonry”<sup>13</sup>. En este artículo, cuestionan la tradicional historia de la reunión que habría ocurrido en 1716 y que resultaría en la fundación de la primera gran logia del mundo en 1717. James Anderson cuenta esa historia en la segunda edición de las *Constituciones de los Franc-Masones*, fechada en 1738:

El Rey Jorge I entró en Londres el día 20 de septiembre de 1714 y, cuando terminó la rebelión en el año 1716, las pocas Logias existentes en Londres creyeron conveniente, en vista de la negligencia de Sir Cristóbal Wren, unirse a las órdenes de un Gran Maestre, que había de ser el centro de Unión y Armonía. Las Logias que se reunían fueron:

1.- En la cervecería del Ganso y de la Parrilla del Cementerio de la Parroquia de

<sup>9</sup> Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Faire de l'histoire* (París: NRF, Gallimard, 1974), 3 vols.

<sup>10</sup> Peter Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence* (Londres: Reaktion Books, 2001).

<sup>11</sup> Burke, *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge: Polity Press, 2001).

<sup>12</sup> Tratase del primer nombre que recibió la obediencia masónica hoy conocida como Gran Logia Unida de Inglaterra.

<sup>13</sup> Andrew Prescott y Susan Mitchell Sommers, “Searching for the Apple Tree: Revisiting the Earliest Years of Organized English Freemasonry”, en *Reflections on Three Hundred Years of Freemasonry*, ed. John S. Wade (Surrey, UK: Lewis Masonic, 2017).

San Pablo.

- 2.- En la cervecería de la Corona, situada en el callejón de Parker, cerca del callejón de Drury.
- 3.- En la taberna del Manzano, situada en la calle de Charles, en Convent-Garden.
- 4.- En la taberna del Ron y de las Uvas, situada en Channel-Row, Wetsminster.

Estos y algunos otros antiguos hermanos se reunieron un día en la taberna del Manzano, y poniendo de presidente al Maestro Masón más antiguo (llamado ahora Maestro de la Logia), se constituyeron en Gran Logia pro Tempore, en Debida Forma, reanudando en el acto las relaciones trimestrales entre los Oficiales de las Logias, y resolviendo celebrar una Asamblea anual y un banquete y nombrar de entre ellos un Gran Maestre, hasta que tuvieran el Honor de tener por Jefe a algún Hermano Noble.

Los problemas del relato de Anderson son muchos y siempre fueron apuntados por muchos investigadores<sup>14</sup>. Para citar apenas los más usuales: Anderson escribe más de veinte años después de lo acontecido; es raro que la historia de la gran logia no figure en la primera versión de las *Constituciones*, publicada en 1723; que los personajes presentes en dicha reunión en 1716 estaban, en 1738, fallecidos o desprestigiados; y que, por último, no hay otra evidencia documental de tales acontecimientos aparte del propio relato de Anderson.

Aparte de la anterior, Prescott y Sommers esgrimen otras razones para poner la versión oficial del inicio de la masonería moderna, celebrada por masones regulares y liberales, en entredicho. Para tal fin, además de una larga cantidad de referencias cruzadas, echaron una mirada rigurosa a la topografía londinense. El análisis espacial de la planta de la ciudad permitió averiguar que en 1716 no había taberna alguna llamada Apple Tree Tavern en Charles Street, en el barrio Covent Garden, donde la reunión habría tenido lugar. Además, en esa localidad, una taberna con ese nombre, estuvo registrada apenas en 1729, cuando James Douglas la alquiló, y parece que el nombre Apple Tree lo registró él, ya que desapareció tras su muerte en 1753<sup>15</sup>.

El examen topográfico fue determinante para alcanzar un nuevo terreno común a la crítica del mito fundacional de la masonería moderna. El cambio de la fuente histórica transforma la mirada, promueve nuevas preguntas e incluso las fuentes exhaustivamente analizadas, pasan a ofrecer nuevos datos.

Si la ciudad es una forma de escritura<sup>16</sup>, seguramente que su lenguaje maestro es la arquitectura y a través de ella hay un subtexto a leer, especialmente poniendo la relación entre la masonería y la arquitectura dentro de esa perspectiva. En este enfoque tenemos la obra de James Stevens Curl que, además de ser un historiador de la arquitectura, se centra en su vínculo

<sup>14</sup> Como David Stevenson, John Hamill, Roger Dachez y Richard Berman.

<sup>15</sup> Prescott y Sommers, "Searching for The Apple Tree", 8-9.

<sup>16</sup> Raquel Rolnik, *O que é a cidade* (São Paulo: Brasiliense, 1995), 16.

con la masonería y los discursos arquitectónicos de los masones, así como en los intentos de producir una arquitectura masónica.

Veinte años separan su primera obra, *The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study*<sup>17</sup>, de su más reciente estudio, *Freemasonry & Enlightenment: Architecture, Symbols & Influences*<sup>18</sup>, aunque este último es en realidad una versión revisada y aumentada del primero. El lenguaje arquitectónico es una guía que utiliza Curls para contar la historia de la fraternidad, mediante la cual subraya como los arquitectos y la arquitectura eran los productos a la vez que los productores de este fenómeno. Aunque estamos ante otro lenguaje, un lenguaje escrito y leído de otra manera, este guarda semejanza con el lenguaje ritual de la masonería.

Más allá de una perspectiva puramente arquitectónica quedan las cuestiones de David Martín López, que a través de una mirada más interdisciplinaria, pero también relacionado con la historiografía más reciente, aclara y cualifica la “estética masónica”. En “Arte y masonería: consideraciones metodológicas para su estudio”<sup>19</sup>, la mirada más heterodoxa empieza con la aclaración del concepto de estética masónica en vez del estilo masónico, citando a escritores no académicos, pero de una gran relevancia, como Fernando Pessoa y Alejo Carpentier. En otros artículos, como el más reciente “La revalorización del medioevo en la estética masónica: Inglaterra y Escocia”<sup>20</sup>, destaca la asociación entre la atribuida estética y los movimientos de identificación nacional, como en el neogótico anglosajón.

Para que las nuevas interpretaciones y fuentes tengan éxito en la historia de la masonería es necesario reconocer su materialidad, o sea, reconocer que los objetos tienen agencia, es decir, que los objetos interactúan con y sobre los sujetos, creando un contexto específico. De este modo, para descifrar una cultura que tiene su base fuertemente conectada en lo material, es necesario nivelar las fuentes para que estas puedan abarcar la materialidad. Ya sea como centralidad o por oposición, la cuestión de la materialidad es fundamental para la definición de humanidad. Muchas epistemologías y filosofías se definen por su posición en relación a la materialidad y “este constante retorno al mismo problema demuestra como precisamos engranar con la cuestión de la materialidad para allá de una mera nota de pie o esotérica extra (...)”, indica Daniel Miller<sup>21</sup>.

No sería posible acercarse a la cultura material sin mencionar a Jules David Prown, quien en 1982 publicó su innovador artículo “Mind in

<sup>17</sup> James Stevens Curls, *The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study* (Londres: B.T. Batsford, 1991).

<sup>18</sup> Curls, *Freemasonry & Enlightenment: Architecture, Symbols & Influence* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>19</sup> David Martín López, “Arte y masonería: consideraciones metodológicas para su estudio”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 1-21.

<sup>20</sup> Martín López, “La revalorización del medioevo en la estética masónica: Inglaterra y Escocia”, *Medievalista* 15 (2014): 1-28.

<sup>21</sup> [“This constant return to the same issue demonstrates why we need to engage with the issue of materiality as far more than a mere footnote or esoteric extra (...)”]. Daniel Miller, *Materiality* (Durham: Duke University Press, 2005), 2.

Matter”<sup>22</sup>. En este artículo Prown llama la atención al hecho de que, aparte de la arqueología, la cultura material era considerada básicamente una ilustración. El autor proponía una metodología en la cual los artefactos fuesen indicios o fuentes primarias en las cuales la palabra “material” se refiere a una “amplia, pero no restrictiva, gama de objetos”<sup>23</sup>. Igualmente, es importante resaltar lo que dice Prown, basándose en el trabajo del folclorista Henry Glassie que enfatiza que “apenas un pequeño porcentaje de la población mundial es o ha sido alfabetizada, y que las personas que escriben literatura o en prensa son atípicas”<sup>24</sup>. En el caso masónico, es la oportunidad de acercarse a la mayoría de sus miembros y no solamente a aquellos teóricos de la orden o, además, que registraran sus impresiones. Así, cuando nos aproximamos a un objeto de estudio, como los grupos masónicos, por medio de su cultura material, se privilegia una comprensión más amplia de la recepción y producción de la cultura masónica.

Un incremento importante para entender la cultura material y sus asociaciones con la historia cultural fue elaborado por Richard Grassby en su artículo “Material Culture and Cultural History”<sup>25</sup>, donde se apuntan algunos nuevos aspectos que la cultura material puede aportar a los estudios históricos. Para probar la relevancia de este tópico este autor afirma que “la cultura material arroja luz sobre como las personas entendían a sí mismas. Los objetos y sus combinaciones pueden evocar la atmósfera de una casa o de un ambiente”<sup>26</sup>. Para el estudio de la masonería en particular, Grassby aclara cuando escribe:

La exhibición de posesiones siempre ha demostrado un estatus nuevo, protegiendo así la jerarquía existente dentro y entre los grupos, y anunciando su posición social y lealtad ya que la identidad de grupo implica consumo y exhibición. Las élites se esfuerzan por acorralar el mercado con ciertos productos culturales. Las posesiones pueden inicialmente pertenecer a algunos individuos, pero a largo plazo, ellos pueden ser acumulados solamente por familias o instituciones<sup>27</sup>.

En el mismo sentido, Ann Brower Stahl acentúa la importancia de lo que ella llama “historias materiales”<sup>28</sup>. En el artículo homónimo la autora subraya la esencia dual de la expresión, en la cual el primer significado demuestra de

<sup>22</sup> Jules David Prown, “Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method”, *Winterthur Portfolio* 17, no. 1 (1982): 1-19.

<sup>23</sup> [“broad, but not unrestricted, range of objects”]. Prown, “Mind in Matter”, 2.

<sup>24</sup> [“only a small percentage of the world’s population is and has been literate, and that the people who write literature or keep diaries are atypical.”]. Prown, “Mind in Matter”, 3.

<sup>25</sup> Richard Grassby, “Material Culture and Cultural History”, *The Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 4 (2005): 591-603.

<sup>26</sup> Grassby, “Material Culture and Cultural History”, 594.

<sup>27</sup> Grassby, “Material Culture and Cultural History”, 596.

<sup>28</sup> Ann Browe Stahl, “Material Histories”, en *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, ed. Dan Hicks y Mary C. Beaudry (Oxford: Oxford University Press, 2010): 150-172.

qué manera la cultura material está conectada a cómo la historia es vivida, “revelando así como su estudio puede promover percepciones sobre prácticas y procesos pasados”<sup>29</sup>.

El segundo significado se refiere a la inevitable materialidad de las fuentes históricas, subrayando como la misma materialidad es “formada por y, simultáneamente, modelada en las prácticas y percepciones contemporáneas”<sup>30</sup>. Stahl, siendo ella misma una antropóloga, presenta algunas de sus consideraciones como evidentes, pero para los historiadores hay, aún, un largo trecho por recorrer hasta que la cultura material cruce el umbral de la simple ilustración<sup>31</sup>. Como sintetiza el historiador Giorgio Riello, “la adición de una imagen o referencia a un objeto no es suficiente para crear un diálogo con otras fuentes”<sup>32</sup>.

Riello aclara en su artículo del 2009 las posibilidades de confluencia entre la historia y la cultura material. Según este profesor de la Universidad de Warwick, emergen tres posibilidades de esa conjunción. Una de ellas es usar el material como una fuente primaria, un enfoque que él llama “historia desde las cosas”. La otra promovería un “el análisis de las relaciones entre objetos, personas y sus representaciones”<sup>33</sup>; siendo esa la que llama “la historia de las cosas”. La última, defendida por él, es el camino denominado “la historia y la cosas”. En esta estrategia, los artefactos, los documentos y las representaciones deben ser manejados igualmente como fuentes para el cuestionamiento histórico y tratadas como indicios sin relaciones preconcebidas de ningún tipo y renunciando a la idea de prueba. A su vez, esas fuentes pueden adentrar en una relación no jerárquica junto a las narrativas y metodologías. Adoptando este enfoque, existe la posibilidad de analizar la cultura material de la masonería no para desarrollar mejores respuestas para cuestiones ya dadas en el medio masónico, siendo ese el académico o el independiente, sino para demostrar que este material puede ser un guía para que hagamos mejores preguntas<sup>34</sup>; interrogaciones no apenas relacionadas con la historia de la masonería, pero sí con la historia nacional, política, intelectual o cultural.

En el año 2004, James D. Hamilton compiló una gran cantidad de imágenes del acervo del museo “Our National Heritage”, del cual es bibliotecario y archivista, en el libro *Material Culture of the American Freemasons*<sup>35</sup>. Esa obra

<sup>29</sup> Stahl, “Material Histories”, 151.

<sup>30</sup> Stahl, “Material Histories”, 151.

<sup>31</sup> Sarah Pennell, “Mundane materiality, or, should small things still be forgotten? Material culture, micro-histories and the problem of scale”, en *History and Material Culture: a student's guide to approaching alternative sources*, ed. Karen Harvey (Londres y Nueva York: Routledge, 2009), 173-191.

<sup>32</sup> Giorgio Riello, “Things that shape history: material culture and historical narratives”, en *History and Material Culture*, 24-46.

<sup>33</sup> Riello, “Things that shape history”, 25.

<sup>34</sup> Riello, “Things that shape history”, 29.

<sup>35</sup> John D. Hamilton, *Material Culture of the American Freemasons* (Massachusetts: Museum of Our National Heritage, 1994).

llegó tras otras publicaciones que también son resultado de exposiciones en el referido museo de Lexington. En la misma línea surge la publicación francesa *Franc-maçonnerie, objets de collection: trois siècles d'histoire*<sup>36</sup>, reuniendo objetos de museos masónicos franceses y de colecciones privadas. Sin embargo, tales publicaciones siguen la línea del catálogo de imágenes, con datos sobre las piezas (fecha probable, dimensiones, materiales), pero sin contextualizaciones o problematizaciones. La obra más cerca de realizar este diálogo es el libro de W. Kirk MacNulty, *Freemasonry: Symbols, Secrets and Significance*<sup>37</sup>, en la cual el ensayista hace un recorrido por la simbología masónica utilizando la cultura material como soporte para su escrito.

El ejemplo que deseamos explorar no fue elegido solamente por ser el tema en el cual se especializa el autor, pues se trata de un objeto fundamental en la práctica y la cultura masónicas: el mandil. No hay ceremonia masónica sin mandil, es la insignia masónica fundamental con la cual el masón es presentado y decorado en su iniciación. Bien como es la vestimenta primordial de la labor masónica, el mandil o delantal, es el símbolo clave del objetivo de la masonería, o sea, el desbaste de la piedra bruta (la persona antes de recibir los instrumentos simbólicos para perfeccionarse) con el fin de convertirla en piedra cúbica (el ser humano perfeccionado por las “luces” de la moral y de la razón).

El delantal es el elemento que, junto a las herramientas, hacen la conexión simbólica de la masonería moderna con las corporaciones de oficio. La pieza recuerda la labor otrora práctica, física, que actualmente es solamente ritual e intelectual. Entre los autores masónicos hay una convención de designar la masonería de los gremios de pedreros de “masonería operativa” y su versión moderna, supuestamente empezada en 1717, de “masonería especulativa”.

La cuestión es que, en la masonería moderna, el mandil no es solamente un ornamento. Más que eso, es la única forma de visualmente informar el grado que el masón detiene. Ejemplifico esa cuestión en su forma más básica y sencilla, la logia simbólica inglesa se presenta con los siguientes mandiles: blanco con la babeta levantada, en el grado de aprendiz; blanco con la babeta baja y dos rosetas azules en las extremidades inferiores, en el grado de compañero y blanco con tres rosetas azules, dos en las extremidades inferiores y una en la babeta, y franjas azules en vuelta de todo el mandil, para el grado de maestro masón.

En los grados filosóficos, o de las otras órdenes a las cuales el masón puede ingresar después del grado de maestro, la diversidad de formas, colores y símbolos de los mandiles es enorme<sup>38</sup>. Pero, no ha sido siempre así en la masonería inglesa, la estandarización de las galas ocurre solamente en 1814

<sup>36</sup> Voley Loustau ed., *Franc-maçonnerie, objets de collection: trois siècles d'histoire* (París: Éditions du Chêne, 2012).

<sup>37</sup> W. Kirk MacNulty, *Freemasonry: Symbols, Secrets and Significance* (Londres: Thames and Hudson, 2006).

<sup>38</sup> Sobre su diversidad en Inglaterra, véase el trabajo de Keith B. Jackson, *Beyond the Craft* (Londres: Lewis Masonic, 1982).

con la unión de las dos logias rivales: los llamados modernos y los antiguos<sup>39</sup>. En los otros cuerpos masónicos por el mundo podemos percibir las alteraciones generadas intencionalmente o el fruto de las evoluciones históricas, filosóficas e simbólicas. Así, el mandil es también una declaración de los valores, de la mentalidad masónica de tal y cual obediencia.

La importancia de la cultura material para la historia de la masonería es todavía más fundamental cuando observamos el contexto del siglo XVIII. Hay pocos testigos de la masonería del siglo XVII en comparación con la abundancia encontrada en los periodos subsecuentes.

La relación entre la cultura material y la masonería es única, pues no hay masonería sin las herramientas del grado<sup>40</sup>, sin panel del grado<sup>41</sup>, sin las franjas, los sombreros, los candelabros, las espadas, los mandiles, la lista es extensa. Así, dicha relación es de las más ejemplares para el estudio de los vínculos entre la materialidad y la historia. Frecuentemente la importancia de lo material es señalada por “materializar, niveles de afección e intención”<sup>42</sup>. En el caso masónico, el mandil materializa la pertenencia, el grado y cuando el cuerpo del masón se ausenta, su mandil señala su presencia. Su mandil se “consustancia” en el masón mismo.

Los casos son muchos, pero, para ilustrarlo, hago mención de tres mandiles, masones, países y obediencias específicos. El primero es el delantal de Winston Churchill que está en la exhibición por los trescientos años de la masonería, en la Gran Logia Unida de Inglaterra. El exprimer ministro británico fue elegido por votación popular, promovida por la BBC en 2002, el más importante británico de la historia. No es raro que los medios publicasen para la exhibición en la UGLE<sup>43</sup>, el mandil de Churchill en su portada. Más que incrementar la importancia de la ya aclamada fraternidad, el delantal de Churchill hace tangible su pertenencia a la orden, refuerza los lazos de hermandad entre los masones de hoy con su hermano ilustre y la apariencia gastada de la pieza hace evidente la huella dejada por su cuerpo en su labor masónico.

El segundo es el mandil de Voltaire, el cual ha sido expuesto permanentemente en el museo de la masonería del Gran Oriente de Francia:

<sup>39</sup> En 1813, las dos grandes logias más importantes de Inglaterra se unieron después de sesenta y dos años de existencia por separado. La Grand Lodge of the Most Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons, establecida en 1751; y la Grand Lodge of England, supuestamente establecida en 1717. A pesar de la nomenclatura, los “antiguos” era la gran logia más nueva que la de los “modernos”, todavía, la designación engendradora por la “gran logia de los antiguos” fue la que se perpetuó.

<sup>40</sup> Los tres primeros grados de las masonerías poseen un conjunto de herramientas que será utilizada, simbólicamente, por el masón.

<sup>41</sup> En los tres primeros grados de las masonerías hay un panel del grado donde constan los símbolos o las alegorías correspondientes a aquella etapa.

<sup>42</sup> Catherine Richardson, “A very fit hat’: Personal Objects and Early Modern Affection”, en *Everyday Objects: medieval and early modern material culture and its meanings*, eds. Tara Hamling y Catherine Richardson (Farnham: Ashgate, 2010), 289-298.

<sup>43</sup> Siglas en inglés de la Gran Logia Unida de Inglaterra (United Grand Lodge of England).

este es otro de esos objetos míticos de los masones. El pensador francés, frecuentemente mencionado como máximo exponente de la unión entre el pensamiento de las luces y el ideario masónico, fue, en realidad, iniciado poco antes de su muerte. El delantal, ricamente ornado con símbolos y alegorías masónicas es el testimonio físico de la iniciación narrada en la obra póstuma de Athanase Germain<sup>44</sup>. Es esta obra en la cual el autor hace una cita de un discurso de Lalande, el venerable maestro en dicha ocasión. Haciéndole elogio a Voltaire, Lalande habría dicho, “usted ya era masón incluso mucho antes de recibir su iniciación”, iniciando de esta manera y accidentalmente en el seno de la masonería, una nueva costumbre de llamar a las personas de calidad moral o intelectual: “masones sin mandil”.

Esa actitud tiene implicaciones específicas para la mentalidad masónica y para el mandil como pieza representativa de la fraternidad. Al llamar a las personas probas, inteligentes o honestas, “masones sin mandil”, se infiere a que todos los masones son poseedores de las calidades que se hace del elogio. Así que, la iniciación de una persona considerada un “masón sin mandil”, tan solo funciona como un acto de reconocimiento, quedando sin efecto la transformación deseada e implícita del ritual. De tal manera que, en esa línea de pensamiento, el vocablo masón pasa a ser una calidad, no una condición. De buscador de la perfección, el obrero pasa a ser una persona de calidades ontológicas. En cuanto al mandil, como testimonio de la condición del masón, queda el carácter de insignia de honor, la pieza que era prueba de la labor masónica adquiere la expresión de testigo de la distinción masónica.

El tercer caso es la forma en que el mandil puede ser un objeto que sustituye la presencia de una persona ausente. Por ejemplo, pensemos en un presidente masón asesinado brutalmente: Salvador Allende Gossens (1908-1973). Este político participó durante su vida de distintas logias masónicas, entre ellas, Hiram no. 65, caracterizada por funcionar como un silo de ideas y con masones “progresistas”<sup>45</sup>. Su tenida fúnebre del 12 de noviembre de 1973 y su mandil hoy todavía expuesto<sup>46</sup>, se consolidaron como formas de expresar (clamar) justicia histórica. Debido a la clara posición política de esta logia, sus actividades se suspendieron en abril de 1974, para finalmente cerrar la asociación en septiembre de 1977. Allende buscó una comunión entre los ideales masónicos y socialistas, entendiéndolos ambos como humanistas, y por ende, complementarios. La exhibición permanente de su insignia de maestro masón sirve como recuerdo de la perversidad de los radicalismos al

<sup>44</sup> Athanase Germain, *Initiation de Voltaire dans la Loge des Neuf-Sœurs : précédée d'une notice sur Voltaire, les Neuf-Sœurs, les Trinosophes, accompagnée de notes explicatives sur les faits et les personnages* (París: Bureau de la « Chaîne d'union », 1874).

<sup>45</sup> Juan Gonzalo Rocha, *Allende, Masón: visión de un profano* (Santiago de Chile: Editorial Sudamericana Chilena, 2000).

<sup>46</sup> Acerca del trato de la muerte en la masonería, puede consultarse el trabajo de Jeffrey Tyssens, “¿Una farsa sacrilega? La francmasonería belga y la disputada conmemoración del rey Leopoldo de Sajonia-Coburgo-Gotha”, *REHMLAC* 5, no. 1 (mayo-noviembre 2013): 41-59.

mismo tiempo que celebra la resistencia a través de la memoria, el no olvido y la celebración de un nombre prohibido en el pasado.

El aspecto importante de distinguir es la profusa producción de significados obtenida sobre y a partir de los mandiles. Según Christopher Tilley, el significado se produce cuando un grupo utiliza una especificidad del objetivo para crear una dialéctica donde este sea un medio y un resultado para la acción social<sup>47</sup>. De este modo, se considera importante identificar los usos culturales –simbólicos y materiales– de los mandiles o las galas masónicas para el estudio de la historia de la masonería.

En los ejemplos anteriores, identificamos algunas pistas al respecto. Los mandiles pueden ser un testimonio del compromiso y la identidad de la persona con la masonería, por lo que sirven para ostentar tal relación. Escribiendo sobre objetos personales y afectos en la primera modernidad, Richardson sostiene “estos objetos, entonces, son dados de manera a combatir la distancia entre las partes, dejando un recuerdo tangible del compromiso de una persona, y para interactuar con los discursos del saber social”<sup>48</sup>.

Hasta el comienzo del siglo XIX, los mandiles tenían formas muy variadas y eran ornados con una gran diversidad de símbolos y alegorías. Hoy tenemos los mandiles regulados por las constituciones, así que se verá poca diferencia entre esas piezas, sea en los cuerpos regulares o liberales. Actualmente, hasta en los altos grados hay convenciones sobre la simbología utilizada, haciéndose así que haya una interpretación más legible para el poseedor del grado, para los masones y estudiosos en general.

En contraste, en el siglo XVIII y en parte del XIX teníamos masonerías poco centralizadas, sistema obediencial<sup>49</sup> igualmente estructurado en Inglaterra. Asimismo, la masonería se fue construyendo, baste recordar que el grado de maestro surgirá solamente en la década de 1730, el arco real en la siguiente, el rito francés entre esta y la de 1760, etcétera. La lista se extiende a casi todos los ritos conocidos.

El periodo de gestación de la masonería fue, además, una época de mayor libertad interpretativa en cuanto a sus enseñanzas, objetivos, símbolos y rituales. Los testimonios que tenemos en la cultura material de este periodo son huellas de la visión particular de los masones sobre la masonería.

Hacer un análisis completo de la cultura material de la masonería es, cierto, una tarea hercúlea, pues diferentes materiales, de distintos países, ritos y obediencias llevarán a distintas cuestiones y vice-versa. Sobre todo, no es suficiente elaborar cuestionamientos y utilizar la cultura material para ilustrar una aparente respuesta, pero es necesario interrogar y articular estos objetos

<sup>47</sup> Christopher Tilley, “Ethnography and Material Culture”, en *Handbook of Ethnography*, eds. John Lofland, Lyn H. Lofland, Sara Delamont, Amanda Coffey y Paul Atkinson (Londres: Sage Pub, 2001), 258-272.

<sup>48</sup> Richardson, “A very fit hat”, 297.

<sup>49</sup> Designación general para el método organizacional de la masonería moderna, es decir, logias agrupadas por una logia central responsable para regular la dinámica de sociabilidad masónica en aquel país o región.

y cruzarlos con otras fuentes para descubrir cuáles son los indicios que nos pueden ofrecer sobre el pasado.

Rastrear vestigios a partir de la cultura material, en especial de los mandiles, enriquece nuestro entendimiento de los imaginarios masónicos al garantizar el acceso a otros testimonios distintos a los escritos, sobre todo cuando la alfabetización, especialmente en el siglo XVIII, fuera raro. Realizar el escrutinio de una mentalidad específica dentro del marco de la historia de las ideas, es promover una arqueología del saber, sobrepasando el entendimiento tradicional de las fuentes y lo que ellas pueden nos ofrecer.

En el caso inglés, estas piezas de la cultura material con sus símbolos demuestran otros aspectos de la vida masónica y su relación con la iconografía: sus aspectos prosopográficos<sup>50</sup>. Múltiples capas de símbolos y el testimonio de que algunas cintas, bordados y pinturas han sido suprimidas, sugieren que algunos de estos mandiles cuentan la historia masónica de sus dueños. La coexistencia de la imaginería<sup>51</sup> de los grados simbólicos con la de los altos grados en un solo delantal, demuestran no solamente una masonería más fluida y libre en sus prácticas, sino también son testigos de una era pre-efímera<sup>52</sup> en la cual las vestimentas podrían ser un rastreador de la trayectoria de vida de una persona, bien como un testimonio, un recuerdo de su presencia, muchas veces con poderes mágicos<sup>53</sup>.

Los mandiles llaman la atención de algunos investigadores, pero incluso hasta hoy entre los masones se les ha prestado una atención limitada. En las publicaciones masónicas especializadas – me refiero a las no académicas – se encuentran algunos artículos sobre los mandiles, especialmente en el *Ars*

<sup>50</sup> Acerca del uso de la prosopografía en los estudios históricos sobre la masonería, puede revisarse el artículo de Ricardo Martínez Esquivel, “Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica”, *REHMLAC+* 7, n. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 1-25, doi: <http://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22689>

<sup>51</sup> Me refiero a la idea de imaginería pensando en el término *imagery* en inglés y *imagerie* en francés, cuyo correspondiente es extraño en español (o portugués), pero cuya significación nos puede auxiliar a privilegiar las imágenes en su contexto. Como apunta Francielly Rocha Dossin, la imaginería puede ser definida como un conjunto de imágenes agrupadas por una determinada relación de origen, de temática, de hechura, de consumación o de utilización. Francielly Rocha Dossin, “Sobre o regime de visualidade racializado e a violência da imageria racista: notas para os estudos da imagem”, en prensa.

<sup>52</sup> El término efímero es utilizado por el sociólogo francés Gilles Lipovetsky para describir la moda del periodo de tiempo comprendido entre el comienzo del *prêt-à-porter* a la década de 1980, cuando publicó su libro *L'Empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*.

<sup>53</sup> Giorgio Riello en el caso específico de las vestimentas ocultadas de las casas británicas del siglo XVIII, comenta como “los historiadores, los antropólogos y los expertos están de acuerdo que tales objetos fueran ocultados con el intento de proteger la casa y sus habitantes de fuerzas malignas y [por ello,] se colocaron en los puntos más vulnerables de conexión con el mundo exterior. También parece que estos objetos invocan la presencia física de sus usuarios y dueños” (“Historians, anthropologists and experts agree that such objects were hidden with the intent of protecting the house and its inhabitants from malign forces and were placed in the most vulnerable points of connection with the outside world. It also appears that these objects invoke the physical presence of their wearers and owners”). Traducción propia. Giorgio Riello, “Things that shape history: Material culture and historical narratives”, en *History and Material Culture*, ed. Karen Harvey (Londres: Routledge, 2009), 28.

*Quatuor Coronatorum*, la revista más importante del mundo masónico<sup>54</sup>. A pesar de ser el ítem masónico esencial en cualquier reunión<sup>55</sup>, el mandil ha sido visto como una curiosidad, uno de esos objetos de colección que tendrían algún interés para los miembros de esta fraternidad. La expresión de esa falta de interés es traducida por el número de veces que los mandiles aparecen como tema en dicho jornal masónico inglés: de 1886 hasta 2015 hay solamente siete artículos con el delantal como tema principal<sup>56</sup>, el último artículo fechado en 1961. Buscando un término más amplio, como “galas” (abarcando mandiles, colares, bandas, sombreros, etcétera) el número es todavía más bajo: dos artículos en el mismo periodo de tiempo, uno en 1940 y otro en 1971<sup>57</sup>.

William Harry Rylands<sup>58</sup> en el primero de estos artículos, fechado en 1892, hace una tentativa de categorización de los modelos, dibujos, entre otras características de los mandiles de la preunificación. A pesar de su valeroso análisis, el propio Rylands subraya su opinión sobre los mandiles como una “tangente” para el estudio, por poseer informaciones no descubiertas en ninguna otra parte<sup>59</sup>. Su visión de las fuentes es compatible con aquella de la historiografía del periodo, o sea, una en la cual los papeles oficiales constituían las “pruebas” de los acontecimientos. En cuanto a la utilidad de la cultura material, Rylands ofrece un mapa del desenvolvimiento del mandil masónico. Una de estas observaciones es particularmente interesante para el tema de la imaginería masónica, a que él llama “decoraciones”.

Según su investigación, las “decoraciones” habrían empezado cerca de 1777, más precisamente en la reunión de la Gran Logia de Inglaterra del 5 febrero de 1777, pues en esta acta estaría el primer registro de decoraciones en un mandil masónico. Este testimonio se encuentra en la colección de las actas de los gran maestros, así se lee en las del gabinete de Robert Lord Peter, la Gran Logia fue informada que “el hijo mayor del nawab del Carnático” había sido iniciado en la masonería [Trichinopoly] profesando una grande veneración por la sociedad<sup>60</sup>. Así, la Gran Logia decidió: “Que una carta complementaria le fuera enviada para la ocasión, acompañada del regalo de un mandil azul elegantemente decorado; y de un libro de las *Constituciones*, empaquetados de

<sup>54</sup> Tradicionalmente, la revista contiene artículos de los miembros de la logia homónima de Pesquisas. Dada su calidad y antigüedad, *Ars Quatuor Coronatorum* es largamente utilizada por académicos como fuente confiable para los estudios masónicos.

<sup>55</sup> Como determina el artículo 239 de las *Constituciones* de la Gran Logia Unida de Inglaterra.

<sup>56</sup> Respectivamente los años y volúmenes: 1891 (4); 1923 (36); 1948 (61); 1961 (74).

<sup>57</sup> Una del año 1940, volumen 53 y la otra de 1971, volumen 84.

<sup>58</sup> William Harry Rylands (1847-1922) era un anticuario y masón.

<sup>59</sup> W. Harry Rylands, “The masonic Apron”, *Ars Quatuor Coronatorum* 5 (1892): 142-185.

<sup>60</sup> [“the eldest son of the Nabob of the Carnatic [sic] had been initiated into masonry there [Trichinopoly] and professed a great veneration for the society”] –La iniciación se refiere a Ghulam Husain Ali Khan, hijo mayor y heredero del nawab del Carnático Muhammad Ali Khan Wallajah (1749-1795). *Constitutions of the Fraternity of Free and Accepted Masons* (Londres: Printed by J. Rozea, 1784), 322.

la manera más soberbia”<sup>61</sup>.

Dos aspectos merecen nuestra atención en estos pasajes, así como la decisión de Rylands de usar este acontecimiento como comienzo de los mandiles ornados. Primero, la Gran Logia requiere en la ocasión un “mandil azul elegantemente decorado”, muy probablemente este tipo de gala ya estaba en circulación en la época, a considerar que en la historia de la Gran Logia nos muestra que el reconocimiento de la alta administración ha sido el último paso en cualquier transformación de la masonería inglesa<sup>62</sup>. El segundo concierne a la aproximación positivista de Rylands, pues considera el registro escrito en documento oficial como el primer rastro de estas decoraciones. Su propio ensayo nos muestra que los mandiles fueron decorados mucho antes de 1777.

Estos artefactos, que pasaran a la masonería inglesa al periodo posterior al año 1813, son muy necesarios cuando buscamos lo no-dicho, los silencios. La unión de las grandes logias intentó, en realidad, burlar la agitación política del periodo. Los documentos de la unión nos dan cuenta de una ocasión auspiciosa, proporcionada por personas afines en un escenario de paz; todavía, podemos percibir algunas tensiones, así que uno de los primeros actos subsiguientes es la estandarización de las galas, como destaca Hamill,

La Unión de las dos grandes logias provocó la estandarización de las galas y joyas de la orden. Una comisión de trabajo ha sido montada para administrar la propiedad y los muebles de la Gran Logia pero la primera tarea fue dibujar patrones para estandarizar las galas a ser adoptada por todos los miembros. Ellos trabajarán rápido y presentarán sus diseños en una reunión en marzo de 1814 de la Gran Logia<sup>63</sup>.

La Gran Logia, ahora Gran Logia Unida de Inglaterra, se apresuró en estandarizar las galas, interrumpiendo una tendencia que había seguido desde 1740, o sea, la de adornar los mandiles con gran número de símbolos distintos. Según Worts,

Antes de 1760, los mandiles elaboradamente pintados o bordados, se habían convertido en una moda, prefiriéndose hasta la unión (1813). Muchos de esos mandiles eran fabricados en casa, a menudo artísticamente finalizados y adornados con diseños de símbolos [...] La tendencia de decorar mandiles masónicos con diseños de símbolos comenzó en la década de 1730, y entre 1740 y 1790 la práctica

<sup>61</sup> [“That a complimentary letter be sent to him on the occasion, accompanied with the present of a blue apron elegantly decorated; and a book of Constitutions, bound in the most superb manner”]. *Constitutions*, 322.

<sup>62</sup> Un ejemplo es el grado de maestro masón que a pesar de ser conferido en algunas logias desde 1725 solamente fue establecido cerca del 1730. Según Douglas Knoop y J. P. Jones, *The Early Masonic Catechisms* (Manchester: Manchester University Press, 1963); Peter Kebbel, “The changing face of English Freemasonry: 1640-1740” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Bristol, 2009); y Jan A. M. Snoek, “Masonic Rituals of Initiation”, en *Handbook of Freemasonry*, 319-327.

<sup>63</sup> [“The Union of the two Grand Lodges brought about the standardization of Craft regalia and jewels. A Board of Works had been set up to manage the property and furnishings of Grand Lodge but the first task was to design patterns for standardized regalia to be adopted by all members. They worked quickly and presented their designs in March 1814 meeting of Grand Lodge”]. Traducción propia. John Hamill, *The Craft: A History of English Freemasonry* (Bedfordshire UK: Crucible, 1986), 74.

se difundió<sup>64</sup>.

Worts más adelante describe que las decoraciones de los mandiles “eran en la mayoría rudimentarias, pero muchos de los ejemplos sobrevivientes revelan habilidad y buen gusto”<sup>65</sup>. Podemos considerar que desde 1740 hasta la unión en 1813, algunos masones utilizaron sus mandiles para imprimir sus propias visiones sobre la fraternidad o un grado específico. Se observa que, gracias a los mandiles preservados y a las resoluciones de la Gran Logia durante el siglo XVIII, los diseños en los mandiles empezaron a desarrollarse y algunas alteraciones pasaron a ser estándar. La primera en aparecer<sup>66</sup>, las cintas azules, probablemente una distinción importada de la Orden de la Jarretera<sup>67</sup>, la más importante orden de caballería en Inglaterra. Algunos documentos de la Gran Logia de Inglaterra llaman el color “light blue” (azul claro) o solamente “blue” (azul), pero con el tiempo la designación pasó a “garter blue” (azul jarretera). El término “garter ribbon” (cinta jarretera) aparece frecuentemente, como, por ejemplo, en las actas de la comisión de trabajos designada para estandarizar las galas: “Que los soportes o collares para las joyas sean tejidas en Oro sobre Azul Jarretera. El todo ha de tener la amplitud de una Cinta Jarretera”<sup>68</sup>.

Particularmente, Michel Pastoureau en su estudio sobre el color azul<sup>69</sup> subraya que los colores son un fenómeno más social que natural y que el azul ascendió del anonimato para su “triumfo” en el siglo XX. Como fenómeno social es posible percibir la valoración del azul dado el costo para producir tal pigmentación, pasando a ser un signo de distinción social. Pastoureau, al centrarse en el escenario artístico del norte de Europa, argumenta sobre la predominancia del azul la “paleta protestante” y como la reforma adoptó el color de los reyes, el negro, en asociación con el azul en una actitud que el autor llama de “chromoclasia” en comparación con la iconoclasia del movimiento.

Cuando trató específicamente de los aspectos de los mandiles, el 22 de febrero de 1814, la comisión de trabajos fue sucinta, dando la impresión de que la cuestión del diseño de los mandiles estaba decidida previamente,

<sup>64</sup> [“Before 1760, elaborately-painted or embroidered aprons came into fashion and continued to be favoured until the Union (1813). Many of these aprons were home-made, often artistically finished and adorned with symbolic designs [...] The tendency to decorate Masonic aprons with symbolic designs began in the 1730s, and between 1740 and 1790 this practice became widespread”]. Traducción propia. F. R. Worts, “The Apron and its Symbolism”, *Ars Quatuor Coronatorum* 74 (1961): 134.

<sup>65</sup> [“were mostly crude, but many surviving examples reveal skill and taste”], Worts, “The Apron and its Symbolism”, 134.

<sup>66</sup> La mención a la cetina azul ornamentando los mandiles de cuero blanco utilizados por el gran maestro, su representante y los vigilantes, aparece en la resolución de la gran logia del 17 de marzo de 1721. Worts, “The Apron and its Symbolism”, 132-141.

<sup>67</sup> The Most Noble Order of the Garter fundada en 1348 por Eduardo III de Inglaterra.

<sup>68</sup> [“That the Bearers or Collars for the Jewels be wove Gold on Garter Blue. The whole to be of the breadth of the Garter ribbon”]. Gran Logia Unida de Inglaterra, “Board of Works-Regalia &c. 1814”, MS. Librería y Museo de Masonería, Londres. GBR 1991, FMH MINS 1/3.

<sup>69</sup> Michel Pastoureau, *Bleu: Histoire d'une couleur* (Paris: Seuil, 2000).

El proceder para la consideración de los mandiles. Para el aprendiz, un mandil de cuero blanco, con cordeles blancos –13 a 15 profundidad. Cuadrado en la parte inferior.

- El C. lo mismo con revestimiento azul celeste y unidos con la misma pulgada y media de ancho y dos rosetas en el fondo.

- El M. M. lo mismo con roseta adicional en la babeta o solapa.

Que ningún otro color u ornamento sea permitido como aceptado para oficiales o logias, que deban tener el emblema de su cargo en el centro del mandil.

Que el ex-venerable maestro tenga el emblema de (ex) maestro en el centro. Para los grandes oficiales que sea cuero blanco del mismo tamaño afilado con azul jarretera 3 y 1/2 pulgadas de ancho y ornados con oro como debe ser determinado en el futuro<sup>70</sup>.

Ciertamente, esa normalización no fue producto de una decisión contundente, pero sí probablemente fruto de una tendencia entre algunas logias de mayor influencia. En los archivos de la Gran Logia Unida de Inglaterra hay mandiles<sup>71</sup> que son anteriores a la unión y que ya seguían este estándar.

Cerca de la década de 1720, la prensa comenzó a dar algunas noticias sobre la masonería y sus iniciados. El carácter de club de la sociedad podía ser leído a través de lo que, y de quién, empezaba a aparecer en estas columnas, especialmente lo que llamaríamos hoy en día las “noticias de sociedad”. En el *Applebee’s Original Weekly Journal* del 9 de septiembre de 1721, en la sección llamada “News” (“Novedades”), cuenta, en dos notas distintas, la iniciación<sup>72</sup> de algunos caballeros en esta fraternidad. Las dos notas llaman la atención por el hecho de que ellos fueron revestidos con mandiles: “todos los caballeros regresaron a casa muy satisfechos con sus mandiles blancos, y de acuerdo con la antigua institución de aquella noble y ventajosa hermandad”<sup>73</sup>. En la segunda nota, informando sobre la iniciación del señor Innys, el librero: “últimamente ha sido admitido en la sociedad de los francmasones, y [...] por lo tanto ha sido ataviado con el mandil de cuero, una de las insignias de la sociedad”<sup>74</sup>.

Según Rylands y Worts, en sus primeros años, la masonería adoptaba un mandil enteramente blanco y de gran tamaño. En cuanto a la fecha aproximada

<sup>70</sup> [Proceeded to the Consideration of the Aprons. For the Entered Apprentice, a plain white Lambskin Apron, with white strings, & without ornaments from 16 to 18 inches wide – 13 to 15 deep. Square at the bottom.

-The F.C. the same with sky blue lining & bound with the same an inch & a half wide. and 2 rosettes at the bottom.

-The M.M. the same with an additional rosette on the bib or flap. -

That no other Colour or ornament shall be allowed accept to officers or Lodges, who may have the Emblem of their office in the centre of the apron. -That Past Masters may have the Emblem of the (Past) Master in the Centre. For Grand Officers to be white Lambskin of the same size edged with Garter blue 3 & ½ inches deep and ornamented with gold as shall be determined hereafter]. Traducción propia.

Gran Logia Unida de Inglaterra, “Board of Works-Regalia &c. 1814”.

<sup>71</sup> Box LC 8.62 - Oversise and Garly Aprons – Linen, items number: 2009.3298 and 2010.358.

<sup>72</sup> El periódico utiliza los términos “hecho y creado” para hablar de la iniciación.

<sup>73</sup> [“all which Gentlemen went Home in their white Aprons very well satisfied, and according to the ancient Institution of that noble and advantageous Brotherhood”]. Traducción propia. *Applebee’s Original Weekly Journal*, 9 de septiembre de 1721, 4.

<sup>74</sup> [“lately been admitted into the Society of Freemasons, and ... accordingly been invested with the Leather Apron, one of the Ensigns of the Society”]. Traducción propia. *Applebee’s Original Weekly Journal*, 9 de septiembre de 1721, 3.

en la cual las decoraciones empiezan a aparecer, los dos autores no están de acuerdo. Rylands, como hemos visto anteriormente, determina con precisión el año 1777, Worts, a su vez, ve la tendencia anterior a 1760. Como también se ha visto, es cierto que la cinta azul fue introducida en los mandiles en la década de 1730, en el mismo periodo que el grado de maestro masón empezó a desenvolverse, y dentro de este grado una cantidad abundante de símbolos y alegorías. Sin embargo, Peter Kebell en su trabajo aclara el momento en que más símbolos empezaron a ser vistos,

Un número de otras mudanzas menores parece haber ocurrido en el uso del espacio en el ritual masónico a finales de la década de 1720. Como ha destacado en los diseños de *A Dialogue*<sup>75</sup> e implícito en el anuncio de 1729, un número de nuevos accesorios empiezan a aparecer en el ritual masónico incluso, una cantidad de ítems utilizados en construcción, como escuadros, compases, sillares y túneles: todavía [...] no hay razón para cuestionar si estos eran en realidad innovaciones de la década de 1720<sup>76</sup>.

La cuestión que emerge es porque la, ahora, Gran Logia Unida de Inglaterra sintió la necesidad no solamente de estandarizar las galas, así como de adoptar un diseño más austero para los mandiles y galas en general. Hay que tener cuenta que la masonería, en aquella época, tenía la costumbre de decorar sus mandiles desde hacía más de sesenta años. Provocados por tal cambio es posible mirar hacia el pasado e intentar cuestionar estas piezas materiales buscando un mejor entendimiento no solamente del significado social e individual de la masonería en la Inglaterra dieciochesca.

Así como las *Constituciones* de Anderson nos dan cuenta de una historia romantizada de la masonería inglesa, los *Memoriales de la Unión Masónica*<sup>77</sup> hacen lo mismo con los eventos del periodo 1813-1814. La reestructuración y reorientación de la masonería inglesa del periodo de la Regencia se produjo a raíz de una serie de eventos que dieron la luz a la masonería que se produciría en el siglo XIX, dando su apoyo en la era del alto imperio británico<sup>78</sup>. La revolución francesa y su carácter masónico, genuino o falseado<sup>79</sup>, así como la rebelión irlandesa de 1798, generaran temores en cuanto a las ideas liberales, lo que

<sup>75</sup> El autor hace referencia al *exposé* llamado "A Dialogue Between Simon, a Town Mason and Philip a Traveling Mason" del año 1732.

<sup>76</sup> ["A number of other minor changes seem to have occurred in the use of space in freemasonic ritual during the late 1720s. As highlighted in the drawings from A Dialogue and implied by 1729 advertisement, a number of new props begin to appear in freemasonic ritual including a number of items used in the building trade, such as Squares, Compasses, Ashlars, and Tunnels: although, as will be discussed later, there is no reason to question whether these were actually new innovations of the 1720s"]. Kebell, "The changing face of English Freemasonry", 151-53.

<sup>77</sup> John T. Thorp, *Memorials of the Masonic Union* (Leicester: Johnson, Wykes & Paine, 1913).

<sup>78</sup> Jessica Harland-Jacobs, *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism, 1717-1927* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).

<sup>79</sup> Para una breve visión crítica de las relaciones entre la masonería y la revolución francesa, consúltese el trabajo de Daniel Ligou, "La révolution, fille de la maçonnerie?", en *Notre Histoire : La Franc-Maçonnerie*, ed. Yves-Noël Lelouvier (Paris: Desclée de Brouwer, 1996).

condujo al *Unlawful Societies Act* de 1799, acontecimiento sin considerar específicamente a la masonería, le causó su impacto. El atentado contra el rey Jorge III, igual que las guerras napoleónicas afectarían, o acelerarían, las controversias que llevarían a la unión de las dos grandes logias de Inglaterra en 1813.

Es indudable que la masonería originada de la unificación se dirige hacia una dirección distinta de la del siglo XVIII: múltiple, conflictuada y reinventada. Los mandiles no nos ofrecen ninguna “piedra de roseta” de los primeros años de la masonería, tampoco deben quedarse en el rol de ser las ilustraciones cuando ya existen trabajos publicados sobre los “antiguos”, sobre los “modernos” o sobre las “órigenes”. Las fuentes son fuentes, la jerarquización puede darse solamente en el contexto de la investigación, ninguna fuente es superior o inferior en esencia. Hay que leerlas, descodificarlas, ponerlas en relación con otras fuentes.

En los artículos, en la documentación y en la cultura material es posible percibir la centralidad de los mandiles en la historia de la masonería. Haciendo una paráfrasis de Langlois y Seignobos podríamos decir que “sin mandiles no hay masonería”<sup>80</sup>. Pero no solamente los mandiles, la centralidad de la cultura material en la masonería hace de ella una práctica social, cultural y esotérica, palpable. Nada más apropiado para una orden que nació en el siglo de la primera revolución del consumo<sup>81</sup>, a la vez que nada más intrigante para una generación “en la nube” como la de hoy.

La investigación de la masonería utilizando su cultura material es ser coherente con su extensa producción de trabajos; es también buscar una información más completa sobre su historia, sin el constante refugio de las interpretaciones estereotipadas, tan profusas como confusas. Contrastar las referencias y las fuentes es una manera de evitar la monumentalización de una fuente, de una narrativa, y así seguir el consejo de Jacques Le Goff de no pecar de ingenuo<sup>82</sup>. *Sic transit gloria mundi*<sup>83</sup> pero sus vestigios permanecen.

<sup>80</sup> La frase original es “pas de documents, pas d’histoire”. Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (París: Éditions Kimé, 1992 [1898]), 29.

<sup>81</sup> Neil McKendrick, John Brewer y J. H. Plumb, *The Birth of a Consumer Society: the commercialization of eighteenth century England* (Londres: Europa, 1982).

<sup>82</sup> Jacques Le Goff, *História e Memória* (Campinas: Editora da Unicamp, 1990), 548.

<sup>83</sup> Locución latina que significa “así pasa la gloria del mundo” o en interpretación más libre, “las cosas mundanas son pasajeras”, utilizada para señalar el carácter efímero de los honores, éxitos, triunfos, etcétera.

# RITUALES FUNERARIOS Y MASONERÍA. EL CASO DE LA CONMEMORACIÓN DEL REY LEOPOLDO DE SAJONIA-COBURGO-GOTHA<sup>1</sup>

Jeffrey Tyssens  
Universidad Libre de Bruselas

En los países llamados latinos, el ritual fúnebre masónico del siglo XIX resulta ser un indicador que desvela con fiabilidad las tensiones entre la masonería y la sociedad, logrando también hacer subir a la superficie las disensiones internas de la organización. No hubo mejor prueba que la tenida fúnebre dedicada al rey Leopoldo I, primer monarca de la Bélgica independiente, que resaltase al mismo tiempo esas dos circunstancias. Esta investigación analiza el por qué el Gran Oriente de Bélgica quiso organizar un rito conmemorativo cuyo esplendor no debía quedarse encerrado en la discreción del templo, el cómo este acto simbólico se enmarcaba dentro de una confrontación con el mundo católico y también el cómo ese mismo ritual provocó un conflicto con masones que albergaban un acercamiento mucho más secularizador de la masonería que la que imperaba en aquella época en la obediencia belga.

## LA CULTURA FUNERARIA MASÓNICA EN ENTREDICHO

El 10 de febrero de 1866, los francmasones belgas organizaron la llamada “logia de la tristeza” en homenaje a Leopoldo I (1790-1865), primer rey de la Bélgica independiente, fallecido dos meses antes. Pese a que tal ritual conmemorativo hacia un rey fuera ciertamente algo único en la historia del país, los rituales masónicos de duelo por reyes fallecidos eran algo usual en el resto de Europa. De hecho, hay varios ejemplos conocidos de ceremonias de este tipo dedicadas a reyes y reinas que habían colaborado de forma más o menos activa con el oficio. Una de las primeras fue la “Trauerloge”, realizada en honor a Federico II de Prusia en 1786<sup>2</sup>. De más envergadura fueron las celebradas en Fráncfort y Hamburgo por Guillermo I de Alemania en 1888<sup>3</sup>. Asimismo, en 1849 y 1881 se llevaron a cabo sendos rituales de duelo por el rey holandés Guillermo II y el príncipe Federico, gran maestro de la orden de su país<sup>4</sup>. Del mismo modo, el Imperio británico conmemoró la muerte del rey

<sup>1</sup> Traducción del francés al español de María José Hornero.

<sup>2</sup> *Sammlung der Reden nebst einem Gedicht zum Gedächtnis Friedrichs des Großen in der feierlichen Trauerloge zu den drei Weltkugeln in Berlin, gehalten 13. September 1786* (Berlín: Decker, 1786), 55.

<sup>3</sup> *Trauerloge zum Gedächtniß des Allerdurchlauchtigsten Protektors Sr. Majestät des Kaisers u. Königs Br. Wilhelm I. gemeinsam gefeiert von den sechs Frankfurter Freimaurerlogen im Tempel der Loge Carl zum aufgehenden Licht am 5. April 1888* (Fráncfort: Werner & Winter, 1888); *Allgemeine Trauerloge sämtlicher 14 Hamburger Logen am 30. März u. 12. Juli 1888 zum Gedächtnis Kaiser Wilhelm I. und Friedrich III.* (Hamburgo, 1888).

<sup>4</sup> Anton van de Sande, *Vrijmetselarij in de lage landen. Een mysterieuze broederschap zonder geheimen* (Zutphen: Walburg Pers, 2001), 110, 113. B. Croiset van Uchelen, “De rouwloge”, *Thoth* 1 (1961): 14-15.

Eduardo VII en 1910 con logias de la tristeza a lo largo del mundo entero<sup>5</sup>. Incluso se llevó a cabo esta práctica en casos en los que el monarca no era masón, como atestigua al menos una logia sudafricana celebrada en honor a la reina Victoria en 1901<sup>6</sup>.

Sin embargo, la logia de la tristeza del “hermano” Leopoldo de Sajonia-Coburgo fue especial, pues el rey se había vuelto muy crítico hacia la francmasonería belga y contaba con credenciales masónicas bastante ambiguas. Entonces, ¿por qué tenían tanto interés los francmasones belgas en conmemorar a su fallecido rey y en hacer cierta publicidad del evento, contraviniendo la discreción usual de la orden?, ¿por qué los periódicos católicos se mostraron tan irritados hacia la celebración? Es conocida la tensión entre el gobierno liberal y la Iglesia católica a causa de la muerte y el entierro del rey Leopoldo<sup>7</sup>. En ese contexto, la conmemoración masónica del rey francmasón ponía ciertamente el dedo en la llaga sobre ciertos asuntos delicados. Ello se tradujo en una fuerte polémica en la esfera pública en general y en el origen de un revelador debate en el seno del mundo masónico, como veremos a continuación.

A través de la interpretación específica del ritual de duelo (independientemente de lo dudoso de sus cualidades retóricas), la francmasonería belga, conocida como la columna vertebral del partido liberal de firme anticlericalismo del país (organización, por tanto, muy distinta de su homóloga británica, por poner un ejemplo), explicitaba quién podía optar a ser garante legítimo de la verdadera naturaleza de la nación. Del mismo modo, la evocación de la muerte de Leopoldo como rey luterano de un país predominantemente católico confirmaba sus posturas en cuanto al lugar que la religión organizada ocupaba en la sociedad, y la relación de ello con “la bonne mort”, es decir, con las formas de morir aceptables desde el punto de vista social y político.

## MUERE UN FRANCMASÓN REAL

Por decirlo moderadamente, la relación del rey Leopoldo con la francmasonería era más bien turbia. Su entrada en la orden no siguió el procedimiento normal. En vez de ser iniciado, el joven Leopoldo fue aceptado por comunicación en 1813, al este de Alemania, por un miembro destacado de la logia Zur Hoffnung de Berna (Suiza) y alcanzó los grados segundo y

<sup>5</sup> Ver *The Advertiser* (Adelaide, Australia del sur, 21 de mayo de 1910): 15; *Victoria Daily Colonist* (Canada, 19 de mayo de 1910): 6; *The Mercury* (Tasmania, 30 de mayo de 1910): 5.

<sup>6</sup> *Ars Quatuor Coronatorum* XIV (1901): 94; Jessica Harland-Jacobs, *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism 1717-1927* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2007), 336.

<sup>7</sup> Gita Deneckere, *Leopold I. De eerste koning van Europa* (Amberes: De Bezige Bij, 2012), 664.

tercero de la misma forma, hecho validado posteriormente por la citada logia<sup>8</sup>. El destacado masón era Rudolf Abraham (von) Schiferli (1775-1837), poseedor del grado de soberano príncipe rosacruz, lo que le confería el derecho de proceder a este tipo de aceptaciones. Además, la relación entre Schiferli y Leopoldo tenía una vertiente pícaro, ya que aquel no era solo el “grand maître de cour” sino también el amante de Juliana, hermana del rey, y padre de Luisa, hija de esta nacida fuera del matrimonio en 1812. Independientemente de las razones por las que Schiferli introdujera al joven aristócrata en la masonería, lo cierto es que Leopoldo no parece haber puesto un pie en una logia en ningún momento. La logia Zur Hoffnung lo convirtió en un miembro honorario y lo mantuvo en sus listas hasta 1839, pero las “actividades” masónicas de Leopoldo no van más allá.

Más tarde, cobró bastante fuerza el mito de que Leopoldo había sido un miembro activo de distintas logias durante su estancia en Gran Bretaña entre 1815 y 1831, pero no hay prueba documental alguna de tal asiduidad. Algunos llegaron a afirmar que allí había obtenido el grado 30; un hecho absolutamente imposible ya que el alto grado en masonería solo se introdujo en Gran Bretaña en 1845, es decir, mucho después de que Leopoldo regresara al continente<sup>9</sup>. Sin embargo, cuando se convirtió en rey de Bélgica en 1831, rápidamente trató de establecer contactos con logias del nuevo país y de inmediato concedió protección a la orden cuando la parte pro-belga de ellas estableció el Gran Oriente de Bélgica, bajo la dirección del barón de Stassart<sup>10</sup>, protegido real. Tampoco se mostró muy favorable a la condena episcopal de la masonería en los 1837-1838<sup>11</sup>. No obstante, una vez más, ello no constituía prueba alguna de implicación personal masónica ya que un apoyo de este tipo era habitual y la condena de los obispos suponía una división contraria a las políticas unionistas del nuevo reino, por las que el rey sentía cierta predilección. El vínculo masónico era, por lo tanto, bastante ambiguo. De hecho, durante

<sup>8</sup> Deneckere, biógrafo del rey Leopoldo, presupone que esta aceptación se puede asimilar a una iniciación de pleno derecho en una logia militar ambulante activa en esa región. Además de la carencia absoluta de cualquier tipo de prueba documental a este respecto, esta presunción parece altamente improbable, ya que la iniciación y la aceptación *por comunicación* eran de naturaleza muy diversa. Si Leopoldo se hubiera convertido en francmasón siguiendo una iniciación normal, Schiferli no habría necesitado registrar la aceptación como realizada *por comunicación*. Este procedimiento se llevaba a cabo precisamente cuando no había ninguna logia disponible. Si hubo más presentes en esta aceptación es otra cuestión. Deneckere, *Leopold I*, 72.

Las aceptaciones *por comunicación* consistían en conceder un grado a través de la simple narración de sus contenidos y sin seguir ningún tipo de ceremonia. No eran inusuales en esos días, principalmente cuando la atribución de un mayor grado preveía mayores ingresos para la logia, o cuando se trataba de reclutar a miembros de prestigio evitándose procedimientos regulares que podrían ser impropios para su posición social. Un comentario sobre esta práctica: *Revue Maçonnique. Journal consacré aux améliorations de la franc-maçonnerie* VII (1844): 169. Eugen Lennhoff y Oskar Posner, *Internationales Freimaurerlexikon* (Zürich, Leipzig y Wien: Amalthea-Verlag, 1932), 294 y 702. Daniel Ligou, *Dictionnaire de la franc-maçonnerie. Edition revue, corrigée et augmentée par Charles Porset et Dominique Morillon* (Paris: PUF, 1987), 272.

<sup>9</sup> El complejo conjunto de hechos acerca de la pertenencia masónica de Leopoldo se analiza en Jean van Win, *Un roi franc-macon: Léopold Ier de Belgique* (Marcinelle: Cortext Editions, 2007), 16-34 y 42-74.

<sup>10</sup> Marie-Rose Thielemans, *Goswin, baron de Stassart 1780-1854. Politique et franc-maçonnerie* (Bruselas: Académie royale de Belgique, 2008), 374-382.

<sup>11</sup> Alois Simon, *La politique religieuse de Léopold Ier* (Bruselas: Goemaere, 1953), 41-42.

mucho tiempo los masones belgas apenas tuvieron conocimiento del momento y el lugar de introducción de Leopoldo en la francmasonería<sup>12</sup> pues los detalles de su aceptación, indirecta, en una logia suiza solo llegaron a oídos del gran oriente después de su muerte y por mera coincidencia<sup>13</sup>. Por otra parte, resulta innegable que el creciente anticlericalismo de la masonería belga y su evidente papel en la creación del partido liberal solo podían provocar la hostilidad de Leopoldo. Ya en la década de 1840 su correspondencia revelaba varios comentarios negativos a este respecto<sup>14</sup>. Aun siendo luterano, Leopoldo apoyaba claramente el catolicismo político y su postura más conservadora en la sociedad. Todo ello no condujo a la desaparición de la protección real del gran oriente, pero esta quedó reducida a una mera formalidad que no se renovó tras su muerte.

El hecho de que Leopoldo muriera en 1865 sin renunciar a su confesión luterana (lo que provocó cierta polémica a la hora de enterrarlo en la cripta real<sup>15</sup>) debió de ser muy significativo para los francmasones belgas. Había mucho más en juego que la desaparición del primer rey de Bélgica. La no conversión al catolicismo, contraviniendo los deseos de sus familiares y de la más alta jerarquía católica belga<sup>16</sup> y su reafirmación “in articulo mortis”, despertó una gran afinidad en la sensibilidad masónica del momento. En efecto, la muerte y entierro de quienes habían roto con la Iglesia católica era un tema candente en las décadas de 1850 y 1860. Cuando Pierre-Théodore Verhaegen (1796-1862), el líder masónico más prestigioso de Bélgica en aquel entonces, falleció sin apoyo sacerdotal en 1862 y, consecuentemente, fue enterrado de forma civil y no religiosa, se formó un gran revuelo que convirtió el hecho en un nuevo incentivo para que los masones se unieran al movimiento juvenil asociacionista de librepensadores. El primer objetivo de dicha asociación era precisamente el de organizar entierros civiles, en ocasiones ante la resistencia violenta de los católicos locales<sup>17</sup>.

El valor simbólico de un monarca que nadaba contra corriente en ese aspecto, es decir, que no sucumbía a la presión católica, era inmenso. Por lo

<sup>12</sup> No en vano, algunos masones de relevancia como Verhaegen ya afirmaban hacia mediados de la década de 1850 que la iniciación del rey se había producido en un lugar no especificado de Alemania, idea que, finalmente, no resultó ser muy descabellada. van Win, *Un roi franc-maçon*, 56.

<sup>13</sup> Van Win relata en su libro cómo fue en realidad el corresponsal en Berna del periódico liberal *L'Indépendance Belge* quien reveló esta parte de la historia el 21 diciembre de 1865. Tras esta “primicia”, el gran oriente escribió a la logia suiza para obtener una confirmación. *Zur Hoffnung* correspondió con un extracto traducido de sus actas en las que se relataba la historia de Schiferli. Véase: van Win, *Un roi franc-maçon*, 145-150.

<sup>14</sup> Como se menciona explícitamente en una conocida carta a su primo Mensdorff-Pouilly en 1847. Véase: Jean Puraye y Hans Otto Lang eds., *Lettres de Léopold Ier à sa soeur la princesse Sophie; à son beau-frère Emmanuel, comte de Mensdorff-Pouilly; à son neveu Alphonse, comte de Mensdorff-Pouilly. 1804-1864. Traduction et édition critique* (Lieja: Vaillant-Carmanne, 1973), 357.

<sup>15</sup> El comentario de la reina Victoria sobre la actitud de la jerarquía católica hacia el funeral fue devastador: “¡El atroz clero católico! Mendigos indecentes”. Véase: Deneckere, *Leopold I*, 664-665 y 668.

<sup>16</sup> Deneckere, *Leopold I*, 663-664.

<sup>17</sup> Jeffrey Tyssens y Marie-Pierre Verhaegen, *Pierre-Théodore Verhaegen (1796-1862)* (Bruselas: VUB Press, 1996), 151-169.

tanto, no resulta sorprendente que el propio gran oriente hiciera pública la circular enviada a las logias belgas el 11 de diciembre de 1865 con respecto a la muerte de Leopoldo. En realidad, la carta fue publicada en el diario liberal *L'Indépendance Belge* ya el día 12 del mismo mes. En ella se subrayaba que Leopoldo había muerto “con la calma y la serenidad del justo y con el estoicismo del verdadero masón”<sup>18</sup>, declaración que molestó a los católicos. Un periódico ultramontano de Gante lo calificó como “una de esas farsas sacrílegas de las que tan bien guarda el secreto (la masonería)”<sup>19</sup>. Muy pronto los periódicos católicos acusarían a la masonería belga de explotar el funeral real, un reproche recurrente en los meses siguientes<sup>20</sup>.

La misma circular del 11 de diciembre de 1865 del gran oriente belga cubría otro tema de notable importancia al señalar que Leopoldo, al convertirse en rey, no solo no había renunciado a su naturaleza masónica, sino que inmediatamente había concedido su poderosa y alta protección a la orden. Es más, como rey había permanecido leal a su juramento (masónico) y

[...] practicado con sinceridad y amor, a través de sus casi 35 años de reinado, los grandes principios humanitarios que constituyen el fundamento de nuestra orden, obteniendo así la estima y la amistad de sus hermanos, el amor y la veneración del pueblo belga, el respeto y la admiración de sus contemporáneos<sup>21</sup>.

Lo que el gran oriente pretendía con esto era afirmar con claridad que el aceptar bajo juramento los principios masónicos era equivalente a cumplir con los deberes patrióticos y que el rey era el ejemplo más destacado de tal correspondencia. ¿Por qué se afirmaba explícitamente la postura patriótica o incluso nacionalista de la orden? Difícilmente podía tratarse de una mera formalidad, ya que solo un mes antes el propio gran oriente había publicado otra circular en el mismo periódico liberal *L'Indépendance Belge*, considerado por la opinión católica como uno de los órganos de la orden<sup>22</sup>. En dicho escrito, el gran oriente reaccionaba contra el discurso papal “Multipliques inter” pronunciado por el papa Pío IX el 25 de septiembre de 1865, en el que se acusaba a la masonería de ser “impía y criminal”, un instrumento de “pérdida” o de “hombres depravados” cuyo único objetivo era “conspirar contra la

<sup>18</sup> Nuestra traducción de “avec le calme et la sérénité du juste et le stoïcisme du vrai maçon”. *L'Indépendance Belge*, 12 de diciembre de 1865.

<sup>19</sup> Nuestra traducción de “une de ces farces sacrilèges dont elle a si bien le secret”. *Le Bien Public*, 13 de diciembre de 1865.

<sup>20</sup> *Le Bien Public*, 15 de diciembre de 1865.

<sup>21</sup> Nuestra traducción de “a, pendant un règne de près de 35 années, pratiqué avec sincérité et amour les grands principes humanitaires qui constituent la base de notre ordre, et qui s'est acquis ainsi l'estime et l'amitié de ses frères, l'amour et la vénération du peuple belge, le respect et l'admiration de ses contemporains” y “Il est un sentiment qui, au-dessus de tout autre, vibre dans le coeur du maçon, c'est l'amour de la patrie”. *L'Indépendance Belge*, 12 de diciembre de 1865.

<sup>22</sup> *Le Bien Public*, 20 de febrero de 1866.

Iglesia y la autoridad civil”<sup>23</sup>. El gran oriente había protestado con firmeza contra estas acusaciones<sup>24</sup>. La muerte de Leopoldo algunas semanas más tarde suponía una rara ocasión para reclamar su lealtad hacia la nación belga o, mejor aún, afirmar que la masonería no estaba formada por infieles y que los valores de sus miembros convertían a ellos en el paradigma de ciudadano de la nación. Si bien la circular ya era lo suficientemente elocuente, la logia de la tristeza que el Gran Oriente de Bélgica y el consejo supremo (el órgano de mayor grado de la masonería belga) organizaron conjuntamente en Bruselas el 10 de febrero de 1866 era incluso más expeditiva.

## MANIFESTACIONES RITUALES DE ESPIRITUALISMO

Si bien su historia más temprana no es muy conocida, mucho se puede decir sobre los rituales masónicos de duelo. De acuerdo con la reconocida enciclopedia Lennhoff & Posner, parece haberse realizado una primera logia de la tristeza en Hamburgo en 1757<sup>25</sup>, aunque hay al menos constancia de un ritual anterior celebrado en Hannover en 1752<sup>26</sup>. Independientemente de su fecha real de aparición, resulta sorprendente que el género del ritual se haya practicado con bastante intensidad en Alemania posteriormente, a juzgar por la cantidad de evidencias de dichas ceremonias que podemos atestiguar<sup>27</sup>. En lo que confiere a Bélgica<sup>28</sup>, contamos con información fidedigna sobre las primeras décadas del siglo XIX, ya que hay constancia detallada de la práctica de estos rituales que, además, parecen estabilizarse en esas fechas (en particular durante el período holandés entre 1815 y 1830).

El ritual adquirió mayor significado en la década de 1860 cuando, como hemos mencionado, se organizaron logias de tristeza con gran afluencia de público en honor de prestigiosos masones belgas que habían muerto fuera de la Iglesia católica. Dichos rituales, de retórica elegíaca y político-filosófica, se publicaron con frecuencia hasta la década de 1920, una vez que la polémica hacia los usos seculares de muerte y entierro se había desvanecido. Obviamente, esto hizo que la logia de la tristeza por Leopoldo I cobrara mayor

<sup>23</sup> Nuestra traducción de “empia e nefanda”, “uomini perduti” y “le quali cospirano contro la Chiesa ed il potere civile”. Véase la publicación oficial en Ugo Bellocchi ed., *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emananti dal 1740, vol. IV, Pio IX (1846-1878)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995), 284-286. La traducción francesa del momento recoge “uomini perduti” como “hommes dépravés”, lo que resulta mucho más agresivo en cuanto al tono. Véase la versión del discurso editado el mismo año: *Allocution prononcée en consistoire secret, le 25 septembre 1865, par N.T.S.P. le pape Pie IX* (Avignon: Seguin, 1865), 11.

<sup>24</sup> *L'Indépendance Belge*, 10 de noviembre de 1865.

<sup>25</sup> Lennhoff y Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, 1591.

<sup>26</sup> Friedrich Voigt, *Geschichte der g.u.v. Freimaurerloge Friedrich zum weisen Pferde im Orient van Hanover* (Hannover: Kius, 1846), 30-31.

<sup>27</sup> Georg Kloss, *Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften* (Fráncfort y París: Sauerländer/Klinksieck, 1844), 94-404, en especial 396-397.

<sup>28</sup> Analizamos extensivamente las logias de la tristeza belgas en Tyssens, “Sur les rites funéraires de la franc-maçonnerie belge du XIXe siècle”, *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 157-182.

importancia, ya que el ritual también se publicó y se extendió con rapidez fuera de los círculos masones<sup>29</sup>. Incluso contamos con más información sobre la logia de duelo por el rey que sobre muchas otras en Bélgica gracias a una impresión de 1867<sup>30</sup> que nos da una idea aproximada de la apariencia del templo durante la celebración.

La logia de la tristeza del XIX, al menos en su versión belga, consistía en un clásico “rito de paso”, es decir, respetaba la fuerte estructura fundamental de tres etapas definida por Van Gennepe y Victor Turner<sup>31</sup>. En su forma más elaborada, esta estructura se reflejaba en el uso subsiguiente de tres templos adyacentes, pero dado que en la práctica ello no solía ser posible, como era el caso del templo bruselense Vrais Amis de l’Union et du Progrès Réunis donde se celebró el acto, se utilizaba una gran sala donde las distintas partes se cubrían con cortinas que se descorrían en el momento adecuado. No entraremos aquí en detalles simbólicos (número de candelabros, ajuste ficticio de la hora y demás) sino que nos centraremos en la lógica más extensa de la dimensión motriz del ritual para adentrarnos más tarde en su dimensión exégeta, es decir, en el discurso y la explicación de la acción simbólica.

En la primera etapa se abría oficialmente la logia y se daba la bienvenida a las distintas delegaciones bajo un templo decorado en negro. La muerte de un hermano, es decir, Leopoldo, (y con ello su separación del mundo de los vivos), se establecía ritualmente evocando de forma general la mortalidad humana (en este caso solo brevemente) mientras se llamaba a los presentes a cumplir con su deber y honrar al difunto<sup>32</sup>. Ello llevaba a los participantes a la segunda etapa, la de la llamada “sala tumbal”, en la que se desplazaban a un segundo templo o, como en este caso, descubrían los velos que ocultaban las guirnaldas blancas y las lágrimas de plata de una cortina al este del templo. Justo delante de esa cortina, una sala iluminada con luz tenue acogía el llamado “mausoleo”. El mismo, en esta ocasión, tomó forma de catafalco con un ataúd negro ancho decorado (por un escudo, muy probablemente con las enseñas nacionales), y custodiado por cuatro masones con espada. En esta etapa liminar del ritual, se volvió a tomar conciencia de la muerte del rey y se llevaron a cabo ofrendas de agua, vino y leche. Al largo discurso elegiaco del gran orador siguió una cantata con todo tipo de lamentos hacia el difunto compuesta especialmente para la ocasión. Tras nuevas ofrendas de flores e

<sup>29</sup> *Grand-Orient de Belgique. Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg, 1er Roi des Belges, Protecteur de la Franc-Maçonnerie nationale* (Bruselas: Lacroix, Verboeckhoven y Cía., 1866), 45. Es muy probable que esta edición se debiera distribuir públicamente en realidad ya que bastantes detalles habituales en los rituales masónicos no se mencionan como, por ejemplo, las partes de apertura y cierre. Esto podría indicar que su objetivo era el de dar a conocer públicamente las oraciones. La misma idea parece subyacer a la defensa que la logia de Lovaina La Constance presentó ante la acusación del gran oriente de indiscreción al criticar la misma logia de la tristeza. Ver: Notas de defensa de La Constance s.d. CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>30</sup> La impresión de 1867 se ha publicado en Tyssens, *De Schatten van de Tempel. Het Belgisch Museum van de Vrijmetselarij* (Bruselas: Fondo Mercator, 2006), 18.

<sup>31</sup> Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Nueva York: Aldine De Gruyter, 1969).

<sup>32</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 9-21.

incienso se procedió al cierre ritual de la tumba mientras se invocaba al gran arquitecto del universo y a la inmortalidad del alma. En contraste con el tono elegíaco precedente, un último ruego lleno de esperanza pidiendo una justa y merecida recompensa para el difunto cerraba esta etapa<sup>33</sup>.

Los últimos actos simbólicos sobre los restos mortales virtuales de Leopoldo llevaron a una tercera etapa, de nuevo no celebrada en un tercer templo, lo que habría sido ideal, sino materializada en una nueva cortina que se descorría al este del templo. En ella, el difunto alcanzaba una nueva identidad por medio de su adhesión al llamado “templo de la inmortalidad”. Un gran escenario tras el mausoleo (que, a juzgar por la estampa, no se había retirado, algo extraño en este ritual) evocaba dicho templo, ampliamente iluminado. Un busto del rey Leopoldo se erguía frente a él, en el centro. La pared de la parte posterior estaba cubierta con una enorme pintura decorativa alegórica de François Wilbrant (1824-1873) que no parece haber llegado hasta nuestros días. Por desgracia, una impresión de 1866 solo permite identificar un conjunto de diez personajes femeninos alegóricos, algunos con ramas de palmeras y guirnaldas, de pie o sentados sobre las nubes y acogiendo a Leopoldo en la versión masónica del más allá<sup>34</sup>. A la derecha, una estatua de cuerpo entero mostraba a Leopoldo ataviado con una banda de grado 30 cruzada hacia el lado erróneo. Era una copia, aún existente, de la conocida columna del congreso realizada por el escultor masón Guillaume Geefs (1805-1883) pero adaptada para la ocasión con dicho detalle distintivo de la vestimenta masona. Una vez más se hizo uso de la música, esta vez con un himno triunfal sobre el alma inmortal, seguido de otro largo discurso del gran orador<sup>35</sup>. Con ello tocaba a su fin el ritual.

Los masones debían estar habituados a descodificar con facilidad este tipo de rituales en aquel tiempo, aun siendo bastante excepcionales. Su estructura y ambiente generales reflejaban claramente la muerte y el renacimiento rituales que suelen ser el epicentro de las iniciaciones masónicas. En este caso, la creación de un escenario de tres templos (en su versión simplificada) se parecía mucho a la iniciación de la rosacruz, una etapa importante en la masonería de alto grado. Por lo general, este tipo de rituales eran bastante impresionantes. Además, en el caso que nos ocupa, la afluencia de masones fue numerosa: el gran oriente estimó 1500 participantes mientras

<sup>33</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 21-36.

<sup>34</sup> Podemos asumir que la elección del francmasón François Wilbrant no fue pura coincidencia. Tras unos inicios como pintor al uso, se dio a conocer principalmente como pintor de escenarios realizando trabajos de decoración para teatro y ópera, sobre todo para el teatro de la Monnaie en Bruselas. Ya en sus primeros trabajos había establecido contactos con la monarquía al realizar una pintura en honor de la difunta reina Luisa María. En 1856, había pintado la fachada de un castillo de agua erigido en la plaza del Sablón en Bruselas durante los festejos que conmemoraban el 25 aniversario de la adhesión de Leopoldo al trono. Paul Piron, *De Belgische beeldende kunstenaars uit de 19de en 20ste eeuw. L-Z* (Bruselas: Art in Belgium, 1999), 1580; Hendrick Conscience, *Beschryving der nationale jubelfeesten te Brussel gevierd op 21, 22 en 23 July 1856, ter gelegenheid van de 25e verjaring der inhuldiging van Z.M. Leopold I als Koning der Belgen* (Brussel: Jamar, 1856), 65. Mis agradecimientos a Clare Gittings, de la National Portrait Gallery, por la ayuda prestada en la “descodificación” de la vaga reproducción del decorado de Wilbrant.

<sup>35</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 36-44.

otros cifraron el número en 800 asistentes (si bien la sala del templo era sin duda demasiado pequeña para acoger a todos los participantes)<sup>36</sup>. Es obvio que los organizadores no escatimaron esfuerzos para alcanzar la mayor repercusión posible. De hecho, incluso contrataron para interpretar la música a algunos cantantes, el coro y la orquesta de la ópera La Monnaie de Bruselas, quienes tradicionalmente tenían estrechos contactos con la comunidad masónica de la capital belga. ¿Pero consiguieron el efecto de grandiosidad deseado? Hay buenas razones para dudar de ello.

## IMÁGENES INVEROSÍMILES DE INMORTALIDAD

De acuerdo con lo que se filtró a la prensa católica y fue publicado felizmente después, al menos uno de los masones presentes calificó el encuentro ritual de “fiasco”<sup>37</sup>. Se podría considerar esta declaración como una manipulación, como un ataque más de los muchos que la prensa católica lanzó contra el evento, pero un análisis más cercano del texto del ritual solo puede convencernos de que la poca halagadora evaluación era bastante precisa. No se trataba tanto del ritual en sí (aunque los periódicos católicos lo describieran como carnavalesco o infantil<sup>38</sup>) como del interminable discurso de dos partes del gran orador Louis Defré (1814-1880). Este era parlamentario liberal, alcalde de Uccle y, bajo el seudónimo de Joseph Boniface, conocido escritor de panfletos muy ducho en tareas de escritura. Es evidente que su inspiración desenfadada lo llevó a exagerar el discurso, sobre todo en su segunda parte, hasta rozar el ridículo absoluto.

Como era de esperar, el discurso global del ritual resultó muy patriótico y anticlerical. Ya en el momento de dar la bienvenida a las delegaciones extranjeras, incluso antes de que el propio homenaje al “Roi honnête homme” (“Rey hombre honesto”) comenzara, el gran maestro Van Schoor (1806-1895), senador liberal, establecía claramente la perspectiva política básica de la logia de la tristeza. Según él, esta constituía

[...] una respuesta decisiva a quienes sueñan con la vuelta a un pasado triste y sombrío y, poniendo sus empeños en combatir la francmasonería, salvaguarda de logros modernos y adalid del progreso, la representan como un nido de hombres impíos y delincuentes que conspiran contra la Iglesia y la Autoridad Civil.

En clara referencia al ataque papal de varios meses antes. El senador continuaba de la siguiente manera:

(Los representantes de otros órganos masones) han comprendido que la respuesta que hay que dar a esos dominadores de otra época, extraviados por el fanatismo

<sup>36</sup> Amand Neut, *La franc-maçonnerie soumise au grand jour*, Vol. II, 383.

<sup>37</sup> *Journal de Bruxelles*, 19 de febrero de 1866.

<sup>38</sup> *Le Bien Public*, 20 de enero de 1866; *Journal de Bruxelles*, 18 de febrero de 1866.

y el odio es la siguiente: Hay un rey cuya sagacidad solo se puede alabar, un rey cuyas grandes virtudes cívicas no se pueden negar. Ese rey tan sabio e iluminado protegía de forma especial la francmasonería de su país; ese rey, iniciado en nuestros misterios, ha vivido y muerto como masón convencido<sup>39</sup>.

Al igual que el gran orador, Louis Defré fue más allá y presentó una imagen totalmente manipulada del rey Leopoldo. Así, sentenció que Leopoldo tenía “fe en las aspiraciones liberales de los belgas” (lo que es, en el mejor de los casos, una exageración<sup>40</sup>). Afirmó que la propuesta de Leopoldo de abdicar en 1848 se había inspirado en su voluntad de servir al pueblo (mientras que el motivo real era el miedo a ello; un error de cálculo, por cierto, ya que casi no hubo incidentes de relevancia en Bélgica durante ese agitado año)<sup>41</sup>. Defré lo describió como “aristócrata en los modales y liberal en el corazón”, afirmación totalmente errónea<sup>42</sup>. También proclamó que el rey había luchado en contra de los principios de la revolución francesa en las filas de la santa alianza, pero que posteriormente había aprehendido la tolerancia religiosa y política en las logias masónicas (donde, por cierto, nunca puso un pie<sup>43</sup>...).

En la tercera parte del ritual el discurso de Defré se convirtió en un despropósito. Escenificó la entrada de Leopoldo en el templo de la inmortalidad, el asilo de los benefactores de la humanidad, poniendo al rey casi al mismo nivel que quienes habían luchado por la libertad belga. Aquellos “primeros apóstoles y mártires de la independencia” eran: Ambiorix el galo que luchó contra Roma en el siglo I antes de Cristo, Artevelde, quien hizo lo propio contra Francia en el siglo XIV, Marnix van Sint-Aldegonde, quien se enfrentó a España en el XVI y Anneessens, opositor a los austriacos en el XVIII<sup>44</sup>. La dramatización de Defré rápidamente tornó en un teatro de pésimo gusto, si bien era una trasposición clara, por un lado, de la interpretación de entonces que resumía la historia belga a una sucesión de largas ocupaciones extranjeras (lo que no fue cierto hasta la anexión francesa de 1795) y, por el otro, de la representación típica de la resistencia frente a la España católica del XVI como precedente de la lucha liberal del siglo XIX.

<sup>39</sup> Nuestra traducción de “une réponse décisive à faire à ceux qui rêvant le retour d’un triste et sombre passé, et s’efforçant de combattre la maçonnerie, sauvegarde des conquêtes modernes, sentinelle avancée du progrès, le représentant comme un foyer d’hommes impies et criminels (enfatisado en el texto), qui conspirent contre l’Eglise et le Pouvoir civil. Ils ont compris que la réponse à faire à ces dominateurs d’un autre âge, qu’égarent le fanatisme et la haine, est de leur dire: Il est un Roi à la sagesse duquel vous êtes réduits à rendre hommage, un Roi dont vous ne pouvez méconnaître les hautes vertus civiques; eh bien, ce Roi si sage et si éclairé avait pris sous sa protection spéciale la Franc-Maçonnerie de son pays, ce Roi initié à nos mystères, a vécu et est mort en maçon fidèle et convaincu”. *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 15-16.

<sup>40</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 25.

<sup>41</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 26-27.

<sup>42</sup> Nuestra traducción de “aristocrate par les manières et liberal par le coeur”. *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 27.

<sup>43</sup> *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 27.

<sup>44</sup> Nuestra traducción de “les premiers apôtres et les grands martyrs de son indépendance”. *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 41-42.

Así, escenificó a Marnix en persona acogiendo a Leopoldo como alguien superior a un rey, es decir, un filósofo auténtico cual Platón o Sócrates, un rey-filósofo bajo cuyo mandato constitucional un pueblo podía ser tan libre como en la mejor de las repúblicas. Comparó el destino del monarca con el de los grandes enemigos de Marnix, el rey español Felipe II y su brazo militar en los Países Bajos, el duque de Álvarez (o “Alba”) y su tribunal de la sangre, quienes habían sido relegados a un rincón húmedo y oscuro del templo de la inmortalidad donde lloraban sus penas por todo el mal causado bajo la presión de Roma. Finalmente, incluso los héroes italianos Dante y Cavour se unieron al club, todos unidos contra el gran enemigo: la Iglesia católica. O, como Defré manifestó en relación a los tiempos de Felipe II: “En sus días terrenales Roma era todopoderosa, pero aquí, contra la justicia eterna de Dios, Roma no puede hacer nada”<sup>45</sup>.

### ATAQUES PARALELOS DE CATÓLICOS Y RACIONALISTAS

Es comprensible cuán probable era que uno de los participantes hubiera calificado el discurso de fiasco, que se considerara que Defré “no estaba a la altura de su misión”, y que sus palabras habían provocado el desinterés general o, a lo sumo, habían logrado un “éxito hilarante”<sup>46</sup>. No es extraño que la prensa liberal permaneciera en silencio con respecto al contenido del discurso de Defré (nos preguntamos por qué el gran oriente acabó por publicarlo...)<sup>47</sup>. No llama la atención tampoco que los opositores católicos, muy bien informados<sup>48</sup>, aprovecharan esta exquisita oportunidad para lanzar dardos contra los masones en general y contra Defré en particular. *Le Bien Public* declaró que, cual auténtico torturador, estuvo “decapitando” a su público durante no menos de una hora y media<sup>49</sup>. Al igual que el discurso, la ceremonia fue calificada de “farsa”, de serie de “despropósitos”, “sentimentalismos” y “disparates”<sup>50</sup>. No obstante, no solo se atacó la cara divertida del inspiradísimo orador y de la logia de la tristeza, sino también las ínfulas furieristas del joven

<sup>45</sup> Nuestra traducción de “De son temps, sur la terre, Rome était toute-puissante, mais ici, contre l'éternelle justice de Dieu Rome ne peut rien”. *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 43.

<sup>46</sup> Nuestra traducción de “aucunement à la hauteur de sa mission” y “succès d'hilarité”. *Journal de Bruxelles*, 19 de febrero de 1866 y 21 de marzo de 1866.

<sup>47</sup> *L'Indépendance Belge*, 16 de febrero de 1866. Este hecho se puso de relevancia en el periódico católico *Journal de Bruxelles* del 19 de febrero 1866.

<sup>48</sup> A juzgar por las referencias del diario bruselense *La Patrie* y otra publicación posterior sobre el asunto, parece claro que las revistas católicas habían obtenido la mayor parte de su información sobre todo gracias a Neut Amand (1812-1884), periodista católico, editor del periódico *La Patrie* y famoso por anti-masón. Véase: Neut, *La franc-maçonnerie soumise au grand jour de la publicité à l'aide de documents authentiques* (Gante y Brujas : Neut, 1866), Vol. II, 160-169 y 383-406. Los masones de Lovaina tenían la sospecha de que Neut había obtenido una suscripción a la revista masónica *La Chaîne d'Union*. Véase la carta de van Arenbergh a Simard, 9 de noviembre de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-3-113.

<sup>49</sup> *Le Bien Public*, 19 de febrero de 1866.

<sup>50</sup> Nuestra traducción de “pantalonnade”, “absurdités”, “miévreries”, “âneries”. Véase *Journal de Bruxelles*, 10 de marzo de 1866.

Defré y su simpatía por el llamado “asesino” Mazzini<sup>51</sup>.

Sin embargo, esto no era lo más esencial. La raíz de los ataques católicos contra la ceremonia, más allá del rechazo al intento por recuperar al rey Leopoldo para la apologética masónica, era el contenido filosófico del ritual como tal. Como podríamos deducir del vocabulario utilizado, el ritual era una clara expresión de la espiritualidad masónica belga de la época, es decir, una visión del mundo que no profesaba una religión revelada, pero que, aunque decididamente anticlerical, aceptaba la existencia de un vago ser supremo ciertamente benévolo, proclamaba la inmortalidad del alma y la recompensa de los justos. Ello se hacía explícito en la vertiente exegética del ritual y era sin duda la idea básica de su dimensión motriz. Sin embargo, ello no impidió que la prensa católica tildara la masonería de atea y el ceremonial de pura hipocresía. El hecho de que no todos los masones se mostraran a favor de adoptar como doctrina aceptada dicho espiritualismo confeso (públicamente) resultaba idóneo para atacar al gran oriente en ese aspecto en particular.

En efecto, la logia La Constance de Lovaina tenía serios temores acerca de la configuración del ritual y los discursos interminables de Defré. Tras un crítico informe realizado por el delegado de la logia enviado a la ceremonia, La Constance envió una carta de protesta en contra del lema sobre la inmortalidad del alma que se podía leer en lo alto de la entrada a los templos<sup>52</sup>. Pronto se hizo evidente que la verdadera preocupación de La Constance residía en la vertiente espiritualista de la logia de la tristeza. La logia admitió contar con una mayoría de espiritualistas entre sus miembros, pero afirmó asimismo que dicha visión del mundo no se debía imponer sobre el conjunto de la masonería belga ni ninguna otra por razones de tolerancia. La protesta dio lugar a un afilado intercambio de cartas con el gran orador Defré, quien, por cierto, era el representante de la logia en el gran oriente y que rápidamente renunció a dicha función<sup>53</sup>. Algo similar ocurrió entre la logia de Lovaina y el gran oriente propiamente dicho. El organismo nacional no apreció las críticas y se molestó por la filtración de la correspondencia con La Constance, exigiendo una pronta investigación<sup>54</sup>.

Una extensa parte de dicha correspondencia había aparecido en La Chaîne d'Union, la publicación periódica de la logia londinense Les Philadelphes, a la que pertenecían los franceses exiliados y con la que La

<sup>51</sup> *Journal de Bruxelles*, 18 de febrero de 1866; *Le Bien Public*, 19 de febrero de 1866.

<sup>52</sup> Informe no datado y movimiento de protesta La Constance, 17 de marzo de 1866, *Centre de Documentation Maçonnique* - Bruselas (CEDOM), Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>53</sup> Carta de Defré a La Constance, 13 de abril de 1866; carta de Defré a La Constance, 20 de abril de 1866; carta de Defré a La Constance, 21 de abril de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>54</sup> Carta del Grand Comité a La Constance, 1 de mayo y 9 de agosto de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

Constance mantenía muy buenas relaciones por aquel entonces<sup>55</sup>. La prensa católica comenzó a publicar algunas secciones en abril de 1866<sup>56</sup>. La logia se negó a investigar quién había sido el responsable de dichas filtraciones y asumió la responsabilidad colectiva<sup>57</sup>. Entonces el gran comité del gran oriente –obligado por el mismo Defré<sup>58</sup>– amenazó con disolver la logia<sup>59</sup>, que a su vez reaccionó con furia escindiéndose del organismo nacional<sup>60</sup>. Con el apoyo de logias simpatizantes, La Constance envió finalmente a sus delegados a la reunión extraordinaria del gran oriente donde se decidiría su destino basándose en cuestiones de obediencia<sup>61</sup>. La logia había preparado una defensa clara: la propia elección del gran oriente de hacer pública la logia de la tristeza de Leopoldo y su espiritualismo (el gran orador Defré había incluso escrito una carta al respecto al periódico católico *Journal de Bruxelles*<sup>62</sup>), resultó ser una buena línea de defensa con respecto a la “propia” acción publicitaria de la logia<sup>63</sup>. Esta idea se tornó incluso en muy conciliadora durante la reunión del gran oriente en enero de 1867, donde se decidiría su futuro. Finalmente, el proceso no acabó con la expulsión de La Constance sino con una amonestación<sup>64</sup>. Sin embargo, resulta muy llamativo que el asunto marcara el inicio de un debate más amplio sobre la constitución del gran oriente y sus posiciones filosóficas básicas<sup>65</sup>; proceso que en la década de 1870 conduciría a la larga a la secularización de sus actividades rituales.

Para los opositores católicos este conflicto interno constituía una nueva ocasión para volver a las primeras acusaciones. Los extractos publicados en *La Chaîne d'Union* les llevaron a repetir lo que siempre habían afirmado: que la masonería era un nido de incrédulos, un hecho abiertamente reivindicado

<sup>55</sup> Es sabido que Achille Van Arenbergh, un farmacéutico local y garante de amistad de los Philadelphes dentro de La Constance, que mantenía una extensa correspondencia con Pierre Simard, venerable maestro de la Logia de Londres, fue quien organizó la filtración a *La Chaîne d'Union*. Véanse las cartas de Van Arenbergh a Simard, 21 de abril de 1866 y 10 de agosto de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-3-113.

<sup>56</sup> Y más tarde en Amand Neut, *La franc-maçonnerie soumise au grand jour*, vol. I, 204-205 y vol. II, 196-199 y 407-416.

<sup>57</sup> Cartas de La Constance al gran comité, mes de mayo y 3 de noviembre de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>58</sup> *Gr( and) Or(ient) de Belgique. Livre d'arch(itecture) des Ten(ues) du Gr( and) Comité* (1866-1876), sesión del 5 de agosto de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-2-128.

<sup>59</sup> Cartas del gran comité a *La Constance*, 10 de noviembre de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>60</sup> Cartas de La Constance al gran comité, 17 de noviembre y 15 de diciembre de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>61</sup> Cartas de La Constance al gran comité, 16 de enero de 1867, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>62</sup> *Journal de Bruxelles*, 18 de febrero de 1866.

<sup>63</sup> Notas de defensa de *La Constance* s.d., CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

<sup>64</sup> *Gr( and) Or(ient) de Belgique. Livre d'arch(itecture) des Ten(ues) du Gr( and) Orient* (1866-1871), sesión del 20 de enero de 1867, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-2-128.

<sup>65</sup> Una de las logias de Amberes propuso con insistencia este debate con ocasión del mencionado incidente. Carta y movimiento de Les Amis du Commerce et la Persévérance Réunis (Amberes) a La Constance, 25 de febrero de 1867, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

por la logia La Constance y que era bien cierto, pero que se había mantenido en cubierto en el gran oriente. Asimismo, el *Journal de Bruxelles* concluía que lo único que quedaba de fe masónica era un ateísmo velado<sup>66</sup>. Esto resultaba idóneo después de la polémica creada acerca de la logia de la tristeza de Leopoldo. En la primavera de 1866, los periódicos católicos ya habían afirmado el ateísmo masónico, lo que impedía a la orden reivindicar la memoria de Leopoldo. Asimismo, se decía que las logias habían apoyado a los militantes librepensadores bruselenses de Les Solidaires<sup>67</sup>, explícitamente vilipendiados por el mismo Leopoldo algunos años antes. En 1864, con ocasión de una donación real a una organización caritativa católica en Gante, su representante Edward Conway (1804-1871) había leído una carta en la que el propio monarca había tratado a los miembros de Les Solidaires como descerebrados que conducirían a la sociedad hacia la barbarie al alejarla del cristianismo<sup>68</sup>. Así lo recordaron explícitamente los periódicos católicos al hacer referencia a la ceremonia de luto del gran oriente<sup>69</sup>.

Es evidente que para los órganos masónicos belgas la manifestación de duelo por Leopoldo I escondía una intención más allá de la mera expresión de duelo por el fallecido primer monarca del relativamente joven país. Aunque las actividades masónicas fueron normalmente veladas con la más absoluta discreción, la logia de la tristeza por Leopoldo se convirtió en un debate público, muy probablemente generado por la publicidad que los propios masones dieron al acontecimiento. Ello debe entenderse en un contexto en el que la más alta jerarquía católica había propugnado duros ataques a la masonería y en el que el aspecto social de la muerte se había convertido en un tema central en la lucha por la hegemonía católica en momentos clave de la vida cotidiana. La muerte del rey, aunque tuviera poco que ver con la masonería belga, suponía la excusa ideal para una operación de lavado de imagen: la negativa a la conversión, su firme luteranismo y un entierro ajeno al contexto católico habitual eran algunas de las muchas pruebas que demostraban que la masonería estaba compuesta por patrióticos decentes, lejos del conglomerado de impíos y rebeldes que la Iglesia católica había querido reflejar. Uno de los actores principales de esta confrontación, Louis Defré, gran orador del principal cuerpo masónico nacional, estaba absolutamente convencido de que la manifestación explícita del espiritualismo masónico durante la logia de la tristeza de Leopoldo había dotado a la orden de “estima y consideración”<sup>70</sup>.

No obstante, hay buenas razones para dudar de que esta fuera

<sup>66</sup> *Journal de Bruxelles*, 22 de octubre de 1866.

<sup>67</sup> *Journal de Bruxelles*, 19 de febrero de 1866.

<sup>68</sup> Jean Stengers, *L'Action du Roi en Belgique. Pouvoir et Influence* (Bruselas: Racine, 1996), 237.

<sup>69</sup> *Le Bien Public*, 20 de febrero de 1866, 1. El mismo aspecto, basado en informaciones posteriores sobre los miembros de Les Philadelphes de Londres, se relata extensivamente en Neut, *La franc-maçonnerie soumise au grand jour*, vol. I, 199-203.

<sup>70</sup> Carta de Defré a La Constance, 13 de abril de 1866, CEDOM, Fondo de Moscú, 114-1-733.

una observación adecuada. La opinión católica, enemiga tradicional de la masonería, no se mostró del todo convencida. Muy al contrario, los periódicos católicos aprovecharon el caso para subrayar una vez más las tendencias ateas de la masonería, por muy limitadas que fueran en la época, y ridiculizar sus rituales. Si bien la logia de la tristeza de principios de 1866 contribuyó a la creación de una cierta tradición (muchos, sobre todo los masones belgas, estaban convencidos de que Leopoldo había seguido una vida auténticamente masónica; un mito fácil de desmontar) sus esfuerzos propagandísticos apenas alcanzaron su objetivo. Ello no era solo una consecuencia del dudoso gusto por la retórica de Louis Defré, aun admitiendo que provocara la ridiculización de los rituales de duelo por parte de los opositores.

Igual de importante resultó la desaparición del consenso sobre la espiritualidad masónica que Defré había defendido con firmeza como medio para mejorar la imagen pública de la masonería belga. Si bien la actitud patriótica de las logias del país se mantuvo prácticamente sin cambios, su perfil filosófico tomaría caminos muy distintos a partir de entonces. De hecho, la rebelión de la logia de La Constance de Lovaina ya predecía la dirección secular y agnóstica que la francmasonería belga tomaría en la década posterior a la muerte de Leopoldo I. No es de extrañar, en consecuencia, que la logia de la tristeza por el monarca fuera la última de las grandes manifestaciones de espiritualismo belga masónico en el siglo XIX.

# FRATERNIDAD GLOBAL: MASONERÍA, IMPERIOS Y GLOBALIZACIÓN<sup>1</sup>

Jessica Harland-Jacobs  
Universidad de Florida

En 1786 la Gran Logia Moderna de Inglaterra imprimió y distribuyó una circular para prevenir a sus logias subordinadas acerca de un extendido problema que estaba afectando a la fraternidad. Los oficiales de la Gran Logia advertían que “muchas personas ociosas” estaban viajando “por el país (en particular algunas vestidas como turcos o moros)”. La circular explicaba que “con la sanción de los certificados” y “pretendiendo ser masones en apuros”, estas personas sospechosas se estaban imponiendo a “la benevolencia de muchas logias y hermanos”<sup>2</sup>. Es notable que, para la década de 1780, la reputación de asistencia mutua y benevolencia de la masonería se había vuelto tan bien conocida que atrajo a impostores astutos que buscaban tener acceso a los beneficios de la membresía. Y en ese momento la red de logias masónicas se había extendido tanto que para los ingleses impostores tenía sentido presentarse como musulmanes en su intento por infiltrarse en las logias e “imponerse a su benevolencia”.

Para explorar y explicar cómo se llegó a este estado de cosas, en este artículo se plantean varias preguntas interrelacionadas: ¿La masonería se convirtió en una institución de alcance global? ¿De qué manera los masones llegaron a generar un marco de referencia global para reflexionar acerca de su hermandad y el resto de la humanidad? ¿Cuáles fueron las funciones de la red global que construyeron? Estas preguntas se responden relacionando la historia de la masonería del siglo XVIII con dos desarrollos históricos cuya relevancia persiste en la actualidad: imperio y globalización. Yo sostengo que la historia de la masonería, aunque negada tanto por los historiadores del imperio como por los estudiosos de la globalización, desempeñó un rol significativo y fascinante en la construcción de imperios y los procesos de globalización.

## GLOBALIZACIÓN

En nuestros días, la literatura sobre la globalización es casi tan vasta como el fenómeno mismo. Sin embargo, a pesar de ser examinada desde una amplia variedad de perspectivas disciplinarias, la globalización se define mediante líneas bastante estandarizadas. El teórico político David Held la define “como la ampliación, profundización y aceleración de la interconexión mundial en todos los aspectos de la vida social contemporánea”. De acuerdo con la historiadora Dorinda Outram, es “la historia de los factores que, con

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Ricardo Martínez Esquivel y María Eugenia Vázquez Semadeni por la traducción de este trabajo.

<sup>2</sup> Grand Lodge of England (Moderns), *Proceedings*, 23 November 1786.

velocidad acelerada desde la ilustración, se han combinado para hacer del mundo un sistema único”. Por último, en representación de la sociología, Roland Robertson señala que “la globalización como concepto se refiere tanto a la comprensión del mundo como a la intensificación de la conciencia del mundo como un todo”<sup>3</sup>. Así, definida en términos básicos, la globalización es el proceso por el cual el mundo se vuelve cada vez más interconectado e interdependiente. Es conectividad a escala global.

No es sorprendente que los académicos, comentaristas y ciudadanos informados tengan fuertes opiniones acerca de la globalización. Algunos sostienen que es algo bueno: los defensores del libre comercio, por ejemplo, ven la globalización como una positiva “progresiva fuerza que genera empleo y en última instancia eleva los estándares de vida a lo largo del mundo”<sup>4</sup>. El historiador Frederick Cooper, en su crítica a la globalización como concepto analítico, se refiere a esta posición como “the Banker’s Boast” (la jactancia del banquero), eliminar las fronteras nacionales al movimiento de capital y permitir que la inversión fluya libremente fortalecerá la economía globalizada y traerá prosperidad generalizada<sup>5</sup>. Otros argumentan que la globalización es algo malo. La ven como un “medio para expropiar los recursos de los países pobres, ahogándolos en deudas, fomentando el uso de mano de obra barata y acelerando la degradación del medio ambiente”<sup>6</sup>. Cooper describe una versión de esta crítica como el “Social Democrat’s Lament” (el lamento socialdemócrata), la globalización ha socavado el Estado nacional y, con ello, “las bases institucionales para fortalecer los derechos sociales y civiles”<sup>7</sup>.

Aunque la gente puede tener opiniones muy diferentes acerca de si la globalización es un desarrollo positivo o negativo, la mayoría de nosotros podemos estar de acuerdo en que es una realidad de nuestro mundo contemporáneo<sup>8</sup>. Es difícil negar el hecho de que algo ha pasado para hacer que el mundo parezca un lugar más pequeño. Diversas tecnologías están conectando a las personas de formas antes inimaginables. Gracias a los cajeros electrónicos, Google, Vonage, Facebook y McDonald’s, vivimos en un mundo donde es relativamente fácil negociar. De hecho, a causa de estas tecnologías, tendemos a pensar que la globalización es un fenómeno de nuestros tiempos,

<sup>3</sup> David Held, *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), 16. Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 8. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Londres: Sage, 1992), 8. Otro historiador, A. G. Hopkins, señala que “es ampliamente aceptado [que la globalización] es un proceso que transforma las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales a través de países, regiones y continentes, difundiéndolas más ampliamente, haciéndolas más intensas y aumentando su velocidad”. A. G. Hopkins ed., *Globalization in World History* (Nueva York: W. W. Norton, 2002), 19.

<sup>4</sup> Hopkins, *Globalization in World History*, 11.

<sup>5</sup> Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), 93.

<sup>6</sup> Hopkins, *Globalization in World History*, 11.

<sup>7</sup> Cooper, *Colonialism in Question*, 93-94.

<sup>8</sup> Cooper cuestiona su utilidad como concepto analítico.

que estamos experimentando algo sin precedentes; que es un desarrollo reciente y hasta cierto punto drástico.

Pero la globalización no es algo nuevo. Tiene una historia. La extraordinaria inter-conectividad que estamos viviendo representa la elaboración e intensificación de movimientos que han estado funcionando por cientos de años. Para llegar a esta historia, es importante no conceptualizar la globalización como una condición estática sino más bien como un proceso dinámico. Al hacerlo, podemos dar cuenta de periodos de intensificación y periodos de reversión, así como de la desigualdad y los límites de las tendencias globalizantes<sup>9</sup>.

Este proceso de globalización tiene, desde luego, múltiples facetas. Tiene dimensiones económicas, que tanto los economistas como los historiadores de la economía han demostrado en sus estudios sobre los comerciantes y los mercados, el flujo de bienes y las corporaciones multinacionales. Es un fenómeno político, como se ha discutido en trabajos de ciencia política e historia política e intelectual que analizan organizaciones y relaciones internacionales, e ideas como el cosmopolitismo y el transnacionalismo. Es un fenómeno social, como han observado los sociólogos e historiadores sociales que estudian la migración, las diásporas y las relaciones sociales a gran escala.

No obstante, pocos investigadores han tomado en consideración el rol de las fraternidades y el fraternalismo, y específicamente de la masonería, en la historia de la globalización. Aunque algunos han trabajado acerca de organizaciones globales como los rotarios en el siglo XX<sup>10</sup>, los siglos XVIII y XIX –la gran era del fraternalismo– han recibido poca o nula atención. Por ejemplo, Nayan Chanda, en su libro *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization*, publicado por Yale en 2007 para audiencias académicas y populares, explora las fuerzas económicas y tecnológicas que han dado lugar a la interconexión e interdependencia del mundo a través del tiempo<sup>11</sup>. Pero no incluye una sola mención a la masonería, a pesar de que los grupos que estudia Chanda –comerciantes, aventureros y guerreros– eran justamente el tipo de hombres para los que la masonería era tan atractiva e importante.

## MASONERÍA

Pese haber sido descuidada por académicos de muy diversas disciplinas, la masonería contribuyó de forma significativa a la historia de la globalización. Al estudiar la masonería podemos aprender mucho acerca de la globalización.

<sup>9</sup> Manfred B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 9.

<sup>10</sup> Brendan M. Goff, “The heartland abroad: The Rotary Club’s mission of civic internationalism” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Michigan, 2008).

<sup>11</sup> Nayan Chanda, *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2007).

En particular, ofrece una forma ideal de estudiar la intersección entre lo global y lo local, para ver cómo actuó realmente la globalización en la tierra, para pensar históricamente acerca de un concepto un tanto amorfo y difícil de manejar. En la discusión que sigue, elaboraré sobre el trabajo del estudioso de la globalización Manfred Steger. Sintetizando una gran cantidad de trabajos de múltiples disciplinas, Steger ha identificado cuatro “cualidades o características en el centro del fenómeno” de la globalización<sup>12</sup>.

## CREACIÓN DE REDES

La primera característica de la globalización que encuentra Steger se refiere a la creación de redes y el estiramiento de las relaciones sociales. Según este autor, la globalización incluye “la creación de nuevas redes sociales y actividades, así como la multiplicación de las existentes”. Estas redes “atravesaban las tradicionales fronteras políticas, económicas, culturales y geográficas”<sup>13</sup>. ¿Cómo se estableció la red masónica, cómo se amplió, y cómo, en el proceso, atravesó las fronteras tradicionales? Desde una etapa muy temprana la masonería fue organizada y administrada como una red. Una red es un sistema interconectado, un grupo de personas interrelacionadas que comparten intereses y preocupaciones e interactúan para asistirse mutuamente. Las redes están compuestas de nodos, ejes y vínculos. Los nodos son los miembros más básicos de la red; pueden ser seres humanos, bienes, ideas, etcétera. Los vínculos son las relaciones que conectan los nodos. Una concentración de nodos y vínculos constituye un eje. Recientemente ha habido una explosión de interés y estudios sobre las redes entre los historiadores de imperios, migración, diásporas, religión y ciencia<sup>14</sup>. Sin embargo, como en el caso de la literatura sobre la globalización, los estudiosos de las redes han pasado por alto el fraternalismo en general y la masonería en específico, lo cual es sorprendente dado que el propósito principal del fraternalismo es proporcionar una red social<sup>15</sup>.

La unidad más básica de la red masónica es la logia local<sup>16</sup>. Las logias individuales de masones especulativos comenzaron a aparecer en las islas británicas durante el periodo moderno temprano. Pero entonces, en las primeras décadas del siglo XVIII, algunas logias comenzaron a reunirse para

<sup>12</sup> Steger, *Globalization*, 14.

<sup>13</sup> Steger, *Globalization*, 14.

<sup>14</sup> Ver por ejemplo la bibliografía sobre la historia atlántica en *Atlantic History Bibliographies in Oxford Bibliographies Online*, ed. Trevor Burnard, especialmente Jessica Harland-Jacobs, “Networks for Migrations and Mobility”, doi: 10.1093/OBO/9780199730414-0191

<sup>15</sup> Véase Harland-Jacobs, “Worlds of Brothers”, *Journal for Research into Freemasonry and Fraternalism* 2, no. 1 (2011): 10-37; y de Ricardo Martínez Esquivel, “Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica”, *REHMLAC+ 7*, n. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 1-25, doi: <http://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22689>

<sup>16</sup> La discusión que sigue está basada en Harland-Jacobs, *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism* (Chapel Hill, NC: University of Chapel Hill Press, 2007), 21-63.

formar grandes logias<sup>17</sup>. Estas rápidamente emergieron como los ejes centrales de la red. Eventualmente se agregaron a este desarrollo las grandes logias provinciales, que se volvieron los nodos regionales coordinados de la red. ¿Qué hacen las redes? Ponen a la gente en contacto y asociación: hermanos conociendo otros hermanos, logias interactuando con otras logias, grandes logias comunicándose entre sí y con las logias. Proporcionan una estructura para la interacción social y la asistencia mutua. Tales redes pueden ser un medio de asociación efectivo y poderoso, como todos nosotros podemos observar, ya sea que pertenezcamos a redes académicas o masónicas (a quizás a ambas).

Durante las décadas intermedias del siglo XVIII, el crecimiento de esta incipiente red masónica y las actividades de estas grandes logias convirtieron a la masonería en una institución fácilmente identificable, con políticas y procedimientos estandarizados, tal como se describieron por primera vez en las *Constituciones* de Anderson de 1723. Cuando surgía una nueva logia, se volvía parte de una red siempre creciente, que los contemporáneos rápidamente reconocían como masónica. Básicamente, la masonería británica experimentó la institucionalización, surgió como una institución pública, discreta, con una administración centralizada.

## EXPANSIÓN Y ESTIRAMIENTO DE LAS RELACIONES SOCIALES

De acuerdo con Steger, la segunda característica de la globalización es “la expansión y el estiramiento de las actividades y las relaciones sociales”. Entonces ¿cómo fue que esta red, establecida en Gran Bretaña e Irlanda durante las primeras décadas del siglo XVIII, —en palabras de Steger— se estiró? ¿Cómo logró la masonería lo que otro analista de la globalización, David Held, llama “extensión global” (nodos en más lugares)<sup>18</sup>?

Desde el principio, la administración metropolitana de la masonería mostró ser bastante adaptable y responder a las oportunidades de crecimiento, no solo en las islas británicas y en Europa, sino también en el resto del mundo. A partir de la década de 1720, las grandes logias británicas desarrollaron varios mecanismos que permitieron la proliferación de la red. Es aquí donde empezamos a ver no solo el rol de la masonería en la historia de la globalización, sino también su cercana relación con la historia de la construcción de los imperios europeos. El primer mecanismo fueron los certificados. Como hemos visto, conforme la fraternidad ganó popularidad se fue volviendo vulnerable ante los impostores. Para resolver este problema, la Gran Logia

<sup>17</sup> La Gran Logia de Inglaterra fue fundada en 1717, la Gran Logia de Irlanda en 1725 y la Gran Logia de Escocia en 1736.

<sup>18</sup> Steger, *Globalization*, 17; Held, *Global Transformations*, 15-19.

de Irlanda comenzó a otorgar certificados a los hermanos<sup>19</sup>. Un forastero podía probar su pertenencia a la fraternidad al producir un certificado y demostrar su conocimiento de las palabras, tocamientos y rituales masónicos. William Forman, miembro de la logia no. 195 en el regimiento de los Royal Highlanders, poseía un certificado que señalaba que él “podía ser legalmente admitido en cualquier asamblea de masones donde quiera que se encontraran o congregaran”. La pertenencia del hermano Charles Wallington a la logia True Friendship de Calcuta, fue autenticada con un certificado que “lo recomen[daba] a todos los hombres ilustrados siempre que se encontraran en la superficie del globo”<sup>20</sup>. La Gran Logia de Irlanda desarrolló este mecanismo administrativo como respuesta al hecho de que muchos de sus miembros estaban en constante tránsito, y se estaban desplazando a grandes distancias, no solo a través de las islas británicas y Europa, sino a lo largo del imperio y del mundo. Por lo tanto, los certificados funcionaban como pasaportes en el cada vez más global mundo de la masonería.

Los certificados masónicos fueron un desarrollo significativo, pero por mucho el mecanismo administrativo más importante que permitió a la masonería difundirse en todo el mundo fueron las logias militares (ambulantes). El primer certificado viajero fue expedido en 1732 por la Gran Logia de Irlanda para el primer batallón Royal Scots. El certificado permitía a los miembros de la logia reunirse donde quiera que estuvieran situados. Entre 1732 y 1813 los irlandeses autorizaron alrededor de 200 logias de este tipo; la Antigua Gran Logia de Inglaterra estaba cerca de 108<sup>21</sup>. Casi todos los regimientos del ejército británico en algún momento tuvieron al menos una logia en sus rangos; varios tuvieron muchas. Cuatro regimientos (el 1, 17, 23 y 51 de infantería) tuvieron al menos una logia irlandesa, escocesa e inglesa. ¡La artillería real tuvo 28 logias de antiguos! El número aproximado total de logias en los regimientos es cercano a 500. El historiador de la masonería irlandesa Chetwode Crawley concluye: “Estas logias penetraron en todas partes; donde quiera dejaron los gérmenes de la masonería”<sup>22</sup>.

De hecho, las logias ambulantes no solo permitieron a los masones reunirse en cualquier parte del mundo; plantaron la masonería más allá de las fronteras. Cuando un regimiento abandonaba su guarnición en un pueblo o colonia, los civiles que habían participado en la logia militar continuarían trabajando y finalmente recibirían su propia patente. Por ejemplo, la logia irlandesa no. 74 (del segundo batallón real) estaba activa en Albany, Nueva

<sup>19</sup> Aunque las tres grandes logias adoptaron estos mecanismos, la Gran Logia de Irlanda fue la que más reaccionó y la más innovadora. Fue la primera gran logia en expedir cartas patente en 1731.

<sup>20</sup> Certificado de William Forman, Lodge No. 195 (Irish Registry), Royal Highlanders Regiment, 1761, Archivo de la Gran Logia de Irlanda; certificado de Charles Wallington, Lodge of True Friendship no. 315, Calcutta, Bengal, 1813, Archivos de la Gran Logia Unida.

<sup>21</sup> Los antiguos surgieron en la década de 1750 como rivales de la original Gran Logia de Inglaterra, más tarde conocida como de los modernos. Ver Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 26-31.

<sup>22</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 37.

York, durante la década de 1750. La logia inició a varios hombres del pueblo en la masonería. Cuando el regimiento fue transferido en 1759 (en medio de la guerra franco-india), la logia informó a las autoridades irlandesas que había decidido copiar su patente a fin de establecer una nueva logia: “Nuestro cuerpo es muy numeroso por la adición de varios nuevos miembros, comerciantes y habitantes de la ciudad de Albany, quienes nos han rogado y solicitado con seriedad que se les permita mantener una logia durante nuestra ausencia”. Desde luego, copiar una patente era muy irregular; no obstante, la Gran Logia de Irlanda autorizó al gran maestro provincial de Nueva York a otorgar su propia patente a la logia. La logia irlandesa no. 227, del 46avo regimiento de infantería, es otro bien conocido ejemplo de una logia militar que ayudó a difundir la masonería a lo largo del imperio. Desde que obtuvo su patente en 1752, la no. 227 cruzó el globo con su regimiento, pasando por Norteamérica, el Caribe, Irlanda, Gibraltar, Nueva Gales del Sur y la India. Con seguridad algunas veces floreció y otras languideció, pero por casi un siglo proporcionó servicios masónicos a cientos de miembros en todo el mundo<sup>23</sup>.

El siguiente mecanismo administrativo que contribuyó a que la masonería se volviera una hermandad global fue la gran logia provincial. Las grandes logias establecieron grandes logias provinciales donde quiera que hubiera surgido una fuerte presencia masónica o anticiparan que la masonería iba a florecer. El gran maestro provincial servía como el representante del gran maestro en una localidad y tenía la potestad para autorizar nuevas logias. El cargo a menudo estaba en manos del ciudadano más prominente de la colonia, como los gobernadores Edward Cornwallis, Charles Lawrence y John Wentworth en Nueva Escocia. El gran maestro provincial era responsable de coleccionar las cuotas, llevar los registros, coordinar la correspondencia con la gran logia en Londres y mantener en línea a las logias y los hermanos; básicamente asegurarse de que la red estaba funcionando sin problemas. Lo más importante para que la masonería alcanzara la meta de tener una extensión global era que el gran maestro provincial podía autorizar nuevas logias. Antes de la guerra de independencia estadounidense, la Gran Logia Provincial de Massachusetts había establecido 50 logias, incluyendo seis en territorios que a la larga se volverían parte de Canadá. Del otro lado del imperio, el gran maestro provincial de Bengal, Samuel Middleton, supervisó las actividades de doce logias durante los primeros años de la década de 1770<sup>24</sup>.

La fundación de nuevas logias a lo largo del imperio no solo se debió a la actividad de las logias militares. Los pobladores que emigraron a las colonias también desempeñaron un papel decisivo en este proceso, y las grandes logias metropolitanas por lo general respondían afirmativamente a sus peticiones. Si un colono llegaba a cierto destino y no encontraba una logia masónica o consideraba que las que

<sup>23</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 34-36. Fue el cofre de la logia 227 el que George Washington regresó al regimiento, con una guardia de honor, durante la guerra de independencia estadounidense.

<sup>24</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 38-44 y 167-168.

había estaban demasiado llenas, podía enviar la petición a una gran logia en las islas británicas para que enviaran la patente para una nueva logia. En 1787 la Gran Logia de Irlanda recibió una petición de este tipo de parte de tres hermanos “rogando por [una patente] para establecer una logia en el pueblo de Kingston en Jamaica”. La gran logia irlandesa rápidamente accedió a esta y otras solicitudes de patentes para colonos no solo en el Caribe y Norteamérica, sino también, en algún momento, en las nuevas colonias de Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica. Las logias inglesas y escocesas siguieron el ejemplo<sup>25</sup>.

Por lo tanto, mediante el sistema de los certificados, las logias militares y las grandes logias provinciales, así como el proceso de migración y asentamiento, la masonería británica comenzó a alcanzar la meta de extensión global. Fue una de las primeras instituciones socioculturales en operar a escala global. Pero ¿por qué se estaba expandiendo la masonería, y exactamente qué tan lejos se extendió la red masónica? Esto nos lleva a la tercera característica de Steger de la globalización, la “intensificación y aceleración de las actividades e intercambios sociales”<sup>26</sup>.

## ACTIVIDADES E INTERCAMBIOS SOCIALES

La masonería no solo se expandió porque las grandes logias desarrollaron una bien organizada y responsiva administración, sino también porque su surgimiento coincidió con un periodo de notable crecimiento del imperio británico. Con cada colonia que se incorporaba al imperio se intensificaban y aceleraban las actividades y los intercambios sociales facilitados por la red masónica.

La segunda mitad del siglo XVIII fue una era de agresivo imperialismo, impulsado por la expansión comercial, migración y colonización, así como la exploración científica. Pero el único gran factor responsable del crecimiento del imperio británico fue la rivalidad internacional y la guerra. El siglo atestiguó una serie de guerras europeas que con el tiempo se volvieron cada vez más guerras coloniales. A los británicos les fue bien en estas guerras y, como resultado, se apoderaron de colonias de sus rivales, Francia y España. Por ejemplo, la primera guerra mundial –la guerra de los siete años– fue una lucha colonial entre Francia y la Gran Bretaña en Norteamérica, que escaló hasta convertirse primero en una guerra europea y después global.

“Por primera vez en la historia una guerra se peleó simultáneamente en muchos frentes hemisféricos”, en Europa, América y Asia<sup>27</sup>. Lo que es importante para los propósitos de este trabajo no son las causas o el curso de la guerra, sino más bien su resultado. Después de algunos contratiempos iniciales, los británicos y sus aliados prusianos resultaron victoriosos. En el continente europeo hubo mínimos cambios territoriales, pero fueron dramáticos más

<sup>25</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 41.

<sup>26</sup> Steger, *Globalization*, 14-15.

<sup>27</sup> Robert Tignor, *Worlds Together, Worlds Apart* (Nueva York: Norton, 2002), 159.

allá del mar, donde Gran Bretaña emergió como el poder colonial y naval dominante. Cuando firmaron el Tratado de París al final del conflicto en 1763, los británicos se apoderaron de Menorca en el Mediterráneo, cuatro colonias francesas en el Caribe (Granada, Dominica, San Vicente y Tobago), casi toda Norteamérica, incluyendo la Nueva Francia, Florida y los territorios al este del Misisipi, y Senegal en África. En los siguientes dos años Gran Bretaña también tuvo éxito en expulsar a los franceses de Bengala y establecer las bases del imperio territorial en la India.

El imperio británico en expansión proporcionó un terreno notablemente fértil para la masonería. Para la mitad del siglo, como hemos visto, la fraternidad había ya echado raíces en el imperio. Las primeras logias ultramarinas surgieron en Gibraltar y Calcuta en el periodo 1728-1729. Para 1752 las grandes logias de Inglaterra, Irlanda y Escocia habían autorizado logias en el Caribe y en diez colonias en Norteamérica. En estas regiones también habían sido nombrados grandes maestros provinciales. Pero la década de 1760, descrita por el historiador Tony Ballantyne como la “década de la globalización”, marcó el comienzo de un extraordinario crecimiento y una consecuente intensificación y aceleración de todos los intercambios sociales que la masonería favorecía. Docenas de regimientos británicos estaban activos alrededor del mundo en este periodo, y muchos de ellos tenían al menos una logia masónica. Más que nunca antes, los británicos estaban en movimiento: los funcionarios de la Compañía comercial de las Indias orientales viajaron a Bengala, pobladores escoceses e irlandeses cruzaron el Atlántico, gobernadores coloniales pasaban de una colonia a otra (especialmente escoceses como el primer gobernador de Florida del Este, James Grant, a quien la Gran Logia de Escocia nombró “gran maestro provincial sobre las logias en el distrito sur de Norteamérica”). Miles de ellos eran masones e implantaron la masonería a donde quiera que iban. Ballantyne observa que “mientras muchas tierras permanecían bajo la influencia comercial o el poder militar británico, para la década de 1780 las factorías comerciales británicas, bases navales y misiones cercaron el mundo”<sup>28</sup>. A esa lista se deben agregar las logias masónicas. De hecho, entre la década de 1750 y el final del siglo los británicos habían establecido logias en Madras y Bombay, en muchas otras colonias británicas en Norteamérica (incluyendo Nueva Francia), el Caribe y Nueva Gales del Sur. Cabe mencionar que este periodo también atestiguó la exportación de la masonería británica a áreas fuera del imperio formal, tales como China, Sudáfrica y Argentina<sup>29</sup>.

Los británicos no estaban solos en la globalización de la red masónica. Los otros poderes imperiales de la época –los españoles y portugueses, los franceses y los holandeses– también estaban contribuyendo a la intensificación

<sup>28</sup> Tony Ballantyne, “Empire, Knowledge, and Culture: From Proto-Globalization to Modern Globalization”, en *Globalization in World History*, 119.

<sup>29</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 21-63. Martínez Esquivel, “Global History and Freemasonry: 300 years of Modernity, Sociability and Imperialism”, *REHMLAC+* 9, no. 2 (diciembre 2017-abril 2018): 1-18.

y aceleración de las relaciones sociales vía la masonería.

Aunque habían surgido logias francesas en Martinica<sup>30</sup> antes de la guerra de los siete años, fue durante el último tercio del siglo que las logias comenzaron a proliferar en el Caribe francés, en Cayena (Guyana Francesa), Guadalupe, Santa Lucía y Santo Domingo. La considerable población de colonos de Santo Domingo –que contaba 40 000 para la década de 1780– dio origen a docenas de logias y capítulos en el periodo anterior a la revolución. James McClellan sostiene que la colonia era el hogar de más de mil masones en esa década. De acuerdo con David Nicholls, “las logias masónicas... eran una característica familiar en el Santo Domingo colonial”<sup>31</sup>. Para la década de 1780 había logias francesas trabajando en el sur de Asia y en el Océano Índico en las islas coloniales de Reunión y Mauricio. Masones franceses también operaban logias en Senegambia y Egipto<sup>32</sup>.

Esta “era de imperialismo global” también marcó el momento en que la masonería holandesa se difundió en ultramar, a las colonias en Sudamérica, el Caribe, las Indias orientales y el Cabo. El gran maestro holandés autorizó la primera logia en Surinam (Concordia) en 1761. Para la década de 1770 cinco logias más habían sido fundadas y para finales del siglo más de 200 masones holandeses estaban activos en la colonia. Mientras tanto, empezaron a surgir logias en las Indias orientales. J. C. M. Radermacher, un jefe mercantil de la Compañía comercial holandesa de las Indias orientales e hijo de un past grand master holandés, estableció la primera logia en Batavia en 1762, La Choisie<sup>33</sup>. Logias para marineros, prominentes colonos y oficiales de la compañía surgieron en los últimos años de la década de 1760. La masonería holandesa era tan exitosa para 1786 que los masones locales pudieron construir un templo dedicado. La gran logia holandesa reconoció el éxito de la fraternidad en Batavia y Java, por lo que nombró un diputado gran maestro para las Indias en 1798. Del otro lado del océano, en la colonia de Ciudad del Cabo, los primeros masones y logias se establecieron en esta era. Cuando volvía a casa desde Java, en 1764, Rademacher desembarcó en el Cabo. Sus observaciones lo convencieron de que la fraternidad encontraría tierra fértil entre los afrikaners del Cabo. A instancias de Rademacher, la gran logia holandesa nombró a un diputado gran maestro, Abraham van der Weijde. En cuanto llegó al Cabo

<sup>30</sup> Gould reporta que La Parfaite Union fue la primera logia francesa en el Caribe; fue fundada en Martinica en 1738. Antes de 1794 otras siete logias fueron establecidas. El Gran Oriente de Francia otorgó patentes para otras logias francesas en Martinica a principios del siglo XIX. Robert F. Gould, *The History of Freemasonry: Its Antiquities, Symbols, Constitutions, etc.* (Londres: Caxton Publishing Company, 1886), V, 365-67.

<sup>31</sup> James E. McClellan, *Colonialism and Science: Saint Domingue and the Old Regime* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), 187. David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour, and National Independence in Haiti* (Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996), 23.

<sup>32</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 85-86. Gould, *The History of Freemasonry*, 343, 341-342. Claude Wauthier, “A Strange Inheritance: Africa’s Freemasons”, *Le Monde Diplomatique* (septiembre 1997).

<sup>33</sup> Paul Van der Veur, *Freemasonry in Indonesia from Radermacher to Soekanto, 1762-1961* (Athens, OH: Ohio University Center for International Studies, 1976), 5. Radermacher era jefe mercantil en la Compañía comercial holandesa de las Indias orientales y un naturalista.

en 1772, van der Weijde autorizó la primera logia de la colonia, De Goede Hoop<sup>34</sup>.

Desde luego, el mundo de la masonería del siglo XVIII, al igual que todas las eras subsecuentes de la historia masónica, se caracterizaba por diferencias y divisiones internas. La masonería difería dependiendo del origen nacional de sus miembros e incluso dentro de las jurisdicciones nacionales, como era el caso con los ingleses. Una vez dicho esto, no cabe duda que el ideal masónico era lograr una sola hermandad unificada y, como veremos, algunas veces la masonería fue capaz de trascender las intensas y frecuentemente violentas rivalidades nacionales del siglo XVIII. Así, mediante las actividades de los masones holandeses, franceses, ibéricos y especialmente británicos, la fraternidad se había convertido, en palabras de un masón de los primeros años del siglo XIX, en “una vasta cadena extendida alrededor de todo el globo”<sup>35</sup>. Al tiempo que alcanzaba una extensión global, la masonería también dio a sus miembros una forma de conceptualizar ese mundo. De acuerdo con Steger, pensar en términos globales es la cuarta característica de la globalización.

## CONSCIENCIA GLOBAL

“La comprensión del mundo como un solo lugar”, observa Steger, “hace cada vez más global el marco de referencia para el pensamiento y la acción humana”<sup>36</sup>. La conciencia del mundo en toda su diversidad fue una preocupación clave de la era de la ilustración, durante la cual los imperios se estaban expandiendo y la red masónica se estaba estirando. Aunque podemos rastrear los orígenes de la masonería hasta un periodo más temprano, fue realmente durante la ilustración que la masonería, como la conocemos ahora, surgió y comenzó a florecer. Los historiadores tradicionalmente describen a la ilustración como un movimiento intelectual de filósofos prominentes, quienes reunieron conocimiento al tiempo que desarrollaron y defendieron ideas clave: razón, libertad, anticlericalismo y progreso. En fechas más recientes los historiadores han analizado la ilustración como un movimiento cultural que incluye no solo a los grandes pensadores, sino también a un público comprometido: mujeres tanto como hombres que socializaban en salones, escribieron grandes cantidades de panfletos y libros, se reunían en cafés y logias masónicas, y leían todo lo que caía en sus manos<sup>37</sup>. Ellos consumían una dieta constante de literatura de viajes y absorbían ansiosamente los relatos de exploradores que hablaban de descubrimientos geográficos extraordinarios (la primera edición del viaje de Cook de 1776-1779 se agotó en tres días). En el

<sup>34</sup> A. A. Cooper, *The Freemasons of South Africa* (Cape Town: Human & Rousseau 1986), 16-17.

<sup>35</sup> *Freemasons' Quarterly Review* (septiembre 1841), 360.

<sup>36</sup> Steger, *Globalization*, 15.

<sup>37</sup> Margaret Jacob ha escrito numerosos trabajos pioneros acerca de la ilustración vivida. Ver *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-century Europe* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).

proceso, desarrollaron “una imagen mucho más completa, y crecientemente teorizada, del mundo y la variedad humana”<sup>38</sup>. La masonería proporcionó a los europeos del siglo XVIII un modo de pensar acerca del mundo cuando este se volvió un tópico fundamental. Lo hizo mediante la promoción de una ideología globalizadora de fraternidad cosmopolita, que tenía cuatro componentes principales.

La masonería instaba a sus miembros a practicar la tolerancia y la inclusión, por ello la prohibición de discutir sobre política y religión en la logia. Como lo explicaron los masones ingleses al rey Jorge en la turbulenta década de 1790, sus reglas prohibían las discusiones políticas y religiosas porque estas “agudizan la mente del hombre contra su hermano”. Su fraternidad estaba compuesta “de hombres de distintas naciones, que profesan distintos ritos de fe, y que están unidos a sistemas de gobierno opuestos”, y ellos observaban diligentemente la regla de mantener “las querellas acerca de la religión, las naciones o la política estatal” fuera de la logia<sup>39</sup>.

Hay evidencia de que durante el siglo XVIII las logias masónicas británicas eran relativamente incluyentes. Hombres de varias religiones y diversos antecedentes sociales y políticos buscaron, y consiguieron, entrar a la fraternidad. Aquí volvemos al primer punto de Steger, en el que especifica que las redes globalizantes “atravesaban las tradicionales fronteras políticas, económicas, culturales y geográficas”. Los masones dieciochescos incluían entre sus rangos no solo a protestantes sino también a católicos, judíos e incluso algunos musulmanes. Con seguridad las logias estaban dominadas por europeos blancos, pero en ocasiones se encuentran africanos y asiáticos sometidos a la iniciación. Joseph Brant, un líder iroqués y aliado de los británicos, fue iniciado en la masonería en Londres en 1776. Ese mismo año, del otro lado del mundo, en el sur de la India, un príncipe musulmán, el futuro nawab de Arcot, se volvió masón. Refiriéndose al príncipe, la Gran Logia de Inglaterra señaló que “el hombre de buena moral de cualquier país o denominación está calificado para participar” en la masonería. Incluso algunos dentro del creciente número de negros libres en Estados Unidos fueron admitidos en la hermandad; este fue el momento en que Prince Hall y muchos otros prominentes afroamericanos fueron iniciados en Boston por una logia militar irlandesa y subsecuentemente reconocidos por la Gran Logia de Inglaterra como una logia legítima<sup>40</sup>. El carácter incluyente de la masonería se extendía más allá de la religión y la raza, también a la política. Las logias del siglo XVIII incluían hombres de todo el espectro político, desde conservadores leales a la monarquía, como los hombres encargados de las grandes logias británicas, hasta radicales como los jacobinos franceses y los irlandeses unidos

<sup>38</sup> Ballantyne, “Empire, Knowledge, and Culture”, 119.

<sup>39</sup> Gran Logia de Inglaterra (Antiguos), Address to the King, *The Times*, 7 de marzo de 1793.

<sup>40</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 73-83.

(que se rebelaron en contra de los británicos en 1798)<sup>41</sup>.

A los masones se les enseñaba a ser tolerantes porque, según afirmaba la institución, toda la humanidad pertenecía a una familia universal. Este es el siguiente aspecto de la ideología masónica que fomentó la conciencia global. Como muchos durante la ilustración, los masones creían en la unidad fundamental de la humanidad (aunque desde luego aceptaban la idea de que la familia humana era inherentemente jerárquica). Un manual masónico de 1798 recordaba a sus lectores: “Mediante el ejercicio del amor fraternal, se nos enseña a ver a todas las especies humanas como una familia, los altos, bajos, ricos y pobres; todos creados por un ser omnipotente y enviados al mundo para la ayuda, apoyo y protección mutua. Sobre este gran principio, la masonería une a hombres de todos los países, sectas y opiniones”<sup>42</sup>.

Con una mente abierta y la conciencia de que estaba siempre entre sus hermanos, se esperaba que el masón se sintiera en casa en cualquier parte del mundo. Era un *cosmopolita*, un ciudadano del mundo. William Preston, cuyas *Illustrations of Freemasonry* se convirtieron en un best seller durante el siglo XVIII y continúan apareciendo nuevas ediciones en la actualidad, explicaba que la masonería “une hombres de las religiones más opuestas, de los países más distantes y de las opiniones más contradictorias, en un lazo indisoluble de afecto sincero... Así, en cada nación un masón puede encontrar un amigo y en cada clima puede encontrar un hogar”<sup>43</sup>.

El componente final del fraternalismo cosmopolita de la masonería era el mandato de sentir amor y practicar benevolencia. De acuerdo con los textos masónicos del siglo XVIII, el masón debía expresar amor y ofrecer ayuda a todos sus hermanos y, de hecho, a la humanidad en general. El amor fraternal fue un tópico favorito en los sermones masónicos del siglo XVIII, como demuestra Steve Bullock en *Revolutionary Brotherhood*<sup>44</sup>. La mayoría de los tratados y panfletos masónicos –y hubo muchos de estos publicados en los siglos XVIII y XIX– tocaban o aludían el tema del amor fraternal. El texto *A Dissertation on Free-masonry* explicaba: “Unidos por el entrañable nombre de hermanos, los masones viven en un afecto y amistad que rara vez puede encontrarse incluso entre aquellos cuyos lazos [de sangre] debían unir de la manera más firme”<sup>45</sup>. Practicar el amor fraternal significaba actuar caritativamente, no solo hacia los miembros de la hermandad, sino también con la comunidad en general. De hecho, la benevolencia ha sido desde el principio un punto clave de la ideología masónica, encapsulado por el mantra

<sup>41</sup> Ver Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, Chapter 3.

<sup>42</sup> J. Browne, *The Master Key through all the Degress of a Freemason's Lodge* (Londres, 1798), 28.

<sup>43</sup> William Preston, *Illustrations of Masonry* (Londres, 1772), 14-15.

<sup>44</sup> Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood. Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996), 56-57.

<sup>45</sup> A Free and Accepted Mason, “A Dissertation on Free-Masonry, addressed to HRE George Pow, Grand Master of England”, *Attic Miscellany* 2 (1790): 78.

“amor fraternal, alivio y verdad”.

Abundan ejemplos del amplio alivio proporcionado por los masones a aquellos en necesidad, tanto dentro como fuera de la fraternidad. Por citar solo uno: en octubre de 1789 un huracán azotó Barbados. Dejó “hecho un montón de ruinas” el salón de la prominente logia St. Michael. Los miembros de la logia se ayudaron mutuamente a construir habitaciones temporales, apoyaron a un miembro que había caído en desgracia y luego dirigieron el resto de su caridad a otros “pobres masones en la isla”<sup>46</sup>.

Estos cuatro elementos –ser tolerante, creer en una familia universal, sentirse en casa en cualquier lugar del mundo y practicar el amor fraternal y la benevolencia– constituían la ideología del cosmopolitismo fraternal; podríamos también describirlo como un fraternalismo global. De hecho, el fraternalismo fue en realidad la clave para la extensión de la masonería, su ideología y el funcionamiento de su red. El fraternalismo “es el proceso mediante el cual hombres que no están relacionados biológicamente se someten a una experiencia ritual compartida diseñada para crear los lazos y obligaciones que supuestamente caracterizan las relaciones entre hermanos reales”. El fraternalismo es un “parentesco simbólico”<sup>47</sup>. Los masones se veían uno al otro como hermanos, conectados por experiencias rituales compartidas y promesas de obligación mutua. Sin duda, la ideología cosmopolita de la masonería estaba marcada por limitaciones y tensiones. La membresía de las logias estaba dominada por europeos, por lo regular de las clases medias y altas, quienes podían boicotear a un candidato que consideraran no apto por cualquier razón. La familia masónica no era realmente universal: no incluía mujeres. Durante el siglo XIX los grupos que habían sido excluidos –afroamericanos, hindúes y persas, incluso mujeres– comenzarían a pedir a la masonería que estuviera a la altura de sus pretensiones de hermandad universal. Ellos retarían a los masones a ver la contradicción entre sus ideas incluyentes y sus prácticas excluyentes, y la fraternidad se vería forzada a responder. Sin embargo, en ambas etapas la ideología masónica impulsó a sus miembros a pensar más allá de lo local y lo nacional hacia lo global y a aceptar a los “otros” como hermanos. Fue célebre por su capacidad de trascender las fronteras que dividían a los hombres, por proporcionar un marco de referencia globalizado.

## RED GLOBAL

La masonería, por lo tanto, ayudó a volver al mundo un lugar más interconectado e interdependiente al crear una red que se expandía a lo largo

<sup>46</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 59.

<sup>47</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 17. Para el fraternalismo, ver también Nicholas Terpstra, “De-institutionalizing Confraternity Studies: Fraternalism and Social Capital in Cross-Cultural Contexts”, en *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives*, eds. Christopher Black y Pamela Gravestock (Burlington, VT: Ashgate, 2006), 15. Bullock, *Revolutionary Brotherhood*, 39, identifica a los masones formando una “familia ficticia.”

del mundo, que cruzaba las fronteras tradicionales y que impulsaba a sus miembros a adoptar un marco de referencia global, al que he caracterizado como una fraternidad cosmopolita. ¿Por qué fue tan extensa y tan popular? Porque al hacer todo esto, la hermandad ayudó a sus miembros a negociar el mundo.

En 1785 (el mismo año que la Gran Logia de Inglaterra envió la circular advirtiendo sobre los impostores que se vestían como turcos y moros), el reverendo Joshua Weeks explicaba a los masones reunidos en Halifax, Nueva Escocia, que ellos poseían una “llave” que les daría “admisión en la fraternidad” en cualquier lugar del mundo. “Si la providencia de Dios te lanza a una costa desconocida; si viajas a cualquier país lejano, aunque ignorante de su lenguaje, ignorante de sus habitantes, ignorante de sus costumbres”, aseguraba a sus escuchas, esta llave “abriría los tesoros de su caridad”<sup>48</sup>. De hecho, cuando los masones cruzaban los océanos y arribaban “a costas desconocidas”, cuando “viajaban a cualquier país lejano” y encontraban e interactuaban con varios “otros” (ya fueran europeos o nativos), ellos podían apelar a la fraternidad para cubrir variadas necesidades sociales, emocionales, espirituales y materiales. Estas necesidades eran particularmente agudas para hombres involucrados en la colonización –comerciantes, soldados, marineros, oficiales, exploradores, administradores coloniales y pobladores de todo tipo– y la masonería era particularmente adecuada para asistirlos. Proporcionaba oportunidades para el crecimiento espiritual e intelectual, así como para la amistad. Ayudaba a oficiales y soldados a liberarse del tedio y la monotonía de la vida en las guarniciones. Sus bailes ofrecían escapes recreativos para los hermanos y para las mujeres de las colonias. Desempeñó un rol crucial, y durante largo tiempo poco apreciado, en la vida ceremonial del imperio. En cada colonia los masones pusieron la primera piedra en edificios masónicos y públicos. Marcharon en procesiones el Día de San Juan, por lo general rumbo al templo anglicano local para asistir a un servicio.

La red ayudó a los hombres a negociar sus vidas, tanto profesionales como privadas, como lo evidencia la circulación de cartas de recomendación a través del mundo masónico. En 1793 Charles Stuart regresó a Inglaterra desde la India; los oficiales de la Gran Logia Provincial de Bengal enviaron una carta al gran maestro inglés, recomendándolo como “un hombre muy valioso y benevolente, y como un fiel y celoso masón”<sup>49</sup>. Y, como hemos visto, los masones eran conocidos por su caridad. Ayudaban a miembros que habían caído en tiempos difíciles, patrocinaban los pasajes de una parte del imperio a otra para hermanos en necesidad y sus familias, proveían a las viudas y huérfanos de hermanos fallecidos y apoyaban a víctimas de desastres naturales o de la guerra. Al satisfacer una variedad de necesidades –que iban desde la

<sup>48</sup> Jonathan Wingate Weeks, *Sermon presented at St. Paul's Church in Halifax being the Festival of St. John* (Halifax: John Howe, 1785), 23.

<sup>49</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 50-60.

asociación de convivencia para facilitar la transición de los hombres de una sociedad colonial a otra, hasta proporcionar una red de seguridad para los miembros y sus familias—, la pertenencia a la fraternidad hizo la vida más fácil para los británicos que dirigieron, defendieron y vivieron en el imperio.

Así, al tiempo que la masonería fue increíblemente útil para negociar la vida dentro del imperio británico, también tuvo la capacidad de reunir a hombres de imperios en competencia, reduciendo las fronteras tradicionales y trascendiendo las intensas rivalidades nacionales e imperiales de la época. En Bengal, durante la década de 1770, masones ingleses y holandeses visitaron sus respectivas logias y marcharon juntos en procesiones públicas. En 1789 masones británicos en Calcuta celebraron un baile al que invitaron masones de los asentamientos vecinos, holandeses, franceses y daneses<sup>50</sup>. Del otro lado del océano, la colonia del Cabo fue un sitio en el que hubo gran interacción entre masones ingleses y holandeses y por lo tanto es un lugar interesante para examinar las formas en que operaba la masonería en la intersección de imperios competitivos<sup>51</sup>.

La capacidad de la masonería de atravesar fronteras nacionales/imperiales en época de guerra era bien conocida y citada como una de las razones para la creciente popularidad de la fraternidad entre los británicos en la India a finales del siglo XVIII. A mediados de la década de 1780, el gran maestro provincial de Madras reportó a la Gran Logia de los Antiguos que el número de miembros en la hermandad estaba creciendo dramáticamente a causa de la “fama de la benevolencia y el afecto fraternal [de los masones franceses] hacia nuestros desafortunados hermanos que han alcanzado las partes más remotas de la India”<sup>52</sup>. En 1785 el brigadier general Matthew Horne había sido retenido por los franceses en una isla del océano Índico como prisionero de guerra. Informó que él y sus compañeros masones británicos recibieron un “muy generoso alivio y asistencia” de parte de sus hermanos franceses. Invitado a participar en las tenidas de la logia, observó que si bien las reglas y los rituales variaban, el “verdadero principio de la masonería” estaba en el trabajo<sup>53</sup>. Por lo tanto, no resulta sorprendente que los certificados masónicos en ocasiones fueran impresos tanto en inglés como en francés<sup>54</sup>.

La masonería hizo una multifacética, aunque poco estudiada, contribución a la historia de la globalización. Fue una de las primeras instituciones culturales en construir una red cuyo alcance se extendió en todo el mundo. Ayudó a la intensificación y aceleración de intercambios sociales, a menudo en formas que atravesaban fronteras bien establecidas. Promovió una ideología de

<sup>50</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 85-86. Los comerciantes daneses eran miembros activos de la logia Industria y Perseverancia de Calcuta.

<sup>51</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 193-201.

<sup>52</sup> Officers of Provincial Grand Lodge of Madras to Earl of Antrim, 7 July 1785, UGL Historic Correspondence 19/A/23, UGL Archives.

<sup>53</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 87.

<sup>54</sup> Ver el certificado de Wallington arriba citado.

fraternidad cosmopolita que enseñó a sus miembros una forma particular de pensar el mundo. Facilitó la habilidad de los hombres de negociar mundos extraños y difíciles. En el proceso, la masonería ayudó a lubricar muchos otros agentes de la globalización, incluyendo redes comerciales, flujos migratorios e imperios. Y empezó a hacer todo esto mucho antes de la época del telégrafo, los barcos de vapor y los pasaportes, y aún mucho más lejos de los aviones y el Internet.

Los masones de la actualidad en realidad tienen mucho en común con sus hermanos del siglo XVIII. Se comprometen a practicar el amor fraternal, apoyo y verdad. Apelan a la hermandad para aliviar necesidades muy variadas. Y quizá lo más importante, su pertenencia a la masonería los condiciona a desarrollar marcos de referencia globales. Los masones del siglo XXI, si absorben el verdadero significado del fraternalismo, son cosmopolitas. Tal como los masones de los que he estado hablando en este trabajo, y tal vez más que la mayoría de la gente en el mundo hoy día, están situados de lleno en la intersección de lo local y lo global.



Prossono Coomar Dutt

Algunas masonerías creadas como consecuencia de las divergencias en el seno de otras, buscaron su expansión internacional para justificar su razón de ser. En este caso, se trata de la obediencia masónica española llamada Gran Logia Simbólica del Rito de Memphis y Mizraim, de carácter republicano y militante. Dutt fungió como su representante en la India.

Fuente: Soberano Gran Consejo General Ibérico, *Boletín de Procedimientos*, 5 de julio de 1893, 19.



### Reunión de masones en Madrid

Entre ellos se aprecian hombres de las tres grandes religiones monoteístas. El mensaje de esta fotografía es claro: la tolerancia, la diversidad en unión y las creencias religiosas. Aunque la vestimenta de tipo árabe no implica identificarse como musulmán, sería extraño que todos ellos fueran ateos. En la fila de detrás, se aprecia, el tercero por la izquierda, a un hombre portando la kippa. En el resto, la mayoría, se observa el uso de una preeminente cruz cristiana en varios de los mandiles y de las bandas. En medio de los varones de edad adulta se encuentran sentados tres menores, es decir, familiares o protegidos de los masones que por su edad adolescente no pueden aún optar a integrar una logia de pleno derecho.

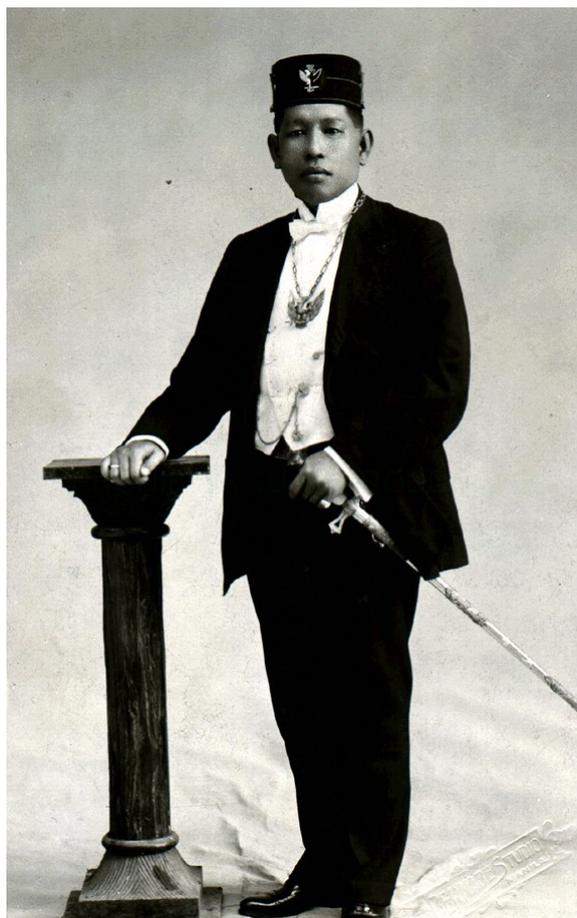
Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA-A, Foto 0319a.



Tres miembros de la Gran Logia Regional de Filadelfia, Estados Unidos

En el centro se encuentra el gran maestro Gould Lawyer, a su derecha el vigilante Praul Brerisville y a su izquierda el secretario Echerenzeller. A modo de cortesía o de amistad, los masones mantuvieron una constante correspondencia internacional. De esta forma, es habitual encontrar materiales sobre logias o masones en rincones geográficos insospechados. Esta práctica común muestra a una sociedad abierta, al menos, a intercambiar noticias e identificaciones básicas sobre ellos mismos.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA AA, Foto. 0200a.



Postal masónica

Fotografías personales en formato de postales como modo de expresión de amistad o fidelidad a otros miembros de las masonerías, en general, al gran maestro o a algún líder importante. Aquí se trata del venerable maestro del capítulo rosacruz Magallanes no. 63 de Manila (Filipinas), Patricio Mariano Cruz, que envía un saludo el 9 de noviembre de 1922, a José Lescura, gran secretario del Grande Oriente Español.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA B, Foto. 58.



### Masones y masonas de Manila (Filipinas)

Miembros de la logia Nilad no. 144 de Manila, Filipinas, con dos miembros femeninos de su logia de adopción posando en el jardín del venerable maestro, Gregorio Villa, el 11 de diciembre de 1910. En la documentación se indica que se tomó la instantánea "después del lunch" y que acaban de salir de una tenida de elecciones, es decir, donde se eligen a los encargados de los diferentes puestos que hacen funcionar las ceremonias de la logia. No obstante, los crespones negros y otras fotografías de la misma logia dan a pensar que se celebró una tenida fúnebre.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA A, Foto. 190.



### Banquete masónico

El banquete suele realizarse después de la tenida. Es parte imprescindible de la vida masónica. Sin ágape no hay masonería. Este banquete reúne a los miembros de la logia Firmeza de México, con atuendos, mallette (en primer plano a la izquierda de la mesa) y algún signo masónico incluido. Envían sus saludos a la logia Resurrección de La Línea (España) con fecha del 20 de septiembre de 1930.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA A, Foto. 180.



Miembros de la logia Abd-el-Aziz de Tánger (Marruecos)

Los imperialismos y los colonialismos fueron dos motores, junto con el comercio, del cosmopolitismo masónico. Logias de colonos que luego iniciaron a autóctonos, sin que la tradición masónica se pierda una vez que el territorio en cuestión se haya liberado administrativamente de la empresa colonial. El paternalismo y la cuestión de "patria" o "nación" fueron temas recurrentes en los talleres masónicos. Tánger fue una ciudad cosmopolita pues en varias ocasiones del siglo XX fue gobernada a la vez por varias alianzas o naciones extranjeras.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA A, Foto. 282.



Gran maestro del Gran Oriente de Brasil (1928-1933)

El "cosmopolitismo" tardó o incluso no ha llegado aún al seno de los altos cargos de las diferentes masonerías. Las máximas autoridades masónicas con perfil europeo siguen imperando en los continentes. Aquí el retrato del escritor, magistrado y político Octavio Kelly, en 1930.

Fuente: Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca (España), SE-MASONERIA B, Foto. 21.



### Sede de la Gran Logia Unida de Inglaterra

Londres, su historia y la de las islas británicas y la masonería, formaron el nuevo perfil masónico que se fraguó entre los años 1717 y 1723. A partir de allí se fue extendiendo por el resto del mundo, integrando a los sistemas de relaciones imperiales, y reconstruyéndose según los contextos políticos, económicos, culturales, espirituales e ideológicos de cada región. Con el paso del tiempo, este tipo de asociación se insertó en algunas de las dinámicas de sociabilidad de los lugares a los cuales llegó.

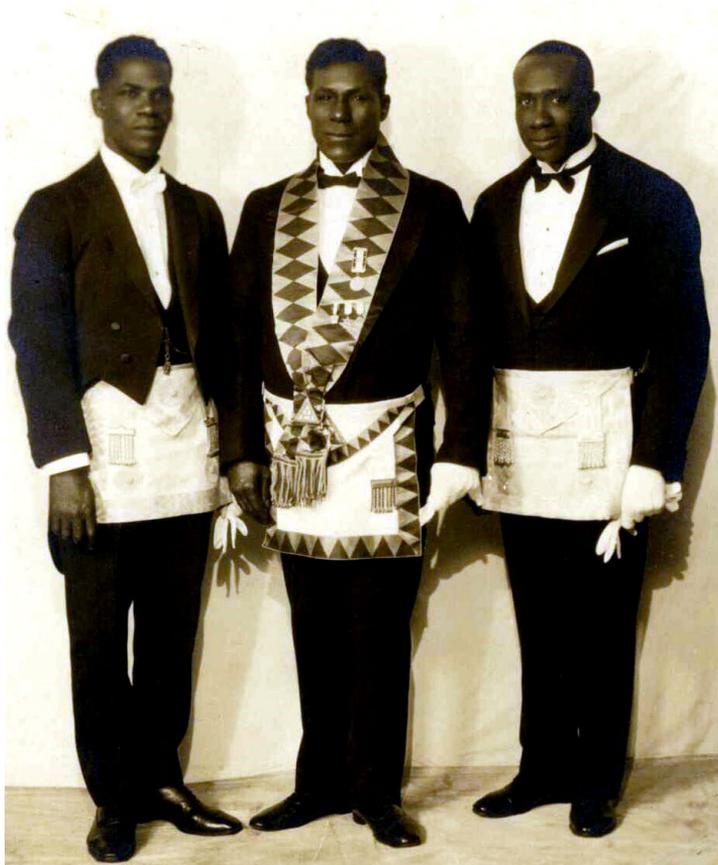
Fuente: Fotografía de Rogelio Aragón, febrero de 2013.



Mandil inglés confeccionado por William Newman (c.1795)

El mandil forma parte del “puzzle simbólico mínimo” de la masonería, el atuendo por excelencia del masón. Su ausencia impide el desarrollo de la práctica masónica. La diversidad de sus diseños, por ritos, grados, obediencias y lugares del mundo, le otorga una riqueza documental para el análisis de la historia material de esta organización y su propia época.

Fuente: Mandil de satén grabado y colorido por William Newman, con alegorías y símbolos del real arco de 48,3 cm de alto por 30,5 de ancho. Library and Museum of Freemasonry, Londres, ref. 2010.369.



Tres boxeadores masones

Fotografía de tres boxeadores masones tomada en Sydney (Australia) entre 1926 y 1927. Dentro del gran abanico de talleres masónicos existen las logias "temáticas", según profesiones u oficios, de escritores, de músicos de jazz o de deportistas. Esta imagen reúne a tres hombres negros: el jamaiquino Frisco McGale, el inglés Harry Thomas y el estadounidense Sunny Jim Williams. El color de piel de ellos ha sido la base de la intolerancia entre masones blancos y negros. Intolerancia que ha desaparecido en algunas logias, grandes orientes y Estados. A pesar de esta apertura, aún se resiste en la mayoría de las masonerías que sus miembros con color minoritario ostenten cargos de responsabilidad.

Fuente: Biblioteca Nacional de Australia, Fotografía "Frisko Mygale [i.e. Frisco McGale], Harry Thomas and Sonny (sic) Jim Williams, African American boxers and Freemasons, Sydney]", número de registro PIC/8395/910 LOC Drawer PIC/8395, [1926 o 1927], extensión de 19.7 x 15.2 cm., cubierta doblada de 25.2 x 22.8 cm.



### El papa Francisco y la logia masónica

300 años debieron pasar para ver a un papa en el umbral de un edificio que alberga una logia masónica. Fue en 2017, en la visita del papa Francisco a Cartagena de Indias, Colombia. Cualquier recorrido incluido en una visita papal es estudiado al milímetro, nada está al azar y menos tratando de pasar por delante, aunque sea de espaldas, de una de las asociaciones más perseguidas y ultrajadas por la Iglesia católica. Tanto en las masonerías como en esta institución eclesiástica se opusieron a tolerarse sus sectores más retrógrados y trasnochados. Aún queda bastante recorrido para la tolerancia mutua. Ambas organizaciones tienen en común el contar con ramificaciones en todos los continentes y con textos fundacionales basados en simbolismos y parábolas alejados de la historia.

Fuente: *Boletín El Oriente de la Gran Logia de España*, Segunda época - nº182, 18-09-2017, <http://us7.campaign-archive2.com/?u=4406fe7d64e95e62cb07ce8d9&rid=2113dd1908>

# IMPERIALISMOS, MASONES Y MASONERÍAS EN CHINA (1842-1911)

Ricardo Martínez Esquivel  
Universidad de Costa Rica

## I.

En 1767, miembros de la Compañía británica de las Indias orientales organizaron, de manera oficial la primera logia masónica en China, con el nombre de Amity, en la ciudad portuaria de Guangzhou o Cantón, al sur del país. La logia Amity fue auspiciada por la Gran Logia Unida de Inglaterra – UGLE en adelante por sus siglas en inglés (United Grand Lodge of England)– de la ciudad de Londres, Inglaterra. A partir de este momento y a medida que se intensificaron los imperialismos, se fundaron nuevas logias, asociando a una importante cantidad de extranjeros europeos en su mayoría y, desde la última década del siglo XIX, de chinos. Por consiguiente, esta investigación propone analizar cómo los imperialismos condicionaron la inserción de las masonerías en China y de qué manera ella pudo funcionar como una red de sociabilidad internacional<sup>1</sup>.

La llegada de la modernidad a China coincidió con el surgimiento del Imperio británico como la potencia hegemónica mundial. La ilustración, pero ante todo la revolución industrial, le llevaron a reconstruir un nuevo orden global a su alrededor. Los primeros acercamientos británicos con China durante la segunda mitad del siglo XVIII fracasaron, por lo que su influencia se limitó a Cantón. No obstante, entre 1799 y 1815, las guerras napoleónicas frenaron el avance del imperialismo británico, pero con el orden político restablecido luego del Congreso de Viena (1815), la inclusión de China en la estructura de relaciones internacionales del Imperio británico volvió a estar en agenda.

En este contexto, China, se alimentó primero de una modernidad imperialista, para luego hacerlo por una matizada por los ideales del progreso, la civilización y el liberalismo, en un momento de declive de la dinastía Qing 大清帝国. Por ende, el siguiente análisis contempla la construcción de un orden global británico y sus relaciones con la historia de China, ya que la masonería presentó un carácter internacional durante un proceso de larga duración de inserción de la modernidad en Asia por medio de los imperialismos.

Durante este periodo, las urbes portuarias chinas paulatinamente adquirieron una nueva dinámica, ya que empezaron a interactuar espacios de sociabilidad e ideas o filosofías provenientes de Europa con los propios de China. Lo anterior llevó a un proceso de apropiación, construcción y representación de identidades, cultura y clases sociales a lo largo del siglo XIX que se intensificó luego de la revolución de 1911. Estos años formaron parte de una coyuntura mundial de significativos avances en los procesos de

<sup>1</sup> A las masonerías, en el idioma chino: hanyu 漢語, se les conoce como sociedades gongjihui 共濟會.

creación de los Estados-nación, la globalización del mercado internacional y la secularización de los patrones culturales. En efecto, la masonería representó una expresión más de la modernidad, por lo que analizarla funciona como una ventana para comprender esta China. Por lo tanto, este trabajo se ocupa del conocimiento de una forma de sociabilidad, con un particular sistema de valores, cuyos miembros participaron de la modernidad que se estaba gestando debido al desarrollo del orden global británico.

La delimitación temporal corresponde al periodo 1842-1911, cuando las masonerías en China formaron parte de proyectos promovidos por los imperialismos europeos. Esta delimitación corresponde a dos acontecimientos. La primera fecha a la firma del Tratado de Nanjing 南京條約, que intensificó los imperialismos en el país, los cuales a su vez lo hicieron con la organización de logias masónicas. Y la segunda, al año de la revolución, cuando la dinámica de las prácticas propias de la modernidad como la masonería cambiaron por completo.

## II.

Entre los siglos XVI y XVIII, se observa la construcción de una especie de orden global<sup>2</sup>, donde van en aumento las relaciones, los contactos y los encuentros entre los diferentes sistemas-mundo (Wallerstein), no solo China o Europa (incluyendo sus colonias), sino también el Islam, el mundo swahili, la hoy América y la región del Indostán, entre otros. El contexto histórico de estos siglos es el de los mundos de interrelaciones e intercambios. Mundos, muchas veces articulados en la relación centro-periferia, como lo fue el caso de los mundos chino y europeo.

Este orden global vino de la mano con el advenimiento de la modernidad, una serie de fenómenos históricos intra-europeos que propusieron nuevos paradigmas de la vida cotidiana, de comprensión de la historia, la ciencia y la religión<sup>3</sup>. La modernidad surgió como una emancipación guiada por un esfuerzo de la razón como proceso crítico y una construcción socio-histórica en la comprensión de la humanidad a partir de las posibilidades abiertas por un eurocentrismo que confundió su universalidad abstracta con una mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro. De hecho, entre los siglos XVI y XVIII, esta cosmovisión determinó las relaciones en la producción y la expansión de los conocimientos y las ideas con unas América y Asia representadas como sus periferias (África no existe). La modernidad europea tuvo la pretensión de construir una especie de orden global a su alrededor

<sup>2</sup> Esto matizando un poco la hipótesis de Robert Cox, para quien un “orden mundial”, como categoría de análisis, alude a una estructura con cierta duración en el tiempo, resultante de las actividades humanas colectivas y con la posibilidad de ser transformada por ellas y distinguida por una totalidad limitada geográficamente por la gama de probables interacciones. Robert Cox, *Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History* (Nueva York: Columbia University Press, 1987).

<sup>3</sup> Por ejemplo, la llegada de los europeos a la hoy América, África y Asia, el inicio del mercantilismo mundial, las reformas protestantes y la contrarreforma, el renacimiento italiano, el dominio del Atlántico y la reconstrucción del mundo Pacífico.

por medio de la ampliación de los mercados y las rutas de intercambio. Sin embargo, paradójicamente, la centralidad de este proyecto la tuvo China hasta la revolución industrial en el siglo XVIII<sup>4</sup>, coyuntura clave para el surgimiento del Imperio británico como potencia hegemónica global<sup>5</sup>.

De esta manera, la expansión de la modernidad hacia Asia y en consecuencia China, tuvo como vanguardia un imperialismo europeo, en particular liderado por la Gran Bretaña industrial, que se explica en los procesos de reconstrucción de las estructuras del orden global. En donde, los diferentes sistemas interestatales funcionaron como formas históricas más, por ejemplo, la dinastía Qing, un sistema-mundo en sí mismo, lo hizo en la estructura de relaciones internacionales que giraron alrededor del Imperio británico.

Durante el siglo XIX, Gran Bretaña se construyó como una especie de “Estado nacional imperial”, constituido por ingleses, escoceses, galeses y norirlandeses. Con el éxito de la revolución industrial y la consecuente expansión ultramarina, el (varón) británico se concibió como “ese elegido” por la providencia para mejorar al mundo. Esta especie de consciencia mesiánica protestante, le llevó a desarrollar representaciones de superioridad étnica y fenotípica sobre todos los otros, “necesitados” de su disciplina, civilización y liberación de sus supersticiones religiosas. De esta manera, el modus operandi de Gran Bretaña hacia el resto del mundo, se definió por su civilizing mission. Esto, a la vez que la creciente comunidad anglosajona alrededor del mundo, se caracterizó por una coherencia cultural, homogenizada por la lengua, la religión y los estilos de vida (vestimenta, arquitectura, hábitos, ocio, asociacionismo, sociabilidades, etcétera)<sup>6</sup>.

En este sentido, la masonería ofrece una posibilidad distinta de comprender el orden global establecido durante la Pax Britannica, ya que al promover la sociabilidad, da cuenta de manifestaciones diferentes de la clase social, remitiendo a un nivel de análisis intermedio entre las capacidades materiales, las ideas y las instituciones. Por ejemplo, si se considera el concepto de hegemonía, se pondría énfasis en la administración de las relaciones de poder entre los grupos sociales y las ideas, al momento de crear una identidad o una unidad de propósitos garantizadores de la existencia de la situación hegemónica. En ella, instituciones como la masonería, cumplieron un papel de servicio al Imperio, ya que formaron parte de la administración de su

<sup>4</sup> A inicios del siglo XVI, ningún reino o imperio del mundo tuvo el tamaño, la población, la agricultura, el comercio, la riqueza, la sofisticación, la tecnología, el poder militar, la cocina, la literatura y las bellas artes de China. El Imperio chino presidió el más grande poder del mundo, desde entonces alrededor de una cuarta parte de la población del planeta. Para ampliar acerca de esto, pueden consultarse los trabajos de Andre Gunder Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley y Los Angeles, CA: University of California Press, 1998); y Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

<sup>5</sup> Eric J. Hobsbawm, *The Age of the Revolution. Europe 1789-1848* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1962). Hobsbawm, *The Age of Capital, 1848-1875* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1975). Hobsbawm, *The Age of Empire, 1875-1914* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1987).

<sup>6</sup> Jürgen Osterhammel, *La transformación del mundo: Una Historia Global del siglo XIX*, trad. Gonzalo García (Barcelona: Editorial Crítica, 2015), 643-658.

orden, acogiendo normas consideradas universales y parte del sentido común (sus ideologías). Asimismo, en el orden global británico, la masonería en China funcionó como una manifestación imperialista, ya que integró a quienes representaron las capacidades materiales, sean económicas o militares.

Partiendo de los supuestos anteriores, para el análisis de la inserción y el funcionamiento de las masonerías fuera de Europa durante los siglos XVIII y XIX, se considera fundamental el uso de las categorías de análisis: modernidad, sociabilidad, imperialismo y globalización.

La modernidad es importante para la comprensión de la masonería, debido al papel de esta organización, directo o indirecto, censitario o no, en la expansión de la sociedad civil y la ampliación de la esfera pública. No se debe olvidar, que la construcción ideológica de la masonería fue contemporánea a otros procesos coyunturales como la ilustración y el capitalismo industrial<sup>7</sup>. Por consiguiente, la masonería promovió ideas claves durante el advenimiento de la modernidad e integró a la naciente burguesía.

Un segundo concepto que se requiere definir es el de sociabilidad. Este surgió como una reflexión teórica sobre la naturaleza del ser humano durante las ilustraciones. En este contexto, la masonería representó los valores de este movimiento cultural internacional, que reclamó la secularidad y la modernidad<sup>8</sup>. Por ejemplo, las logias británicas en China tuvieron funciones de sociabilidad e integración social, asociando masones iniciados en Europa (en un principio solo aceptaron europeos) e individuos que participaron de los intereses imperialistas, en particular comerciantes y militares. También, la masonería fue muy estricta en el perfil de sus iniciados, “good and true men”, nacidos libres, de edad madura, discretos y buen juicio, no mujeres, no inmorales o escandalosos, y de buena presentación<sup>9</sup>, todos estos requisitos, eso sí, según los ideales jerárquicos, discriminatorios, excluyentes y racistas característicos de la modernidad.

Otro concepto que se debe tener en cuenta es el de imperialismo, el cual se comprende como “una fase superior del capitalismo” (Lenin) y en consecuencia, una expresión de la modernidad a nivel internacional, representativa de la hegemonía y el dominio político de monopolios económicos de la industria, las finanzas y el mercado, por parte de Estados que

<sup>7</sup> Margaret Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).

<sup>8</sup> De hecho, nos encontramos en una coyuntura donde los ilustrados se contagiaron de la sinofilia, incluyendo a miembros de la masonería. René Désagulier y Roger Dachez, “La pensée chinoise et la franc-maçonnerie au XVIIIème : maître Irlandais, Prévot & Juge”, *Renaissance Traditionnelle* 96 (1993), 238-Tome XXIV. David Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Plymouth, MA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 113-146.

<sup>9</sup> Archivo de la UGLE, “U. G. L. of Ancient Free and Accepted Masons of England”, miércoles 14 de abril de 1869; *By Laws of the Foochow Lodge of Foochow* (Foochow: Kee Shing, 1881); *By Laws of the Lodge Star of Southern China No. 2013 EC. Canton. With marginal references and quotations from the book of constitutions* (Hong Kong: Kelly & Walsh, 1890), 4, 13 y 26-31.

se construyen como centros de sistemas de periferias colonizadas<sup>10</sup>. Acerca de lo anterior, se ha comprobado que durante el surgimiento y la consolidación del orden global británico, la masonería cumplió un papel significativo en la educación de la élite, funcionando como un vehículo ideológico de la modernidad y siendo protagonista en la promoción del establecimiento, el mantenimiento y el control imperial<sup>11</sup>.

Además, desde mediados del siglo XIX, la masonería británica gracias a la expansión imperialista, consolidó su presencia en las colonias y territorios de influencia como China. Así entonces, esta organización colaboró con la creciente hegemonía británica alrededor del mundo. Con el objetivo de fomentar una identidad imperialista entre sus miembros, la masonería se consolidó como una fuerza institucional discreta dentro del engranaje del imperialismo británico<sup>12</sup>. Tanto en lo práctico como en lo ideológico, su amplia red fomentó conexiones interculturales que se sostuvieron junto al Imperio. La red masónica conectó imperialistas en ambos lados del Atlántico y “From Kohat to Singapore” en palabras de Rudyard Kipling<sup>13</sup>. Con sus discursos pro-cosmopolita, la masonería se constituyó como un espacio aparentemente óptimo para el contacto internacional y la formación de redes interculturales, colaborando en la reafirmación de la hegemonía británica. La red masónica, al parecer, podía ser global, pero nunca universal<sup>14</sup>.

Y cuarto, el concepto de globalización. Este se entiende como el proceso histórico por el cual el mundo cada vez más se conecta e inter-depende a escalas globales y afectando todos los aspectos de la vida social. La globalización aumentó su velocidad desde la ilustración, colaborando en la modernización de las estructuras económicas, políticas y culturales alrededor del mundo<sup>15</sup>. De manera que la globalización no es ninguna novedad, se puede rastrear desde siglos atrás. Esto sin ser una condición estática, sino por el contrario, un proceso dinámico que permite observar periodos de intensificación y reversión o de desigualdad y límites en expansión.

En síntesis, el estudio de la masonería funciona como un laboratorio de dimensiones globales de la modernidad manifestada en prácticas culturales,

<sup>10</sup> Samir Amin, “Geopolítica del imperialismo contemporáneo”, en *Nueva Hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*, comp. Atilio A. Boron (Buenos Aires: CLACSO, 2004), 37-58.

<sup>11</sup> Paul John Rich, *Elixir of Empire: The English Public Schools, Ritualism, Freemasonry, and Imperialism* (Londres: Regency Press Ltd., 1989). Jessica Harland-Jacobs, *Builders of Empire. Freemasonry and British Imperialism, 1717-1927* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2007).

<sup>12</sup> Por algo, el príncipe de Gales sostuvo sobre la masonería británica: “... this great and ancient order [will] flourish, and will maintain the integrity of the Throne and our great Empire”. Discurso del príncipe de Gales en Londres, el 8 de diciembre de 1883, en Archivo de la UGLE, *Masonic Record of Western India* 20, no. 11 (1884): 437.

<sup>13</sup> Acerca de la asociación de Kipling a la masonería, puede revisarse Yván Pozuelo Andrés, “Kipling y su sorprendente primera novela”, *REHMLAC* 5, no. 2 (diciembre 2013-abril 2014): 142-160.

<sup>14</sup> Harland-Jacobs, “Hands across the Sea: The Masonic Network, British Imperialism, and the North Atlantic World”, *Geographical Review* 89, no. 2 (1999): 243-244.

<sup>15</sup> David Held, *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), 16-38.

sociabilidad y espacios asociativos. La masonería en su discurso civilizador refleja muchos aspectos de los imperialismos en China, de sus redes, de sus itinerarios políticos, económicos y culturales. En este punto, se está de acuerdo con Jessica Harland-Jacobs<sup>16</sup>, sobre el rol social de la masonería en los procesos de construcción de imperios y globalización.

Esto es importante de resaltar, debido a que los análisis desde la historia mundial y la historia global, con la justa excepción de los últimos trabajos de Harland-Jacobs<sup>17</sup> y Dévrig Mollès<sup>18</sup>, de las relaciones entre imperialismos, fraternidades y globalización, sobresalen por su ausencia<sup>19</sup>. La masonería como sociabilidad desde sus orígenes se construyó en términos globales, ya que sus redes superaron las fronteras imperiales, regionales, estatales y nacionales, sea por intereses económicos, militares, políticos, culturales, religiosos o fraternales. Con el desarrollo de los imperialismos, al menos durante los siglos XVIII y XIX, la masonería obtuvo un papel de agente de la globalización.

Por consiguiente, se propone la siguiente hipótesis: La masonería tuvo funciones de sociabilidad internacional y mecanismo hegemónico del imperialismo británico, actuando en el engranaje de instituciones como las compañías comerciales y el sistema de tratados, que reconstruyeron los espacios portuarios alrededor del mundo. En consecuencia, el desarrollo de la masonería estuvo íntimamente ligado a la construcción del orden global, siendo su producto, incorporando y legitimando ideológicamente sus normas, cooptando a las élites de los Estados periféricos, y absorbiendo sus ideas hegemónicas. De esta manera, la ampliación del orden global británico a lo largo del siglo XIX tuvo como vanguardia un imperialismo que puso su mirada en Asia. Con él se expandieron ideas y sociabilidades como la masonería. Empero, debido al hermetismo de la cultura china hacia lo no chino y a pesar de la hegemonía imperialista, la construcción de una modernidad china fue tardía, limitándose la masonería ante todo a una posibilidad de inserción, sociabilidad e identidad imperialistas para los europeos y los estadounidenses.

Con este panorama, ahora lo siguiente consiste en responder qué elementos contextuales determinaron la inserción y organización de logias masónicas en China.

<sup>16</sup> Harland-Jacobs, "Global Brotherhood: Freemasonry, Empires, and Globalization", *REHMLAC. Hors série* n°1. *Special Issue UCLA-Grand Lodge of California* (octubre 2013): 70-88.

<sup>17</sup> Harland-Jacobs, "Global Brotherhood", 70-88. Harland-Jacobs, "Freemasonry and Colonialism", en *Handbook of Freemasonry. Brill Handbooks on Contemporary Religion (Book 8)*, eds. Henrik Bogdan y Jan A. M. Snoek (Leiden | Boston: Brill, 2014), 439-460.

<sup>18</sup> Dévrig Mollès, "L'histoire globale et la question maçonnique: éléments pour une analyse", *REHMLAC* 6, no. 1 (mayo-noviembre 2014): 1-32.

<sup>19</sup> Y quienes lo han hecho, no han tratado el tema de la masonería, por ejemplo, véanse las investigaciones de Brendan M. Goff, "The heartland abroad: The Rotary Club's mission of civic internationalism" (Tesis de Doctorado en Historia, University of Michigan, 2008); y de Nayan Chanda, *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2007).

### III.

El hecho de que el origen de la masonería estuviera en el siglo XVIII, le facilitó su adaptación al sistema de relaciones en construcción alrededor del Imperio británico y sus características industriales e ilustradas. Por lo tanto, en donde llegó el imperio, lo hizo también la masonería o los masones. De igual manera, sucedió con los otros imperialismos. Las actividades y las relaciones masónicas, se constituyeron como un producto del orden global británico. En el caso de China, como se verá más adelante, para la segunda mitad del siglo XIX, prácticamente todas las potencias extranjeras con intereses en el país, organizaron sus logias masónicas<sup>20</sup>.

El mecanismo administrativo más importante para la expansión de las actividades y las relaciones masónicas fueron los certificados. Estos le permitieron a la masonería difundirse por medio de logias ambulantes como las militares, ya que se eliminaron las fronteras políticas para la reunión de los masones. En China se identifican varios casos de ello. Por ejemplo, el barco sueco Prince Carl a principios de la década de 1750 obtuvo uno de estos certificados por parte de las grandes logias sueca y alemana, llegando a celebrar en 1759 en el puerto de Macao, lo que hasta hoy se considera la primera tenida masónica en territorio chino.

En lo que respecta al desarrollo de redes sociales, la masonería debido a su carácter de sociabilidad funcionó como una red de intereses asociativos y particulares. La base de esta red fueron las pequeñas unidades asociativas locales: la logia. En la primera mitad del siglo XVIII, algunas logias empezaron a unirse, dando origen a las obediencias o federaciones de logias, o grandes logias. Este fue el inicio de la legitimidad masónica, ya que solo la recién gran logia tendría autoridad para organizar nuevas logias<sup>21</sup>. Las grandes logias se constituyeron como ejes centrales, que a medida que aumentaron su esfera de influencia, organizaron grandes logias provinciales, funcionando como nodos regionales y creando una estructura de interacción y cooperación. Esto sucedió en China durante la segunda mitad del siglo XIX.

Con el avance del orden global británico, se intensificaron las actividades e intercambios sociales masónicos. Esto en plena concordancia con la inserción de los imperialismos. En cada territorio donde llegó la influencia de algún imperialismo, se expandió la red masónica. En la segunda mitad del siglo XVIII, los imperialismos impulsaron con agresividad la expansión comercial. La masonería fortaleció los lazos imperiales y facilitó conexiones interculturales entre el Atlántico y el Pacífico, ya que se apropió de los ideales hegemónicos, legitimados en su dinámica de sociabilidad. Las logias prosperaron donde los comerciantes, los buques de guerra y los regimientos militares lo hicieron, ofreciendo un espacio de fraternidad e identidad a muchos hombres lejos de

<sup>20</sup> Solamente no se han identificado la organización de logias de tradición rusa y japonesa en territorio chino.

<sup>21</sup> Las grandes logias de Inglaterra, Irlanda y Escocia se organizaron en 1717, 1725 y 1736, respectivamente.

sus patrias<sup>22</sup>. Lo anterior se debió gracias a que la masonería integró en su sistema de valores, la normativa de los proyectos imperialistas, facilitando de paso, su expansión en ultramar.

De hecho, estas relaciones explican el desarrollo de las dos primeras logias en China: Amity (1767-1813) y St. Elisabeth (1788-1812). Ambas se organizaron en la ciudad portuaria de Cantón y sus actividades las determinaron las propias de las compañías comerciales de las Indias orientales: la británica y la sueca. Acerca de la segunda, Andreas Önnfors explica que la expansión de la masonería sueca durante el periodo 1731-1821, debe observarse a través de las 132 expediciones de la compañía comercial en el Sureste asiático. Esta sociedad mercantil fue fundada por tres masones en la ciudad sueca de Gotemburgo. No obstante, St. Elisabeth, no dejó de ser una masonería marginal en el contexto del comercio colonial<sup>23</sup>.

Pero, no solamente durante el siglo XVIII llegaron las masonerías inglesa y sueca al Imperio chino, igual lo hizo la masonería holandesa. En relación a ello, se ha identificado el caso de Isaac Titsingh (1745-1812), el primer masón en ir más allá del espacio portuario chino y ser recibido por el mismísimo emperador Qianlong 乾隆 (1711-1799). Este comerciante y diplomático holandés, miembro de la Dutch United Coy, la Batavia Socy of Arts and Sciences y la Royal Society, pasó 32 años de su vida en el este de Asia. Se inició masón en 1772, probablemente en la logia holandesa La Vertueuse. A Titsingh lo designaron embajador holandés en la corte imperial china para las celebraciones del 60 aniversario del reinado de Qianlong, entre 1794 y 1795. La delegación también incluyó a Andreas Everardus van Braam Houckgeest (1739-1801) y Chrétien-Louis-Joseph de Guignes (1759-1845), importantes escritores de la prensa en Europa y Norteamérica sobre la experiencia en la corte imperial china. A Titsingh y su delegación se les recibió con el respeto y los honores según los estándares chinos, tanto en la Ciudad Prohibida como en el antiguo Palacio de Verano en la capital imperial de Beijing<sup>24</sup>. A diferencia de la infructuosa embajada británica del año anterior encabezada por lord George Macartney (1737-1806)<sup>25</sup>, Titsingh se esforzó por satisfacer y acomodarse a los requerimientos de la compleja etiqueta de la corte imperial. Ni los chinos, ni los europeos, imaginaron que esta sería la última aparición de un embajador europeo en la corte imperial hasta las guerras del opio en el siglo siguiente.

El contexto de la segunda mitad del siglo XVIII, también se caracterizó por la ampliación de las redes masónicas, según avanzaron los imperialismos. Las grandes logias de Inglaterra, Irlanda y Escocia, organizaron logias

<sup>22</sup> Frank Karpel, "Freemasonry, Colonialism, and Indigenous Elites" (ponencia presentada en *Interactions: Regional Studies, Global Processes, and Historical Analysis*, Washington, DC, del 28 de febrero al 3 de marzo de 2001).

<sup>23</sup> Andreas Önnfors, "Swedish Freemasonry in East India : the lodges of Canton", en *La franc-maçonnerie dans les ports*, eds. Cécile Révauger y Éric Saunier (Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012), 123-142.

<sup>24</sup> Timon Screech, *Secret Memoirs of the Shoguns: Isaac Titsingh and Japan, 1779-1822* (Londres: Routledge, 2006), 58.

<sup>25</sup> John L. Cranmer-Byng, "Lord Macartney's Embassy to Peking in 1793", *Journal of Oriental Studies* 4, nos. 1-2 (1957-1958): 117-187.

ultramarinas en Gibraltar, el Caribe, diez colonias de Norteamérica, la Costa de Mosquitos en Centroamérica, Argentina, Chile, las Indias orientales, el Cabo Senegambia, Egipto, Sudáfrica, Calcuta, Madras, Bombay, las islas de Reunión y Mauricio, y Nueva Gales del Sur<sup>26</sup>. Acerca de esto indicar, que esta expansión no significó un proyecto o unidad masónicas en sentido alguno. De hecho, a pesar de su naturaleza global, las masonerías, históricamente, se han caracterizado por sus diferencias y divisiones internas, así como por manifestarse acorde a los intereses nacionales de su lugar de origen.

Una última situación sobre las masonerías en el siglo XVIII, que merece su comentario, a pesar no darse en territorio chino, tuvo que ver con la construcción de una conciencia global interesada en otras culturas. El principio de esto, se encuentra en las ilustraciones europeas. Pensando en China, Voltaire<sup>27</sup> exaltó la racionalidad del sistema moral confuciano; Quesnay alabó el sistema productivo agrícola chino; Leibniz, inspirado en el neoconfucianismo, sostuvo que la idea de civilización europea solamente era comparable a lo ofrecido por China<sup>28</sup>; hubo identificación con el daoísmo en la formación del liberalismo<sup>29</sup>; y filósofos como Malebranche y Montesquieu<sup>30</sup>, se apropiaron de conceptos confucianos para articular su pensamiento<sup>31</sup>.

En este contexto, la masonería participó de la ilustración teosófica<sup>32</sup>, movimiento caracterizado por una fascinación por el pasado greco-romano, la religión egipcia, los celtas y las religiones orientales. Por lo tanto, durante el siglo XVIII, proliferaron entre los círculos masónicos: las investigaciones anticuarias, una relativa tolerancia a las religiones no cristianas que condujo a explicar los orígenes primitivos de la masonería junto a un supuesto origen común de todas las religiones—incluyendo las chinas—<sup>33</sup>, así como al desarrollo

<sup>26</sup> A. A. Cooper, *The Freemasons of South Africa* (Johannesburgo: Human & Rousseau 1986), 16-17. Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 21-63. Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood. Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840* (Virginia: University of North Carolina Press Chapel Hill & London, 1996), 50-84. Mollès, "Triangle atlantique et triangle latin : l'Amérique latine et le système-monde maçonnique (1717-1921), Éléments pour une histoire des opinions publiques internationales" (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Strasbourg, Francia 2012). Felipe Santiago del Solar, *Las Logias de Ultramar. En torno a los orígenes de la Francmasonería en Chile 1850-1862* (Santiago de Chile: Editorial Occidente Historia, 2012). Claude Wauthier, "A Strange Inheritance: Africa's Freemasons", *Le Monde Diplomatique* (1997).

<sup>27</sup> Iniciado masón a los 84 años, siete semanas antes de su muerte. Ferrer Benimeli, "Voltaire y la Masonería", *Cuadernos de investigación: Geografía e historia* 1, no. 1 (1975): 65-90.

<sup>28</sup> Lourdes Rensoli, "G. W. Leibniz: Europa, China y la idea de Civilización", *A Parte Rei* 17 (2012): 1-32.

<sup>29</sup> Christian Gerlach, "Wu-Wei in Europe. A study of Eurasian economic thought", *Working Papers of the Global Economic History Network* 12 (2005): 1-46.

<sup>30</sup> De quien se dice se inició masón en 1730. Ric Berman, *The Foundations of Modern Freemasonry: The Grand Architects-Political Change and the Scientific Enlightenment, 1714-1740* (Sussex: Sussex Academic Press, 2012), 150.

<sup>31</sup> David Mungello, "Malebranche and Chinese Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 41, no. 4 (1980): 551-578. César Guardé Paz, "La lectura ilustrada europea del confucianismo: entre Malebranche y Voltaire", *Estudios de Asia y África* 151, no. 2 (mayo-agosto 2013): 327-356.

<sup>32</sup> Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 216-217.

<sup>33</sup> Pere Sánchez Ferré, "La iconografía masónica y sus fuentes", *REHMLAC* 6, no.1 (mayo-noviembre 2014): 74-75.

de prácticas rituales masónicas inspiradas en la filosofía china<sup>34</sup>. Empero, no se trató solo de una sinofilia, como se verá más adelante, al igual que a la ilustración, a las masonerías también les determinó la teorización de las razas del siglo XVIII<sup>35</sup>.

#### IV.

Luego de la corta vida de las logias Amity y St. Elisabeth, debido al fracaso de la inserción imperialista en China a inicios del siglo XIX, así como las guerras napoleónicas, las actividades masónicas regresaron al Reino del Centro<sup>36</sup> hasta la década de 1840. Entonces, con el objeto de plantear una matriz analítica del desarrollo de las masonerías en China durante la segunda mitad del siglo XIX, se propone la siguiente periodización: 1844-1849, 1864-1874, 1877-1883 y 1897-1905 (cuadro 1).

<sup>34</sup> René Deságuliers y Roger Dachez, "Chinese Thought and Freemasonry in the Eighteenth Century: The Degree of Irish Master, Provost, and Judge", en *Freemasonry in Context: History, Ritual, Controversy*, eds. Arturo de Hoyos y S. Brent Morris (Maryland: Lexington Books, 2004), 145-162.

<sup>35</sup> Fozdar, "Imperial Brothers, Imperial Partners: Indian Freemasons, Race, Kinship and Networking in the British Empire", en *Decentring Empire: Britain, India and the Trans colonial World*, eds. Durba Ghosh y Dane Kennedy (Nueva Delhi: Orient Longman, 2006), 104-129.

<sup>36</sup> El término para referirse a China en el idioma chino es Zhongguo 中國, que literalmente se puede traducir como el "Reino del Centro".

**CUADRO 1**  
**PERIODOS DE ORGANIZACIÓN DE**  
**LOGIAS MASÓNICAS EN CHINA (1844-1905)**

Ciudad	PERIODOS				TOTAL
	1844-1849	1864-1874	1877-1883	1897-1805	
Macao		1			1
Cantón, Guangdong			2		2
Shantou, Guangdong			1		1
Hong Kong	36		6	3	18
Xiamen, Fujian			5		5
Nanchang, Jiangxi			1		1
Ningbo, Zhejiang		2			2
Shanghái	17		4	4	16
Hankou, Hubei			1		1
Tongshan, Jiangsu			1		1
Qingdao, Shangdong			1		1
Yantai, Shangdong			2		2
Weihaiwei, Shangdong			1		1
Tianjin			3		3
<b>Total</b>	<b>41</b>	<b>6</b>	<b>28</b>	<b>7</b>	<b>55</b>

Elaboración propia.

Fuentes: Robert Freke Gould, *The History of Freemasonry: its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, Etc., Derived from Official Sources throughout the World* (Nueva York: J. C. Yorston, 1884), Vol. 4, 143-144. Chaloner Alabaster, "Freemasonry in China", *Ars Quatuor Coronatorum* II, no. 6846 (1889): 119-122. John MacNaught Campbell, "Chinese Secret Societies", *Ars Quatuor Coronatorum* V, no. 5726 (1893): 193-194. J. C. Moyle, "Chinese Secret Societies", *Ars Quatuor Coronatorum* VII, no. 6844 (1894): 131-333. John Lane, *Masonic Records, 1717-1894* (Londres: Bros. M. C. Peck and Son, 1895), 158, 282, 286, 338, 350, 355, 366, 373, 403, 405 y 414. W. Y. Lee, "Chinese Freemasonry (So Called), Its Connection with British Freemasonry", *The Keystone* (Gran Logia Unida de Nueva Gales del Sur, Australia, 31 de octubre de 1919). Gould, *Gould's History of Freemasonry throughout the World* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1936), Vol. 2, 222 y Vol. 4, 192-193. Christopher Haffner, "Amoy-The Port and the Lodge", *Ars Quatuor Coronatorum* 107, no. 7893 (1979): 95-96. Daniel Ligou, *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie* (París: PUF, 2006), 247-248.

En el cuadro 1, se observan los cuatro periodos propuestos y la difusión cronológica-espacial de las 55 logias masónicas organizadas en China. Al menos la mitad de estas logias para el momento de la revolución de 1911, mantuvieron sus actividades y solo las suspendieron durante momentos de crisis política o militar. Y si no las suspendieron, a donde la población migró, la logia se trasladó con ella, como por ejemplo sucedió con la logia

inglesa Royal Sussex no.735<sup>37</sup>. Esta se organizó en Hong Kong en 1844, pero debido a las ocupaciones de sus miembros, una gran mayoría se dedicaba al comercio, se trasladó a Cantón. No obstante, con el estallido de la rebelión de los Taiping 太平 (1851-1864), en 1856 volvió a Hong Kong y en 1863 se trasladó a Shanghái. Regresó a Hong Kong hasta 1867. El caso de la logia Royal Sussex no. 735, muestra como sus actividades las determinaron la dinámica ocupacional de sus miembros inmersos en redes mercantiles o sino, en el contexto sociopolítico de la región. Esto es importante de resaltar porque deja en claro que las funciones de sociabilidad masónica tan solo complementaron y secundaron al proyecto imperialista. Por lo que no está de más indicar, ante los repetidos discursos del complot u orden mundial masónicos, que los imperialismos no versaron sobre las “malignas” maquinaciones conspirativas de una supuesta sociedad secreta como la masonería<sup>38</sup>.

También, el cuadro 1 muestra que 53 de las 55 logias se organizaron en ciudades portuarias, esto se explica que en China luego de la firma del Tratado de Nanjing, inició un intenso proceso de modernización en estas regiones<sup>39</sup>, constituyéndose un espacio portuario, completamente distinto al resto del país y al servicio del orden global británico. Las únicas excepciones fueron las ciudades de Hankou en Hubei y Nanchang en Jianxi, pero la primera, se localizaba al norte de la confluencia de los ríos Yangtsé y Han, abiertos al comercio internacional luego de la firma del Tratado de Tianjin 天津條約 en 1858, mientras que la segunda, colindando con el río Gan y cerca del lago Poyang. Ambas ciudades funcionaron como puertos principales en sus provincias, gracias a que se conectaron con las vías comerciales hasta el espacio portuario chino y por ende, el resto del mundo.

Por otra parte, en las únicas ciudades donde durante los cuatro periodos se organizaron logias masónicas fueron Hong Kong y Shanghái, lo cual tuvo sentido, ya que ellas, se consolidaron entre los puertos chinos más importantes y las ventanas principales a un comercio internacional estructurado en función de los imperialismos europeos. Con el Tratado de Nanjing, además del pago de una indemnización a los británicos debido a la destrucción del opio, el gobierno Qing se vio obligado a la cesión de la isla de Hong Kong, así como a la apertura comercial y diplomática de varios puertos (Treaty Ports), entre los cuales se encontró Shanghái, ciudad que el 29 de noviembre de 1845, por

<sup>37</sup> Sobre el nombre de esta logia, se tienen dos hipótesis. Primero, porque la mayoría de sus miembros eran irlandeses, por lo que el nombre viene en honor al regimiento irlandés Royal Sussex, establecido en China durante estos años, sin embargo, ninguno de sus miembros participó de la fundación de la logia. Y segundo, en honor al duque de Sussex, August Frederick (1773-1843), gran maestro de la UGLE (1813-1843) y fallecido un año antes de la organización de esta logia.

<sup>38</sup> Se señala esto porque durante la campaña de “anti sociedades secretas” del Partido Comunista Chino, donde por supuesto, se incluyó a la masonería, a esta se le representó como la organización detrás de la expansión de los imperialismos en China. Para ampliar al respecto, puede consultarse el artículo de Ricardo Martínez Esquivel, “La campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門, por parte del Partido Comunista Chino (1949-1953)”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y cultura* 7 (2016): 79-94.

<sup>39</sup> Rhoads Murphy, “The Treaty Ports and China modernization”, en *The Chinese city between two worlds*, eds. Mark Elvin y G. William Skinner (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974), 17-72.

medio del Acuerdo sobre los límites de la concesión inglesa de Shanghai 上海租地章程, se aseguró su influencia total sobre ella<sup>40</sup>. A inicios de la década de 1850, esta ciudad se constituyó en un punto focal del dominio británico, ya que fungió como el primus inter pares, entre Estados Unidos y Francia, para el establecimiento de los marcos legales vía consulados y respaldados por la armada real. Además, en esta ciudad los chinos contribuyeron en el desarrollo de nuevas instituciones comerciales al servicio del orden global británico<sup>41</sup>. Para finales del siglo XIX, Hong Kong y Shanghai, se constituyeron como las únicas ciudades portuarias chinas con la estructura suficiente para asumir en plenitud las exigencias del comercio transoceánico.

Luego, si se considera la expansión espacial, sobresalió el III Periodo (1877-1883), ya que se organizaron logias en trece de las catorce ciudades chinas a donde llegaron las masonerías durante estos años. Además, este periodo se caracterizó por un cosmopolitismo masónico, tuvo actividades masónicas de tradición inglesa, escocesa, irlandesa, estadounidense, alemana e italiana.

Pero, ¿qué factores económicos, políticos y culturales caracterizaron cada periodo?

## V.

El I Periodo (1844-1849) corresponde al momento inmediato de la victoria británica en la primera guerra del opio (1839-1842), la firma del Tratado de Nanjing (1842) y la consecuente institucionalización del sistema de tratados (Treaty System) en China.

El sistema de tratados consistió en una extensión del orden global británico establecido en el sur y el sureste asiático, con el objetivo de eliminar las estructuras institucionales del sistema tributario chino y sustituirlas con la creación forzada de marcos legales para la seguridad relacional sino-extranjera<sup>42</sup>. Con esto, Gran Bretaña impulsó una dinámica de intercambios de carácter global entre Europa, el Caribe, Latinoamérica, el Imperio otomano, Calcuta (India), Siam, Hanói (Vietnam), China y Japón, consolidando el desarrollo de redes comerciales, laborales, diplomáticas, militares y misioneras<sup>43</sup>.

La principal consecuencia del sistema de tratados fue la transformación

<sup>40</sup> Frederick Wakeman, "The Canton trade and the Opium War", en *The Cambridge History of China (TCHC). Volume 10: Late Ch'ing 1800-1911, Part 1*, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 163-212.

<sup>41</sup> Fairbank, "The creation of the Treaty System", en *TCHC. Volume 10*, 213-263.

<sup>42</sup> El sistema tributario estableció una dinámica relacional sistema-mundo entre el Imperio chino erigido como centro y receptor de honores, y los pueblos circundantes como su periferia y encargados de rendir tributo. Si bien, esta dinámica no fue la norma de las relaciones inter regionales, reinales o imperiales, claramente el nuevo orden global que se pretendió establecer alrededor de la Corona británica no tuvo el mínimo interés de participar en esta dinámica imperial china. Para ampliar acerca del sistema tributario chino puede consultarse el trabajo de Eduardo Tzili Opango, Itzel Martínez Ruíz y Tonatiuh Fierro de Jesús, "El estudio de las relaciones internacionales en China antigua: el Sistema tributario en la dinastía Ming", *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 455-470.

<sup>43</sup> Osterhammel, *La transformación del mundo*, 398-409.

completa del espacio portuario chino. El siglo XIX, se constituyó como la edad de oro de las ciudades portuarias, vías de acceso por excelencia, a las estructuras internacionales determinadas por el orden global británico. Estas transformaciones dieron origen a procesos de industrialización y urbanización<sup>44</sup>. Con los años, se consolidó una pequeña oligarquía china de comerciantes, banqueros y navieros, una *grande bourgeoisie*, quienes buscando defender sus intereses y garantizar su exclusividad social de las posibles demandas británicas y de la corte Qing, mas sin dejar de ser los intermediarios entre ellos, organizaron sus propias cámaras de comercio. La dinámica del espacio portuario chino, también significó la intensificación de la diversidad y la movilidad de los mercados laborales de corta duración y las diásporas del comercio. Esto conllevó a cierta inestabilidad y fluctuación en la población de las sociedades portuarias<sup>45</sup>.

En el entretejido de las redes producidas por el sistema de tratados, junto al movimiento de personas, no solamente circularon bienes e ideas, también lo hicieron sociabilidades como la masonería<sup>46</sup>. Desde el Caribe y la costa californiana, pasando por las islas de Hawái, Tahití y Fiyi hasta Batavia (actual Yakarta), Japón, China e India, las redes masónicas participaron de la reconstrucción del mundo Pacífico a partir del desarrollo del orden global británico<sup>47</sup>.

Del sistema de tratados británico en China, también se beneficiaron otras potencias. Por ejemplo, Portugal y Francia en las empresas comercial y misionera católica; Estados Unidos en el comercio, la concesión de tierras y el movimiento misionero<sup>48</sup>; Rusia en las actividades mercantiles y el acceso a las tierras; y Japón en materia de misioneros budistas zen, comercio e industrias ferroviaria y minera, pero ello hasta finales del siglo XIX. De estos imperialismos, en todos los casos, menos Rusia y Japón, se ha identificado su extensión masónica en China.

Dentro de este marco de expansión de las estructuras político-comerciales del orden global británico en Asia y África, la masonería también hizo lo propio. En línea con la organización de las grandes logias en las islas británicas, se promulgaron las primeras constituciones masónicas, con el fin de

<sup>44</sup> La urbanización producida en el espacio portuario chino debido a la inserción de los imperialismos europeos, tuvo todas las características de la “ciudad colonial”, según Osterhammel: dominios político, militar y policial del Estado; exclusión de la población autóctona en la toma de decisiones; importación de arquitectura europea; segregación espacial por características fenotípicas y étnicas; y, funcionan como punto de partida para la explotación de los intereses extranjeros en el interior del país. Osterhammel, *La transformación del mundo*, 413.

<sup>45</sup> Osterhammel, *La transformación del mundo*, 398-409 y 1079-1080.

<sup>46</sup> Consúltese al respecto, la edición de Révauger y Saunier, *La franc-maçonnerie dans les ports*; así como Martínez Esquivel, “Global History and Freemasonry: 300 years of Modernity, Sociability and Imperialism”, *REHMLAC+ 9*, no. 2 (diciembre 2017-abril 2018): 1-18.

<sup>47</sup> Para ampliar acerca de la reconstrucción del mundo Pacífico a partir del siglo XVIII debido a la expansión geopolítica y comercial de los imperialismos europeos, puede consultarse el trabajo de David Iglar, *The Great Ocean: Pacific Worlds from Captain Cook to the Gold Rush* (Nueva York: Oxford University Press, 2013).

<sup>48</sup> Michael C. Lazich, “American Missionaries and the Opium Trade in Nineteenth Century China”, *Journal of World History* 17, no. 2 (2006): 197-223.

institucionalizar la estructura administrativa de la masonería. En este sentido, acorde al crecimiento imperial, la UGLE organizó una gran logia provincial en Shanghái (1847). Acontecimiento que tampoco se trató de un hecho aislado, ya que durante esta coyuntura las autoridades masónicas expandieron su margen de influencia mediante el nombramiento de grandes maestros provinciales en lugares como Sumatra, Ceilán, Punjab, el Imperio otomano<sup>49</sup>, Adén y Egipto<sup>50</sup>.

Por otra parte, ¿se inició masón algún chino durante el I Periodo? Al menos no en China, porque para empezar el gobierno Qing prohibió el ingreso de chinos a la masonería. Sin embargo, se ha identificado un caso, de quien podría ser el primer chino masón de la historia. En 1856, en la ciudad portuaria de Surabaya en Indonesia, protectorado de la Compañía neerlandesa de las Indias orientales desde 1743, el lugarteniente y productor azucarero, The Boen Keh (1820-1899)<sup>51</sup>, solicitó su ingreso a una logia de tradición holandesa. En primera instancia se rechazó su petición, argumentando que los conceptos chinos de virtud y vicio, vida y muerte, promesas y secreto, se oponían diametralmente a los principios y las concepciones occidentales. Empero, se decidió nombrar un tribunal masónico para analizar su posible ingreso. Al final, se aceptó su solicitud, pero condicionada al aprendizaje del idioma neerlandés<sup>52</sup>. En este caso, se observan varios elementos que apoyan la hipótesis de esta investigación: la construcción de un espacio portuario en una región periférica del orden global al servicio de los imperialismos, donde una de sus consecuencias fue la organización de la masonería; y la cooptación de un miembro de la élite económica, de paso, restringida a la apropiación de elementos propios de la identidad imperialista.

Por último, en el cuadro 1, se observa un intervalo de años sin la organización de logias (1849-1864), el cual pudo deberse a la crisis ocasionada por las rebeliones campesinas de grupos étnicos minoritarios durante el periodo 1851-1864. La inserción violenta de la modernidad en Asia, debido a los imperialismos junto a las decadencias civilizatorias, generaron nuevas formas de organización sociopolítica con cierto grado de militarización, que desencadenaron en manifestaciones de violencia endémica en las regiones rurales y de allí, el estallido de rebeliones de proporciones globales, sucediendo al mismo tiempo en Corea, Japón e India<sup>53</sup>. En el caso chino, los nian 捻 desde el norte, los musulmanes hui 回 desde el noroeste (Shaanxi y Gansu)

<sup>49</sup> Dorothe Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire: A History of the Fraternity and its Influence in Syria and the Levant* (Londres: Tauris, 2013).

<sup>50</sup> Karim Wissa Source, "Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters", *Bulletin British Society for Middle Eastern Studies* 16, no. 2 (1989): 143-161.

<sup>51</sup> No se logró identificar los caracteres de su nombre en chino.

<sup>52</sup> Paul W. van der Veur, *Freemasonry in Indonesia from Radermacher to Soekanto 1762-1961* (Athens, OH: Ohio University Center for International Studies, 1976), 14-15.

<sup>53</sup> Osterhammel, *La transformación del mundo, 771-792*. Eduardo Madrigal Muñoz, "Globalidad, modernidad y movimientos sociales: China y Asia Oriental frente al colonialismo europeo (1850-1900)", *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 471-494.

y Xinjiang occidental, y los hakka 客家 (Taiping) desde el sur (Guangxi), desestabilizaron por completo la gubernatura imperial Qing y atrincheraron el espacio portuario definido por el sistema de tratados.

No obstante, la reacción británica no se hizo esperar y pronto enviaron tropas, proveyeron de armas, entrenaron al ejército chino y suplieron de oficiales con contingentes mercenarios<sup>54</sup>. Por lo tanto, al verse los intereses británicos amenazados, actividades complementarias en la dinámica imperialista de ultramar como la sociabilidad masónica, pasaron a un segundo plano. Esto explica el desarrollo de un periodo sin la organización de nuevas logias o de las actividades habituales de las ya existentes, como lo señaló el comerciante inglés H. Kingmiel, miembro de la logia Victory: “Hubo un tiempo en que la masonería en Hong Kong era como la llama moribunda de una vela parpadeando en el zócalo, y no había nadie para trabajar en la solitaria logia que existía en el lugar”<sup>55</sup>.

## VI.

El II Periodo (1864-1874) corresponde al primer momento en que se organizaron logias más allá de Hong Kong y Shanghái, específicamente en la ciudad de Ningbo en la provincia de Zhejiang y en la Isla de Macao. La primera, incluida en el sistema de tratados británico, y la segunda, cedida a los portugueses, prácticamente en condición de enclave, desde mediados del siglo XVI.

En 1862, se firmó el Tratado sino-portugués de comercio 中葡通商條約, el cual institucionalizó, por si las dudas, el estatus de Macao como colonia portuguesa, desarrollándose una dinámica de sociedad más cosmopolita, a diferencia de lo experimentado en los puertos de influencia británica. En Macao, por ejemplo, fueron normales los matrimonios exogámicos y una mayor interrelación portuguesa con la población local. De hecho, esto caracterizó los territorios coloniales portugueses. Así entonces, en 1872, el Grande Oriente Lusitano-Maçonaria organizó la logia Luís de Camões, con una mayoría de trabajadores gubernamentales, profesionistas, comerciantes y militares<sup>56</sup>. El caso de los militares es de resaltar porque tuvo una dinámica globalizadora en línea con lo propuesto con Harland-Jacobs<sup>57</sup>, sobre la expansión de las actividades y relaciones masónicas. Los militares portugueses masones, al igual que lo hicieron los británicos desde el siglo XVIII, contaron con los

<sup>54</sup> Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), 64-225.

<sup>55</sup> [“There was a time when Masonry in Hong Kong was like the dying flame of a candle flickering in the socket, and there was no one to work the solitary Lodge which existed in the place”]. Traducción propia. AUGLE, “By laws books of Northern Lodge of China, No. 570, Shanghai”, 1864 y 1878, Ref. code: GBR 1991 ELM/1366.

<sup>56</sup> António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques, *A Maçonaria Portuguesa e o Estado Novo* (Lisboa: D. Quixote, 1983), 109.

<sup>57</sup> Harland-Jacobs, “Global Brotherhood”, 70-88.

certificados masónicos, que les permitieron organizar logias ambulantes según donde fueran enviados<sup>58</sup>.

Otros casos identificados fueron el regimiento irlandés no. 59 y el buque de la armada estadounidense Susquehanna, quienes por medio de estos certificados, funcionaron como logias móviles en Hong Kong durante la década de 1860. Igual sucedió con el segundo batallón del 20vo regimiento, los fusileros de Lancashire, quienes durante la misma década, desarrollaron una logia móvil, Sphinx no. 263, entre Hong Kong y Sudáfrica. Una situación muy similar a estas últimas, sucedió con el 46avo regimiento irlandés de infantería, puesto que desde la obtención de su patente en 1752, organizó reuniones masónicas en los Estados Unidos, el Caribe, Irlanda, Gibraltar, Nueva Gales del Sur y la India<sup>59</sup>.

También durante este periodo se organizaron las primeras logias estadounidenses y francesas en China. El precedente de esta relación fueron los ocho tratados comerciales bilaterales firmados con Estados Unidos, Francia y obviamente Gran Bretaña, entre 1858 y 1861<sup>60</sup>. Por consiguiente, la Gran Logia de Masones en Massachusetts, organizó su primera logia en la ciudad de Shanghái en 1864. Por su parte, los franceses, luego de los fracasos armados de mediados del siglo XIX, pusieron su mirada en la expansión colonial. Entonces, el Gran Oriente de Francia, entre los años 1868 y 1874, organizó las logias Confucio y Foederis Arca, en Hong Kong y Shanghái respectivamente. En el caso de la primera logia, entre sus organizadores hubo un comerciante, un abogado, un mecánico y cinco capitanes de alta mar, en lo que se observa la función de la masonería como medio de identidad y sociabilidad en la integración de personas al servicio del imperialismo<sup>61</sup>.

Por su parte, la expansión de las estructuras masónicas continuaron en China, la UGLE organizó nuevas grandes logias distritales en Shanghái (1866) y Hong Kong (1863 y 1875), al mismo tiempo que lo hizo en Francia, Natal, Transvaal en Sudáfrica, Egipto, Sudán, Nigeria y África oriental, coincidiendo estos acontecimientos con el avance de los imperialismos en Asia y África. El orden global británico llevó de la mano a la masonería. Esto se explica en la incorporación en su sistema normativo, los ideales y los valores hegemónicos imperialistas, facilitándose su expansión y colaborando en la construcción de lo que podría definirse una identidad británica global. Las funciones de

<sup>58</sup> António Ventura, *A marinha de guerra portuguesa e a maçonaria* (Lisboa: Lisboa Vega, 2013).

<sup>59</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 34-36.

<sup>60</sup> En 1858, el *Tratado sino-americano de Tianjin* 中美天津條約, el *Tratado sino-británico de Tianjin* 中英天津條約, el *Tratado sino-francés de Tianjin* 中法天津條約, el *Acuerdo sobre las regulaciones comerciales y tarifarias* 通商章程善後條約 y el *Acuerdo sino-francés sobre las regulaciones comerciales y tarifarias* 中法通商章程善後條約; en 1860, las *Convenciones sino-británicas de Pekín* 中英北京條約 y las *Convenciones sino-francesas de Pekín* 中法北京條約; y en 1861, el *Acuerdo de la concesión inglesa de Jiujiang* (Jiangxi) 九江租地租約.

<sup>61</sup> En esta época, se publicaron los primeros textos en francés y castellano sobre la masonería en China: Léon de Rosny, "La franc-maçonnerie chez les Chinois", *Extrait du Bulletin du Grand Orient de France* (1864): 8 págs, 21 cm; y Sérica Cruz, "La Franc-Masonería en China", *Boletín Oficial del Gran Oriente Español* III, no. 31 (20 de abril de 1891): 5.

inserción y sociabilidad de la masonería, sin duda alguna, fortalecieron la identidad británica en ultramar. Un caso particular, se observa en los actos de inauguración del templo masónico de Shanghái en 1865. Ellos iniciaron con una oración e incluyeron un desfile con la participación de miembros del clero anglicano, el consulado, el municipio, los fusileros, la banda de la policía, los guardabosques y al comisionado de aduanas. Esta actividad se anunció en la prensa de Inglaterra, China, Japón e India<sup>62</sup>. Como se observa, todo el poderío británico, civil y religioso, participó en una inauguración con “pretensiones globales” de un simple inmueble. En *The Empire*, el orden, la logia o la identidad, todo debía ser global.

Por otro lado, el II Periodo sobresale porque formó parte de una coyuntura de discusión y debate sobre la posibilidad de permitir el ingreso a la masonería de nativos de Asia y África<sup>63</sup>. Hasta este momento, todavía ningún chino en China, se había iniciado en la masonería. En el caso de la India, existió la creencia popular cuasimitológica, sobre un boticario militar, H. Rustomjee, brahmín, la varna superior del sistema de castas indio, iniciado masón en la logia Meridian no. 31 de la ciudad de Bombay en 1860. Sin embargo, la iniciación de indios comenzó hasta la década de 1870. De hecho, la normativa de la Gran Logia Provincial de Bengal, restringió el ingreso de asiáticos a la masonería al permiso explícito del gran maestro provincial hasta el 12 de mayo de 1871<sup>64</sup>.

Una posible hipótesis para explicar esta exclusión se puede elaborar a partir de tres factores: el socioeconómico, el religioso y el racial. Acerca del primer factor, Peter Clark, explica que desde el siglo XVIII, el asociacionismo británico, se definió por características de clase, ya que los nuevos espacios privados, los acaparó la naciente burguesía excluida de las sociabilidades de la aristocracia. Dichos espacios se definieron de acceso restringido y pronto obtuvieron funciones de estatus social. Uno de ellos fue la masonería. Y con la expansión imperialista británica durante el siglo XIX, estas dinámicas asociativas se reprodujeron en los espacios portuarios surgidos de los sistemas de tratado, como sucedió en China<sup>65</sup>. En el caso de las masonerías, los “blancos pobres” (poor whites) estaban excluidos, y si se carecía de la característica fenotípica de ser blanco, más difícil se tornaba el posible ingreso. Por eso, los chinos masones decimonónicos, formaron parte de las élites económicas, políticas y culturales del lugar, observándose en esto el función de la masonería como sociabilidad imperialista que coopta a los grupos dirigentes de los Estados

<sup>62</sup> Gratton, *Freemasonry in Shanghai*, 15-21.

<sup>63</sup> Harland-Jacobs y Snoek, “Freemasonry and Eastern Religions”, en *Handbook of Freemasonry*, 258-276.

<sup>64</sup> Robert Freke Gould, *The History of Freemasonry: its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, Etc., Derived from Official Sources throughout the World* (Nueva York: J. C. Yorston, 1884), Vol. 4, 140. Walter K. Firminger, *The Second Lodge of Bengal in the Olden Times, 1761-1812* (Calcuta: Thacker, Spink and Co., 1906), 140.

<sup>65</sup> Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800: The Origins of an Associational World* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 388-430.

periféricos.

El segundo factor, el religioso, para Harland-Jacobs y Jan A. M. Snoek<sup>66</sup>, explica más las restricciones de asiáticos y africanos en la masonería, que cuestiones de clase o raza. El hecho de que las religiones orientales tengan cosmovisiones politeístas y animistas ante los ojos cristianos del siglo XIX, se consideró un atentado contra los principios monoteístas de la masonería. No se deben olvidar los orígenes cristianos de la masonería y las funciones complementarias a la religiosidad cristiana anglicana-protestante (Harland-Jacobs)<sup>67</sup> o como religiosidad alternativa, civil y universal (Fozdar)<sup>68</sup> en la identidad imperialista británica de ultramar, tales fueron los casos en Asia y África.

¿Pero cuándo comenzó la asociación de no cristianos a la masonería? Los primeros fueron los judíos, prácticamente desde la génesis de la masonería especulativa<sup>69</sup>. A inicios del siglo XIX, los musulmanes<sup>70</sup>. Hasta aquí solamente monoteístas o fieles de las religiones de Abraham. Native American también a inicios del siglo XIX, desde mediados parsis y finalmente hindúes a partir de la década de 1870<sup>71</sup>. La llegada a esta frontera podría explicarse si se retoma la propuesta de Josce lyn Godwin de una ilustración teosófica<sup>72</sup>, ya que para esta autora, una de sus consecuencias más importantes consistió en la degradación del cristianismo vis-à-vis con otras religiones. Es decir, a las otras se les atribuyeron doctrinas centrales del cristianismo como el monoteísmo y la inmortalidad del alma, en una estrategia ilustrada por despojar al cristianismo de sus pretensiones exclusivistas, que pudo suavizar los debates masónicos sobre la iniciación de adeptos a religiones orientales en un momento de expansión máxima del Imperio británico. En los casos de los chinos identificados como masones, durante el periodo en análisis ninguno se declaró adepto al confucianismo, el daoísmo o el budismo. La mayoría de ellos presentaron patrones de europeización cultural, incluyendo la conversión al cristianismo.

El tercer factor se refiere a lo racial, de resaltar, debido a que la construcción ideológica de las masonerías, y los imperialismos, contemporizaron con la teorización de las razas. Acerca de esto, el sinofóbico teórico de la “raza

<sup>66</sup> Harland-Jacobs y Snoek, “Freemasonry and Eastern Religions”, en *Handbook of Freemasonry*, 258-276. Harland-Jacobs, “Freemasonry and Colonialism”, 453-457.

<sup>67</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 204-240.

<sup>68</sup> Vahid Fozdar, “That Grand Primeval and Fundamental Religion: The Transformation of Freemasonry into a British Imperial Cult”, *Journal of World History* 22, no. 3 (2011): 493-525.

<sup>69</sup> Robert Jan van Pelt, “Freemasonry and Judaism”, en *Handbook of Freemasonry*, 188-232.

<sup>70</sup> Thierry Zarcone, “Freemasonry and Islam”, en *Handbook of Freemasonry*, 233-243.

<sup>71</sup> Harland-Jacobs y Snoek, “Freemasonry and Eastern Religions”, 258-276.

<sup>72</sup> Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 4.

amarilla”<sup>73</sup>, Kant<sup>74</sup>, planteó la historia del mundo como un intento racional por comprender la evolución de las diferentes culturas y civilizaciones hacia el desarrollo pleno de sus potencialidades. En esta propuesta, Europa figuró a la vanguardia del proceso<sup>75</sup>. La razón de Kant, Hegel la sustituyó con *Weltgeist* [el Espíritu], argumentando que se ha llegado a la última temporalidad de la historia de la humanidad, su fin, donde cuya conflictividad ya no puede ir más allá de la lucha por ser reconocido como superior o igual a los demás<sup>76</sup>. En esta visión, la civilización europea ha llegado a su cenit y las “otras” van tras de ella<sup>77</sup>. Para Hegel<sup>78</sup>, por ejemplo, China e India, se encontraban en una etapa inferior, de no-libertad, estáticas<sup>79</sup> y despóticas<sup>80</sup>, en la niñez [Kindheit] de la humanidad. Ideas claramente reproducidas en quienes integraron la composición social de las redes imperialistas europeas en Asia, entre ellos, los masones.

Cuando comenzaron las iniciaciones de los asiáticos, el paradigma racista eurocéntrico continuó, pero con matices redentores y civilizatorios. Por ejemplo, un masón británico llegó a comparar la logia masónica como un tipo de asociación misionera con el propósito de ser un antídoto contra el sistema de las castas en la India<sup>81</sup>. ¿Pero cómo una organización censitaria y elitista por definición podría funcionar de cura a la marginalidad y el control social? Finalmente, las masonerías imperialistas terminaron cooptando a las élites locales indias y construyendo otro tipo de jerarquías<sup>82</sup>.

¿Qué sucedió en China? Durante la dinastía Qing, el gobierno imperial prohibió a los chinos el ingreso a la masonería, aunque al parecer, en 1873, el líder de la Misión educativa china en Massachusetts, Rong Hong 容闈 (1828-

<sup>73</sup> Julia Ching, “Chinese Ethics and Kant”, *Philosophy East and West* 28, no. 2 (1978): 161-172.

<sup>74</sup> Si bien Kant no se inició masón, al parecer tuvo una amistad cercana con masones que compartieron sus ideas. Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 226.

<sup>75</sup> Jörn Rüsen, “Following Kant: European idea for a universal history with an intercultural intent,” *Groniek. Historisch Tijdschrift* 160 (2003): 359-368.

<sup>76</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1994), 254.

<sup>77</sup> Sobre el caso de China, puede consultarse el trabajo de Andrew Nathan, “Imperialism effects on China: the apogetics of imperialism”, *Bulletin of Concerned Asian Scholars* IV, no. 4 (1972): 3-15.

<sup>78</sup> Acerca de la influencia de la masonería o masones en el pensamiento de Hegel, puede consultarse Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Nueva York: Cornell University Press, 2008), 51-57.

<sup>79</sup> La idea del “estatismo” cultural en la historia de China continúa reproduciendo hasta el día de hoy, a pesar que desde la década de 1970 inició la crítica hacia la falsedad de esta visión con el sinólogo Theodore de Bary en su trabajo *The Unfolding of Neo-Confucianism* (Nueva York: Columbia University Press, 1975).

<sup>80</sup> Young Kun Kim, “Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West* 28, no. 2 (1978): 173-180. Yunyi Zhang y Wu Bo, “Philosophy’s predicament and Hegel’s ghost: Reflections on the view that there is ‘nophilosophy in China’”, *Frontiers of Philosophy in China* 2, no. 2 (2007): 230-246.

<sup>81</sup> Gould, *The History of Freemasonry*, 218, 265-287 y 447-449.

<sup>82</sup> Hugh B. Urban, “Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry”, *Numen* 44, no. 1 (1997): 1-38.

1912)<sup>83</sup>, se inició masón. Pero claro, no solamente se trata del primer chino graduado en una universidad estadounidense (Yale College, 1854), Rong también se nacionalizó (1870), se convirtió al cristianismo hasta el punto de servir de intérprete para misioneros en China, y se asoció a importantes hermandades de carácter secreto. Por ejemplo, The Society of Brothers o la fraternidad universitaria estadounidense más antigua de todas, la Delta Kappa Epsilon ( $\Delta K E$ ), ambas históricamente vinculadas a la masonería<sup>84</sup>. Esta historia de vida en Rong, hace pensar que su posible iniciación masónica formó parte de su occidentalización y no de la construcción de la masonería como una sociabilidad culturalmente atractiva para los chinos.

## VII.

Durante el III Periodo (1877-1883) hubo la mayor expansión geográfica de las masonerías en China, incluyendo una nueva gran logia distrital en Shanghái (1877), coincidiendo de paso, con una proliferación de firmas de tratados con diferentes potencias imperialistas<sup>85</sup>.

En este periodo, el avance del orden global británico construyó redes de sociabilidad cada vez más diversas en términos étnicos y fenotípicos, incluyendo a las mismas logias masónicas. Un caso llamativo de lo producido por esta dinámica relacional, se observa en la logia Star of Southern China de Shanghái, que para la década de 1880, su cuadro de miembros lo integraron ingleses, franceses, escoceses, alemanes e indios. La gran mayoría dedicados a las actividades mercantiles insertadas en el marco del sistema de tratados. Los indios eran vaysha, el varna al cual pertenecen los comerciantes en el sistema de castas indio<sup>86</sup>.

Otra situación que llama la atención para estos años, se refiere a la intensificación de una identidad británica imperial nacional global, con cada vez mayor participación de la logia. Por ejemplo, los comerciantes, los soldados, los marineros, los oficiales, los exploradores, los administradores coloniales y los pobladores de todo tipo que llegaron con los imperialismos a China, encontraron en la masonería desde becas para el estudio de sus hijos e hijas o el apoyo en servicios funerarios, actividades religiosas, celebraciones

<sup>83</sup> David Ibarra Arana, “Un precursor de la educación de chinos en Estados Unidos de América: Yung Wing (容闳 Rong Hong, 1828-1912) y la Misión Educativa China (1872-1881)”, *RESAP* 2, no. 3 (2016): 127-150.

<sup>84</sup> Ebenezer Baldwin, *History of Yale College, from its foundation, A.D. 1700, to the year 1838* (New Haven: B. and W. Noyes, 1841), 235. O. O. Partridge, “The Legal Status of College Fraternity Chapter”, *American Law Review* 42 (1908): 168.

<sup>85</sup> En 1876, la *Convención de Zhifu 煙台條約* con Inglaterra; en 1877, el *Reglamento sobre la contratación de trabajadores chinos en Cuba 會訂古巴華工條款* con la Corona española; en 1879, el *Tratado de Livalia o del Mar Negro 交還伊犁條約* (o *里瓦幾亞條約*) con el Imperio ruso; en 1880, la *Convención suplementaria sino-alemana 續修條約* y *續修條約善後章程* y el *Tratado suplementario sino-americano 中美續修條約* y *續修附款*; en 1881, el *Tratado de San Petersburgo* y el *Tratado de amistad, comercio y navegación 和好通商章程* con el Imperio del Brasil; y en 1882, el *Reglamento de comercio sino-coreano 中國朝鮮商民水陸貿易章程* y el *Tratado sino-ruso de la frontera del Yili 中俄伊犁界約*.

<sup>86</sup> Archivo de la UGLE, *By Laws of the Lodge Star of Southern*, 26-31.

nacionales, y de ocio (biblioteca, sala de billar, club de remo y salones de juego), hasta apoyos económicos, como sucedió en Shanghái con la Northern Lodge of China<sup>87</sup>. Por ejemplo, en la conmemoración del 50 aniversario de la coronación de la reina Victoria (1837-1901), el 21 de junio de 1887, la solemnidad de la actividad se expresó ritualmente en las celebraciones de una procesión masónica y una misa en la Catedral de la Trinidad<sup>88</sup>.

Pero lo más importante de este periodo radicó en haber sido cuando se organizaron las logias donde se iniciaron los primeros chinos en China. El primero, Shan Hing Yung, un teniente de la armada imperial e iniciado en la logia Star of Southern of China de Cantón en 1889. Le siguieron, el médico y ensayista He Qi 何啟, conocido como “sir Kai Ho Kai” (1859-1914), y el comerciante (sir) Wei Yuk 韋寶珊 (1849-1921), en la logia St. John de Hong Kong<sup>89</sup>. Ambos pertenecieron a diversas sociedades de beneficencia y asociaciones político-económicas ligadas a la tradición o los intereses británicos<sup>90</sup>. Además, el caso de He Qi sobresale, ya que tuvo vínculos con jóvenes estudiantes entusiastas del derrocamiento del sistema imperial y el establecimiento de la República, como Sun Zhongshan 孫中山 o Sun Yatsen (1866-1925), el padre de la China moderna.

Aparte de los casos anteriores, no se han identificado otros chinos iniciados en la masonería durante el siglo XIX. Empero, desde la década de 1870, la asociación de chinos de ultramar a logias masónicas fue normal en países como los Estados Unidos, Canadá, México, Perú, Cuba, Costa Rica, Australia, Filipinas e Indonesia<sup>91</sup>.

Los años subsiguientes al III Periodo, correspondieron al movimiento de autofortalecimiento 洋務運動<sup>92</sup>, el cual se caracterizó por la búsqueda de la modernización tecnológica, científica, comercial, industrial, agrícola y militar del país. Proceso en donde no se ha identificado la participación de masones, pero, en uno de sus puntos álgidos, como lo fue el movimiento de reforma o la reforma de los cien días 戊戌變法 (de junio a septiembre de 1898)

<sup>87</sup> Frederick M. Gratton, *Freemasonry in Shanghai and northern China* (Shanghái, 1900), 15-21, 32-39, 43-65 y 152-161. Acerca del caso de la masonería británica en la India, puede consultarse el artículo de Harland-Jacobs, “All in the Family: Freemasonry and the British Empire in the Mid-Nineteen Century”, *Journal of British Studies* 42, no. 4 (2003): 448-482.

<sup>88</sup> Gratton, *Freemasonry in Shanghai*, 37-39.

<sup>89</sup> Gerald Hugh Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai* (Hong Kong: Chinese University Press, 1981), 27.

<sup>90</sup> Osterhammel, *La transformación del mundo*, 1083.

<sup>91</sup> “Chinese Freemasons”, *The Sydney Morning Herald* (30 de agosto de 1921): 8. John M. Schumacher, “Philippine Masonry to 1890”, *Asian Studies* IV, no. 2 (1966): 328-341. Van der Veur, *Freemasonry in Indonesia*, 15-16. Cai Shaoqing, “On the Overseas Chinese Secret Societies of Australia”, trad. Duncan Campbell, *New Zealand Journal of Asian Studies* 4, 1 (2002): 30-45. Floyd Cheun, “Performing Exclusion and Resistance: Anti-Chinese League and Chee Kung Tong Parades in Territorial Arizona”, *TDR* 46, no. 1 (2002): 39-59. María Teresa Montes de Oca Choy y Yasmin Ydoy Ortiz, “Chee Kung Tong ¿Vínculos masónicos?”, *REHMLAC* 1, no. 1 (2009): 238-241. Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017), 114-116. José Luis Chong, ““Chinos masones”. La logia *Chee Kung Tong* 致公堂 en México”, *REHMLAC+* 7, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 141-157.

<sup>92</sup> Ting-ye Kuo, “Self-strengthening: the pursuit of Western technology”, en *TCHC. Volumen 10*, 491-542.

y la consecuente expansión de la sociedad civil china hasta la revolución de 1911<sup>93</sup>, se ha encontrado un vínculo con la masonería o la participación de masones como He Qi y Wei Yuk.

### VIII.

El IV Periodo (1897-1905) se caracterizó principalmente por la intensificación de la masonería estadounidense, se organizaron tres logias en Shanghái entre 1903 y 1905. En estos años, Estados Unidos proclamó el principio de igualdad de oportunidades económicas para todos los interesados en el mercado chino, pero su inserción no tuvo el empuje de países como Japón, Rusia o Alemania<sup>94</sup>. No obstante, la presencia de estadounidenses aumentó en Shanghái, llegando individuos con sus diferentes prácticas sociales, de ocio y sociabilidad, de ahí la organización de las logias masónicas para ellos. Por su parte, la Gran Logia de Escocia, hizo lo propio con la organización de dos grandes logias distritales en Shanghái y Hong Kong en 1905. Esto también sucedió en el Caribe<sup>95</sup>, los Estados Unidos, Canadá, Madrás, Bombay, Ceilán Java, Sumatra, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica<sup>96</sup>, donde además de la masonería inglesa, lo hicieron la escocesa, la holandesa, la sueca y la francesa.

Sin embargo, el acontecimiento que sobresale en el IV Periodo correspondió a las relaciones de los masones o la masonería con el movimiento de reforma, el cual versó en un intento desesperado del emperador Guangxu 光緒 (1873-1908) por reivindicar una serie de proyectos de modernización propuestos desde la década de 1860. Este acontecimiento formó parte de un proceso coyuntural de efervescencia intelectual e invención de la esfera pública china, cuando surgieron nuevos actores sociales en contraposición a las tradicionales élites ideológicas confucianas, clamando por cambios institucionales en todas las esferas de la sociedad<sup>97</sup>.

El movimiento de reforma fue clave para los procesos de expansión de la sociedad civil y la proclamación de la República en China<sup>98</sup>. La identificación de chinos masones participando de este proceso, hace pensar en la posibilidad de la transformación de la masonería en China de una sociabilidad imperialista

<sup>93</sup> Joseph Fewsmith, "From guild to interest group: the transformation of public and private in late Qing China", *Comparative Studies in Society and History* 25, no. 4 (1983): 617-640.

<sup>94</sup> Osterhammel, *La transformación del mundo*, 575-576.

<sup>95</sup> José Antonio Ferrer Benimeli, "Vías de penetración de la masonería en el Caribe", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 1-19.

<sup>96</sup> Harland-Jacobs, *Builders of Empire*, 41.

<sup>97</sup> Hao Chang, "Intellectual change and the Reform Movement, 1890-8", en *TCHC. Volumen 11 Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, eds. Fairbank y Kwang-Ching Liu (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 274-338. Harry Evans, "Transición intelectual a fines de la dinastía Qing", *Revista de Estudios de Asia y África* XVIII, no. 3 (julio-setiembre 1983): 369-426. Albert Feuerwerker, "Aspects of the Transition from Qing to Republican China", *Republican China* X, no. 2 (1985): 1-22.

<sup>98</sup> Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China (Transformation of Modern China Series)* (Londres: The Free Press, 1983), 77-132.

a un vehículo del advenimiento de la modernidad. Pero esta hipótesis requiere un mayor análisis de fuentes primarias.

Por otra parte, al parecer, el vínculo entre la masonería y los aires revolucionarios en China se evidenció a tal punto, que hasta el gran maestro de la Gran Logia Distrital de Hong Kong y el Sur de China, el comerciante de origen armenio, sir Catchick Paul Chater (1846-1926), se preocupó por la iniciación de chinos en la masonería. Por ende, en 1898, sentenció: “considero desaconsejable proporcionar facilidades a los nativos del imperio [chino] para entrar en la orden y así obtener una oportunidad de utilizar sus privilegios para la difusión de principios revolucionarios, siendo estos usos claramente prohibidos en la masonería”<sup>99</sup>. Llamativo este discurso porque por un lado, deja en claro la prohibición en el gremio de participar en la política, mientras que por el otro representa a las redes masónicas con la suficiente estructura, al menos de sociabilidad, para promover las ideas revolucionarias.

Finalmente, se encuentra una última relación con la masonería que merece un comentario aparte para explicar el vínculo con el acontecer político de China durante los años previos a la revolución de 1911. Se trata de la supuesta iniciación masónica de Sun Yatsen. Para empezar, se debe aclarar que no existe prueba alguna de la participación como miembro de la masonería por parte del Dr. Sun, mas sí, de sus relaciones con redes asociativas chinas de ultramar de carácter iniciático o patriótico, muchas veces vinculadas con la masonería. Y si bien, esta temática necesita de estudios más profundos, en las siguientes líneas se intentará delinear estas relaciones.

Entre los años 1894 y 1911, con el objetivo de promover su proyecto de República, Sun acudió a las llamadas sociedades huidaomen 會道門<sup>100</sup>, representadas como “secretas”, redentoras, mafiosas, milenaristas, mesiánicas, patrióticas o reaccionarias –según el estudioso que las define<sup>101</sup>–, buscando el apoyo de financiamiento e infraestructura. El declive de la dinastía Qing combinado con las crisis provocadas por la inserción forzada de la modernidad por parte de los imperialismos<sup>102</sup>, integró en el escenario político chino dos nuevos actores: los revolucionarios y los chinos de ultramar, muchas veces considerados ciudadanos de segunda categoría. En este sentido, para Sun, los segundos significaron su principal fuente de recursos económicos, mientras, que las sociedades huidaomen, le ofrecieron la estructura suficiente para

<sup>99</sup> [“considered inadvisable to provide facilities to the natives of the [Chinese] Empire to enter the Order and thus gain an opportunity to use its privileges for the spreading of revolutionary principles, such uses being distinctly forbidden in Masonry”]. Traducción propia. Graham Stead, “The Hung Society and Freemasonry: The Chinese Way”, *Pierre-Stones. Review of Freemasonry* (2002).

<sup>100</sup> Una discusión sobre los tipos y cómo definir las sociedades huidaomen, se puede consultar en David A. Palmer, “Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?”, *Journal of Chinese Theatre, Ritual and Folklore/ Minsu Quyi* 172 (2011): 21-72.

<sup>101</sup> En la campaña de anti sociedades huidaomen del periodo 1949-1953, el Partido Comunista Chino incluyó a las masonerías o las gongjihui 共濟會 entre ellas. Martínez Esquivel, “La campaña de erradicación”, 79-94.

<sup>102</sup> Robert Bickers, *The Scramble for China. Foreign Devils in The Qing Empire, 1832-1914* (Londres: Penguin Books, 2011).

alcanzarlos. Entonces, entre la promoción del proyecto republicano chino y los diferentes exilios, Sun entabló relaciones con muchas de estas sociedades y organizó nuevas cuando lo vio necesario.

Por ejemplo, en 1894, Sun organizó la sociedad patriótica Xingzhonghui 兴中会 en Honolulu, Hawái. Al año siguiente, fracasó en un intento de insurrección en Cantón, terminando en un nuevo exilio, pero esta vez en Japón. Pasó varios años en el exilio, entre Europa, Estados Unidos y Canadá. En 1896, agentes imperiales chinos le secuestraron en la ciudad de Londres, pero logró pronto su libertad. Desde este acontecimiento, se le conoció en toda Europa como el líder revolucionario chino. Además, en estos años, obtuvo la adhesión de la Zhigongtang 致公党, sociedad organizada en San Francisco por chinos de ultramar a mediados del siglo XIX, vinculada a actividades delictivas de las famosas triadas, de carácter fraternal y con presencia en los Estados Unidos y Canadá<sup>103</sup>. Años más tarde, en 1904, al parecer, Sun se inició en la sociedad paramasónica Chee Kung Tong 致公堂 en Honolulu<sup>104</sup>. Y si bien, no se han identificado documentos al respecto, lo que sí se sabe, es que a partir de ese año, Sun en sus diferentes viajes fue acogido por las logias Chee Kung Tong, en particular en las ciudades estadounidenses de San Francisco y Boston.

No obstante, la organización clave para el proyecto republicano de Sun, consistió en la creación de la Liga Unida Tongmenghui 同盟会 en la ciudad de Tokio en 1905<sup>105</sup>. Esto por dos razones. Primero, porque integró varios grupos revolucionarios chinos como la Xingzhonghui y la Guangfuhui 光复会, y fraternidades de ultramar chinas como el Chee Kung Tong o las asociaciones de beneficencia de la sociedad Hongmen 洪门<sup>106</sup> o Tiandihui 天地会<sup>107</sup>. Todas con amplias redes en el Sureste asiático y el continente americano. Con la Liga, el apoyo financiero y político de los chinos de ultramar a la causa revolucionaria, aumentó hasta convertirse en una de las columnas del proyecto de Sun. Y segundo, porque la Liga, se convirtió en el embrión de la futura organización del Zhongguo Guomindang (GMD) 中國國民黨 o Partido Nacionalista Chino en 1911.

En síntesis, los vínculos de Sun con sociedades de carácter “secreto”, delictivo, fraternal, iniciático, patriótico o paramasónico, se explican en la necesidad de crear una red global para el financiamiento del proyecto republicano. En este proceso, el papel de los chinos de ultramar fue clave, ya que no se limitó a beneficios en materia económica, puesto que también incluyó su reconocimiento ciudadano como entes político-jurídicos, dando inicio a un proceso de construcción de la

<sup>103</sup> Wing Chung Ng, *The Chinese in Vancouver, 1945-80: The Pursuit of Identity and Power* (Vancouver: UBC Press, 1999), 13. Shehong Chen, *Being Chinese, Becoming Chinese American* (Chicago: University of Illinois Press, 2002), 37.

<sup>104</sup> C. Martin Wilbur, *Sun Yat-sen: Frustrated patriot* (Nueva York: Columbia University Press, 1976), 41.

<sup>105</sup> Fierro de Jesús, “Tongmenghui 同盟会 y Zhigongtang 致公党. El proyecto de República de Sun Yatsen y los chinos de ultramar (1894-1911)”, *REHMLAC+* 7, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 158-177.

<sup>106</sup> Las redes Hongmen de ultramar durante el siglo XIX alcanzaron dimensiones transpacificas, organizándose unidades asociativas desde Australia hasta los Estados Unidos y Canadá.

<sup>107</sup> Dian Murray y Qin Baoqi, *The Origins of the Tiandihui. The Chinese Triads in Legend and History* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994).

identidad ciudadana en los chinos de ultramar por medio del trabajo conjunto del GMD y estas famosas sociedades huidaomen.

¿Cuáles fueron los roles de las masonerías en estos procesos? ¿Se limitó a la participación de las logias Chee Kung Tong? ¿Hubo la elaboración de una masonería según las características de la modernidad china en pleno proceso de construcción durante estos años? Serían estas, algunas de las problemáticas que surgen luego de este primer acercamiento a las relaciones de las huidaomen con el proyecto republicano del Dr. Sun.

## IX.

En esta investigación se ha buscado realizar un primer acercamiento a los procesos de inserción y organización de las masonerías en China. Procesos íntimamente ligados a la expansión de los imperialismos europeos en Asia y África a partir del siglo XVIII, y la consecuente construcción de un orden global británico durante el siglo XIX.

Los imperialismos se constituyeron como la vanguardia del orden global británico, y las masonerías, gracias a sus funciones de inserción, sociabilidad e identidad, en un espacio idóneo para la promoción y el fortalecimiento del proyecto imperial. Donde llegaron los imperialismos, lo hicieron las compañías comerciales, la firma forzosa de tratados desiguales, la transformación del espacio portuario local, y finalmente, la necesidad de integrar a la comunidad invasora lejos de su hogar, respondiendo de maravilla las masonerías ante esta necesidad. En consecuencia, las masonerías actuaron como agentes globalizadores para los intereses imperialistas.

Las masonerías se reprodujeron como productos del orden global imperante, ya que incorporaron y legitimaron sus normas e ideologías hegemónicas en sus sistemas de valores, integrando en ultramar a las diferentes redes imperiales, sean comerciales, diplomáticas, militares o misioneras. Además, cuando se aprobó la iniciación masónica de originarios de Asia y África, las masonerías debido a sus requisitos de ingreso, cooptaron a las élites de estas sociedades, individuos que en su mayoría presentaron un perfil occidentalizado. Muchos casos de convertidos al cristianismo, pero ante todo, personas insertadas en la dinámica de mercados del orden global británico.

En conclusión, el estudio de la masonería en China ofrece una ventana distinta para su análisis, ya que su ligamen con el imperialismo, la desliga de sus discursos abstractos de igualdad y emancipación del ser humano, y de sus participaciones en los procesos revolucionarios o de advenimiento de una modernidad matizados como redentores de las sociedades. En el CEHME, en los simposios latinoamericanos y en la *REHMLAC+*, desde hace varios años, se insiste en la necesidad de analizar la masonería en términos de pluralidad y alteridad, como constructos socio-históricos, se indicó en su momento. En este sentido, la China decimonónica, presenta el desarrollo de una masonería de carácter internacional e imperial, caracterizada por todo lo que significó The Empire en Asia y África.

# LA MASONERÍA EN ITALIA: EN LA FRONTERA ENTRE FANATISMO Y LIBERTAD<sup>1</sup>

Aldo Alessandro Mola  
Universidad de Milán

En Italia la masonería fue introducida en 1730 por ingleses que vivían en Florencia, la capital del Gran Ducado de Toscana gobernado por el último de los Médicis, el disoluto Giangastone (1730-1738). Se han hecho muchas hipótesis acerca de las logias fundadas en Nápoles o Roma con anterioridad a dicha fecha, pero no existe documentación convincente al respecto. Sabemos con seguridad que la masonería en Italia llegó del extranjero y que durante muchas décadas los masones italianos se redujeron a núcleos de unas pocas decenas de afiliados. Las logias estaban formadas por aristócratas, estudiosos, personas ricas y cultas, contando casi siempre entre sus filas con sacerdotes católicos. La masonería en Italia empezó a difundirse coincidiendo con profundos cambios políticos, culturales y religiosos. No existen pruebas que demuestren que los masones contaban con una dirección única, ni que estuvieran dirigidos desde el exterior, particularmente por la masonería inglesa, que era la única dotada en aquel tiempo de una organización unitaria, si bien en vías de consolidación.

## LOS ORÍGENES EN ITALIA EN UNA ÉPOCA DE PROFUNDOS CAMBIOS

En primer lugar, tras siglos de estabilidad, se produjeron en el país una serie de cambios políticos generales. Al dominio de los Habsburgo de España (que desde el siglo XVI controlaban directa o indirectamente casi todo el país) en 1713-1714, es decir, después de la guerra de sucesión al trono de España, al cual accedió Felipe de Borbón, sobrino de Luis XIV de Francia, le siguió el Sacro Imperio Romano (Habsburgo de Austria), que obtuvo el Milanesado y la Italia meridional, mientras que Sicilia fue entregada al duque Víctor Amadeo II de Saboya, con el título de rey. En 1738, tras la guerra de sucesión al trono de Polonia, Austria fue sustituida en el Reino de Nápoles y Sicilia por los borbones españoles, es decir la misma dinastía que reinaba en Francia. Este cambio se equilibró con la asignación de la Toscana a Francisco Esteban de Lorena, marido de la emperatriz María Teresa de Austria, cuyo marido, el emperador consorte había sido iniciado en la masonería, aunque sería ingenuo deducir de ello que el imperio o el gobierno de sus numerosas provincias estuvieran por tal motivo “guiados” por la masonería. La Paz de Aquisgrán (1748), tras la guerra que confirmó a María Teresa en el trono imperial de Viena (contra la tradición que lo reservaba exclusivamente a los varones dado su carácter sacro) confirmó los equilibrios existentes en Italia. Se hacía evidente el declive de los Estados que anteriormente habían sido poderosos

---

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Angel Alegre Marco por la traducción de este trabajo del italiano al español.

y prestigiosos, como la República de Venecia y el Estado pontificio, mientras que las repúblicas de Génova y de Lucca seguían siendo pequeñas y débiles. La segunda transformación se refiere a la vida cultural, cuyos centros vitales se situaban en Nápoles (capital desde 1734 de un reino autónomo con Carlos III de Borbón, hijo y sucesor de Felipe V de España) y en Milán, ducado asignado al Imperio austriaco. Nápoles, Milán y Florencia se convirtieron en centros de investigación científica y de difusión del pensamiento ilustrado anglo-franco-germánico, en el ámbito de las dinámicas en curso en muchos puntos de Europa y de las Américas, tal y como ha documentado Margaret Jacob en sus obras *L'illuminismo radicale*, (Bologna, 1983) y en *Massoneria illuminata* (Turín, 1995). Otros centros menores como Parma (entregada a los borbones españoles) Padua, Módena, Cremona y ciudades portuarias como Livorno o Palermo fueron sede de intercambios culturales propicios a la instalación de logias.

El tercer cambio es de carácter político y cultural y se refiere a la vida religiosa. Una vez terminadas las guerras de religión, que no afectaron directamente a Italia, donde la única minoría, los valdenses (evangélicos) estaba tolerada en los dominios de los Saboya, la cristiandad quedó dividida no solo entre Oriente y Occidente, sino también entre católicos, evangélicos y reformados. Los judíos en cambio, aparte de mínimas concesiones en el Imperio de los Habsburgo se vieron privados de sus derechos civiles y políticos. La Iglesia de Roma agotó el impulso innovador de la reforma católica, condenó el jansenismo (Clemente IX) y buscó el diálogo con los protestantes (Benedicto XIV, 1740-1758), pero sin mucha convicción y por lo tanto sin éxito. En 1773 el papa Clemente XIV disolvió la Compañía de Jesús, que hasta aquel momento había tenido gran influencia en la vida intelectual y política, pero que ya se encontraba en conflicto con las potencias católicas (sobre todo los borbones y los braganza de Portugal) y con la cultura de las luces. Al principio en Italia las logias fueron un instrumento de penetración de los ingleses, temerosos de que el Mediterráneo se convirtiera en un lago dominado por los borbones, cuyo poder se extendía desde España hasta el mar Adriático. Los ingleses intentaron crear un estado de opinión favorable en los círculos cultos, centrándose sobre todo en el estudio de las antigüedades, del arte y la historia. En segundo lugar desde el Reino de Cerdeña (Chambery en Saboya, Turín, Casale Monferrato), el Estado militarmente más potente de la península, hasta el ducado de Parma y otros territorios del país, empezó a difundirse la masonería francesa.

## LA IGLESIA DE ROMA EXCOMULGA A LA MASONERÍA

La Iglesia católica pronto tuvo un motivo de preocupación ante la difusión de la masonería, que por su propia constitución escapaba a su control. La reacción del papado fue inmediata y coincidió con la asignación de la Toscana a la Casa de Habsburgo, que por comprensibles motivos históricos era más tolerante con los luteranos, evangélicos y judíos que los borbones. La

presencia de masones ingleses –anglicanos o evangélicos– alarmó al papado, que veía en ellos una amenaza. Pero el programa de la masonería no estaba claro en absoluto. No se sabía qué era lo que realmente ocurría en las logias, sospechosas de ser centros de pactos secretos entre fuerzas enemigas o cuando menos indiferentes al primado de los papas.

En 1738 el papa Clemente XII usó el arma más fuerte: la excomunión de los masones, muchos de los cuales por otra parte, ni siquiera eran católicos o al menos no eran practicantes. En 1739 el secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Firrao, añadió a la condena a los masones unas penas durísimas, incluida la muerte y la confiscación de todos sus bienes. La Iglesia católica estaba segura de que los soberanos católicos, empezando por los de Italia, seguirían el ejemplo y prohibirían y perseguirían a los masones. Sin embargo, salvo en el Estado pontificio, las logias siguieron expandiéndose, aunque con gran prudencia, ya fuera por indolencia o por oportunismo de los respectivos soberanos más que por tolerancia. Los masones italianos formaban círculos pequeños, pero eran influyentes en los ámbitos del poder, como fue el caso de Nápoles, donde el masón más prestigioso, Raimundo Sangro de San Severo, un príncipe muy rico, culto y de espíritu independiente fundó la primera gran logia italiana.

En 1751, es decir tres años después del tratado de Aquisgrán, que inauguró casi medio siglo de paz en Italia, el papa Benedicto XIV, un pontífice de vasta cultura, que mantenía contacto con Voltaire y otros exponentes de la ilustración, confirmó solemnemente la excomunión. La Iglesia católica rechazó de plano la masonería. La consideró peligrosa para el tríplice reino, la estabilidad política y la primacía teológica de la cátedra de Pedro. La excomunión de la masonería generalmente fue considerada, y así se considera todavía, como una manifestación de intolerancia por parte de la institución eclesiástica, un rechazo al diálogo y una negación de la fraternidad. El papado, no obstante, no tenía ningún motivo para ser tolerante y dialogar con aquello que consideraba un enemigo peligroso. La Iglesia católica se fundaba sobre la primacía doctrinal del sucesor de Pedro: una prerrogativa que el Concilio Ecuménico Vaticano I (1870) formuló con el dogma de la infalibilidad de los pronunciamientos “ex cátedra” del pontífice en materia de fe. Desde su punto de vista, la institución eclesiástica no podía actuar de otro modo. Por otra parte, lo mismo hacían las autoridades de las demás confesiones cristianas, así como los judíos, mientras que los musulmanes guardaban silencio.

Por todo ello en Italia la masonería se encontró en una situación ambigua, bajo la constante amenaza de una persecución fanática y exterminadora.

A diferencia de lo que ocurría en otros países europeos, como Gran Bretaña, Francia, los Países Bajos, los Estados bálticos y, naturalmente, las colonias inglesas de Nueva Inglaterra, en Italia la masonería no se dio nunca una organización oficial, a la luz del sol. El mismo príncipe de Sangro negó su pertenencia a la masonería y declaró que era una organización ridícula e irrelevante.

Los masones se vieron obligados a esconderse, resultando por ello cada vez más sospechosos. La obligación de mantener el secreto para evitar persecuciones, procesos y condenas, produjo graves consecuencias. El pensamiento masónico no pudo circular libremente en libros, rituales, catecismos, contactos públicos con la “polis”. Como consecuencia de ello dicho pensamiento se mantuvo en la oscuridad, incluso para sus propios adeptos y la masonería careció de unidad.

La masonería resultó opuesta a las “religiones del libro”. Era una suma de símbolos y de mensajes orales, por lo que se prestó a manipulaciones e interpretaciones, a “herejías”. Como afirma con razón José Antonio Ferrer Benimeli, la masonería tuvo unas raíces *cristianas*, pero en una época de división de la cristiandad en numerosas confesiones, la religiosidad y la espiritualidad no eran suficientes para impedir condenas y excomuniones de la Iglesia de Roma, como ya había sucedido con otras “sectas” y “herejías”.

Cada grupo (o logia) interpretó la masonería según las enseñanzas de quienes poco a poco la iban organizando y difundiendo. Resulta muy significativo el caso de la expansión en Italia de la Orden de la Estricta Observancia, que intentó aclarar el origen de la masonería.

El fracaso del convento de Wilhelmsbad (1780-1782) que debería haber aclarado de una vez por todas si la masonería derivaba de los cruzados (como afirmaba Michel de Ramsay en 1737) y más concretamente de los templarios (como afirmaba la Estricta Observancia), también tuvo repercusiones en Italia, ya que muchos afiliados quedaron decepcionados y contrariados. Tal fue el caso del católico Joseph de Maistre. Ante sus ojos, la masonería resultó ser una “gran nube de humo”, como ya había sentenciado Federico II de Prusia, al cual se le atribuyeron posteriormente las “grandes constituciones” del rito escocés antiguo y aceptado.

## MASONERÍA E ILUSTRACIÓN

Los principales círculos culturales italianos de la segunda mitad del siglo XVIII, desde Milán hasta Florencia y Nápoles también contaban con masones, pero no está en absoluto demostrado que las logias fueran el único o principal laboratorio de las reformas y de la difusión de las ideas ilustradas. Es el caso de Milán, donde se publicaba la revista *Il Caffè*, y cuyos fundadores no eran masones. Tampoco lo era Cesare Beccaria, el jurista italiano más famoso, que propuso la abolición de la tortura en los procesos penales y de la pena de muerte. En Nápoles también hubo ilustrados masones, pero muchos de los juristas, médicos, científicos, y políticos más innovadores no eran en absoluto masones. Numerosos reformadores eran indiferentes u hostiles a la masonería.

Además, en los últimos años del siglo XVIII los masones de Italia eran muy diversos. En Piamonte había aristócratas y militares muy conservadores y científicos como el médico-filósofo Sebastiano Giraud, inicialmente inclinado hacia el misterio y la alquimia, y luego de orientación “democrática”. En

Nápoles había masones fieles al modelo inglés, que prohíbe la introducción en las logias de cuestiones políticas y religiosas, mientras que otros consideraban que la masonería era una escuela eminentemente política.

Entre todas estas figuras, la más interesante de la época fue Antonio Jerocades, un sacerdote de Calabria convencido de que las logias tenían que desarrollar una misión civil y política. Jerocades había recibido de la logia madre de Marsella unos poderes especiales para renovar la masonería del sur de Italia y expuso su pensamiento en las poesías publicadas en *La Lira Focense* (1783), que sigue siendo la única obra poética italiana declaradamente masónica. Jerocades anteriormente había publicado *Paolo, o sia l'Umanità liberata* (1783). *La Lira focense* fue poco anterior a su viaje a Marsella, reflejado en la obra *Il codice delle leggi massoniche ad uso delle logge Focensi (Neapoli) Pamphilia, 1785* (transcripción de G.Kloss, ms. II, C 2, Klossbibliotek, La Haya). Su obra marcó la neta división en Italia entre las dos concepciones de la masonería: entre la especulativa y la operativa, y entre la iniciática y la lucha por el poder, entre la filosofía política y la revolución, entre el humanismo y la militancia incluso al precio de vidas humanas.

En la última década del siglo XVIII, la masonería en Italia atraviesa así una etapa de cambios, de regeneración y también de confusión. Las logias pierden el contacto con las centrales inspiradoras con las que había contado y empiezan a trazar su propia trayectoria. Gran Bretaña veía a los masones ilustrados-jacobinos con sospecha porque temía que fueran un instrumento de la Francia revolucionaria, que rechazaba los equilibrios alcanzados entre las grandes potencias tras la guerra de los siete años y el primer reparto de Polonia y usaba los ideales democráticos como vehículo para su propio dominio. Sin embargo, los pocos núcleos masónicos italianos anglófilos, o al menos no francófilos, no fueron legitimados por Londres que prefirió valerse de enemigos de los masones, como Fernando de Borbón y el rey de Cerdeña.

En Francia en el periodo del Terror y en los primeros tiempos del Directorio los masones y la masonería quedaron al margen de la vida cultural y política. Muchos fueron torturados. Casi todas las logias fueron disueltas. El masón Vittorio Alfieri deploró el igualitarismo revolucionario. El conde de Cagliostro fue llevado triunfalmente hasta París antes de 1789, cayó prisionero del papa Pío VI, fue procesado y encarcelado en San Leo, donde sufrió tortura hasta la muerte. Pero en sus últimos años el Terror no fue solo clerical. La reorganización de la masonería tras 1798 cerró filas bajo el signo de la lealtad con el gobierno. Las logias extranjeras no tenían otra opción: acatar las directivas de París o desaparecer.

## EL PERIODO FRANCO-NAPOLEÓNICO Y EL FLORECIMIENTO DE LAS LOGIAS POLÍTICAS

En Italia a finales del siglo XVIII la masonería entró en un sueño profundo durante un breve espacio de tiempo. Era aristocrática (de nacimiento

y de cultura, con aportaciones del mundo eclesiástico), militar (basada en los principios de honor y lealtad), siempre dispuesta a invocar la protección del soberano sobre las logias (o de la soberana en el caso de María Carolina de Habsburgo, reina de Nápoles y hermana de María Antonieta de Francia, a su vez muy vinculada a María Luisa di Carignano, princesa de Lamballe, masona, asesinada por el populacho parisino). De aquel sueño, la masonería italiana se despertó con la irrupción del ejército dirigido por Napoleón Bonaparte (1796-1797). Este hecho no dio lugar al renacer inmediato de las logias, pero creó las condiciones para la difusión de una nueva cultura política basada en las constituciones, en principios como la introducción de normas consensuadas, la libertad entre iguales y el voto final, todos ellos métodos típicos de los “trabajos de la logia”.

En pocos años se redactaron las constituciones de las repúblicas de Bolonia (1796), que fue la primera en adoptar el “tricolor nacional” verde, blanco y rojo, la Cispadana (1797), Cisalpina (1797 y 1798) del pueblo Ligur (1797), de la República de Lucca (1799), de la República Romana (1798) y de la Napolitana (1799), que fue sin duda la más innovadora de todas, de la República de Liguria (1802) y por último de la República Italiana (1802).

Los principios inspiradores del constitucionalismo eran la revolución americana de 1776, la constitución de los Estados Unidos de América, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano aprobada por la Asamblea Nacional francesa (1789), así como las distintas constituciones que se sucedieron en Francia hasta el golpe de Estado del 18 de brumario de 1799, la instauración del Consulado y la implantación de un régimen monocrático y finalmente la proclamación del imperio de los franceses (2 de diciembre de 1804) confirmada luego en plebiscito.

En Piamonte, territorio directamente anexionado a Francia, las logias de orientación jacobina o sospechosas de infiltraciones republicanas y antinapoleónicas fueron clausuradas en 1802. Tan solo volvieron a aparecer tras una rigurosa depuración interna, que incluyó expulsiones o conversiones y funcionaron de vía transmisora entre la dirigencia local y la de Francia.

La transformación de la República italiana en Reino de Italia, una “provincia” del Imperio francés, supuso la reorganización de la masonería italiana, cuestión que ha sido tratada por François Collaveri. El 16 de marzo de 1805 se constituyó en París el Consejo Supremo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado *en o para* Italia, emanación del de Francia y por lo tanto cronológicamente el tercer consejo supremo desde el nacimiento de dicho rito. El 20 de junio de 1805 el Consejo Supremo estableció el Gran Oriente de Italia en Milán, capital del reino que incluía Lombardía, el Véneto y la Emilia-Romaña, siendo su gran maestro Eugenio de Beauharnais, de 24 años de edad e hijo adoptivo de Napoleón.

Las logias de Lombardía documentan la realidad de la masonería franco-napoleónica. Después de la coronación de Napoleón como rey de Italia (26 de mayo de 1805) y del nombramiento de Eugenio de Beauharnais, su hijo

adoptivo, como virrey, “Josefina Real” de Milán contó con personalidades muy diversas, como Gian Domenico Romagnosi, Pietro Calepio, Francesco Saverio Salfi... , todo el estado mayor del régimen napoleónico, sin más márgenes para la doble lealtad.

En los años siguientes la península italiana contó con tres grupos de logias: las que dependían directamente del Gran Oriente de Francia, instaladas en los territorios anexionados al imperio (entre el occidente ligur-piamontés y el antiguo Estado pontificio, donde el papa Pío VII fue destronado y deportado de Roma), las que obedecían al Gran Oriente de Italia y las logias que seguían la obediencia del Gran Oriente de Nápoles, que tuvo como grandes maestros primero a José Bonaparte y luego al cuñado de Napoleón, Joaquín Murat, rey de Nápoles entre 1808 y 1815.

El régimen franco-napoleónico no solo permitió, sino que promovió la multiplicación de logias como eslabones en la cadena de transmisión entre la Francia imperial y los dirigentes de los territorios directa o indirectamente dependientes de París. Nunca quedó claro si el emperador fue o no un iniciado. Sí que lo eran el príncipe Jean-Jacques-Régis Cambacérès, archicanciller imperial y todos los poderosos de un sistema fundado en la autocefalia del poder político, emancipado de la consagración eclesiástica desde la coronación en Notre Dame el 2 de diciembre de 1804 y en la catedral de Milán, donde el emperador se ciñó la Corona de Hierro, símbolo de la realeza italiana. Para conservar la libertad interna, las logias tuvieron que aceptar las directrices del gobierno y celebrarlo en todos sus ritos oficiales y en las publicaciones. Esta dependencia política se hizo aún más evidente cuando Napoleón concedió al hijo que tuvo con María Luisa de Habsburgo el título de rey de Roma, una decisión de gran valor simbólico, ya que relegó a la Ciudad Eterna de capital de la Iglesia católica a segunda ciudad del Imperio. Primero la Pirámide, luego San Pedro. Napoleón fue el punto de llegada tanto del mito egipcio que surgió en el siglo XVIII y presente en la obra de Mozart, como del neotemplarismo, sustraído a la Estricta Observancia y elevado a sacerdocio de la modernidad.

En aquel contexto histórico las logias italianas no tenían en absoluto el objetivo de la independencia y la unificación de Italia, sino que servían al poder franco-napoleónico. En las logias se hablaba de política (elogios al emperador y a las autoridades civiles) y se practicaban ritos parareligiosos, de un cariz naturalista, neopagano, solar. Las fiestas masónicas coincidían con las del calendario imperial y cada vez iban asumiendo un carácter más oficial, como si las logias fueran un Estado dentro del Estado o su núcleo de pensamiento y de proyectos políticos.

Esto hace todavía más particular el hecho de que Napoleón nunca mencionara a la masonería en su correspondencia, ni siquiera en sus pensamientos dictados en Santa Elena.

La condición de la masonería en el espacio geográfico italiano durante los primeros quince años del siglo XIX resulta interesante por otro motivo: las logias y los masones estaban presentes, incluso públicamente, en

toda la península, Roma incluida, sin que ni el papa Pío VII ni los demás eclesiásticos católicos se acordasen de la excomunión. Es más, en los Estados franco-napoleónicos de Italia no tuvieron ninguna circulación las obras que denunciaban la revolución francesa, el Terror y el imperio napoleónico como fruto de un complot masónico. Las más famosas de esas obras, las *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* de Augustin Barruel o *Il velo alzato per' curiosi* del abad François Lefranc jamás se editaron. La masonería quedaba por encima de las críticas y las polémicas. Nadie la cuestionaba como un pilar que sustentaba el orden político, conciliado con la Iglesia católica desde el concordato de 1801.

En el lado opuesto, la masonería fue rigurosamente prohibida en Cerdeña, último dominio de Carlos Manuel IV de Saboya –que abdicó e ingresó como novicio en la Compañía de Jesús– y luego de Víctor Manuel I de Saboya, para los que seguía vigente la prohibición de la masonería decretada por Víctor Amadeo III, como medida política contra el avance de los revolucionarios franceses y de sus aliados internos filo jacobinos.

Asimismo, la masonería fue prohibida en la Sicilia de Fernando IV de Borbón, que contaba con el apoyo del inglés lord William Bentinck. La constitución siciliana de 1812 era distinta de la constitución del Reino de España aprobada en las Cortes de Cádiz de 1812, ya que la siciliana preveía un parlamento bicameral y reconocía por lo tanto el poder de los barones o *pares*, mientras que la española era monocameral. Sin embargo, ambas reconocían y admitían una sola confesión religiosa del Estado: la Iglesia católica, apostólica y romana, prohibiendo las demás confesiones cristianas y las religiones no cristianas. El deísmo y el libre pensamiento, el agnosticismo y el ateísmo ni siquiera merecían mencionarse. En otras palabras, Gran Bretaña ejerció una importante influencia política antinapoleónica, pero no en apoyo de las libertades de los ciudadanos, que siguieron siendo súbditos de la monarquía católica en Cerdeña y Sicilia.

## RESTAURACIÓN, RISORGIMENTO Y UNIFICACIÓN NACIONAL

En 1814-1815 la Restauración restituyó los regímenes que habían sido abolidos por Napoleón, salvo los de las repúblicas de Génova (asignada a los Saboya), Venecia (que volvió a Austria, la cual la había obtenido con la paz de Campoformio en 1797), Lucca, asignada a María Luisa de Borbón, cuyo ducado originario de Parma y Piacenza se le concedió como vitalicio a María Luisa de Habsburgo, esposa de Napoleón, exiliado en Santa Elena. La masonería se prohibió en todos los estados italianos. Pío VII confirmó la excomunión de los masones y de todas las asociaciones secretas, al igual que harían sus sucesores, León XII, Pío VIII y Gregorio XVI, pero ningún soberano ignoraba que muchos súbditos habían participado activamente en las logias. La prohibición no tuvo carácter retroactivo. Ante la inminencia de la restauración, las organizaciones masónicas entraron en letargo, con disposiciones no siempre documentadas.

Se puede calcular que los masones activos en torno al periodo 1813-1814 en Italia serían como mínimo unos 20 000. Con la restauración ninguno de ellos fue arrestado o condenado por masón.

Por otro lado la masonería tenía y conservó un papel eminente en Gran Bretaña, el único Estado que, aparte de la paz de Lunéville (1801), nunca había cedido ante Napoleón y había alimentado coaliciones en su contra, incluso cuando Prusia, Rusia (“brindis de Tilsit”, 1807), Austria, etcétera, habían intentado o firmado alianzas con el imperio de los franceses. No solo eso, sino que en la Francia de Luis XVIII y de Carlos X la masonería permaneció activa, si bien con menor intensidad. El ministro de Exteriores, Maurice de Talleyrand, mariscales, almirantes, prefectos, siguieron sirviendo al Estado mientras José Bonaparte se mantuvo como gran maestro del Gran Oriente de Francia.

Las nuevas prohibiciones, condenas, excomuniones, no buscaban castigar a quienes habían sido masones (el pasado, pasado estaba y no era el caso de reprochárselo) sino más bien impedir que las logias se convirtieran en centros de nuevas conspiraciones. Durante el siglo XVIII, el líder del antimasonismo en la Europa continental había sido el papado, ahora con la Restauración, a la cabeza de la lucha contra la masonería se encontraba el Imperio austriaco, no por motivos religiosos, sino más bien por motivos políticos e ideológicos.

Los motivos políticos eran claros: Viena (el canciller Clemens von Metternich) consideraba que las logias eran el punto de encuentro de todas las sociedades secretas que pretendían destruir el orden establecido. La masonería se prohibió como todas las demás sectas y, en general, todos los movimientos liberales y constitucionalistas, que afirmaban que la soberanía reside en la nación (era el caso de la constitución de España, jurada por Fernando VII, quien la negó posteriormente en 1814) y que los ciudadanos participan en el gobierno eligiendo al Parlamento o a una de las Cámaras. Para impedir que la masonería pudiera desarrollar su (supuesta) función de centro oculto de la conspiración, Viena tenía que combatir el liberalismo en cualquiera de sus formas: prohibir o controlar libros, revistas, periódicos, círculos culturales, y toda actividad intelectual (universidades, escuelas) y religiosa ya que también el clero había sido y podía ser conspirador y antimonárquico. Para conseguir su objetivo, Viena tuvo que apoyarse en la Iglesia católica. Pero la alianza entre el trono y el altar se limitó tan solo al Imperio austriaco y, en ciertos aspectos, a Rusia (no católica), España, Portugal y los Estados italianos, pero tuvo poca influencia en Francia, donde la vida cultural continuó disfrutando de amplios espacios de libertad y en los países prevalentemente evangélicos o luteranos.

La Restauración fue un proyecto político, en cierto modo ilustrado: tenía que garantizar la estabilidad de Europa, y por lo tanto la paz, fundada en el equilibrio entre las grandes potencias, incluida Gran Bretaña.

Sin embargo, la Restauración también tuvo otra vertiente, la de la santa alianza, reaccionaria y liberticida, con efectos de gran calado y duración en el

tiempo sobre la masonería italiana. Los antiguos afiliados empezaron a esperar el regreso de Napoleón. Incluso quienes lo habían detestado por ser un tirano, lo preferían frente al dominio austriaco y clerical.

Muchos masones, obligados a ocultar su propia historia personal para salvaguardar sus vidas, buscaron un nuevo referente. Entre el regreso del emperador y la santa alianza se abrió una tercera vía: Gran Bretaña. Este era el camino que proponían los liberales italianos y una parte importante de los masones, carbonaros, antiguos ilustrados e incluso muchos jóvenes que se habían educado en los liceos, universidades y escuelas militares italianas durante el periodo napoleónico, que había abierto nuevos horizontes, ahora drásticamente cerrados por la santa alianza.

El cambio fue profundo y condicionó la vida cultural, moral y política de Italia durante el siguiente siglo, y por lo tanto también de la masonería.

Los pocos signos de vida de la masonería italiana después de la Restauración fueron la iniciación de Federico Confalonieri, líder de los liberales italianos, en una logia inglesa de la que era miembro el hermano del rey, el activismo de núcleos masónicos en algunas ciudades portuarias (sobre todo Livorno, en Toscana) y, como contrapartida, la dura represión de cualquier indicio de liberalismo. Austria, el gobierno pontificio y el de Fernando I de Borbón en Nápoles arrestaron, a veces torturaron, procesaron y condenaron a severas penas a todas aquellas personas que fueran sospechosas de complot liberal. A pesar de la represión se difundieron las sectas de los carbonarios, adelfos, federados, entre otras, que llegaron a contar centenares de miles de afiliados, incluso del pueblo llano. En su ámbito los masones eran pocos, pero tenían un proyecto y dirigían el movimiento.

Siguiendo el ejemplo de la revolución española de enero de 1820, en julio los liberales se levantaron en Nápoles e impusieron al rey la promulgación de la constitución de Cádiz, propuesta también por los conspiradores piamonteses en el reino de Cerdeña en marzo de 1821. Mientras tanto, Austria arrestó a los masones y carbonarios en Milán (Piero Maroncelli, Silvio Pellico, Gian Domenico Romagnosi, Confalonieri...) y el papado confirmó la condena a los masones. Sin ninguna ayuda del exterior, los liberales italianos fracasaron. En marzo de 1821 se publicaron en Nápoles las *Constituciones del Rito Escocés Antiguo y Aceptado*: un “mensaje” para los años futuros.

No se produjeron mayores cambios hasta el destronamiento de Carlos X de Francia y su sustitución por Luis Felipe de Borbón-Orleáns, el “rey burgués” (julio de 1830), y la creación del reino de los belgas. En Italia los liberales y los masones movieron ficha en el ducado de Módena y en el Estado pontificio, pero con poco éxito (1831). Inmediatamente después Giuseppe Mazzini (Génova, 1805-Pisa, 1872) que con tan solo veintisiete años había sido carbonario, pero nunca había sido iniciado regularmente en la masonería, fue arrestado, condenado al exilio, fundando en Francia la “Joven Italia”, entre cuyos objetivos fundamentales estaban el salto generacional entre los nuevos patriotas y los que habían sido iniciados en las sociedades secretas durante el

periodo napoleónico o en el confuso clima de los motines constitucionales de 1820-1821. La nueva asociación o hermandad negó el ingreso a todos aquellos que tuvieran más de cuarenta años. Sin embargo tenía una organización parecida a la de la masonería, empezando por el rito de iniciación, que imponía el juramento de fidelidad hasta la muerte, el secreto absoluto y una serie de “pruebas”. Su objetivo, en cambio, siempre fue exclusivamente político: independencia, unidad y república. Además, fue una asociación nacional incluso cuando Mazzini fundó la “Joven Europa”, concebida como liberación y hermandad de los pueblos oprimidos en forma de unión y expresión de la voluntad divina (“Dios y el pueblo”).

Mazzini siempre incitó conspiraciones (incluso en forma de atentados) e insurrecciones, con la convicción de que un pequeño movimiento podría provocar el incendio general. Su mesianismo, de carácter religioso, contrastaba con el universalismo pragmático de la masonería, fundado en el principio de la gradualidad y contrario al desorden. Entre el mazzinismo y la masonería hubo desde el principio una zanja destinada a crecer con el tiempo para llegar a ser insuperable, como ocurrió entre proyectos y métodos netamente distintos tanto por lo que se refiere a los fines como a los medios. Mazzini ideó la “Joven Europa” para reanimar a la “Joven Italia” y a la Alianza Republicana Universal cuando se dio cuenta de que los republicanos italianos nunca derrocarían la monarquía nacional de los Saboya, garante de la paz y por eso aceptada por el concierto de las grandes potencias, con el total apoyo de las instituciones masónicas. Hasta 1848 Italia no tuvo ninguna red masónica efectiva. Por otra parte, los “patriotas” tampoco disponían de un programa preciso. Querían unir Italia, pero no tenían claro cómo conseguirlo: confederación, federación, unión, unificación... había tantas vías posibles y todas diferentes... Sobre todo faltaba un punto de referencia nacional e internacional. En 1844 Massimo d’Azeglio propuso superar las sectas secretas y actuar a la luz del día, para formar una “opinión nacional”. Dos años después el papa Pío IX (1846-1878) repentinamente se hizo defensor de la “italianidad”. El neogüelfismo tuvo un enorme éxito. En pocos meses se publicaron miles de libros, opúsculos, periódicos que hablaban abiertamente de una Italia unida, al menos en forma de liga entre los Estados existentes, con la presidencia del papa. Los pocos masones activos en Italia, obligados al letargo y a mantenerse en silencio, fueron prudentes puesto que en el Estado pontificio seguían vigentes todas las discriminaciones religiosas y políticas contra los no católicos y los masones.

Entre 1831 y 1848 no existieron logias organizadas en Italia, si bien algunos italianos fueron iniciados como masones en el extranjero. Tal fue el caso de Giuseppe Garibaldi (Niza, 1807-Caprera, 1882), quien en 1844 entró en una logia de Montevideo de la obediencia del Gran Oriente de Francia, que tenía relaciones fraternas con la Gran Logia Unida de Inglaterra. Garibaldi entró así en el circuito de la masonería regular universal, como también puede comprobarse por sus vínculos con masones de Estados Unidos. Entre 1848 y 1849 la masonería volvió a aparecer tímidamente desde una posición periférica,

limitada y en general carente de influencia sobre los acontecimientos políticos, diplomáticos y militares de Europa que se desencadenaron por revueltas sociales, insurrecciones liberales, revueltas nacionales, desde Bohemia hasta Hungría e Italia. La “primavera de los pueblos” cogió por sorpresa a los conspiradores mejor preparados, incluso Mazzini y Garibaldi, quien como un signo, ofreció su espada al papa Pío IX en 1847.

Las logias no tuvieron tiempo para organizarse. En marzo de 1849 el reino de Cerdeña fue derrotado por el imperio de Austria. En julio la República romana, donde también actuaron algunos masones, fue vencida por la expedición militar francesa comandada por el presidente Luis Napoleón, futuro Napoleón III. Más tarde cayó la República de Venecia. En el Reino de las Dos Sicilias liberales y patriotas fueron encarcelados, enviados al exilio o en el mejor de los casos obligados a guardar silencio. El único avance auténtico que se produjo durante el citado bienio fue el Estatuto del Reino de Cerdeña, promulgado por Carlo Alberto de Saboya el 4 de marzo de 1848, en el que se enunciaban dos principios fundamentales: la religión católica era la religión de Estado, pero se admitían otros cultos y declaraba la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Asimismo se reconocían derechos civiles y políticos a los valdenses (evangélicos) y a los judíos.

Se trataba de un cambio radical, ya que a partir de ese momento tanto los liberales como la masonería pudieron contar con el rey de Cerdeña. Víctor Manuel II, que ascendió al trono tras la abdicación de su padre, mantuvo el estatuto, la elección de la Cámara y de los consejos provinciales y municipales, la libertad de prensa, y dio asilo político a los exiliados políticos de los demás territorios italianos.

Sin embargo la masonería se mantuvo en silencio. Muchos masones prefirieron refugiarse en Francia, Gran Bretaña o en América. Lo mismo hicieron los patriotas, luego iniciados como masones en el extranjero, sobre todo en América, Gran Bretaña y Francia (tal fue el caso de Luigi Pianciani). El Libro de Oro del Consejo Supremo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado aporta a este respecto una valiosa información.

La monarquía y sus ministros, tanto políticos (Massimo d'Azeglio, Camillo Cavour, Urbano Rattazzi) como militares (Alfonso La Marmora) no eran favorables a las sectas. Temían que el juramento de lealtad pronunciado al ingresar en la logia pudiera resultar irremediabilmente contradictorio con el juramento de lealtad al rey. Los modelos de la masonería francesa e inglesa siguieron siendo ajenos al reino de Cerdeña. Tras la victoria del Reino de Cerdeña, aliado de la Francia de Napoleón III, contra el imperio de Austria en la guerra de abril-julio de 1859 y la anexión de Lombardía por parte del Piamonte, solo en octubre de 1859 se fundó en su capital Turín, la primera logia “italiana”. Su nombre mismo “Ausonia”, antigua denominación de Italia, indicaba el programa: conseguir la unidad nacional. Desde 1860 las “oficinas” se multiplicaron y acogieron cientos de iniciados, la mitad de los cuales pertenecían a las logias de la capital (Ausonia, Cavour, Dante Alighieri,

Campidoglio, Osiride, todos ellos nombres programáticos). Se descubrió que al menos había dos logias que seguían la obediencia del Gran Oriente de Francia, en Génova y en Livorno. Una en Chiavari seguía la obediencia de la Gran Logia del Perú.

Sin embargo, los acontecimientos político-militares de 1860 fueron mucho más rápidos que el camino emprendido por los masones: la unión de Toscana y Emilia-Romaña al “rey constitucional” Víctor Manuel, la expedición de los mil dirigida por Garibaldi en Sicilia y en Italia meridional, la conquista por los Saboya de gran parte del Estado pontificio, los plebiscitos que sentaron las bases de la proclamación del Reino de Italia (14 de marzo de 1861).

### LA MASONERÍA EN LA NUEVA ITALIA: LUCES Y SOMBRAS

Los documentos existentes no demuestran que la masonería tuviera un papel protagonista en aquellas rápidas transformaciones, las cuales no obstante parecían inspiradas por sus ideales: independencia, unidad, orden, hermandad entre los “pueblos de Italia”, divididos desde la caída del Imperio romano de Occidente y durante siglos subyugados por potencias extranjeras, entre italianos y las demás naciones.

El banco de pruebas de la nueva masonería fue precisamente la cuestión nacional. Era preciso definir qué se entendía por “italianidad” y el papel que debía desempeñar la nueva Italia en el mundo. El primer masón que escribió al respecto de manera clara fue el judío piomontés David Levi, ante la primera asamblea constituyente masónica, inaugurada en Turín a finales de diciembre de 1861, es decir siete meses después de la constitución del reino. Levi vinculó el nacimiento de la unidad de Italia con la historia de la libertad de los pueblos. Era la poesía de Alessandro Manzoni, la música de Giuseppe Verdi.

Hasta aquel momento existía un gran oriente italiano. La asamblea de Turín fundó la masonería italiana con el nombre de Gran Oriente de Italia, que no tenía ningún vínculo directo, ninguna continuidad diplomática con aquel otro fundado en Milán en 1805, bajo las órdenes de Napoleón. El gran oriente de enero de 1862 nació en un reino de Italia que se extendía desde los Alpes hasta Sicilia, mientras que el de 1805 era una mera capilla lateral del sistema napoleónico. La asamblea eligió como gran maestro a Filippo Cordova, un siciliano que había sido fiduciario de Cavour y que prevaleció sobre Giuseppe Garibaldi. El gran maestro tuvo dos objetivos: obtener el reconocimiento de las organizaciones de los demás países y unificar las diversas organizaciones masónicas que estaban apareciendo en Italia. No consiguió ninguno de los dos.

La Gran Logia Unida de Inglaterra tomó nota de la nueva organización pero no firmó ningún pacto de hermandad. Cavour (de quien Londres nunca se había fiado plenamente) había muerto el 6 de junio de 1861 y en Italia había demasiados revolucionarios. Además, en Palermo se constituyó un consejo supremo de rito escocés –Gran Oriente de Italia que obtuvo el reconocimiento de la jurisdicción sur del Consejo Supremo de los Estados Unidos de América

y por lo tanto la “legitimidad universal”.

Entre 1861 y 1885 la masonería italiana vivió un cuarto de siglo de asambleas constituyentes, tentativas de conciliación y conflictos. Garibaldi fue elegido gran maestro en 1864, pero dimitió al cabo de dos meses. En 1867 se fundó en Florencia, capital del reino desde 1864, la logia Universo, que debería unir a los parlamentarios y personalidades más influyentes para gobernar Italia.

El país vivía años difíciles y para hacer frente a un enorme endeudamiento el gobierno nacionalizó los bienes de las órdenes religiosas contemplativas. En 1860 el papa excomulgó a Víctor Manuel II, a los ministros de su gobierno y a todos aquellos que colaboraban con él: todos eran agentes del diablo porque habían privado al papa de gran parte de su Estado. Mientras el rey unificaba Italia, Pío IX la dividía al no renunciar al poder temporal. En 1864 publicó el *Syllabus*, donde condenaba todas las doctrinas políticas de los siglos XVIII y XIX (liberalismo, democracia, socialismo) y todas las “sociedades secretas”, empezando por la masonería, que luego sería calificada como “sinagoga de satán”. Una parte del clero italiano se inclinaba por la inmediata conciliación entre la Iglesia católica y el Reino de Italia, algo que ya era una realidad incuestionable. Entre estos se encontraban algunos jesuitas, como Carlo Maria Curci y Carlo Passaglia, pero prevalecieron los partidarios de la excomuniación. Italia quedó dividida en dos, sobre todo desde el momento de la ocupación de Roma por el ejército italiano (20 de septiembre de 1870) y su anexión al reino con el voto de sus ciudadanos. Fue solo a partir de los años 1870-1872 cuando la masonería italiana empezó a dotarse de un auténtico programa. Hasta ese momento se había mantenido con un pie en la conspiración, otro en la república, otro cercano a la Corte, otro cercano al gobierno, otro en la oposición constitucional, y otro en la internacional socialista. Carecía de un proyecto y de una doctrina clara. Los masones sabían poco de masonería, como queda documentado en el libreto *Una Voce* de Ludovico Frapolli, gran maestro adjunto y luego efectivo, mazziniano, garibaldino, muerto suicida tras haber sido expulsado del gran oriente. Frapolli escribió y borró varias veces hasta el título del “programa” que debía sintetizar la esencia de la masonería universal e italiana. El gran maestro era el primero que no tenía un conocimiento preciso de la masonería, de sus constituciones originarias (1723 y 1738), de los ritos, empezando por el escocés antiguo y aceptado. Impuso sus opiniones personales por encima de la tradición e improvisó los catecismos masónicos. Por otro lado, su “carrera masónica” es muy indicativa: fue iniciado en diciembre de 1862, inmediatamente promovido al tercer grado y en un par de días llegó al grado supremo del rito escocés antiguo y aceptado. Intentó crear un único consistorio de los cuatro consejos supremos existentes en Italia (Turín, Florencia, Nápoles y Palermo). El de Nápoles estaba dirigido por Domenico Angherà, un arcipreste originario de Calabria. Mientras tanto con Ausonio Franchi (cuyo nombre anterior había sido Cristoforo Bonavino, un eclesiástico temporalmente entusiasta del mensaje masónico), asumió la

dirección del rito simbólico italiano, muy simplificado con respecto al rito francés y al escocés. En las primeras décadas posteriores a la creación del Reino de Italia, la masonería dedicó grandes esfuerzos para dotarse de unidad y regularidad. Se dedicó a tareas ajenas a la tradición. Así lo confirma el hecho de que no se publicara ninguna traducción de las *Constituciones* de Anderson, ni de los Antiguos Deberes, ni siquiera en una forma simplificada. En más de sesenta años de existencia (1864-1926) las revistas oficiales del gran oriente solo dedicaron un artículo de tres páginas a las Constituciones de Anderson (*Rivista della massoneria Italiana* XXX (1900): 20-22).

En 1864 y nuevamente en 1872, Garibaldi redactó su programa masónico: para él la masonería era la “madre de la democracia”, una asociación filantrópica, comprometida en llevar a cabo reformas sociales y abierta a las mujeres. Para confirmarlo inició a su hija, Teresita, y a muchas otras masonas. También celebró bautismos y bodas masónicas, según un ceremonial que se difundió y que en cierto modo imitaba al católico. En los últimos años dispuso que su cadáver fuera incinerado al aire libre, pero su voluntad no pudo cumplirse debido a que en su funeral estaba presente un representante de la casa real que era contraria a entrar en conflicto con la Iglesia católica, que condenaba la incineración no por sí misma sino por considerarla una afirmación del naturalismo positivo, contrario al catolicismo. En cualquier caso, la “pira homérica” reivindicada por Garibaldi no fue propiamente masónica, ya fuera porque la masonería nunca consideró la incineración como una regla vinculante o primordial, o porque por motivos higiénico-sanitarios, resultaba absolutamente impracticable en las ciudades del siglo XIX, carentes de alcantarillado. Algunos masones propugnaron la construcción de hornos crematorios en forma de “aras”. En los siguientes treinta años (1865-1895) la masonería ascendió a la categoría de partido del Estado, con una profunda diferencia respecto de la época franco napoleónica. Para el estatuto del Reino de Italia la religión del Estado era y seguiría siendo la católica. La masonería era *conocida* pero no *reconocida*. El Estado nunca aprobó ninguna ley sobre las asociaciones, por lo que la masonería siempre vivió en una condición difícil, ya que en cualquier momento podía ser declarada secreta. El verdadero obstáculo no fue la Iglesia católica, sino el ordenamiento jurídico y en cierto modo ella misma porque a los masones italianos no les gustaba el reconocimiento “oficial” para evitar así tener que someterse a controles por parte del gobierno. Para conocer la masonería italiana entre la unificación y la primera guerra mundial y la llegada al gobierno de Mussolini (31 de octubre de 1922) disponemos de muchas fuentes y documentos, hasta ahora utilizados solo parcialmente: en primer lugar el *Bollettino del Grande Oriente d'Italia* (1864-1869) y la *Rivista della Massoneria italiana* (1870-1904), más adelante la *Rivista massonica* (1905-1926), las actas manuscritas del consejo del orden de la junta ejecutiva del Gran Oriente de Italia, la matrícula general de los afiliados del gran oriente entre 1875 y la disolución de las logias en 1925: más de 60 000 nombres.

Asimismo existe una enorme cantidad de documentos en los archivos

del Estado (casi unos cien), de entes públicos (provincias, municipios) y de varias instituciones y particulares que tuvieron relaciones con masones y con la masonería. En cambio faltan las actas de las logias, salvo pocas excepciones, como las de La Concordia de Florencia, o la Rienzi de Roma.

En 1925 el gobierno italiano hizo imposible la vida de la masonería, por lo que los grandes maestros de las dos organizaciones activas en aquel momento, el Gran Oriente y la Gran Logia de Italia, disolvieron las logias.

Es comprensible que para evitar persecuciones muchas cartas se hubieran destruido u ocultado. No obstante existían decenas de logias en el extranjero, tanto en Europa como en África del Norte, en América o en las colonias del Reino de Italia, pero de su vida y de su documentación no se sabe casi nada, del mismo modo que sabemos poquísimos sobre las relaciones entre la cúpula de la masonería italiana y las mayores obediencias extranjeras. En 1924 el Gran Oriente de Italia tenían una tercera parte de sus oficinas en el extranjero, incluidos los Estados Unidos, donde sin lugar a dudas tenía logias de su obediencia en Denver (Colorado), Cleveland, Chicago, Christofer y Herrin (Illinois), Boston (Massachusetts), Newark (Nueva Jersey), Filadelfia, Pittsburgh y Uniontown (Pensilvania), sumando un total de doce oficinas.

La Gran Logia de Italia tenía numerosas dependencias en América, pero la documentación al respecto solo ahora empieza a estudiarse, con el impulso de *Annales: Gran Loggia d'Italia degli A.L.A.M.: cronologia di storia della Massoneria italiana e internazionale (1908-2012)* de Luigi Pruneti (Roma: Atanor, 2013), con el estudio de los registros de afiliados (26 000 nombres entre 1915 y 1925) y muchas otras fuentes inéditas que están en proceso de clasificación. La anexión de Roma al Reino de Italia (entrada del ejército italiano en la Ciudad Eterna el 20 de septiembre de 1870, plebiscito a favor de la anexión a la corona de los Saboya el 2 de octubre) marcó la *debellatio* del Estado pontificio así como la condena del Estado por parte de Iglesia católica, que reafirmó la excomunión del rey, de sus ministros y colaboradores. En cientos de documentos (encíclicas, constituciones apostólicas, cartas, discursos...) el papa Pío IX reiteró solemnemente la condena de la masonería, acusada de conspirar contra la institución eclesiástica, la religión y cualquier forma de espiritualidad. Su sucesor, León XIII (1878-1903), en 1884 confirmó la condena de la masonería en la encíclica *Humanum genus*, donde decía que tal vez en las logias había personas de buena fe, pero que la masonería en sí misma era el mal y por lo tanto sus miembros tenían que quedar excluidos de la Iglesia católica. Los periódicos católicos más prestigiosos, empezando por la revista de los jesuitas *La Civiltà cattolica*, emprendieron una batalla continua para desacreditar la masonería, acusada de practicar en su seno ritos obscenos y blasfemos. La condena se extendió también a las instituciones públicas (gobierno, entes locales...), alegando como pretexto que promovían, o al menos no impedían, la erección de monumentos a herejes y la celebración de su figura. En 1889 en Roma se descubrió el monumento a Giordano Bruno, el filósofo quemado vivo en Campo dei Fiori. Del mismo modo se erigieron

otros monumentos a Arnaldo da Brescia, Galileo Galilei, Paolo Sarpi, y a fray Dolcino, es decir a herejes y a todas las víctimas de la persecución clerical. Muchos enemigos de la Iglesia católica pretendían tener su bendición porque eran “creyentes” más fanáticos que muchos eclesiásticos.

Muchas logias se identificaron con la “rebelión”, cantada por el “poeta nacional” Giosuè Carducci en el *Himno a Satán*. No obstante el gobierno y las instituciones siempre se mantuvieron al margen de las manifestaciones anticlericales, y la misma masonería no siempre las compartió oficialmente, era como un abanico. Así se vio cuando no participó en el concilio anticlerical inaugurado en Nápoles, en conflicto con la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano I (8 de diciembre de 1869). Muchas logias estuvieron presentes, pero no así el Gran Oriente de Italia. La masonería italiana carecía de identidad propia: tomó prestadas y amalgamó múltiples figuras del *Risorgimento* y del Estado unitario, entre ellas presidentes del consejo y ministros que eran masones, especialmente de Justicia y de Educación: Agostino Depretis, Francesco Crispi, Giuseppe Zanardelli, Alessandro Fortis, Francesco De Sanctis, Michele Coppino, Ferdinando Martini, Nunzio Nasi... Pero jefes de gobierno, ministros y parlamentarios no hacen una política, no son el Estado. Se difundió la leyenda de que 300 de los 450 diputados eran masones, lo cual no responde en absoluto a la realidad. Los parlamentarios iniciados en las logias eran unas pocas decenas y cada uno de ellos seguía su propio camino por el cauce de la monarquía constitucional. Sin embargo la masonería quería ser la depositaria del proyecto de “hacer los italianos”, es decir de construir la conciencia civil del país mediante la escuela obligatoria y gratuita y la sustitución de las ceremonias religiosas por ritos civiles (el término “laico”, un galicismo, le era ajeno), casi siempre añadidos a los religiosos, como documentan los funerales de prestigiosos masones, que se celebraban según el rito católico (Depretis, Crispi, Zanardelli...). A tal fin, la masonería reivindicó haber estado en el origen de la unificación nacional e imputó a la Iglesia católica ser el enemigo. Con los grandes maestros Giuseppe Mazzoni, Giuseppe Petroni y, sobre todo con Adriano Lemmi, la masonería aumentó su prestigio y el control de la vida pública, convirtiéndose en el “partido del Estado”.

Tras la logia Universo (Florencia, 1867), fundada por Frapolli para proyectar las reformas legislativas, en 1877 Lemmi creó la logia Propaganda masónica, directamente de su obediencia, para reunir en ella a los “hermanos” de mayor prestigio, dispensados de las obligaciones comunes (capitulaciones, asistencia, cuotas, visitantes...). Esta logia reunía en su seno a docentes universitarios, militares, políticos, destacados patriotas. Entre sus miembros más notables se encontraban Aurelio Saffi, que había sido triunviro de la República romana, y Giosuè Carducci, estratega de la cultura de la nueva Italia, garibaldino de espíritu, pero cantor del *Eterno femminino regale*, consciente de que la nueva Italia tenía que ser monárquica y no federal. Carducci actuó plenamente de acuerdo con Francesco Crispi, jefe del gobierno entre 1887 y 1896 (con el masón Zanardelli en Justicia abolió la pena de muerte e hizo

electivos los cargos de las administraciones locales), y con Adriano Lemmi. Sin embargo, contrariamente a lo que se imagina, la Propaganda nunca contó con hombres de poder efectivo y no dominó en absoluto la vida pública.

En los años como gran maestro (1885-1896) Lemmi organizó las finanzas del Gran Oriente de Italia y codificó las grandes ideas del pensamiento masónico italiano: hacer del Estado el garante de las libertades y del progreso civil de todos los ciudadanos y combatir con todos los medios posibles al papado, “cuchillo clavado en el corazón de Italia”. Al igual que Carducci y Crispi, Lemmi buscó la consolidación de la monarquía, que a su vez honró la memoria de Garibaldi y de Giuseppe Mazzini con monumentos erigidos en Roma y en muchas otras ciudades, a menudo con símbolos masónicos evidentes (escuadra y compás). Italia empezó a ser un país unido, con muchos y graves problemas, pero con una perspectiva de progreso. El masón Luigi Pagliani fue el artífice de la primera ley sanitaria, que impuso la renovación de los planes urbanísticos de las ciudades. La Iglesia católica siguió reiterando sus condenas de siempre, y en los años 1885-1896 le siguieron en este sentido Léo Taxil, Domenico Margiotta y otros que desacreditaban el Gran Oriente de Italia para derrocar al jefe del gobierno, Crispi, artífice de la expansión colonial, al cual Francia se oponía con crudeza.

Se volvió a publicar la condena de un año de cárcel a Adriano Lemmi por un hurto en Marsella en 1844: una acusación infamante. En lugar de defenderse en sede judicial ordinaria, Lemmi consiguió la absolución de un jurado del rito escocés. Consternado por las polémicas y las disidencias internas, dimitió en 1896, siendo sustituido por Ernesto Nathan, judío londinense italianizado: una elección que alimentó las polémicas de los clericales contra el complot judeomasónico y socialista, análogo al desencadenado en Francia con el “affaire Dreyfus”. La dimisión de Lemmi no fue suficiente para calmar la tempestad. En 1896 muchas logias rechazaron la obediencia al gran maestro y dos años después vio la luz el Gran Oriente Italiano, de orientación radical y republicano, inmediatamente reconocido por el Gran Oriente de Francia, artífice de la secesión.

Así pues, para castigar a la masonería, la Iglesia católica recurrió a los argumentos deplorables de Taxil y de la Liga antimasonica, que celebró en Trento su primer y único congreso (1896), tras el cual Taxil declaró ser un comodín: había jugado con la masonería y con los clericales al mismo tiempo. Sin embargo no fueron los masones quienes lo desenmascararon, sino algunos eclesiásticos. Así la Iglesia católica demostró que sabía liberarse de la mentira; en el imaginario popular (pero no solo) la masonería seguía apareciendo como se describía en las *Confessioni di un 33* de Taxil y en las polémicas antimasonicas de demócratas y radicales como Felice Cavallotti, según el cual “si no todos los masones son malhechores, todos los malhechores sin duda alguna son masones”: una lápida funeraria lanzada sobre el orden que se proponía como artífice de la unidad nacional y del desarrollo de Italia. Dicha unidad estaba dirigida no por un sacerdote sino por el líder del “partido de los honestos”, a

su vez en olor de iniciación francmasona, tal vez no lo bastante satisfactoria.

## DEL ORDEN AL CAOS

La masonería introdujo en su seno los motivos de división existentes en partidos y causa de los conflictos religiosos e ideológicos, que según sus constituciones deberían ser ajenos a los trabajos de la logia. Pero ya en esos años –como está documentado en la *Rivista della Massoneria Italiana*– muchos *hermanos* iban a las logias sin ornamentos rituales, incluso con el uniforme si eran militares y en las sesiones se decidían las candidaturas electorales políticas y administrativas, los asuntos menores de la “polis”.

Durante la primera década del siglo XX con los grandes maestros Nathan y Ettore Ferrari (1903-1917, soberano del rito escocés antiguo y aceptado hasta su muerte en 1929), las iniciaciones oscilaron entre 300-400 y 2500-3000 al año. Los aprendices llevaron sus pasiones a la logia, pero ¿cuántos maestros eran capaces de enseñarles a dominarlas, a pulir la piedra? Entre 1860 y la gran guerra (1915-1918) la mayor parte de los iniciados llevó sus ambiciones de politicastos al interior de los templos (parlamentarios, administradores públicos, militantes de partidos...), con experiencias o aspiraciones revolucionarias, a menudo ajenas a los antiguos deberes y a las mismas constituciones de la orden, que por otra parte se modificaban constantemente, precisamente para dejar espacio a las ya prevalentes motivaciones ideológicas. Ese fue el caso de Ettore Ferrari, que desde joven militó en el círculo de los derechos del hombre; de Luigi Pianciani, quien permitió que entrara en la “Rienzi” de Roma el socialista Antonio Labriola, de Mario Panizza, Giuseppe Mussi, Malachia De Cristoforis, Adolfo Engel...: una tentación (o deriva) radical compartida tanto por el rito simbólico italiano como por altos dignatarios del rito escocés, germen de tensiones, divisiones, recomposiciones y de la laceración definitiva de 1908-1910.

## NUEVAS CONDENAS: SOCIALISTAS, NACIONALISTAS, LIBERALES

El nuevo papa, Pío X (1903-1914), no publicó nuevas condenas contra los masones. Tuvo que afrontar el “modernismo” de los católicos (es decir la apertura de la Iglesia al “mundo moderno”) y fue excomulgado por ser sospechoso de estar manipulado por las logias. Pero la masonería sufrió la embestida de nuevas oleadas de polémicas. En 1904 los socialistas revolucionarios pidieron la expulsión de los masones del partido. Dicha petición fue concedida en el congreso de Ancona de 1914, tras la propuesta de Benito Mussolini, que en aquel momento contaba treinta y un años. Los nacionalistas negaron que el *Risorgimento* y la unificación italiana tuvieran un origen masónico, porque según ellos en Italia la masonería siempre había sido una organización al servicio de potencias extranjeras. Por último incluso un autorizado filósofo liberal, Benedetto Croce, definió la masonería

como una cultura “óptima para comerciantes y maestros de escuela elemental” y declaró que los ideales de la masonería (filantropía, hermandad, libertad...) eran una utopía, mientras que la historia es lucha, como afirmaba el idealismo dialéctico desde sus remotos orígenes (Heráclito) hasta Hegel y a las escuelas derivadas de este (el marxismo por una parte y el actualismo de Giovanni Gentile por otro). La masonería se consolidó en la nueva Italia gracias a dos circunstancias históricas: la contraposición entre Estado e Iglesia católica por un lado y el sistema electoral que favorecía a los “notables” por el otro. Esos dos prerequisites de su éxito se desvanecieron entre 1908-1912. El primer bastión cayó porque el gobierno presidido por el liberal Giovanni Giolitti rechazó la solicitud formulada por masones, socialistas y republicanos de prohibir la enseñanza de la religión en las escuelas elementales. Era el fin del conflicto entre Estado e Iglesia, que ahora podían coexistir en sus respectivos ámbitos de libertad. La masonería se dividió porque el Gran Oriente de Italia procesó a los diputados que apoyaron a Giolitti. Una parte del consejo supremo seguidor del rito escocés, capitaneada por el pastor protestante Saverio Fera, rechazó tal decisión en nombre de la libertad de los diputados y de la separación entre logias y política, y en defensa de la “libertad religiosa”, que no solo significaba libertad de no creer, sino también de creer, de acuerdo con las *Constituciones* de Anderson. Fera rechazó el clericalismo de los anticlericales. En 1912 el consejo supremo que él presidía fue acogido y reconocido por el congreso mundial del rito escocés. El Gran Oriente tomó en cambio la línea del “libre pensamiento”. En algunas de sus logias los afiliados juraban combatir la monarquía, el servicio militar y la religión.

El segundo cambio del escenario general fue la concesión del derecho de voto a todos los varones mayores de edad que estuvieran alfabetizados, así como a los analfabetos que hubieran prestado el servicio militar o que tuvieran al menos treinta años. De este modo, los electores sumaban ocho millones y medio, por lo que la masonería ya no era capaz de controlar la máquina de las elecciones y perdió importancia. Entre 1912 y 1913 los masones vieron con consternación cómo una encuesta promovida por los nacionalistas arrojaba unos datos desoladores. Casi todos los entrevistados (políticos, científicos, artistas, docentes de gran prestigio) dieron un juicio duramente negativo de la masonería, considerada como secreta, ridícula y mafiosa e incompatible con el mundo moderno.

## DE LA GRAN GUERRA AL FASCISMO

Cuando Europa se precipitó en la guerra de 1914-1918, el Gran Oriente de Italia en seguida apoyó la intervención italiana contra el imperio de Austria para poder completar el proceso de su unificación política. Era la ocasión para recuperar el control del poder. Pero las consecuencias por el contrario resultaron catastróficas, ya que el Parlamento perdió el gobierno del país. Después de la guerra la escena política estuvo dominada por socialistas revolucionarios y por

clericales, enemigos del risorgimento y de la masonería.

Tras años de cruenta guerra civil, el 31 de octubre de 1922 se creó el gobierno presidido por Benito Mussolini, ex socialista revolucionario, ex republicano, jefe del Partido Nacional Fascista: un gobierno de unión nacional, en el que había numerosos masones<sup>2</sup>.

Italia estaba inmersa en la confusión y así se mantuvo hasta la instauración del régimen de partido único, el “fascismo”, cuya primera ley importante prohibió a los funcionarios pertenecer a asociaciones secretas. La masonería no era secreta, pero la ley estaba ideada contra la masonería (mayo-noviembre de 1925) y fue del agrado de casi todos los parlamentarios, incluidos muchos liberales y “demócratas”.

En aquel momento en Italia los masones eran al menos sesenta mil (cuarenta mil del Gran Oriente, veinte mil de la Gran Logia). Bajo la ofensiva fascista el gran maestro Domizio Torigiani disolvió las logias del Gran Oriente, imitado poco después por el soberano de la Gran Logia, Raoul Palermi. Al término de la gran guerra el rey agradeció oficialmente a la masonería su contribución a la victoria (tras haber perdido el diez por ciento de sus miembros). Siete años más tarde la organización se hundió y desapareció. No obstante, pocos masones fueron efectivamente perseguidos, obligados a marchar al exilio o condenados a vivir en lugares aislados (“confinamiento de policía”). La generalidad de los afiliados entró en letargo. Muchos de ellos colaboraron con el gobierno de Mussolini en posiciones destacadas, como Alberto Beneduce, principal organizador de la economía italiana, Balbino Giuliano, ministro de Educación Nacional, Edmondo Rossoni, sindicalista fascista, el escritor Curzio Malaparte. También entró en la logia Telesio Interlandi, que luego dirigió la revista *Difesa della Razza*. Fue un periodo de confusión y de contradicciones. Los masones no se opusieron abiertamente al gobierno y en la gran mayoría de los casos no fueron molestados. En aquellos años se publicaron revistas sapienciales y se afirmó Julius Evola, que había sido colaborador de Arturo Reghini y de otros “grandes iniciados”.

El fascismo combatió la masonería por tres motivos fundamentales: en primer lugar porque el fascismo quería ser “la Nación” y por lo tanto no podía tener un “competidor” como la masonería, que se proclamaba madre y custodia de la patria. En una guerra de símbolos no hay lugar para dos vencedores.

En segundo lugar, Mussolini sabía que una parte de los jefes fascistas (Italo Balbo, Roberto Farinacci, Giacomo Acerbo, Alessandro Dudan...) y muchos militares (Luigi Capello, l'ammiraglio Paolo Thaon di Revel, Ugo Cavallero...), diplomáticos, magistrados, altos dirigentes públicos eran masones y no quería tener “la serpiente en casa”.

Por último, para asegurarse el apoyo de la Iglesia católica, que era

<sup>2</sup> Para ampliar al respecto, puede consultarse Aldo Mola, “Masonería y fascismo en Italia (1917-1943)”, *REHMLAC+* 8, no. 2 (diciembre 2016-abril 2017): 1-13, citado el 18 de junio de 2017, doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v8i2.10348>

esencial para la estabilidad del gobierno, tenía que “dar ejemplo”, prohibiendo la masonería, pero asumiendo el papel de defensor del laicismo del Estado en el ámbito estratégico de la educación de los jóvenes. A pesar de la disolución de las logias, a partir de 1925 muchos masones siguieron estando operativos en el silencio y en el exilio, donde recibieron la ayuda de hermanos de Estados Unidos, como Arturo Di Pietro, Charles Fama y Frank Gigliotti, todos ellos protestantes. Gigliotti desempeñó un papel importante en el renacer de la masonería entre 1943 y 1960, facilitando las relaciones entre los hermanos de Italia y los italo-estadounidenses, con tres condiciones: el rechazo radical del social-comunismo, del anticlericalismo y de la visión nacionalista de la historia.

Italia debía volver a formar parte de Occidente. Pero los obstáculos por superar eran numerosos y difíciles, empezando por la antigua excomunión de la Iglesia católica, ante cuyos ojos incluso los rotarios (combatidos por el régimen fascista y disueltos tras la alianza entre fascistas y nazis) y los leones seguían siendo “sospechosos”. Además continuaba vigente la prohibición de afiliación masónica para casi todos los partidos políticos, que se declaraban antifascistas pero seguían siendo totalitarios (partido comunista, partido socialista, democracia cristiana, a los cuales luego se unió el movimiento social italiano, reencarnación del PNF).

## **LA MASONERÍA EN LA ITALIA ACTUAL: NO RECONOCIDA Y MAL CONOCIDA**

En junio de 1946 un plebiscito muy discutible determinó la caída de la monarquía y la instauración de la república. En el momento de su renacimiento entre 1944 y 1945, la masonería italiana resultó ser prevalentemente republicana, hasta el punto de olvidar que entre 1861 y 1925 la monarquía le había garantizado libertad y progreso.

A partir de 1924, cuando ya se había desencadenado el asalto a las logias por parte de activistas fascistas, muchos masones entraron en los rotarios, presididos por Víctor Manuel III: una especie de solución extrema. Sin embargo aquel pasado se puso entre paréntesis y se borró de la memoria.

De las figuras del risorgimento tan solo se evocaba a Mazzini y a Garibaldi, mientras que Cavour y sobre todo los reyes cayeron en el olvido. La distorsión de la verdad de los hechos hizo creer a muchos afiliados que la masonería era genéticamente republicana, incluso revolucionaria y que tenía como divisa el llamado “trinomio”: una invención de Lamartine, que ni siquiera era masón. La constitución de la República italiana (1948) se inspira en gran parte en los principios masónicos de igualdad de los ciudadanos “ante la ley, sin distinción de sexo, raza, idioma, religión, opinión política, condición personal y social” (art. 3). La masonería, no obstante, quedó al margen de la vida pública, en una especie de limbo, rodeada de sospechas de todo tipo.

A pesar de ello, el Gran Oriente de Italia se consolidó con los grandes maestros Giordano Gamberini (1960-1969) y Lino Salvini (1970-1978),

quienes obtuvieron el reconocimiento de muchas grandes logias americanas y de la Gran Logia Unida de Inglaterra (1972), así como todo el respeto por parte de la Iglesia católica. En 1974 el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Ferenc Seper, escribió al cardenal Krol que los católicos podían entrar en las logias que no conspirasen contra la institución eclesiástica.

En aquel nuevo clima filosófico y cultural, la logia Propaganda massonica no. 2 (P2), dirigida por Licio Gelli bajo el mandato del gran maestro Salvini, reunió a exponentes de todas las fuerzas políticas, altos cargos del Estado (sobre todo militares), industriales, banqueros y periodistas. Gelli llegó a idear una organización mundial para la asistencia masónica. Asimismo, la Gran Logia de Italia realizó importantes avances con el soberano Giovanni Ghinazzi, abriendo la iniciación a las mujeres (siguiendo la senda iniciada por Giuseppe Garibaldi) e instituyó relaciones con las masonerías liberales, como el Gran Oriente de Francia. A partir de 1981 la logia Propaganda massonica no. 2 y el Gran Oriente de Italia, de cual formaba parte, así como la Gran Logia de Italia se vieron involucradas en un artificioso escándalo de enormes proporciones. El Parlamento disolvió la P2 por considerarla una asociación secreta, sin haber realizado ningún análisis crítico. Una comisión parlamentaria de investigación concluyó con seis informes distintos y un juicio provisional. Al cabo de diez años la P2 fue absuelta en sede judicial de las acusaciones de conspiración militar o política. Sin embargo el prejuicio negativo ya estaba consolidado y en 1994 el gran maestro del Gran Oriente de Italia abandonó el cargo para crear una nueva organización que fue inmediatamente reconocida por la Gran Logia Unida de Inglaterra.

Así, el Gran Oriente volvió a contar con cerca de veinte mil afiliados, entre ellos el gran maestro Armando Corona y Gustavo Raffi. Asimismo, se confirmó la Gran Logia de Italia (con unos diez mil afiliados) presidida desde hace seis años por el gran maestro Luigi Pruneti, que ha promovido la investigación histórica e impulsado la presencia pública de esta organización.

En Italia no existe ninguna ley que proteja el nombre de la masonería ante la falta de dicha legislación cualquier grupo de ciudadanos puede darse el nombre de masonería. Por eso en Italia existen unas 250 organizaciones que se proclaman “masonería” sin que nadie sea capaz de impedirlo. Esta babel genera confusión y descrédito, y no ayuda a conocer el origen y la historia de la masonería. En las librerías los pocos volúmenes sobre la masonería suelen estar colocados en las estanterías junto a obras sobre espiritismo, magia, ocultismo, *new age*, herboristería, sexología... Por ello muchas personas piensan que la iniciación femenina en la masonería sea algo como la Wicca y otras formas de naturalismo. Asimismo, el antimasonismo político-ideológico y religioso se mantuvo muy extendido no solo entre los clericales y los extremistas de izquierda y de derecha, sino también entre movimientos populistas que prometen un mundo de iguales en la uniformidad en lugar de la libertad. Durante sus pontificados Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II y el

mismo Benedicto XVI no publicaron ningún documento contra la masonería, ni siquiera pronunciaron su nombre. Benedicto XVI lamentó el “relativismo”, pero al igual que sus inmediatos predecesores, elogió los principios constitutivos de la masonería: la promoción de la libertad y la hermandad, la benevolencia y el rechazo al totalitarismo y a las discriminaciones de cualquier clase. El papa Francisco I, en cambio, ha denunciado el peligro de los lobbies de masones, junto con aquellos del mundo empresarial y de los homosexuales.

En Italia se siguen oponiendo a la masonería los clericales, los comunistas y todos aquellos que creen que la historia es el fruto de complots organizados por judíos, masones, revolucionarios y las altas finanzas, todos ellos orquestados desde las logias. Recientemente, tanto el presidente de la República, Giorgio Napolitano (ex comunista) como el presidente del Gobierno, Mario Monti, y su sucesor, Enrico Letta, han sido acusados de estar al servicio de la internacional masónica. Incluso el líder del centro-derecha, Silvio Berlusconi, se describe a menudo como masón por haber sido hace tiempo miembro de la logia P2. Se trata de afirmaciones infundadas, pero que son creídas por aquellos que creen que la historia está controlada por poderes misteriosos e invencibles, por el diablo repetidamente evocado por el papa Francisco.

La crisis actual (económica, social, cultural y civil) genera inseguridad y miedos, facilitando la búsqueda de soluciones totalitarias y populistas. Por eso la masonería en Italia se sigue encontrando en una posición difícil, expuesta a investigaciones judiciales, víctima de antiguos prejuicios y de movimientos que necesitan encontrar un chivo expiatorio para “salir de la crisis”.

En conclusión puede decirse que sin la masonería, Italia nunca habría alcanzado la unidad nacional y el nivel de libertad y de desarrollo político actual. Sin la masonería, Italia retrocedería varios siglos. Por eso constituye un patrimonio civil incluso para quienes no son masones. Tal vez su condición mejorará cuando, gracias a la historiografía, llegue a ser mejor conocida en su auténtica identidad.

# LA MASONERÍA ESPAÑOLA EN EL PROTECTORADO MARROQUÍ: UN PROYECTO COLONIAL Y COSMOPOLITIZADOR

Valeria Aguiar Bobet  
Universidad Jaime I de Castellón

La masonería en Marruecos aún no se ha estudiado en profundidad o, al menos, no existen hasta la fecha publicaciones especializadas en ella. Tan solo algunos estudios de Manuel de Paz Sánchez, Vicente Moga Romero o José Antonio Ferrer Benimeli han abordado parte de los elementos que la conforman (militarismo, ideología, represión franquista, etcétera). No obstante, en esta ocasión y con motivo del tricentenario del surgimiento de esta organización, abordaremos la relevancia y el significado de la implantación de la masonería española en el Norte de África a lo largo de su historia contemporánea. Es decir, antes y después de la instauración del protectorado en 1912, especialmente en los años de mayor actividad que coinciden, no casualmente, con la II República. Una masonería que como veremos desarrollará un proyecto colonialista y *cosmopolitizador* que, además de partir de los propios preceptos masónicos, que son en sí mismos producto de la modernidad en la que nace y se configura la orden, emergerán a su vez de un imaginario cultural creado exprofeso para la ocupación masónica del Magreb.

Tomaremos como muestra representativa de esta masonería dos talleres concretos, Perseverancia no. 70 de la Gran Logia Española (GLE) y Lixus no. 446B del Gran Oriente Español (GOE), ambos situados en Larache, una de las incipientes ciudades del protectorado español, puesto que será una de las plazas con mayor presencia cronológica, cuantitativa y cualitativa de la masonería hispana. De este modo, a partir de sus trayectorias histórico-políticas se valorará, por un lado, el papel de la orden como un vehículo más del colonialismo español, con su propio proyecto universalista y cosmopolita (o *cosmopolitizador*) y, por otro lado, cómo se configurará discursivamente este proyecto a través de un imaginario cultural concreto que asumió la convivencia y confraternidad de los diferentes grupos culturales (musulmanes, cristianos y judíos). Todo ello a pesar de las barreras conceptuales y étnicas que, como veremos, definieron la presencia de la masonería en un territorio colonial y musulmán, con toda la fuerza que esta dicotomía implicaba en el imaginario cultural español.

## LOS PRIMEROS PASOS MASÓNICOS EN EL NORTE DE ÁFRICA

La masonería española se introdujo en Marruecos desde la propia ocupación del territorio en el siglo XIX, distinguiéndose de otras regiones peninsulares donde existía y actuaba esta orden: se trataba, por un lado, de un territorio colonial africano de reciente pacificación y dividido en dos zonas de protectorado y, por otro, de un país con mayoría de población musulmana. Su implantación en este contexto debía responder a necesidades

y factores muy dispares respecto a la establecida en el territorio peninsular. Las guerras de África acaecidas en el siglo XIX, los estereotipos en torno a la imagen del musulmán o del judío, así como la idealización o percepción de aquel lejano oriente donde bien transcurrían *Las mil y una noches* o bien fluctuaban multitud de “salvajes” con chilabas en medio de desiertos, oasis y palmeras, divergían respecto a la situación contextual masónica del resto de logias españolas hasta ese momento de la historia de la orden. El paradigma ocasionaba a las obediencias del país una situación bastante compleja a la hora de justificar, legitimar y programar su implantación, sobre todo a la hora de construir su proyecto masónico, que, como en otras ocasiones, partiría desde los preceptos de la modernidad de la época y, a raíz de ello, del universalismo y el cosmopolitismo base de todos los ideales de la institución masónica desde su configuración. No obstante, antes de adentrarnos en las vicisitudes y particularidades (o no) de este proyecto moderno, cual vista panorámica, se mostrará la trayectoria diacrónica de la masonería española en el Magreb.

Las primeras logias españolas establecidas en Marruecos se situaron en las dos plazas de soberanía, Melilla y Ceuta, y en las ciudades de Tánger y Tetuán, las más importantes políticamente en el siglo XIX para los españoles, sobre todo en la década de 1880<sup>1</sup>. En este proceso de llegada de la masonería, Tánger será protagonista por su propia condición de enclave internacional, donde trabajarán además logias francesas e inglesas. Los pocos restos históricos supervivientes de estas logias comenzarán a configurar el carácter de la masonería en ese territorio. El primero y más común de ellos es el deseo de sus integrantes de extender su influencia y abarcar toda la geografía de Marruecos, objetivo intensificado en la década siguiente. A partir de 1890 se complejizó esta red masónica en el Magreb por la fundación, por vez primera de los tres intentos en su historia, de una gran logia masónica en tierras africanas: el Gran Oriente de Marruecos (GOM).

A pesar de su corta vida (hasta 1892), el GOM constituyó el primer intento de convergencia de las logias españolas en territorio africano. Sin embargo, debemos remarcar una particularidad. Tal y como termina su texto de conformación oficial “se acordó por unanimidad proclamar la independencia en el Imperio de Marruecos”<sup>2</sup>. Dicha idea se retomó 40 años después con la propuesta de crear un gran oriente africano<sup>3</sup>, autónomo y separado de otras obediencias nacionales.

La delimitación de la extensión territorial abarcaba toda la geografía marroquí, sin exclusión explícita de las plazas e islas norteafricanas (Ceuta,

<sup>1</sup> Luz de Marruecos no. 154 se constituyó el 9 de diciembre de 1881 bajo los auspicios del Gran Oriente de España. Africana no. 112 surgió en Ceuta, auspiciada por esa misma entidad, el 28 de octubre de 1888. Centro Documental de la Memoria Histórica (CDMH), Sección Especial (SE) Masonería A, Legajo (L). 605 Expediente (E). 2.

<sup>2</sup> Expediente de la logia. CDMH, SE Masonería A, L. 771 E. 8.

<sup>3</sup> Libro de actas de la logia Oriente no. 451, 8 de septiembre de 1931. CDMH, SE. Masonería A, L. 401.

Melilla, Alhucemas, Chafarinas y Peñón de Vélez de la Gomera)<sup>4</sup>. El opúsculo que publicó estas líneas, *La unión masónica en el Imperio de Marruecos*, también añadió que “como buenos ciudadanos, somos amantes de nuestra patria” que “vive en las tinieblas”, especificando así la necesidad de permanecer apartados de la “guerra civil masónica” que se vivía en la Península, mientras que los masones de Marruecos “para el bien de la O..” estaban “unidos como un solo hombre”<sup>5</sup>. Así se llegó a propagar la idea, en palabras de Moga Romero, de que “la Masonería de Marruecos podía *regenerar* a la peninsular, que estaba continuamente enfrascada en luchas intestinas entre las diferentes obediencias nacionales”<sup>6</sup>.

No obstante, esta autonomía “aunque hermanada con las demás potencias masónicas del mundo”<sup>7</sup> será uno de los motivos de su ruptura en septiembre de 1891 cuando se reanudan las relaciones de la potencia surgida con el GOE para paliar las persecuciones que estaban sufriendo los masones por parte del emperador de Marruecos. Relaciones que además derivaron en la petición de integración en la obediencia española citada. Esto significó, por un lado, la disolución del GOM y, a su vez, la fusión de las logias adscritas y de los “masones libres” al GOE<sup>8</sup>. Con esta decisión, el gran maestro del GOE, Miguel Morayta, proclamó “la ocupación masónica del territorio marroquí” que, además, pasó a denominarse Gran Oriente Español, para España, sus provincias de Ultramar y Marruecos. La masonería quedó desde entonces al servicio del colonialismo español<sup>9</sup>.

De todos modos, al “fracaso” del GOM no fueron ajenos los intereses coloniales españoles que, entre otras cuestiones, no podían permitir que Marruecos tuviese una obediencia masónica independiente cuando lo que se estaba forjando era la ocupación del territorio magrebí. Además, el hecho de haberse establecido su sede en Tánger, una ciudad internacional, demasiado cercana a Ceuta que, junto con Melilla, fue utilizada como pasillo de entrada de las apetencias coloniales españolas en Marruecos, no era un buen comienzo. Es significativa, a este respecto, la iniciativa adoptada por Celestino García Fernández<sup>10</sup>, miembro destacado de la logia África de Ceuta que proponía

<sup>4</sup> Vicente Moga Romero, *Al oriente de África: masonería, guerra civil y represión en Melilla* (Melilla: UNED, 2005), Tomo I, 74-75.

<sup>5</sup> *La unión Masónica en el Imperio de Marruecos* no. extraordinario (junio 1890): 3-4.

<sup>6</sup> Moga Romero, *Al oriente de África*, Tomo I, 74-75.

<sup>7</sup> *La unión Masónica en el Imperio de Marruecos* no. extraordinario (junio 1890): 3-4.

<sup>8</sup> *Anuario del Gran Oriente Español* (1895): 97. En el periodo 1890-1899 esta obediencia incluiría, en su beneficio, seis logias del territorio marroquí: cuatro logias en Tánger y una logia respectivamente en Alcazarquivir, Fez, Rabat y Tetuán.

<sup>9</sup> Moga Romero, *Al oriente de África masonería*, Tomo I, 74-75.

<sup>10</sup> En 1890, Celestino García Fernández fue el fundador, en Ceuta, de la logia África, al igual que participa en la constitución del taller Luz de Marruecos de Tetuán el 29 de marzo de 1891. Moga Romero, *Al oriente de África*, Tomo I, 73.

retomar la propagación de las ideas masónicas en Marruecos como una parte más de la ideología patriótica del colonialismo español de fin del siglo XIX:

...sigo creyendo que la más grande empresa que pudiéramos acometer era la propaganda de nuestras civilizadas doctrinas en este desgraciado país, difundiendo con las mismas las ideas de fraternidad, tolerancia y unión, echando las simientes de una regeneración necesaria y labrando con ello además un sólido eslabón, en la cadena que mantienen unido este Imperio a nuestros intereses nacionales<sup>11</sup>.

Al nacimiento de la regional, por otro lado, se le unirán la formación de nuevas logias<sup>12</sup>, cuyas actividades se iniciaron entre 1890 y 1894 a pesar de que la andadura de algunos fuese escasamente de un año. Entre ellas, Abd-El-Aziz, cuya traducción del árabe significa “El Esclavo del Profeta” o “Esclavo Predilecto”, una de las logias más importantes de la ciudad tangerina y donde se iniciaron muchos de los protagonistas de la historia del gremio en Larache<sup>13</sup>. Es interesante cómo en su adhesión al GOM, publicó su deseo explícito de “regenerar la sociedad marroquí, donde hay muchos ejemplares de ciudadanos dignos de figurar en el mundo civilizado y en la gran familia masónica”<sup>14</sup>.

No obstante, los años venideros interrumpieron todo rastro de actividad masónica hasta 1905. Las razones son obvias: la guerra por la independencia cubana y todas las vicisitudes que supuso este conflicto para España conformaron los argumentos principales de la desestabilización de la orden en todo el territorio nacional. A ello se le debe sumar la inculpación del deseo separatista de la masonería en las Antillas por parte de ciertos sectores políticos españoles. La traducción de estas vicisitudes fue, por tanto, la crisis finisecular provocada por pérdida de las últimas colonias de ultramar. No por ello dejó de resultar este hecho, digamos, beneficioso en los comienzos de siglo, puesto que Marruecos era el último reducto de ese gran imperio que fue España. Y tampoco podía quedarse atrás en la carrera por el reparto de África y menos, permitir que los franceses o ingleses se anexionaran el territorio vecino, cuyos lazos históricos les conectaban, según las teorías africanistas de la época, a la Península ibérica más que a otras naciones europeas<sup>15</sup>. Las plazas de soberanía, antiguos fortines y presidios, las luchas constantes entre hispano-marroquíes en el prolongado siglo XIX, así como las propias

<sup>11</sup> Carta dirigida a Alfredo Vega, vizconde de Ros, el 2 de agosto de 1891. Expediente de la logia. CDMH, SE Masonería A, L. 602 E. 2.

<sup>12</sup> África no. 202 de Melilla, y las logias Cruzada y Abd-El-Aziz no. 446 de Tánger. Expedientes de las logias respectivamente. CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 1., L. 771 E. 4., L. 770 E. 8.

<sup>13</sup> En diferentes expedientes personales masónicos de estos talleres aparece que este taller fue la logia madre de muchos de sus componentes. CDMH, SE Masonería A, L. 420, 421, 406, 407 y 408.

<sup>14</sup> Abd-El-Aziz no. 446, *La Unión Masónica en el Imperio de Marruecos* no. 3 (1 de marzo de 1890): 1-2.

<sup>15</sup> Josep Lluís Mateo Dieste, “Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado”, *AWRAQ* 5-6 (2012): 79-96.

interconexiones culturales que provienen desde el medievo con el mitificado pasado andalusí, fueron argumentos imprescindibles para obtener ese pedazo del pastel marroquí. Sin embargo, los motivos reales fueron más geoestratégicos y políticos que el ligamen histórico de España-Marruecos defendido con todo el orgullo nacional posible<sup>16</sup>.

De todos modos, una vez superados los conflictos coloniales e iniciadas las gestiones para legalizar el protectorado entre 1906 y 1912, a la colonización oficial española se le unió un nuevo impulso de colonización masónica. Así, entre 1905 y 1906, no solo iniciaron sus pasos nuevas logias por toda la geografía magrebí<sup>17</sup> sino que, en Tánger surgieron otras<sup>18</sup> que produjeron, en la segunda década de la centuria, una nueva obediencia africana, La Gran Logia de Marruecos (1923-1927) con sede en Tánger. Esta vez la regional no sería independiente, sino que estaría auspiciada por el GOE, en respuesta, como iremos mencionando a lo largo de estas páginas, a un proyecto masónico colonial y *cosmopolitizador* mucho más consolidado que en su etapa anterior. No es de extrañar la disertación pronunciada por Martínez Barrio, el gran maestro de la Logia del Mediodía de España en 1927, en su visita de inspección a las logias norteafricanas, donde asume que el proyecto colonial estaba destinado a “civilizar” este territorio mediante la actuación, no solo del gobierno de España, sino de sus propias instituciones:

Colonizar es (...) civilizar. Civilizar significa función tuitiva de hermanos mayores cerca de hermanos menores (...) Los pueblos musulmanes que constituyen Marruecos son pueblos degradados, (...) pero no puede juzgárseles como pueblos muertos, en trance de liquidación, a los fines superiores de la comunidad universal<sup>19</sup>.

En la ciudad de Larache que ocupa nuestro estudio, no existió masonería hasta que, precisamente, desde la ciudad tangerina, con este nuevo impulso colonizador, la logia Morayta no. 284 constituyó el triángulo Lucus no. 61 del Gran Oriente Español<sup>20</sup>.

## LA INFELIZ DÉCADA DE 1920: LIXUS NO. 23

Larache, ciudad portuaria de la región occidental de Yebala, será, junto

<sup>16</sup> Los intereses ingleses versaban en que este territorio no fuese para Francia, sino para España, salvaguardando así de cualquier potencia no inglesa la ciudad geoestratégica de Tánger.

<sup>17</sup> En Casablanca se constituyeron entre 1913 y 1918 los talleres Casablanca no. 346, Samuel Güitta no. 380 y Veritas no. 398. En Mogador, Woodrow Wilson no. 405 cerró en 1919; en Rabat, Mouley Hassan no. 395 un año antes y, en Tánger, se constituyeron más logias españolas, Clemenceau no. 404 y Minerva no. 416 entre los años 1919-1920. Todas y cada una de ellas pertenecían al Gran Oriente Español.

<sup>18</sup> Fiat Lux no. 283, Morayta no. 284, Ciencia y Libertad no. 286. CDMH, SE Masonería A, L. 307.

<sup>19</sup> “La visita de Martínez Barrios a los talleres de Marruecos”, *Boletín del Gran Oriente Español* II, no. 15 (10 de diciembre de 1927): 5-15.

<sup>20</sup> Se conserva solamente su patente con fecha del 12 de octubre de 1907. En otras transcripciones aparece con el nombre Lukus. CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 7.

con Ceuta, una de las principales vías de la penetración comercial de diferentes países europeos<sup>21</sup>, así como una de las vías principales de la inmigración española durante el siglo XIX y los inicios del XX. Circundada por el Océano Atlántico y el río Lucus, tendrá esta especial relevancia con razón a su puerto marítimo, pero también, debido a que fue el jardín de las Hespérides de la mitología grecolatina y un asentamiento regular de diferentes culturas a lo largo del tiempo, entre ellas, fenicios y cartagineses quienes la denominaron Lixus, y los turco-otomanos quienes ya la designaban con su título actual. Larache sorprende por sus condiciones naturales favorables y por su situación geoestratégica<sup>22</sup>, es decir, era la ciudad más próxima al protectorado francés a excepción de Alcazarquivir que tenía todavía un escaso desarrollo. No obstante, su ocupación sistemática se efectuó entre el establecimiento oficial del protectorado en 1912 y una vez finalizadas las guerras del Rif en 1927, agrupando, desde entonces, junto a la capital y Alcazarquivir, al 57 % de los españoles<sup>23</sup>. Tal florecimiento poblacional y socioeconómico significó el pretexto idóneo para cubrir los objetivos expansionistas de la masonería española –en este caso de la logia Morayta<sup>24</sup>.

Así, se tuvo que esperar hasta el 21 de octubre de 1922 para proceder a la fundación de su primer taller. Después de discutir, entre otros, los nombres de Lukus y de Hespérides, se decidió dar a la nueva logia el de Lixus y adjudicarle al final el número 23 de la GLE y no una cifra del GOE como en un principio se había propuesto<sup>25</sup>. Sin embargo, a pesar de este rechazo en su integración en el segundo intento de convergencia de la masonería marroquí que estaba auspiciado por el GOE y tenía nuevas logias en sus filas<sup>26</sup> además de las ya existentes<sup>27</sup>, Lixus no. 23 comenzó su andadura separatista masónica con un mismo y ya clásico objetivo:

...constitúyese esta logia en los Wall.. de Larache (Marruecos), para proseguir la obra intelectual, moral y eminentemente social que persigue la Masonería Universal,

<sup>21</sup> Mimoun Aziza, “La sociedad marroquí bajo el Protectorado español (1912-1956)”, en *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida, Vertiente jurídica, socioeconómico-demográfica y científico-educativa*, dir. Manuel Aragón Reyes (Bilbao: Iberdrola, 2013), 140-141.

<sup>22</sup> La zona española presentaba las condiciones menos favorables de todo el país, en contraposición a la zona francesa que concentraba la mayor parte de las riquezas económicas. Mohammed Dahiri, “La migración española a Marruecos: 1836-1956”, en *El Protectorado español en Marruecos*, 175-193.

<sup>23</sup> Datos obtenidos de Mimoun Aziza, “La sociedad marroquí”, 138.

<sup>24</sup> También auspiciaría un nuevo triángulo en Tetuán en 1913 denominado Felicidad, con el número 69. Expediente de la logia. CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 12.

<sup>25</sup> La carta patente solicitada a la obediencia nacional por excelencia en estos momentos, El Grande Oriente Español, sería concedida unos meses más tarde, hacia enero de 1923. Sin embargo, las razones de esta tardanza, que respondían a momentos de cambio en el seno de la masonería peninsular dado el proceso de reforma autonomista de la obediencia, supondrá el desmoronamiento del taller a favor de la Gran Logia Española con sede en Barcelona en enero de 1924, que le otorgará la carta patente el 7 de febrero del indicado año. CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 12.

<sup>26</sup> Fiat Lux no. 283 de Casablanca en 1923. CDMH, S.E. Masonería A, L. 771. E. 6.

<sup>27</sup> Abd-el-Aziz no. 246, Minerva no. 416 y Morayta no. 284 de Tánger, Casablanca no. 346 y Samuel Güitta no. 380 de Casablanca e Hijos de la Africana no. 438 de Melilla. CDMH, S.E. Masonería A, L. 770, 771 y 501.

colaborando en cuanto a aquellos principios no se opongan, en la obra de civilización y paz que España realiza en estos territorios<sup>28</sup>.

El proyecto colonialista de la Gran Logia Española en Marruecos, al igual que el de la obediencia vecina, parecen indudables desde sus primeras líneas. No obstante, Lixus, parece jugar un papel fundamental porque continuará sus trabajos con menores interrupciones que la GLM cuyas acciones parecen escasamente significativas, por no decir escasas, o al menos esto se deduce de los documentos encontrados. Son varias las razones que explican la suerte, en cuanto al proyecto masónico se refiere, del taller larachense. Bartolomé Pajares, industrial-impresor dueño de la imprenta La Ibérica que será uno de los grandes protagonistas de la historia de la masonería de Larache y por extensión, de Marruecos<sup>29</sup>, será, también el venerable maestro del taller durante su andadura en esta infeliz década para el protectorado y el gran delegado de la Gran Logia Española de los valles de Marruecos desde 1926<sup>30</sup>. Su modo de existencia, es decir, su tipográfica La Ibérica, será un elemento importantísimo y esencial en lo que respecta a la difusión más allá de la logia, de las actividades y discursos ideológicos masónicos. Sin este medio, tal vez, los resultados hubiesen sido distintos, quizás menos eficaces, como sucedería en el resto de ciudades marroquíes que no disponían de una imprenta casi propia, dependiendo única y exclusivamente de las donaciones de sus componentes o de otros civiles para la publicación de revistas, folletos y otros documentos. Los reglamentos del taller, por supuesto, llevaron el sello de esta editorial al igual que otros papeles futuros.

Pero, además, La Ibérica de Pajares será protagonista en otros sentidos. Será la responsable de la impresión de los reglamentos de la Sociedad Cultural y Humanitaria Lixus, con fecha del 1º de marzo de 1925. Su corpus legislativo, aprobado por la superioridad en 6 de abril de 1925 por despacho de la administración general no. 39, demarcó los objetivos prioritarios de este grupo y, además, sus bases corporativas, tan similares a las que encontramos en su versión paralela masónica:

“Art. 1º. Se crea esta sociedad con el único y exclusivo objeto de la difusión de la cultura por medio de conferencias y lecturas entre sus asociados, de la ayuda mutua y de la humanidad necesitada”<sup>31</sup>.

Así, bajo la presidencia de Bartolomé Pajares y el secretario J. Benasuly, ambos también miembros de Lixus no. 23, esta sociedad cultural procedió de un modo muy parecido a la logia. Como ejemplos representativos de esta similitud, se puede mencionar la necesidad del donativo para sufragar sus

<sup>28</sup> Reglamento interior de 13 de abril de 1924. CDMH, S.E. Masonería A, L. 420.

<sup>29</sup> Véase Manuel de Paz Sánchez, “En torno a la ideología de los masones de Larache (1923-1936)”, en *Masonería, revolución y reacción*, coord. por José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1990), Tomo II, 837-852.

<sup>30</sup> Otorgado el nombramiento el 10 de enero de 1926. CDMH SE Masonería A, L. 183 E. 12.

<sup>31</sup> Lixus no. 23, CDMH, SE Masonería A, L. 420.

costes en los que podrán participar “todos los hombres de buena voluntad y amantes de la cultura patria”, según se establece en el artículo segundo del reglamento. La indicación que menciona al respecto de presentar buenas referencias sociales para poder entrar en sus filas, además de haber sido recomendado por dos miembros, son otro ejemplo significativo. También, la posibilidad de emitir voto libremente, la presentación de trabajos literarios, científicos y de cultura general, así como ensayos por el bien de la sociedad y los fines que esta propone, son otras analogías existentes con los procedimientos masónicos reglamentarios y habituales. Tenían opción, además, de publicar tales trabajos en la prensa local y peninsular con diplomas añadidos para sus autores. Pero las semejanzas no terminan aquí, junto a las mencionadas, destacan las reuniones semanales con su correspondiente multa por la ausencia injustificada, la elección anual de cargos y la prohibición de hablar de política y religión, “para estar siempre al amparo de las leyes regimentales del país”.

En lo referente a su política externa, destaca, como diferencia esencial dado su carácter legal, la realización de actos públicos “previa organización gubernativa, en el local social para dar a conocer los fines y progresos de la sociedad”, así como con el objeto de aumentar el número de socios pero, eso sí, con la condición sine qua non de que sea “siempre invitando a las Autoridades de la plaza”.

Por último y más representativo, los reglamentos de la Asociación Cultural Lixus, permitían socios de Alcázar y Arcila, dos regiones cercanas a la plaza de Larache “aun cuando pueda haber delegaciones en aquellas”. Este último aspecto, al igual que sucederá con las logias masónicas de este territorio, encierra la misma finalidad de expandir sus acciones y trabajos para influenciar, cada vez más, el resto de la geografía marroquí. Pero, en el fondo, este precepto respondió a una necesidad más profunda de inserción social de los miembros de la logia Lixus no. 23, precisamente por las condiciones políticas y multiculturales a las que se enfrentó durante todo su recorrido vital. Jugaba entonces este doble sentido: por un lado, externalizar sus acciones humanitarias, fraternales y paternalistas, propias de su proyecto masónico en la ciudad colonial y, por otro y más importante, pretendieron mostrar, tal vez oficializar o legalizar, a nivel civil, todo el contenido discursivo trabajado en las logias, disfrazándolo de una sociedad no masónica. El objeto radicaba no solo en calmar las persecuciones y restricciones sufridas por el aparato gubernativo y por las opiniones negativas que en la sociedad del Lucus existían contra la orden, sino de avanzar en su proyecto moderno, cosmopolita y colonizador, como veremos más adelante. Se trataba, en definitiva, de la imagen pública de esta logia que, aunque prácticamente similar en sus bases y disposiciones, incluidos sus propios componentes, ofrecía una imagen más civil y cultural y, con ello, menos cerrada e incógnita.

El hecho de que remarquen la presencia y autoridad de la administración de la zona es, en este sentido, muy revelador, sobre todo a raíz de 1926, año correspondiente a la última acta de esta logia con fecha del 8 de mayo de ese

año. Y es que bajo la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), contexto político que enmarcó las vicisitudes de este taller, la situación de Lixus y, en general, de toda la masonería de Marruecos, fue especialmente difícil. Los registros policiales, el miedo y el desánimo, aparte de la enemistad de los altos representantes de España en la zona caracterizaron la vida cotidiana de estos masones. De hecho, hasta el 21 de julio de 1930 no se tiene constancia de actas, pendientes sus integrantes de la configuración de un nuevo régimen político aún por clarificar, régimen que decidiría el destino de su historia.

No obstante, antes de adentrarnos en la caótica década de 1930, debemos remarcar que, a pesar de las dificultades sufridas por estos masones de Larache y los intentos de suavizar la imagen de la masonería por medio de asociaciones civiles legalizadas, la masonería se afianzó en Larache como en ningún otro territorio del protectorado español. La mayor prueba de ello, además de la duración de esta logia bajo la dictadura, es el establecimiento del capítulo Hespérides no. 5 en ese mismo periodo<sup>32</sup>. La documentación conservada al respecto es escasa. La mayor parte de legajos son de 1925 aunque algunos incluyen 1930 y 1933 con bastantes interrupciones, a pesar de las cuales se puede comprobar cómo sus actividades continuaron de una forma u otra durante esos años.

De este modo, apenas surgió con fuerza y vigor la masonería en esta incipiente ciudad cada vez más poblada y estructurada administrativamente por la metrópoli, se perseguía, controlaba y perturbaba cada actuación por parte de la dictadura. Suspendidos los trabajos, por tanto, estos masones se volvieron a reunir en una asociación de distinto calibre a la orden, pero donde convergieron y convivieron la mayor parte de ellos, ya sea por sus propias profesiones o por sus encuentros sociales exprofeso. Nos referimos en esta ocasión a la Asociación Hispano-Hebrea de Larache, constituida en diciembre de 1928, cuyos estatutos y reglamentos se publicaron y distribuyeron, como no, bajo la tipografía La Ibérica de sobra mencionada en este apartado. Entre las reglas que la conformaron se destacan sus dos primeros artículos en clara consonancia con los estipendios formulados anteriormente, salvo con la característica diferencial de que esta vez se trató de un organismo bicultural, conformado por españoles y judíos que está abierta, no obstante, a cualquier individuo siempre que disponga “de buena voluntad”. De este modo la Asociación Hispano-Hebrea de Larache:

Art 1º. ...tiene por objeto proporcionar a los señores que la forman un centro agradable de reunión y recreo, dentro de la ley, completamente ajeno a toda tendencia política o religiosa, contribuir al fomento de toda clase de relaciones entre España y Marruecos (...) y desarrollar entre los hebreos oriundos de España, el amor hacia la Patria, y recabar a favor de este el amparo y protección de la nación y de sus representantes...

Art. 2º. ...difundirá y propagará la cultura española en todas sus manifestaciones entre

<sup>32</sup> Su carta constitutiva de 26 de julio de 1924, otorgada por la Gran Logia Española, CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 11.

los elementos sociales que simpaticen con la causa de la Asociación, especialmente entre los hebreos de Marruecos y otros países...<sup>33</sup>.

Puede que se tratase de otro intento de camuflar la actividad masónica o bien, seguir contribuyendo a los ideales previstos para civilizar el territorio marroquí, ideales y preceptos que solo podrían conseguirse mediante la unión asociativa y nunca a título individual. El caso es que, independientemente de ello, estas constituciones respondieron a otra serie de factores, como es la acogida y protección de la población judía, sobre todo la sefardí, cuyo móvil era la consecución de su ciudadanía española prometida por Primo de Rivera en diversas ocasiones<sup>34</sup>. Estimular los lazos entre ambas culturas así como todo tipo de conexiones era pues esencial para obtener sus fines. La prueba de ello, así como de su reconocimiento social es que, esta institución sobrevivió a las crisis políticas de España en su protectorado. Además, una gran parte de sus miembros compondrán también las filas masónicas de las diferentes logias que se establecieron en Larache y, asimismo, algunas actividades se realizaron de forma conjunta, aunque esto en el periodo republicano, como se indicó en su momento.

De todas formas, la Asociación Hispano-Hebrea de Larache no fue la única que reunió a los masones de este centro urbano, al contrario, las diferentes instituciones civiles y educativas como las escuelas Hispano-Hebrea o de la Alianza Israelí, así como el Casino de Clases o los diferentes cafés de la ciudad, unificaron las relaciones de estos masones que bien integraron sus filas, dirigieron estos centros, trabajaron en ellos o se reunieron diariamente en estos después de su jornada laboral<sup>35</sup>.

Pero al ocaso de la dictadura de Primo de Rivera, cuando parecía que las cosas iban a discurrir por senderos diferentes y que por fin se podrían regularizar los trabajos de Lixus no. 23, estallaron importantes disensiones entre el taller y su obediencia, apuntándose la mayoría de sus miembros a la

<sup>33</sup> *Estatutos y Reglamento interior de la Asociación Hispano-Hebrea de Larache* de 1928, Biblioteca Nacional de España, Sede de Alcalá, AFRGFC/122/15.

<sup>34</sup> Un decreto de 1924, bajo Primo de Rivera, había concedido un plazo para solicitar la nacionalidad española a varios miles de sefardíes protegidos por España en el antiguo Imperio otomano; posteriormente se dificultó la implementación de la medida, con lo que muchos no llegaron a completar los trámites de nacionalización, aunque siguieron recibiendo pasaportes españoles en sus consulados. Gonzalo Álvarez Chillida, "Presencia e imagen judía en la España contemporánea. Herencia castiza y modernidad", en *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*, dir. Silvina Schammah y Raanan Rein (Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2011), 123-160.

<sup>35</sup> Miguel Matamala, miembro de Lixus no. 23, después de Lixus no. 446 B y gran maestro de la Gran Logia de Marruecos en momentos diferentes, fue profesor de la Escuela Hispano Hebrea de Larache, cuyo director fue otro masón, Antonio Pedrosa Sánchez. También, el director del Casino de Clases, Vicente Chaveli Lloret, miembro de Lixus no. 446B.

disidencia que se denominó la Gran Logia Unida<sup>36</sup>. Esta circunstancia supuso, en febrero de 1931, la bifurcación de este taller: Lixus pasó a engrosar las filas del GOE con un nuevo número, 446B y bajo la dirección de José Navarro Díez. En el otro lado, los hermanos leales a la Gran Logia Española, bajo la veneratura de Bartolomé Pajares, constituyeron uno de los talleres con un protagonismo inigualable a otros del protectorado, Perseverancia no. 70, aunque comenzó su andadura siendo primero un triángulo.

Sea como fuere, el punto de inflexión acaecido en 1930, modificó la trayectoria masónica de la ciudad del Lucus, no solo por el enfrentamiento seguido por ambas logias a propósito de los documentos de Lixus no. 23 disputados<sup>37</sup>, sino también debido a la añorada proclamación de la República el 14 de abril de 1931, que abrió nuevas perspectivas en las relaciones de la masonería española. Ante tal ímpetu y felicidad, y gracias a lo que este cambio de régimen supuso para la orden, los masones de Larache aproximaron sus posiciones y, el 2 de enero de 1932, firmaron un pacto promovido por el venerable de Cabo Espartel, mediante el cual, la logia Lixus recibió sus efectos, si bien bajo la condición de someterse en relación con ellos, a la ulterior decisión de poderes masónicos adecuados. A partir de este instante, y salvo los problemas originados por las coyunturas críticas de la República, los masones de Larache orientaron sus esfuerzos hacia trabajos más constructivos desde un punto de vista ideológico, caminando a la par en la mayoría de las cuestiones surgidas aunque, a su vez, con procedimientos diferenciados.

Los estatutos publicados por ambos talleres reforzaron este carácter leal a la República y, por supuesto, reforzaron la misión impuesta desde sus primeros pasos en el territorio colonial del Magreb. El primer reglamento impreso, según un criterio cronológico, correspondió a Lixus no. 446B, que se aprobó el 25 de mayo de 1931. En él queda constancia, en este sentido, que su configuración:

Art. 2º. Tiene por objeto perseguir, bajo los auspicios y obediencia del GOE, la obra intelectual, moral y eminentemente social que son el origen y los fundamentos de la Masonería Universal, en cuanto todos ellos no se opongan a la de civilización, paz y progreso que España realiza en estos territorios africanos, a la Constitución, Estatutos y Reglamentos generales de la Orden, como asimismo a las Leyes, Decretos y disposiciones del Grande Oriente Español, con sede en Madrid<sup>38</sup>.

El reglamento interior de Perseverancia no. 70, firmado el 11 de enero

<sup>36</sup> Junto a Lixus, la logia Cabo Espartel no. 32 de Alcazarquivir y Tetuán no. 64, sufrieron también las vicisitudes en torno a la Gran Logia Unida. De todos modos, el conflicto se generalizaría más allá de estas logias, llegando al mencionado capítulo Hespérides que modificaría su numeración a no. 71, en respuesta también a su nueva obediencia, el Gran Oriente Español. La documentación que encontramos de este capítulo no sobrepasa el año 1933, pero otros documentos indican su continuidad, al menos, hasta inicios de 1936. CDMH, SE Masonería A, L. 605 E. 11.

<sup>37</sup> B. Pajares reclamaba los libros y documentos de Lixus no. 23. El conflicto desembocó en un largo proceso masónico que se confió a instancias superiores. Libro de actas de primer grado de Lixus no. 446B, CDMH, SE Masonería A, L. 420.

<sup>38</sup> Lixus no. 446B, CDMH, SE Masonería A, L. 420.

de 1932, se publicó en la tradicional tipográfica de su venerable maestro, La Ibérica<sup>39</sup>. De él también se induce la misma esencia que se señaló en Lixus, salvo por la deferencia especialmente concreta y directa, respecto al régimen republicano, ausente en el anterior:

Art. 1º. A fin de robustecer los principios básicos de la Subl. Inst. constitúyese esta Log. En los Wall. de Larache (Marruecos Español), para proseguir la obra encomendada a los MMas. Del Universo, contribuyendo a la realización de la Paz, de Civilización y de Progreso que tiene que cumplir la Nación Española en este Protectorado, máxime en los momentos actuales en que el régimen de España favorece el desarrollo de tan vasto plan, dentro de la fraternidad y la democracia y bajo una también lograda libertad<sup>40</sup>.

### LAS LOGIAS REPUBLICANAS DE LARACHE (1931-1936)

La última y más significativa parte de esta historia de la masonería en Larache estuvo compuesta por dos talleres surgidos de Lixus no. 23, auspiciados cada uno de ellos por una obediencia española distinta. El proyecto y el discurso masónicos que siguieron, así como los resultados obtenidos de la presencia y la labor de la orden en esta zona fue prácticamente el mismo, pudiendo hablar, tal vez, de una única masonería norteafricana<sup>41</sup> o más bien, de un mismo proyecto masónico universalista y cosmopolita. No obstante, tomando por base las líneas de actuación que siguieron dichos talleres, se comprueba que en algunas circunstancias y años concretos se presentaron ciertas diferencias, lo que implica necesariamente comparar sus recorridos. Con tal motivo, se debe demarcar en primer lugar, el contexto y la situación geoespacial masónica de ambas logias.

Así, Lixus no. 446B se configurará como parte de la tercera regional constituida en la historia del protectorado marroquí, con sede, esta vez en la capital del protectorado español, Tetuán, normalizándose a finales de 1932<sup>42</sup>, precisamente, bajo la iniciativa de los miembros del taller larachense<sup>43</sup>. La nueva y última Gran Logia de Marruecos concentrará a todos los talleres del GOE salvo los situados en las plazas de soberanía y aquellos ubicados en la ciudad internacional de Tánger que dependieron de la Gran Logia del

<sup>39</sup> Perseverancia no. 70, CDMH SE Masonería A, L. 406.

<sup>40</sup> Perseverancia no. 70, CDMH SE Masonería A, L. 406.

<sup>41</sup> Con ello pretendemos seguir la interpretación propuesta por Ferrer Benimeli acerca de la existencia, no de una masonería, sino de masonerías, haciendo referencia a su amplia flexibilidad histórica, es decir, a su variabilidad espacio-temporal y sociopolítica. Ferrer Benimeli, "Métodos y experiencias en el estudio de la masonería", *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 44-62.

<sup>42</sup> La Gran Logia Regional de Marruecos fue legalmente constituida el 27 de octubre de 1932. Decreto no. 4 del GCFS del GOE, Madrid, 17 de diciembre de 1932. CDMH, SE Masonería A, L. 499.

<sup>43</sup> Este aspecto quedó señalado en el libro de actas de primer grado de Lixus no. 446B y en el de la Gran Logia de Marruecos. Su constitución, no obstante, presentó dificultades por parte de este taller porque su venerable maestro, José Navarro Díez, tachó de ilegales las gestiones realizadas hasta que se obtiene su legalidad a principios de 1932. CDMH, SE Masonería A, L. 421 y 499.

Mediodía de España. Incluyó, además de la logia de Larache, a los talleres situados en Alcazarquivir<sup>44</sup>, Villa Alhucemas<sup>45</sup>, Chauen<sup>46</sup> y Tetuán<sup>47</sup>, y aquellos emplazados en la zona francesa, en concreto en las ciudades de Casablanca<sup>48</sup> y Fez<sup>49</sup>.

En este sentido, la actuación de Lixus en sus primeros años republicanos quedó supeditada a los preceptos y disquisiciones establecidas por la GLM; ligadura que, a su vez, finalizó con su desestructuración a finales de 1934 debido a diversos motivos: las numerosas persecuciones que sufrieron los masones de todo el territorio marroquí, especialmente en Tetuán y Larache, y las rencillas entre sus miembros que supusieron su rápido desmantelamiento, preconizando, cual crónica de una muerte anunciada, el destino de la orden en España al comienzo de la guerra civil española<sup>50</sup>. Prueba de ello es que, en julio de 1931, antes de que se formalizara del todo esta obediencia, el entonces alto comisario Luciano López Ferrer, cuyo cargo era el de mayor grado en la administración española del protectorado, destituyó a muchos de sus subalternos por su condición de masones, destinó a otros fuera de la región magrebí y, entre otros castigos, amenazó constantemente a esos “masoncillos de Marruecos”<sup>51</sup>. No obstante, los masones adheridos a la regional marroquí, antes de terminar de diluirse, lucharon, protestaron y proyectaron diferentes discursos en pro de su misión en el Norte de África y a propósito de instaurar la República en el protectorado, hecho que confirmaron, distó mucho de la realidad<sup>52</sup>.

Es significativo, en ese sentido, cómo el hermano de Atlántida no. 448 de Tetuán, Antonio Marañés Portales, en sucesivas cartas en 1932 a

<sup>44</sup> Cabo Espartel no. 447. CDMH SE, Masonería A, L. 605 E. 4.

<sup>45</sup> Triángulo Cabo Quilates no. 11. CDMH, SE Masonería A, L. 421 y 499.

<sup>46</sup> Triángulo Lombroso. CDMH, SE, Masonería A, L. 427.

<sup>47</sup> Oriente no. 451, Atlántida no. 448 y Luz no. 449. CDMH, SE Masonería A, L. 401-411.

<sup>48</sup> Casablanca no. 346, Fiat Luz no. 7 y Samuel Güitta no. 380. CDMH, SE Masonería A, L. 376 y 380.

<sup>49</sup> Fez Lumière no. 447. A partir de 1933 también cobijará a la logia África no. 12 y Tánger no. 45 y, en 1934 al Triángulo Guelaia no. 2 de Villa Nador. El primero, se adscribiría en 1934 a la Gran Logia del Mediodía de España y segundo, con una vida más corta, desaparecería ese mismo año. CDMH, SE Masonería A, L. 605 y 771.

<sup>50</sup> Véase Paz Sánchez, “Masonería y militarismo en el Norte de África”, en *La masonería y la pérdida de las colonias*, ed. Paz Sánchez (Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2006), 273-349.

<sup>51</sup> Testimonio literal de quien sería gran secretario y gran maestro de la GLM, Cristóbal de Lora en el acta de esta regional del día 30 de julio de 1931. Cristóbal de Lora, como comisario de policía de Larache trabajaba bajo las órdenes de Luciano López Ferrer. CDMH SE Masonería A L. 499. El suceso ha sido recogido por Paz Sánchez, “Masonería y militarismo”, 273-349.

<sup>52</sup> Se conservan muchos documentos en los que se hace referencia a que la República española nunca llegó al protectorado. Por ejemplo, en la carta de Cristóbal de Lora al GCFS del GOE de 3 de febrero de 1933. CDMH, SE Masonería A L. 168.

Jaime de Argila<sup>53</sup> mencionó las pretensiones de los masones magrebíes de destituir cuanto antes a Luciano López Ferrer y se le instituyese a él como alto comisario de España en Marruecos<sup>54</sup>. Con tal fin, envió también cartas a Alejandro Lerroux<sup>55</sup>, Martínez Barrios, Lluís Companys, entre otros masones que ostentaron las filas de la política republicana, para que fallasen a favor del señor Argila. Entre las razones que justificaron su elección para el puesto de la alta comisaría, se encuentra la gran estimación hacia Jaime de Argila por parte del “pueblo africano”, del que podrán recoger firmas de sus “elementos más destacados”, además de “sus tres colonias y razas”, hecho que “sería un acierto para el bien de la Patria y la República, uniendo bajo su alto cargo al mundo intelectual de Marruecos, entre que el nombre de Jaime de Argila está tan arraigado, por sus dotes de caballerosidad política y comunión espiritual”<sup>56</sup>.

No se ha identificado aún de la posible respuesta a este documento, tan solo una ausencia de esta a la proposición que siguió comunicando Maraños al interesado en otras cartas sucesivas. La realidad es que Jaime de Argila no sustituyó nunca a López Ferrer, sino Juan Moles Ormella el 23 de enero de 1933, cuya política durante su mandato supuso, para suerte de los masones, la relajación de las persecuciones precedentes hasta los sucesos de Asturias en 1934, momento en el que se retomó la carga antimasonía en el protectorado y también en el que se comenzó a diluir las actividades de la GLM, cuya última acta data del 16 de abril de este año. La muerte de Argila, también en octubre de 1934, no solo confirmó el desvanecimiento de sus deseos de ocupar un puesto ilustre en un país musulmán, dadas sus redes en pro del nacionalismo marroquí entre otros aspectos, sino su impacto social en la población nativa y nacionalista del Magreb tal y como indican los homenajes que en su honor expresó Abdeslam Benunna<sup>57</sup>, uno de los líderes e iniciadores de este movimiento y, además, miembro de Oriente no. 451 de Tetuán, con cargos de importancia en la gran logia.

Junto a ello, el año 1934, fue especialmente concluyente para el destino de la presencia de la orden bajo los auspicios del Gran Oriente Español, hecho que se concreta con el comunicado establecido por la Gran Logia de Marruecos a propósito de la asamblea regional del 17 de febrero de 1934. Entre las disquisiciones que se comentan en esta acta, a raíz del debate originado por la

<sup>53</sup> Miembro de la logia Delfos no. 12 de Barcelona de la Gran Logia Española, periodista español en El Cairo y posteriormente en España, simpatizante del nacionalismo marroquí y del panislamismo. Véase, Valeria Aguilar Bobet, “Revistas, folletos y publicaciones masónicas del Norte de África: otra cara del legado cultural de las relaciones hispano-marroquíes”, en *La historia, Lost in traslation?*, eds. Damián González, Manuel Ortiz y Juan S. Pérez (Albacete: Universidad de Castilla la Mancha, 2017), 2563-2575.

<sup>54</sup> Esto se puede observar en diferentes cartas entre abril y septiembre de 1932 a Jaime de Argila. CDMH, SE Masonería A, L. 16 E. 8.

<sup>55</sup> Carta de 20 de mayo de 1932. CDMH, SE Masonería A, L. 16 E. 8.

<sup>56</sup> Las disertaciones proceden de la carta mencionada en la nota anterior. Carta de 20 de mayo de 1932. CDMH, SE Masonería A L. 16 E. 8.

<sup>57</sup> Carta de A. Bennuna a Jaime de Argila del 20 de agosto de 1932. CDMH, SE Masonería A, L.95 E. 15.

Ley de Asociaciones de 1931 y la Ley de Congregaciones Religiosas de 1933<sup>58</sup>, que terminaron por adquirir un tono político desmesurado para los preceptos de la institución, se destacó la resolución de que “la Masonería Española considera indigno de llevar el título de republicano al gobierno actual”, que “su G. . M. . Abandonará el mismo” y provocará la disolución de las Cortes, y si este soberano consejo “no los tomase en consideración”, ello “llevaría anejo e inmediatamente la separación de esta Gran Logia Regional de la obediencia del mismo”.

El comunicado, propuesto para elevar al Gran Consejo Federal Simbólico, no llegaría a su destino, pero muestra hasta qué punto la masonería marroquí se preocupaba y actuaba por la situación de la colonia, por los sucesivos abusos y olvidos por parte del Gobierno hacia el protectorado, además de las consecuencias y represalias que esto significaba para los propios masones norteafricanos. Sin embargo, dos años antes, los miembros de Perseverancia no. 70, sí elevaron a la consideración de su obediencia cierto informe de marcado carácter anticlerical<sup>59</sup>, y otros entre los que se destaca el comunicado al Soberano Consejo de Gobierno de la Gran Logia Española el 29 de agosto de 1932 donde se especifica que avisaron “al Presidente del Consejo de Ministros” que la “Logia Perseverancia adhiérese fervorosamente al régimen republicano amenazado por grupo insensatos monarquizantes que pueblo liberal espera se castigue”<sup>60</sup>.

Además de ello, también en la asamblea de 1934 ya mencionada, celebrada en los valles de Tetuán, destacó la presencia de los representantes de los talleres adscritos a la Gran Logia Española, hecho que indica, por otra parte, cómo sus actividades y propuestas estaban en comunión en aquellos aspectos relacionados con la ideología política, con la trayectoria republicana de España y, sobre todo, con su actuación en el protectorado. Manuel Montoya miembro de la logia Alfa no. 80 de esta obediencia nacional expresó dicha consonancia ideológica del siguiente modo:

De nadie ha sido desconocida la lucha social y que el mundo se ha subdivido en dos partes, los que luchan por la libertad y los que se oponen a ella, fascismo y antifascismo; que no hay términos medios y que si nosotros nos situamos en el centro podríamos inducir la victoria a cualquiera de los dos y que el que más nos conviene es el lado contra el fascismo. Se refiere al partido radical en el que figuran personalidades masónicas que menospreciando a los talleres y a sus indicaciones han hecho una política que hoy se dice que los talleres estamos en convivencia con las derechas<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Propuesta firmada por los diputados de la GLM en la asamblea regional del 17 de febrero de 1934. CDMH, SE Masonería A, L. 499.

<sup>59</sup> Redactado a finales de diciembre de 1932. CDMH, SE Masonería A, L. 406. Véase Paz Sánchez, “Masones y militares españoles”, en *La masonería y la pérdida de las colonias*, 349-373.

<sup>60</sup> CDMH. SE Masonería A, L. 406.

<sup>61</sup> Acta de la asamblea regional de 17 de febrero de 1934. CDMH, SE Masonería A, L. 499.

Tales consideraciones, además, hicieron a esta logia adherirse a un frente único de izquierdas en conjunto con la regional marroquí, ofreciendo así, “como entidad masónica” a su “concurso y apoyo moral y material para la desintegración del Frente de Derechas”<sup>62</sup>. Todo ello, en cambio, a pesar de la inconformidad que Bartolomé Pajares le haría saber en su carta del 16 de febrero de 1934<sup>63</sup>. Pajares denunciaba la actitud antimasónica que suponía esta decisión “tan política” de los talleres marroquíes. La valoración de lo que podría considerarse como una actitud política o no, acorde o no a los preceptos masónicos parecía que gozara de cierta relatividad.

En octubre de ese mismo año, además, la comisión de asuntos generales elaboró un detallado informe sobre esta situación a propósito de la circular que su soberano consejo de gobierno les encomendó “con el fin de organizar eficientemente un vasto plan masónico, necesario y perfecto, en donde se desarrollen y difundan las esencias bienhechoras de nuestras doctrinas”<sup>64</sup>. Las disquisiciones que presentó este informe, merecen un estudio en sí mismas. No obstante, destacaremos aquí la labor de propaganda y actuación masónica que pretende dadas las persecuciones sufridas por los marroquíes ya afiliados en la masonería de esta ciudad y el miedo y el rechazo que esto conllevaba en la iniciación de nuevos afiliados. Asimismo, expone: “entiende esta Comisión que los masones de Marruecos, no solamente estamos obligados a dar luz a los elementos protectores, sino que, al mismo tiempo, hemos de llevar nuestras actividades iniciáticas a los protegidos, esto es, a los que constituyen el elemento indígena, musulmanes y judíos”. Para ello, explicitan, el soberano consejo “podrá ayudarnos en el sentido de conseguir de los poderes públicos la tolerancia necesaria (...) que nos llevará a la creación de Llog. exclusivamente árabes con un representante español”. Unido a este ruego, solicitaban también que se dieran las necesarias facilidades a aquellos hermanos judíos y árabes, que desearan hacerse súbditos españoles, por entender esta Comisión que ello vendría a adelantar el final de esta obra masónica, cuyos resultados beneficiaron a todos en general: al indígena porque inculcaría a sus Hh. las libertades y la cultura emanadas de nuestras doctrinas; a España porque salvaguardaba su acción protectora nutrida con elementos de sana moral y rectas intenciones, y a la Ord. porque llenaba sus filas con nuevos elementos que le daría ese carácter universalista del que nunca debe desligarse<sup>65</sup>.

Por otro lado, Perseverancia no. 70 de Larache no estuvo supeditada a ninguna regional ni a otros talleres, de hecho, albergó como venerable

<sup>62</sup> Comunicación del secretario general de la alta comisaría de España, Marcelino de Ulibarri, Tetuán, 23 de marzo de 1938. CDMH SE Masonería A, L. 769.

<sup>63</sup> CDMH SE Masonería A, L. 35 E. 11.

<sup>64</sup> Informe de la comisión de asuntos generales de la logia Perseverancia no. 70 del 4 de octubre de 1934 al respecto de la plancha de la GLE de 28 de agosto de 1934. CDMH SE Masonería A L. 406.

<sup>65</sup> CDMH SE Masonería A L. 406.

maestro a quien sería el corresponsal de la Gran Logia Española para toda la presencia masónica en territorio marroquí adscrita a ella. Un claro ejemplo de la actuación diferencial de esta logia se encuentra en su actitud hacia el nacionalismo marroquí como se ha analizado en otros estudios<sup>66</sup>.

En general, los representantes del movimiento nacionalista marroquí no cuestionaron el protectorado, sino que solicitaron la introducción de una serie de mejoras en Marruecos relacionadas en su mayoría con el ámbito educativo y cultural<sup>67</sup>. Es más, la introducción de este debate en las logias formó parte de una estrategia concreta en la que los representantes de este movimiento intentaron discurrir y buscar los apoyos necesarios que desde las autoridades civiles se les negó, amparándose precisamente en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que en ellas se defendían, y encontrando, además, algunos partidarios. Se conservan así varios trabajos masónicos en torno a esta percepción positiva del nacionalismo, de los cuales el más conocido quizás sea el de A. Bennuna, leído en la tenida de Oriente no. 451 con motivo de la visita de Martínez Barrio en 1932<sup>68</sup>. Sin embargo, destacaremos en esta ocasión, otro discurso a propósito de un suceso ocurrido en Tetuán sobre dos musulmanes que fueron apaleados en unas revueltas, motivo por el cual A. Torres, “explica el sentir de los nacionalistas marroquíes, solo desean la prosperidad de su país, la cultura, la enseñanza y la libertad a que tienen derecho como hombres, sin odio ni violencia y solamente actúan pacíficamente”<sup>69</sup>. La única salvedad fue que también estos partidarios pretendieron hacer uso de la causa para sus propios logros, es decir, desearon encauzar el movimiento en beneficio de la patria española y su acción en el protectorado, además de conseguir, gracias a esta propaganda comprensiva y tolerante, la iniciación de nuevos miembros musulmanes en los talleres. Inevitablemente, a raíz de las fuertes persecuciones sufridas por esta condición (ser nacionalista y además masón)<sup>70</sup> por parte del sector más conservador del ejército y la administración, los intereses de ambas

<sup>66</sup> Aguiar Bobet, “Soldados orientalistas: teosofía y masonería en el Magreb durante la II República Española”, *REHMLAC+* 8, no. 2 (diciembre 2016-abril 2017): 95-117, citado el 15 de agosto de 2017, doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v8i2.26648>. Aguiar Bobet, “La cultura de la tolerancia masónica en el Marruecos de la II República: el VIII Centenario de Maimónides”, en *La masonería hispano-lusa y americana. De los absolutismos a las democracias (1815-2015)*, coords. José Miguel Delgado e Yván Pozuelo Andrés (Zaragoza: CEHME, 2017), Tomo I, 493-506.

<sup>67</sup> Uno de los centros influyentes fue el Ateneo donde se comenzó a gestar entre la burguesía tetuaní un movimiento protonacionalista. Véase Irene González González, “Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1921-1956)” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Castilla la Mancha, 2010), 257-258.

<sup>68</sup> “El nacionalismo, en la Zona de Protectorado, es, en realidad, el deseo de muchos musulmanes de instruirnos en lo moderno, sin abandonar lo que es peculiar nuestro. Comprendemos que, con relación a Europa, estamos atrasados de un siglo, y es nuestro más ferviente deseo el de ver si esta laguna podemos salvarla en el menor plazo de tiempo posible. Como la misión que aquí se ha impuesto España, no es otra, venimos a sacar en consecuencia que el primer nacionalista de la Zona es el propio país protector”. A. Bennuna, *Panislamismo* (Tetuán, 16 de abril de 1932). CDMH, Sección Especial Masonería A, L. 351 E. 21.

<sup>69</sup> A la reunión asistieron como *visitadores hermanos* de diferentes logias marroquíes y peninsulares, incluido el gran maestro de la Gran Logia Regional del Mediodía de España, Fermín de Lajas. Libro de actas de la logia Atlántida no. 448 (Tetuán, 10 de abril de 1933). CDMH, SE Masonería A, L. 404 E. 2.

<sup>70</sup> Decreto de la Gran Logia de Marruecos (Tetuán, 4 de julio de 1933). CDMH, SE Masonería A, L. 95 E. 7.

partes se entremezclaron sin que pudiera hallarse una solución satisfactoria, hecho que llevó a la GLM, el 4 de julio de 1933 a promulgar un decreto en el que se consideraban incompatibles estos dos caracteres<sup>71</sup>.

Sin embargo, a esta pugna por los derechos del pueblo marroquí, por su iniciación y crecimiento bajo la protección española, se añadió un sentimiento contrario al colonialismo europeo, que destapó también una significativa red masónica internacional protagonizada por Pajares, Jaime y su hijo, Marcelo de Argila, ambos miembros de la logia Delta no. 12 de Barcelona. Jaime de Argila Plana<sup>72</sup>, periodista barcelonés como se había señalado, residió largos años en El Cairo escribiendo para diferentes periódicos egipcios y otros diarios españoles como *El Día Gráfico*, *La Tribuna* o *El Heraldo de Madrid*, mostrando en ellos su colaboración y apoyo hacia las luchas panislámicas más reaccionarias del momento. De hecho, como corresponsal ante la Sociedad de Naciones en Ginebra, colaboró profesionalmente con el comité panislámico y otras asociaciones similares. Marcelo de Argila<sup>73</sup>, su hijo, venerable maestro de Delta, se consagró también a la causa, aunque con menor influencia.

De todos modos, las diferencias de actuación de Lixus y Perseverancia al respecto del nacionalismo marroquí no modificaron el proyecto masónico en el protectorado ni su lealtad a la patria española como fin último, más bien contribuyeron a establecer unas mejores relaciones entre las dos comunidades, española y marroquí, dejando un legado cultural híbrido tras de sí<sup>74</sup>. Una herencia hispano-marroquí que se incentivó, además, a finales de 1934 con la unificación de las actividades de Lixus no. 446 con su vecina después de la disolución de la Gran Logia de Marruecos, dando paso a un nuevo marco masónico en el protectorado en el que ambas actuaron en fiel consonancia. Como prueba de ello se destacó la tenida blanca realizada en homenaje a Maimónides en el octavo centenario de su nacimiento, ceremonia en la que participó también la Asociación Hispano-Hebrea de Larache<sup>75</sup> y las asociaciones culturales de Perseverancia y Lixus, es decir, las dos formas asociativas de estas logias en su versión no masónica, activadas desde el inicio de la historia de ambas. Maimónides simbolizó la situación multirreligiosa y multicultural de la época en Marruecos, convirtiéndose en un personaje conciliador en aquel distorsionado pasado medieval andalusí que personificó a la perfección el imaginario de estos masones.

A pesar de todos estos esfuerzos, los numerosos trabajos realizados en comunión por Perseverancia y Lixus hasta julio de 1936, la desestabilización de la masonería española en el Norte de África fue un proceso imparable

<sup>71</sup> Libro de Actas de la GLM (Tetuán, 4 de julio de 1933). CDMH, SE Masonería A, L. 499.

<sup>72</sup> Expediente masónico de Jaime de Argila. CDMH, SE Masonería A, L. 55, E. 15.

<sup>73</sup> Expediente masónico de Marcelo de Argila. CDMH, SE Masonería A, L. 203 E. 1.

<sup>74</sup> Aguiar Bobet, "Revistas, folletos y publicaciones", 2563-2575.

<sup>75</sup> Véanse Paz Sánchez, "España, Cuba y Marruecos: masonería, identidades y construcción nacional", *Anuario de Estudio Atlántico* 55 (2009): 273-310; y Aguiar Bobet, "La cultura de la tolerancia masónica", 493-506.

desde 1934 por múltiples razones como las persecuciones de los masones, la división en la dinámica interna de la logia o el descontento con la política republicana en el protectorado, entre otras. En julio del año citado pondría fin a las actuaciones de los talleres como es de sobra conocido: la guerra civil española destruyó, persiguió y procesó a la masonería y a todos sus miembros, además de requisar e incautar toda su documentación.

## EL PROYECTO MASÓNICO ESPAÑOL EN ÁFRICA: ¿COSMOPOLITA?

En las líneas anteriores hemos intentado realizar una aproximación diacrónica al recorrido histórico de la implantación de la masonería española a través de la ciudad marroquí de Larache, en el que se ha mostrado la constitución de sus diferentes logias y obediencias, las bases y los reglamentos con los que legitimaron y justificaron la ocupación masónica de este territorio, así como diferentes actividades y propuestas políticas, económicas y culturales desarrolladas (masónicas y no masónicas). Todo ello al respecto de los problemas contextuales del protectorado en cada uno de los periodos socio-políticos por los que atravesó España desde su ocupación en el Magreb (la restauración con el desastre de 1898 y su final, la monarquía de Alfonso XIII, la dictadura de Primo de Rivera y la segunda república).

Sin embargo, ¿qué subyace detrás de estas acciones y proyectos realizados en la colonia? Sin lugar a dudas, tal y como se ha ido dilucidando a lo largo del texto, se trata de un proyecto masónico muy concreto. Un proyecto masónico construido desde la modernidad, con una base cosmopolita y cosmopolitizadora, con la consiguiente acción colonialista que se deriva de esta concepción del mundo, de la historia y del hombre.

De hecho, se ha elegido la expansión diacrónica de la masonería en un punto geoespacial concreto, así como las bases y la legitimidad de esta expansión, porque ilustran en sentido lineal el proyecto masónico ante el que nos encontramos, primero por su continuidad y, segundo, por ser códigos o premisas escritas y manifestadas jurídica y administrativamente. Es decir, las disquisiciones en torno al establecimiento de la orden masónica en el Magreb estaban legalizadas desde un punto de vista masónico e implicaban un orden y una estrategia bien definida. Solo hemos destacado algunas de las actividades más relevantes o significativas de la propuesta en relación con la ciudad y su propio contexto, pero son suficientes para establecer una visión de conjunto y para demostrar que la masonería no es un vehículo más del colonialismo español, sino un vehículo colonizador y cosmopolitizador per se, con toda la potencialidad y particularidad que esto pudiera tener. Se trata de un proyecto moderno, universalista, cosmopolita que, a pesar de todos sus esfuerzos, no termina por entender la diferencia, la otredad, sucumbiendo así a la retórica del colonialismo español, el africanismo, que tiene como base un imaginario cultural bien definido: la hermandad hispano-magrebí por la convivencia histórica en el idealizado pasado andalusí, la cercanía de Marruecos a las

costas españolas, el territorio marroquí visto como un espacio incivilizado y degradado –al igual que sus nativos que son vistos como niños cuasi salvajes–, como un diamante en bruto donde configurar una sociedad *perfecta* bajo los preceptos de la orden. En definitiva, la *tierra prometida* donde no solo podrá regenerarse España por su trayectoria política-colonial, sino donde recuperará su prestigio nacional perdido. España retomaría entonces su papel de potencia de primer orden, cultural y políticamente superior gracias, en parte, a la labor desarrollada por la masonería con su proyecto.

De todos modos, debemos especificar a qué nos referimos con estos conceptos yuxtapuestos pero complementarios. Nos referimos, sobre todo, a los términos colonialista, cosmopolitismo y cosmopolitizador. El primer concepto, según la Real Academia Española, implica “ser partidario del colonialismo”<sup>76</sup> por lo que se puede aceptar dicha idea teniendo en cuenta los reglamentos de las logias norteafricanas de Larache, así como las obediencias regionales, avalan, protegen y asumen el colonialismo español desde su primer artículo. Este colonialismo era, además, civilizador y universalista y encerraba una unidimensionalidad moral que sustituyó la fe en dios por la fe en el progreso y la razón, únicas verdades que llevarían a la perfección de la humanidad, pero que encerraban “una sola idea de hombre, una sola configuración cultural regida por los estados-nación (un gobierno, un pueblo, un gobierno)”<sup>77</sup>. El ideal universalista en el que “todos los seres humanos resultaban ser de una misma especie, procedente de un mismo y único linaje, el humano”<sup>78</sup> tiene su raíz en los relatos creacionistas del Génesis en *La Biblia*. Pero el proyecto de la modernidad occidental, como algunos autores han propuesto<sup>79</sup>, se ubica en el cómputo temporal que va desde 1492 hasta 1945, es decir, desde la llegada de los europeos a la hoy América. Se inició con el advenimiento del capitalismo, la época de las monarquías absolutistas y de las luchas religiosas, la expansión colonial ultramarina y el desarrollo de las ciencias modernas, para continuar en la ilustración, el despliegue industrial, la tecnología y las bases de los nuevos Estados con división de poderes y constituciones o estamentos formalizados, la reorganización del mapa geopolítico mundial a través del dominio colonial europeo y la desaparición de la pugna religiosa de la etapa anterior.

No obstante, el proyecto cosmopolita de la modernidad se plasmó de forma escrita, por primera vez, en la Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadanos de la revolución francesa de 1789 (y tuvo sus antecedentes más inmediatos en la Declaración de la Independencia de las trece colonias de

<sup>76</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, “Colonialista” (Madrid: RAE, 2014 [citado el 25 de agosto de 2017]): disponible en <http://dle.rae.es/?id=9qF906U>

<sup>77</sup> Jorge Enrique Linares Salgado, “Del colonialismo al cosmopolitismo”, *Utopía y praxis latinoamericana* 54 (julio-septiembre 2011): 128.

<sup>78</sup> Sultana Wahnnon Bensusan, “Lenguas, culturas e imperios: reflexiones sobre el cosmopolitismo”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales* 4 (enero, 2007): 29-37. En su artículo plantea que el cosmopolitismo tiene su origen en el judaísmo a través del Génesis del Antiguo Testamento y de ahí pasaría al cristianismo ambas religiones universalistas.

<sup>79</sup> Antonio Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global* (Barcelona: Herder, 2008).

Norteamérica). Pero también se planteó a grandes rasgos en las *Constituciones* de Anderson de 1717 que iniciaron la andadura de la institución masónica especulativa. Unos cuantos años después, Kant le dio el impulso necesario a su concepto normativo mediante el modelo de confederación de Estados que construyan un derecho cosmopolita para preservar, cuando sea posible, una paz duradera. Según Kant, este proyecto cosmopolita se basaría en el hecho de que el planeta nos vincula a “todos” en igualdad y que, por tanto, “tenemos” el mismo derecho a disfrutar de sus beneficios. Es el ideal de la hospitalidad y la igualdad universal de todas las personas, que serían la base de un derecho migratorio mundial. Pero el ideal cosmopolita también se sostiene por otros autores como Hegel, Smith, Tocqueville, Goethe, Herder, Humboldt o Karl Marx.

Sin embargo, más allá de las diferencias de los periodos históricos, los corpus jurídicos y las propuestas filosóficas, el fundamento del proyecto de la modernidad parece ser el mismo: un proyecto homogéneo y uniforme de comunidad global humana<sup>80</sup>. Es decir, era universalista y cosmopolita, implicando, para su consecución, el acto de colonizar y, después, civilizar, esto es, borrar, las “otras racionalidades” que no se ceñían a su esquema racionalista (antropocentrismo, eurocentrismo, entre otros)<sup>81</sup>. Precisamente, el cosmopolitismo se extendería con la colonización europea, desembocando en el tránsito de sociedades cerradas a sociedades interdependientes. Es decir, sería la base normativa e ideológica de un proyecto moderno que construye la imagen de un mundo ordenado con la promesa de progreso para todos<sup>82</sup>. En definitiva, en el cómputo temporal, esto se traduce en la colonización y el imperialismo decimonónico, en la imposición y legitimación a escala planetaria de una homogeneización cultural forzada<sup>83</sup> pero, también, en la expansión de un imaginario universalista y homogeneizador basado en el ecumenismo cultural, la solidaridad mundial, la intensificación de los contactos y las convergencias e isomorfismos socio-culturales.

El cosmopolitismo masónico, en el caso de las logias norteafricanas, partió de todas estas bases ideológicas, surgiendo como un ideal ético-político para formar una nueva comunidad intercultural en el territorio colonial magrebí, diversa, pero solidaria y justa: la dignidad y la autonomía irreductible de cada persona, independientemente de la comunidad cultural o religiosa a la que perteneciera. De este modo, implicaba, en primer lugar, un proyecto político: la configuración de un paraíso terrenal donde pudiesen converger todos y cada uno de los preceptos masónicos, en el que Marruecos representaba el espacio perfecto para ello: una tierra “incivilizada” y “degradada”

<sup>80</sup> Linares Salgado, “Del colonialismo al cosmopolitismo”, 128.

<sup>81</sup> Linares Salgado, “Del colonialismo al cosmopolitismo”, 128.

<sup>82</sup> Véase Jefferson Jaramillo Marín, “Cosmopolitismo(s) y modernidad(es)”, *Diálogo de saberes* 29 (julio-diciembre 2008): 176-177.

<sup>83</sup> Jaramillo Marín, “Cosmopolitismo(s) y modernidad(es)”, 176-177.

donde convivían diferentes grupos culturales y religiosos anclados en una infancia sin término, que necesitaban de la superioridad política, económica y cultural de una metrópoli con plena potestad para ello.

Por otro lado, este proyecto político incluyó su apoyo y lealtad indiscutible a la Nación española, pero también a la necesidad de interferir políticamente en la administración del protectorado dado las deficiencias de los diferentes regímenes, sobre todo y precisamente, el republicano. También, la interrelación constante con otras obediencias, logias y organizaciones extranacionales masónicas y no masónicas, así como su incesante deseo de promulgar socialmente y públicamente sus preceptos, actividades y propuestas en pro de la tolerancia, la conciliación y la convivencia intercultural de musulmanes, cristianos y judíos. Esto último tanto para aumentar el número de iniciados de las religiones mayoritarias en la colonia, el judaísmo y el Islam, como para proporcionar bienes sociales varios: educación laica, beneficencia constante por medio de becas de estudio para todas las “razas”, publicación de opúsculos, folletos y reglamentos, conmemoración de centenarios y otras celebraciones, entre otros aspectos desarrollados a lo largo del trabajo. De hecho, el intento de configuración, aunque fallido de un gran oriente de Marruecos y cuarenta años después, la proposición de un gran oriente africano, ambos autónomos jurisdiccionalmente, no hacen más que ratificar esta idea de proyecto cosmopolita masónico. La única salvedad es que entraba en conflicto directo con el proyecto colonizador en el que siempre primaría la patria española, por lo que nunca hubiesen podido perdurar, en el primer caso, ni materializarse, en el segundo. Junto a ello, una prueba más de la labor incansable, de la “alta misión” de la masonería española en estos territorios norteafricanos es que, a pesar de los diferentes regímenes políticos, a pesar de las persecuciones a sus masones y a la prohibición en diferentes momentos de la actividad masónica, estos siguieron sus trabajos y la promulgación de su proyecto, en diversas asociaciones de carácter civil como fueron, por ejemplo, las mencionadas Asociación Cultural Lixus y la Asociación Hispano-Hebrea de Larache, el Ateneo Marroquí, entre otros.

En segundo lugar, el proyecto masónico es *cosmopolitizador*, concepto que sugiere la mezcla (forzosa) de culturas<sup>84</sup>, porque representa un proyecto filosófico o normativo que aboga por la armonía humana por encima de fronteras culturales y nacionales, pero desde la acción colonizadora. La búsqueda ulterior tiene como fin la perfecta unificación cosmopolita del espacio colonial y el establecimiento de un orden común<sup>85</sup> impuesto desde la institución, los preceptos masónicos y el imaginario colonial. En este sentido, presentaba un código ético, moral que, sin saberlo, incluía la noción de multiculturalismo pero no una noción intercultural: todas las culturas tendrían los mismos derechos y deberes desde un punto de vista jurídico masónico. Esto, de todos modos, sin que la

<sup>84</sup> Jaramillo Marín, “Cosmopolitismo(s) y modernidade(s)”, 191.

<sup>85</sup> Jaramillo Marín, “Cosmopolitismo(s) y modernidade(s)”, 180.

religión fuese un elemento de exclusión, al contrario, se pretendía reconstruir la tierra magrebí como un espacio utópico donde pudiesen convivir los diferentes grupos sin distinción ni diferenciación, aunque bajo las condiciones inherentes de protegido/protector con toda la superioridad moral y racial que esto implicaba.

De hecho, a pesar de la concepción decimonónica de raza y racialización<sup>86</sup> que condicionó las nociones de identidad español/protector y marroquí/protegido, primó en los discursos de legitimación de la acción colonizadora la idea universalista y cosmopolita de unidad del género humano. Así, el intento de civilizar al “indígena” al “hermano menor” que representaba al marroquí y por el que justificaban la “alta misión africana” no era más que el deseo de homogeneizarlo moral y culturalmente para que fuese “civilizado”, más “europeo”. De hecho, las deficiencias conceptuales respecto al “otro” musulmán quedaron en entredicho en el número de sus componentes musulmanes<sup>87</sup> (a pesar que se primaran sus iniciaciones) y en el momento en que los nacionalistas marroquíes pretendieron tomar las riendas de su propio país y de su propia cultura.

Junto a ello, el código ético del proyecto cosmopolita masónico incluyó otros principios, inherentes a la propia condición del “ser masón”, es decir, sin los cuales un individuo no puede ser iniciado en sus *secretos*: el deseo de perfeccionamiento humano a través del estudio, la primacía del uso de la razón, la autorrealización individual, una moral y virtud intachables, la preocupación por el bienestar de la sociedad y del otro, en definitiva, el perfeccionamiento individual y no solo el perfeccionamiento político y social de la humanidad en general. Pero, también, incluía la noción del deber. El deber masónico que, en este contexto colonial, entre otros aspectos, implicaba cumplir la “alta misión” (*cosmopolitizar*) que había sido encomendada a España y a la masonería, tal y como siempre indican los reglamentos y los otros discursos transcritos en este trabajo.

El proyecto masónico español en el Norte de África parte del proyecto cultural de la modernidad ilustrada que tiene como base el universalismo y cosmopolitismo. No obstante, este proyecto masónico cosmopolita deviene en *cosmopolitizador* puesto que se configura a través de la acción colonizadora y civilizadora española en el Norte de África. Por lo tanto, la masonería española en Marruecos, tal y como hemos visto a lo largo de la trayectoria vital de las logias de Larache, fue colonialista a pesar de ambicionar la implantación de su proyecto universalista y cosmopolita, inherente en el discurso masónico desde el nacimiento de la masonería especulativa y las *Constituciones* de Anderson, a pesar incluso de sus especificidades temporales, históricas y relativas a las directrices de las obediencias a las que

<sup>86</sup> Véase Sousan Martín-Martínez, *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad* (Madrid: Ediciones Bellaterra, 2011).

<sup>87</sup> De forma aproximada, hubo un total de 28 musulmanes masones durante la época republicana. Véase Aguiar Bobet, “La cultura de la tolerancia masónica”, 493-506.

pertenecieron. Es decir, fue siempre partidaria del colonialismo español. Y laboró constantemente en sus fines en provecho de la patria española.

En este sentido, los talleres marroquíes se movieron entre ambos extremos, cosmopolitismo y colonialismo, entre ambas propuestas conceptuales yuxtapuestas pero complementarias en algunos sentidos. Todo ello, además, condicionado conceptualmente por el imaginario español de las logias norteafricanas sobre Marruecos. ¿Y qué mejor que establecer su proyecto de perfección de la humanidad en un territorio visto como un “diamante en bruto” con “indígenas salvajes” que una vez convivieron con los cristianos en un pasado medieval reconstruido e inventado? Era partir de cero, crear un mundo *mejor*, un *nuevo* Al Ándalus bajo los preceptos de la masonería y del proyecto cosmopolita de la modernidad. Sin embargo, con todas sus deficiencias ideológicas y conceptuales, la masonería será la única institución española que labore por la conciliación y convivencia real de los tres grupos culturales que componían el protectorado marroquí<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> La excepción a la regla fue que no existía una separación estructural de comunidades o guetos. Es decir, los tres grupos compartían los mismos espacios. Aguiar Bobet, “Revistas, folletos y publicaciones masónicas”, 2563-2575. También, Aguiar Bobet, “La cultura de la tolerancia masónica”, 493-506.

# EN BUSCA DEL APPLE TREE: UNA REVISIÓN DE LOS PRIMEROS AÑOS DE LA MASONERÍA INGLESA<sup>1</sup>

Andrew Prescott  
Universidad de Glasgow

Susan Mitchell Sommers  
St. Vincent College

Una de las ventajas de celebrar aniversarios es que nos permiten reconsiderar y revisar los eventos conmemorados. Así, el aniversario 800 de la Carta Magna en 2015 dio pie a nuevos descubrimientos acerca del origen de lo añadido al documento original de 1215 y de los amanuenses que intervinieron en su redacción; mientras que en 2016 el 400 aniversario luctuoso de Shakespeare trajo consigo la identificación de una nueva primera edición y, gracias al análisis multi-espectral, se logró fechar el borrador del testamento del bardo de Avon. Esperamos que las celebraciones del tricentenario de la Gran Logia darán, de igual forma, un nuevo ímpetu a las investigaciones de lo que Alfred Robbins llamó, en su clásico artículo de 1909, “los primeros años de la masonería inglesa organizada”<sup>2</sup>.

La innovadora investigación de Robbins acerca de las primeras referencias a la Gran Logia en periódicos de la época, nos muestra cuánto se puede alcanzar mediante el análisis sistemático de las fuentes primarias. Por desgracia, son pocos los investigadores que han seguido las huellas de Robbins. El consenso general se basa aún sobre lo que expresó Albert Calvert en su libro editado en el bicentenario de la Gran Logia, donde puso en tela de juicio que alguna vez se encuentre una evidencia más contundente y auténtica sobre los primeros años de esta organización masónica, que la aportada por James Anderson en la edición de 1738 de las *Constituciones*<sup>3</sup>. Desde nuestro punto de vista, se puede lograr un análisis más crítico de las fuentes que aún existen sobre la historia de la masonería en Inglaterra en 1723. Además, proponemos que, tras el estudio de dichas fuentes, se obtiene un panorama completamente distinto de la fundación de la Gran Logia del que escribió Anderson. Esperamos que las celebraciones del tricentenario, y el presente trabajo en especial, sirvan para reactivar la investigación de las fuentes primarias sobre los primeros años de la Gran Logia.

Pero comencemos por revisar el texto fundamental. La historia de la formación de la Gran Logia en Londres, fue relatada por primera vez en la edición de 1738 de las *Constituciones* de Anderson, es decir, más de 20 años

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una traducción del inglés al español, hecha por Rogelio Aragón, del artículo: Andrew Prescott y Susan Mitchell Sommers, “Searching for the Apple Tree: Revisiting the Earliest Years of Organized English Freemasonry”, en *Reflections on Three Hundred Years of Freemasonry*, ed. John S. Wade (Surrey, UK: Lewis Masonic, 2017).

<sup>2</sup> Alfred Robbins, “The Earliest Years of English Organized Freemasonry”, *Ars Quatuor Coronati* –a partir de ahora AQC– 22 (1909): 67-89.

<sup>3</sup> Albert F. Calvert, *The Grand Lodge of England 1717-1917* (Londres: Herbert Jenkins, 1917), 1.

después de que sucedieron los hechos que pretende registrar. Anderson relata la ascensión de Jorge I al trono inglés en 1714, así como la rebelión encabezada por Jacobo Estuardo, el célebre Old Pretender. El autor de las *Constituciones* nos dice que, en 1716, una vez sofocada la rebelión, las pocas logias que existían en Londres se sintieron abandonadas por el gran maestro Christopher Wren y decidieron “reunirse y cimentarse bajo un gran maestro, que fuera el centro de unión y armonía”<sup>4</sup>. A continuación, Anderson enlista las cuatro logias que se reunieron<sup>5</sup>. En primer lugar, la logia de la cervecería Goose and Gridiron<sup>6</sup>, del área conocida como St. Paul’s Churchyard. La sucesora de esta logia es la Antiquity no. 2. En segundo lugar, la logia de la cervecería Crown, ubicada en Parker’s Lane, cerca de Drury Lane. Esta logia se extinguió por falta de miembros poco después de 1736. En tercer lugar, la logia de la taberna Apple Tree, situada en Charles Street, en el área de Covent Garden. La historia de esta logia es complicada, pero puede decirse que es la antecesora de la logia Fortitude and Old Cumberland no. 12. Y, por último, la logia de la taberna Rummer and Grapes de la calle Channel Row, en la zona de Westminster. La descendiente de esta logia es la Royal Somerset House and Inverness no. 4.

Anderson relata que estas cuatro logias se reunieron en la taberna Apple Tree de Charles Street. En dicha reunión también se dieron cita “algunos viejos hermanos” que, aparentemente, no eran miembros de ninguna de las cuatro logias. La reunión fue presidida por el más viejo de los maestros masones. Anderson afirma que la asamblea “se constituyó como una gran logia provisional en debida forma”. Como bien lo explicó Begemann hace ya algún tiempo<sup>7</sup>, esta afirmación es pura jerigonza legal utilizada por Anderson para demostrar la continuidad con los grandes maestros anteriores. Sin embargo, el resultado de dicha reunión descrita por Anderson fue muy claro. Las logias revivieron las comunicaciones trimestrales de la Gran Logia, accedieron a realizar una reunión y banquete anuales y decidieron elegir a un gran maestro. Según Anderson, el 24 de junio de 1717 se llevó a cabo un banquete de libres y aceptados masones en la cervecería Goose and Gridiron y que, antes de la cena, el maestro que había presidido la reunión en la taberna Apple Tree propuso

<sup>4</sup> James Anderson, *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons* (Londres: Caesar Ward and Richard Chandler, 1738), 109-110. A pesar de que existen ediciones en español de esta obra, se ha optado por hacer traducciones propias de los fragmentos citados por los autores del presente trabajo, con el fin de respetar la fuente original consultada por ellos (N. del T.).

<sup>5</sup> Robert Freke Gould, *The Four Old Lodges, Founders of Modern Freemasonry, and their Descendants* (Londres: Spencer’s Masonic Depot, 1879). Un resumen conciso de lo descubierto por Gould se encuentra en “Fortitude and Old Cumberland Lodge No. 12”, *Collected Essays and Papers relating to Freemasonry* (Belfast y Londres: William Tait, Spencer & Co., 1913), 183-187.

<sup>6</sup> Se respetarán los nombres en inglés de las logias, tabernas, cervecerías, calles y lugares de referencia para facilitar su ubicación en otras fuentes y medios (N. del T.).

<sup>7</sup> Wilhelm Begemann, *Early History and Beginnings of Freemasonry in England*, trad. Lionel Vibert, manuscrito resguardado en la Library and Museum of Freemasonry de Londres, 575. Este manuscrito es una traducción de los dos volúmenes de Begemann, *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England* (Berlín: E. S. Mittler, 1909) que estaba siendo preparada para su publicación por la logia Quatuor Coronati, pero que nunca vio la luz debido a la negativa de publicar el trabajo de un investigador alemán durante la primera guerra mundial.

candidatos para el puesto de gran maestro. Se llevó a cabo una votación y resultó electo Anthony Sayer.

El relato de Anderson tiene connotaciones topográficas muy importantes. Dos de las logias estaban ubicadas en Covent Garden, un área que con sus populosas plazas y mercados era el epítome de lo que el historiador Vic Gatrell describió como la “infinita energía y acompasado desorden” de la vida urbana del siglo XVIII<sup>8</sup>. Este historiador sudafricano nos muestra cómo la zona de Covent Garden, con su interesante mezcla social de mercaderes, libreros, artistas, actores, prostitutas y carteristas, se puede considerar como el primer barrio artístico y bohemio. Una de las cuatro logias que enlista Anderson se reunía en la taberna Crown en Parker’s Lane, una callejuela estrecha “de poca monta”<sup>9</sup> y cercana a los famosos “Hundreds of Drury”, una de las partes más decadentes de Covent Garden<sup>10</sup>. Probablemente se trate de la misma taberna Crown mencionada en un caso de 1722 presentado en Old Bailey, la corte criminal de Londres entre 1674 y 1913, en el que una sirvienta del tabernero fue acusada de robarle una caperuza a su patrón. En su defensa, la sirvienta argumentó que cualquiera pudo haber robado la prenda, dado que la taberna Crown era un lugar sin orden, y declaró que “lo peor de lo que podía ser culpable era de asistir a su amo para conseguir prostitutas para los caballeros”<sup>11</sup>.

Charles Street, donde se supone que se llevaron a cabo las conversaciones para formar una gran logia hace 300 años, estaba en el corazón de Covent Garden<sup>12</sup>. En 1844 esta calle cambió de nombre y en la actualidad forma parte de la calle Wellington, que es la continuación de la calle Bow y que la conecta con The Strand y el puente Waterloo. Para aquellos que estén familiarizados con Covent Garden, es la parte de la calle Wellington al norte de la calle Tavistock, donde está la entrada al antiguo Flower Market y el London Film Museum. Charles Street era un reflejo de la importancia de Covent Garden como barrio de artistas. Los pintores Thomas Gibson e Isaac Collivoe padre vivieron ahí, y los cuadros de Collivoe se vendieron después de su muerte, en 1726, en una casa de subastas y sala de conciertos, sobre la misma calle Charles, que se llamaba “The Vendu”<sup>13</sup>. El grabador Claude du Bosc tenía una tienda en esta calle, en la que alguna vez vendió una traducción de *Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World*, obra clave escrita por Bernard Picart y Jean Frédéric Bernard, que contenía una ilustración de

<sup>8</sup> Vic Gatrell, *The First Bohemians: Life and Art in London’s Golden Age* (Londres: Allen Lane, 2013), 4.

<sup>9</sup> John Stow y John Strype, *A Survey of the Cities of London and Westminster* (Londres: A. Churchill, J. Knapton, 1720), vol. II, 76.

<sup>10</sup> Gatrell, *First Bohemians*, 29-44.

<sup>11</sup> *Old Bailey Proceedings Online*, 7 de septiembre de 1722 versión 7.2, ref. f17220907-1.

<sup>12</sup> Sobre Charles Street, véase “Bow Street and Russell Street Area: The former Charles Street”, en *Survey of London: Volume 36, Covent Garden*, ed. F. H. W. Sheppard (Londres: London County Council, 1970), 195-196.

<sup>13</sup> *Daily Journal*, 19 de enero de 1727.

una logia masónica<sup>14</sup>. El dramaturgo y poeta laureado Colley Cibber y el actor Barton Booth también vivieron allí. Pero Charles Street también era un reflejo de la extraordinaria mezcla social de Covent Garden. En ella se alojaban la entrada secreta a Hummums, unos baños turcos famosos por ser un centro de prostitución, y el prostíbulo que regenteaba “Mother” Hayward, al cual, tras la muerte de esta en 1743, se le adjudicó un valor de 10 000 libras<sup>15</sup>. En una esquina de Charles Street la viuda Hillmann ofrecía su remedio “Prevención Venérea”, el cual garantizaba que “infaliblemente conquista y destruye todas las partículas del veneno venéreo”<sup>16</sup>.

La bulliciosa, energética, en ocasiones terrorífica y muchas veces inmoral vida urbana que se desarrolló en Inglaterra durante el siglo XVIII podía disfrutarse plenamente en Charles Street, el telón de fondo para la reunión que Robert F. Gould describiría como “el momento más importante de la historia de la masonería”<sup>17</sup>. Pero, ¿acaso se llevó a cabo dicha reunión en Charles Street? ¿Existía acaso la taberna Apple Tree? Las respuestas a estas preguntas son menos certeras de lo que, a partir de la repetición del argumento de Anderson a lo largo de 300 años, se podría suponer. El relato de la fundación de la Gran Logia en 1716-1717 no se reportó públicamente en ningún lugar antes de la edición de 1738 de las *Constituciones*. En la edición de 1723 de dicha obra, no se mencionan para nada los sucesos de 1717. Al referirse al reinado de Jorge I, las *Constituciones* de 1723 apenas y hacen mención de la colocación de la primera piedra de St. Martin-in-the-Fields, en septiembre de 1722, y se asegura que los libres y aceptados masones florecían bajo la dirección de su gran maestro, el duque de Montagu<sup>18</sup>. La única referencia que se hace de algún gran maestro anterior a Montagu es una breve mención de George Payne, quien ocupó el puesto durante las regulaciones de 1720<sup>19</sup>. De Anthony Sayer se dice que era vigilante de la logia no. 3, según la lista de logias de la versión de 1723 de las *Constituciones*, pero en ningún momento se menciona que haya sido gran maestro<sup>20</sup>.

No solo la historia de la fundación de la Gran Logia está ausente en las *Constituciones* de 1723. Tampoco se hace mención de los numerosos libros y artículos publicados sobre el tema de la masonería entre 1723 y 1738, como el *Pocket Companion for Free-Masons* de William Smith o *Masonry Dissected* de

<sup>14</sup> Timothy Clayton, “Du Bosc, Claude (b. 1682, d. in or after 1746)”, en *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), no. ind. 101008118; Lynn Hunt, Margaret Jacob y Winjand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe: Picart and Bernard’s Religious Ceremonies of the World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

<sup>15</sup> Fergus Linnane, *Madams: Bawds and Brothel Keepers of London* (Stroud: Sutton Publishing, 2005), 37, 95.

<sup>16</sup> *London Journal*, 7 de octubre de 1721.

<sup>17</sup> Gould, *Four Old Lodges*, 45.

<sup>18</sup> *The Constitutions of Free Masons* (Londres: William Hunter for John Senex and John Hooke, 1723), 44-48.

<sup>19</sup> *The Constitutions of Free Masons*, 58.

<sup>20</sup> *The Constitutions of Free Masons*, 74.

Samuel Pritchard. La referencia más temprana a la Gran Logia se hizo en el *Post Boy* del 24-27 de junio de 1721, donde se publicó una nota sobre el banquete en el que el duque de Montagu fue nombrado gran maestro<sup>21</sup>. El documento más antiguo que se conserva, emitido por la Gran Logia, es una invitación al gran banquete de 1722, que contiene un grabado de John Sturt, el mismo grabador que ilustró la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers<sup>22</sup>. El primer libro de minutas de la Gran Logia comienza el 24 de junio de 1723. La historia de la Apple Tree, la Goose and Gridiron y las demás logias se basa enteramente en el relato de Anderson en sus *Constituciones* de 1738. La hipótesis ha sido, como bien lo explicó recientemente John Hamill, que “cuando Anderson escribió sus relatos todavía estaban vivos muchos de los que asistieron o que conocieron a quienes estuvieron presentes en la taberna Goose and Gridiron en junio de 1717”, y que lo hubieran rectificado en caso necesario<sup>23</sup>. Sin embargo, esta suposición es un tanto aventurada.

En febrero de 1735, Anderson interpuso dos quejas ante la Gran Logia: una debido a que la primera edición de las *Constituciones* estaba agotada, y otra porque William Smith había plagiado material de su libro para redactar *Free Mason's Pocket Companion*<sup>24</sup>. Según Anderson, las *Constituciones* eran “su propiedad exclusiva”. Pero en realidad no lo eran. El formato y el texto que se lee en la página de título de la obra dejan en claro que los editores y titulares de los derechos de autor eran John Senex y John Hooke<sup>25</sup>. Anderson, quien en ese entonces trabajaba con Hooke en la traducción de *Conversations in the Realms of the House of the Dead* de David Fassmann, recibió su pago, de parte de Hooke y Senex, bajo la forma de “pago por página” (“copy money”) y no

<sup>21</sup> Robbins, “Earliest Years”, 68. El reporte publicado en el *Post Boy* se reimprimió en el *Weekly Journal or British Gazetteer*, el 1 de julio de 1721, en el *Weekly Journal or Saturday's Post*, también del 1 de julio de 1721, y en el *Ipswich Journal*, del 24 de junio de 1721.

<sup>22</sup> Oxford, Bodleian Library, MS. Rawlinson C. 136, f. 5. Dado que este grabado ha sobrevivido hasta nuestros días, parece extraño que Anderson mencione, en la edición de 1738, que se comisionó un nuevo grabado para los boletos del banquete anual de 1723. *Book of Constitutions*, 115.

<sup>23</sup> John Hamill, “When History is Written”, *Freemasonry Today*, 7 de junio de 2016.

<sup>24</sup> *Quatuor Coronatorum Antigrapha* –a partir de ahora QCA– 10 (1913): 244-245.

<sup>25</sup> Si la logia o Anderson hubieran sido los titulares de los derechos de autor de las *Constituciones* de 1723, entonces la página de título habría dicho algo como “Impreso para el autor (o la Gran Logia) y vendido por John Senex y John Hooke”, como se ve, por ejemplo, en la obra de 1725 de William Garbott *New-River*, la cual dice “impreso para el autor y vendido por J. Hooke en The Flower-de-Luce de St Dunstan”. Véase M. A. Shaaber, “The Meaning of the Imprint in Early Printed Books”, *The Library* 25 (1944): 120-141. James Raven indica que, a principios del siglo XVIII, “los derechos de reproducción de una obra generalmente eran comprados por el librero-editor o por un consorcio de libreros. La mayoría de los autores renunciaba a cualquier reclamo sobre la titularidad; los derechos se dividían en participaciones entre distintos grupos de libreros”. Véase James Raven, “The Book Trades”, en *Books and their Readers in Eighteenth Century England: New Essays*, ed. Isabel Rivers (Leicester: Leicester University Press, 2011), 15. Acerca de los “pagos por página”, véase Richard Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland and America* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2006), 215-216. Tobias Smollett recibió tres guineas por cada página de *Complete History of England*.

por el volumen completo de las *Constituciones*<sup>26</sup>. Así, por mucho que Anderson hubiera reclamado a la Gran Logia, la edición de 1723 no era de su propiedad.

Dos figuras clave en la edición de 1738 de las *Constituciones* fueron los editores Richard Chandler y Caesar Ward. Chandler había sido aprendiz de Hooke, y tras la muerte de este, en 1730, adquirió su empresa y muchos de los derechos de autor que detentaba<sup>27</sup>. En 1734, Chandler se asoció con su cuñado, Caesar Ward, y buscaron expandir su negocio a York<sup>28</sup>. Las negociaciones de ambos editores para comprar el *York Courant*, en enero de 1739, probablemente fueron el motivo por el cual se retrasó la publicación de la nueva edición de las *Constituciones*, ya que Anderson reportó la obra como lista para imprimirse en enero de 1738, pero se anunció para su venta apenas en enero de 1739. Debido a su amistad con Francis Drake, Ward esperaba que las *Constituciones* se vendieran bien entre los masones de Yorkshire. La importancia de Chandler y Ward en la producción de las *Constituciones* de 1738 se hace patente en la suerte que corrió la obra posteriormente. Tras el suicidio de Chandler en 1744 y la bancarrota de Ward en 1746, los ejemplares restantes de las *Constituciones* de 1738 fueron vendidos a un editor de apellido Robinson, quien al parecer no era masón. Robinson reeditó el libro con su propia página de título y sin hacer referencia a la Gran Logia<sup>29</sup>.

Al igual que en 1723, fue muy probable que Chandler y Ward le hayan pagado a Anderson por página por su trabajo en las *Constituciones* de 1738. Los problemas financieros de Anderson, y el hecho de que era un deudor sujeto a las “reglas de The Fleet”<sup>30</sup>, eran un fuerte incentivo para su producción literaria. Tanto él como sus editores, esperaban maximizar las ventas produciendo un volumen más completo y más fidedigno que sus competidores. Los anuncios

<sup>26</sup> La traducción de la obra de Fassmann tiene una referencia a la elección de un gran maestro por parte de los masones. Véase Prescott, “The Publishers of the 1723 *Book of Constitutions*”, *AQC* 121 (2008): 160, donde se indica que dicha traducción se publicó en 1719. La fecha correcta de la publicación es 1723, lo cual se deriva de los anuncios aparecidos en la prensa (en algunos casos, el libro de Fassmann se publicitaba junto con las *Constituciones*). Véase *British Journal*, 16 de febrero de 1723; *London Journal*, 9 de marzo de 1723. El crédito de Anderson como traductor y autor de la referencia a la masonería se hizo público en la reimpresión de 1739 del libro de Fassmann, posterior a la muerte de Anderson, en la página de título. *News from Elysium or Dialogues of the Dead* (Londres: J. Cecil and F. Noble, 1739). Sobre Fassmann, véase C. Sammons, “David Fassmann’s Gespräche in dem Reiche der Toten”, *Yale University Library Gazette* 46 (1972): 176-178; y J. Rutledge, *The Dialogue of the Dead in Eighteenth-Century Germany* (Fráncfort y Berna: Herbert Lang, 1974).

<sup>27</sup> Prescott, “Publishers of 1723 *Book of Constitutions*”, 161-162.

<sup>28</sup> Sobre Ward, véase further C. Y. Ferdinand, “Ward, Caesar (*hap.* 1710, *d.* 1759)”, en *Oxford Dictionary*, no. ind. 101064292; y W. G. Day, “Caesar Ward’s Business Correspondence”, *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, Literary and Historical Section* 19 (1982): 1-8. El catálogo *A catalogue of books printed for Caesar Ward and Richard Chandler, at the Ship between the Temple-Gates in Fleet-Street, and sold at their Shop at Scarborough, 1734*, se encuentra en la British Library: RB 23.a.5967.

<sup>29</sup> *QCA* 12 (1960), 80-81. John Entick, en su prefacio a *The Pocket Companion and History of Free-Masons* (Londres: J. Scott, 1754), nos dice que la supervisión de Anderson de la producción de las *Constituciones* de 1738, fue muy descuidada: “por el motivo que haya sido, ya sea por fuerza de su salud o por confiar en el manejo de extraños, esta obra se publicó en muy malas condiciones. Las regulaciones, que habían sido revisadas y corregidas por el gran maestro Payne, estaban interpoladas en ocasiones y, en otras, el sentido quedó totalmente obscuro y vago”.

<sup>30</sup> The Fleet era una prisión londinense que albergaba, mayormente, a deudores. Muchos de los prisioneros en realidad no residían dentro de los muros del edificio, sino que vivían en los alrededores, pero tenían que sujetarse a las “reglas de The Fleet” (N. del T.).

publicitarios de la obra destacaban que “este nuevo libro es casi del doble de páginas que el anterior, con muchas nuevas informaciones, en especial sobre las transacciones de la Gran Logia desde entonces”<sup>31</sup>.

El trabajo de Anderson estuvo bajo el escrutinio y la corrección de un grupo de grandes oficiales de la logia, pero no sabemos ni quiénes eran ni si habían tenido algo que ver en los eventos de 1716-1717. George Payne y Jean-Théophile Desaguliers, dos figuras de capital importancia en los primeros años de la logia, seguían en activo como grandes oficiales hacia 1738-1739. Pero muchos de los otros grandes oficiales se habían iniciado en la masonería tiempo después de la época de la fundación. El hecho de que la Gran Logia estaba algo confusa respecto a lo publicado en la edición de 1723 de las *Constituciones*, nos habla de que la memoria colectiva de sus primeros años no era muy buena.

Anderson comenzó a involucrarse con la Gran Logia en 1721 y, por ende, no tenía conocimiento directo de los eventos anteriores. Pero, como buen historiador, se dio a la tarea de recolectar testimonios tanto orales como escritos, los cuales intentó empatar. Al final de la edición de 1738 de su libro, Anderson da una lista de sus hermanos que lo habían apoyado durante la preparación de este<sup>32</sup>. En su otra gran obra, *Royal Genealogies*, aporta una lista similar. La de 1738 no era una lista de miembros, sino más bien una forma de hacer públicas sus conexiones sociales y demostrar su autoridad en la materia. Así, en dicha lista encontramos los nombres del duque de Richmond, el conde de Inchiquin y el conde de Loudon. Otros enlistados, como los grabadores John Pine y Louis-Phillippe Boitard o el impresor Thomas Aris, se mencionan debido a su intervención en la producción del volumen. Algunos otros se añadieron a la lista dado que aportaron información sobre eventos específicos, como William Goston y el científico Erasmus King, amigo de Desaguliers, quienes actuaron como vigilantes durante la iniciación del príncipe de Gales, en 1737<sup>33</sup>.

Muchos de los hombres que menciona Anderson, tales como Martin Clare, William Graeme y Edward Hody, se iniciaron en la masonería hacia finales de la década de 1720 y principios de la de 1730<sup>34</sup>. Es muy poco probable que Thomas Desaguliers, hijo de Jean-Théophile, que apenas contaba con 17 años de edad y que comenzó a frecuentar las logias en 1738, haya sido de

<sup>31</sup> Por ejemplo, véase *London Daily Post and General Advertiser*, 22 de enero de 1739; *Country Journal and the Craftsman*, 25 de enero de 1739; *London Evening Post*, 27-30 de enero de 1739.

<sup>32</sup> *Book of Constitutions* (1738), 229.

<sup>33</sup> Sobre Erasmus King, véase J. H. Appleby, “Erasmus King: Eighteenth-Century Experimental Philosopher”, *Annals of Science* 47 (1990): 375-392. No queda claro si se trata del mismo William Goston que tuvo problemas legales con John Ward respecto a un proyecto de minería en sus tierras. Ric Berman, *The Foundations of Modern Freemasonry: The Grand Architects Political Change and the Scientific Enlightenment* (Brighton: Sussex Academic Press, 2012), 167.

<sup>34</sup> A Graeme se le menciona por primera vez en las minutas de la Gran Logia cuando fue nombrado oficial en 1734: QCA 10, 241; Lo mismo sucede en el caso de Hody: QCA 10, 254; sobre Martin Clare, véase Prescott, “Clare, Martin”, en Charles Porsset y Cécile Revauger, *Le monde maçonnique des Lumières: Europe-Amériques & Colonies, Dictionnaire prosopographique* (Paris: Editions Champions, 2013), vol. 1, 808-818.

mucha ayuda para las pesquisas de Anderson<sup>35</sup>. De los masones que menciona Anderson, y que se habían iniciado en la masonería a principios de la década de 1720, solamente uno afirmó haber estado presente en los eventos de 1716-1717. Se trata de Jacob Lamball, un carpintero que fue nombrado primer vigilante en la taberna Goose and Gridiron en 1717. Al parecer, Lamball fue la principal fuente de información que tuvo Anderson para los eventos de aquel año. Resulta sorprendente que Anderson no mencionara a Anthony Sayer en su lista de agradecimientos, a pesar de que aún estaba vivo en 1738. Lo anterior se explica por el descrédito en el que cayó Sayer debido a las quejas que se interpusieron en su contra, en 1730, por iniciar masones irregularmente a pesar de haber recibido ayudas de caridad de parte de la Gran Logia. Si Anderson consultó a Sayer, no estaba dispuesto a hacerlo público.

Hay muchos elementos que desacreditan a Lamball como testigo de los eventos de 1716-1717. A pesar de haber sido nombrado vigilante en 1717, no existe evidencia de su actividad masónica sino hasta marzo de 1735, cuando fungió como primer vigilante en reemplazo de sir Edward Mansell<sup>36</sup>. Esto sucedió en la primera comunicación trimestral inmediatamente después de aquella en la que Anderson propuso una nueva redacción de las *Constituciones*. Sospechosamente, parecería que el mismo Anderson fue responsable de la reaparición de Lamball en la Gran Logia. No se sabe cómo es que Lamball fue nombrado vigilante en 1735, ya que hay algunos problemas con su historia. En 1717, Lamball era apenas un aprendiz de carpintero, ya que empezó su contrato con John Manwell en marzo de 1714<sup>37</sup>. Lamball no se convirtió en independiente registrado en la Carpenters' Company hasta el 6 de junio de 1721<sup>38</sup>. Como aprendiz, los tiempos de ocio y descanso de Lamball estaban controlados estrictamente por su maestro<sup>39</sup>, por lo que se antoja difícil que haya podido dedicarse a la organización de la Gran Logia. Pero hay otras anomalías con Lamball. Cuando contrajo matrimonio en 1725<sup>40</sup>, declaró ser mayor de 30 años, lo cual significa que tendría unos 19 años cuando se inició como aprendiz, lo cual es mayor que la edad habitual de 14 años. Para 1731, sin embargo, Lamball ya era más próspero y había establecido su propia carpintería en la calle Hyde, de Bloomsbury, y rentaba una casa nueva en Camberwell<sup>41</sup>. Siguió

<sup>35</sup> Audrey T. Carpenter, *John Theophilus Desaguliers: A Natural Philosopher, Engineer and Freemason in Newtonian England* (Londres y Nueva York: Continuum, 2011), 241.

<sup>36</sup> QCA 10, 247.

<sup>37</sup> "Jacob Lamball Son of Nicholas Lamball late of Sellborne in ye. Co [...] of Hants Yeom bound to John Manuel Citizen & Carpenter", *Carpenters' Company, Minute Book of Courts and Committees*, marzo 1713/1714, ref. GLCCMC251120116.

<sup>38</sup> Archivo de la Carpenters' Company, ref. GLCCMC251040025.

<sup>39</sup> Joan Lane, *Apprenticeship in England 1600-1914* (Londres: UCL Press, 1996), 95-116.

<sup>40</sup> Lamball, declarado como miembro de la parroquia de St. Giles in the Fields, mayor de 30 años y soltero, se casó con Sarah Brown, mayor de 21 años, de la parroquia de St. Paul, Covent Garden, con licencia, el 23 de junio de 1725 en la iglesia de St. Benet's, Paul's Wharf, en Londres. Genealogical Society of Utah, Salt Lake City, FHL microfilms 547508, 574439, 845242.

<sup>41</sup> *Daily Advertiser*, 5 de marzo de 1731.

asistiendo a la logia hasta 1745. En 1756, Lamball solicitó ayuda de caridad a la Gran Logia debido a su avanzada edad y a que se encontraba enfermo (al parecer tendría ya 61 años). Recibió diez guineas<sup>42</sup>. Murió tres años después y fue enterrado en la iglesia de Sr George, en Bloomsbury<sup>43</sup>.

Anderson también echó mano de fuentes escritas. El gran secretario John Revis le dio acceso a los libros de minutas de la Gran Logia. Al final del primer libro hay una lista de oficiales de la logia, comenzando con Sayer como gran maestro y siguiendo con Lamball y Joseph Elliot como vigilantes<sup>44</sup>. Esta lista fue alterada por Anderson, ya que después del nombre del vigilante William Hawkins, nombrado en 1723, añadió: “quien renunció y entonces James Anderson AM fue electo en su lugar”<sup>45</sup>. Anderson también añadió las iniciales “A.M.F.R.S.” después del nombre de Martin Clare, registrado en 1734. Sin importar lo que opinemos de las alteraciones hechas por Anderson al libro, esto nos confirma que la lista se recopiló independientemente de su investigación y que la empleó como fuente. Al igual que el resto de las minutas, la lista de oficiales de la Gran Logia fue escrito del puño y letra de William Reid, quien fue nombrado gran secretario en diciembre de 1727<sup>46</sup>. El tipo de letra y el color de la tinta sugieren que Reid insertó la lista en el libro de minutas después de 1731, posiblemente tan tarde como 1734. Así tenemos que esta lista, a pesar de ser independiente del trabajo de Anderson, también se recopiló mucho tiempo después de la fundación de la Gran Logia y, probablemente, reflejaba el estado de ánimo al interior de esta en la década de 1730.

Anderson hizo lo más que pudo para hilar los relatos de gente como Lamball y los fragmentos de información escrita, tales como los ya mencionados libros de minutas. Por desgracia, Anderson sucumbió a la tentación de actualizar y pulir sus fuentes. Añadió información sobre Joseph Elliot, uno de los vigilantes de la época de Sayer, afirmando que era capitán. Sin embargo, no existe información al respecto en los archivos militares. Anderson también añadió que John Cordwell, nombrado vigilante de la logia en 1718, era “carpintero de cabildo”<sup>47</sup>. Cordwell era en realidad miembro del gremio de carpinteros de The City en 1738, cuando se involucró en una batalla legal con el alcalde y el cabildo debido a discrepancias en los precios de la madera en

<sup>42</sup> QCA 12, 96-97.

<sup>43</sup> London Metropolitan Archives, P82/GEO1/056: St George, Bloomsbury, registro de entierros, febrero de 1731 a marzo de 1761.

<sup>44</sup> Agradecemos a Diane Clements y a Susan Snell por permitirnos consultar el libro original en la Library and Museum of Freemasonry.

<sup>45</sup> QCA 10, xxiii-xxiv, 196. Songhurst sugiere que Anderson también borró la frase “quien substituyó a Mr. Hawkins” en la minuta en la que aparece como primer vigilante, del 24 de junio de 1723. Esto supone que Anderson nunca fue electo vigilante, pero que actuó como tal a partir del 28 de agosto de 1730.

<sup>46</sup> QCA 10, XXV.

<sup>47</sup> “City Carpenter” se refiere a aquellos miembros del gremio de carpinteros que obtenían puestos públicos en “the City”, el centro administrativo y financiero que, incluso en la actualidad, es independiente de Londres (N. del T.).

el contrato para la nueva Mansion House<sup>48</sup>, pero obtuvo este puesto en 1722 y no antes<sup>49</sup>. De igual forma, en la lista de oficiales se menciona a Richard Ware como vigilante de la logia en 1720, y Anderson nos informa que era matemático. No hay registros de las aportaciones de Ware a las matemáticas, pero se sabe que era un exitoso librero y que muchas de las obras que publicó versaban sobre perspectiva y arquitectura<sup>50</sup>.

Existen muchas contradicciones en el recuento de los primeros años de la Gran Logia hecho por Anderson. Por ejemplo, afirma que el primer acto de Sayer como gran maestro fue revivir las comunicaciones trimestrales, pero solamente reporta los banquetes anuales que se realizaban en Goose and Gridiron. La primera comunicación trimestral a la que se refiere Anderson fue la realizada el 25 de marzo de 1721<sup>51</sup>. Como bien apuntó Begemann, era muy difícil que una reunión trimestral se llevara a cabo el 25 de marzo, día de la anunciación en el calendario cristiano, cuando la gente estaba ocupada en el pago de rentas y renovación de contratos<sup>52</sup>, ya que, según los libros de minutas, es evidente que la Gran Logia evitaba reunirse ese día<sup>53</sup>. Al parecer, Anderson inventó esta comunicación trimestral para dar certeza de que el duque de Montagu había sido nombrado gran maestro en toda forma. Hay un problema similar con la comunicación trimestral de marzo de 1722, durante la cual, supuestamente, un comité de la Gran Logia aprobó el texto de las *Constituciones* que se publicaría en 1723. Hay otros puntos en los que es evidente que Anderson inventó detalles para complementar su narrativa. Su reporte del incremento del número de logias entre 1721 y 1722 (doce logias en junio de 1721, 16 en septiembre del mismo año, veinte en diciembre igualmente de 1721 y 24 en marzo de 1722) es sospechosamente regular en su progresión aritmética, y no corresponde con los que sabemos a partir de otras fuentes<sup>54</sup>.

El epitome de las dificultades narrativas de Anderson es la taberna Apple Tree, que es el ejemplo más notorio de su problema con las fechas. Apple Tree existía en 1738, y los archivos de las licencias nos muestran que quien detentaba la de esta

<sup>48</sup> *Gentleman's Magazine* 9 (1739): 214, 361-362; S. Perks, *The History of the Mansion House* (Cambridge: University Press, 1922), 178-87; Sally Jeffery, *The Mansion House* (Chichester: Phillimore, 1993), 78.

<sup>49</sup> *Evening Post*, 16 de diciembre de 1721; *Post Boy*, 2 de enero de 1722. Un tal "señor Cordwell" aparece como miembro de la logia que se reunía en la taberna Queen's Arms en 1725: *QCA* 10, 32. No queda claro si esta referencia es acerca del Cordwell de esta historia o de su padre, que también fue carpintero pero que murió en 1728.

<sup>50</sup> Richard Ware padre, fallecido en 1756, de acuerdo con *The London Book Trades of the Later 18th Century* (Exeter: Exeter Working Papers in Book History), 10; *A catalogue of books, printed for, and sold by Richard Ware, at the Bible and Sun on Ludgate-Hill, removed from Amen-Corner* (Londres: 1755?).

<sup>51</sup> *Book of Constitutions*, 1738, 111. Anderson describe confusamente la reunión del 24 de junio de 1721 como banquete y como comunicación trimestral.

<sup>52</sup> El día de la anunciación, "Lady Day" en inglés, fue hasta 1752 (cuando el gobierno británico adoptó el calendario gregoriano) el primer día del año. Los contratos de arrendamiento de la época tenían vigencia de un año, e iban del "Lady Day" de un año al del siguiente (N. del T.)

<sup>53</sup> Begemann, *Early History*, 609.

<sup>54</sup> Begemann, *Early History*, 610.

taberna era James Douglas, que la había comprado en 1729<sup>55</sup>. Sin embargo, a pesar de que se conocen cientos de nombres de tabernas en el Londres de 1716 (muchas de ellas con variantes del nombre “Apple Tree”), no hay referencia alguna a la Apple Tree de Charles Street; al parecer, este nombre se lo puso Douglas cuando tomó posesión de la propiedad en 1729. Como apunta W. J. Williams, los libros de registros muestran que Apple Tree estaba en el lado este de Charles Street, en la esquina con York Street<sup>56</sup>. Este sitio corresponde en la actualidad con el número 28 de Wellington Street, esquina con Tavistock Street, y el local lo ocupa un restaurante de la cadena “Bella Italia”. Los dueños anteriores de este establecimiento fueron Robert McClure –de 1713 a 1719– y Thomas Taylor –entre 1719 y 1729<sup>57</sup>–. Las licencias, tanto de McClure como de Taylor, eran para operar como posaderos, pero no hay evidencia de que hayan usado el nombre “Apple Tree”. Nuestro argumento durante la pasada cátedra Edward A. Sankey, en la Brock University, fue que en 1716 dicho local no era una taberna sino una mercería llamada The Golden Anchor, propiedad de Simon Mayow<sup>58</sup>. Pero una revisión subsecuente de los archivos demostró que The Golden Anchor no estaba en el lugar que después ocupó la Apple Tree, sino en el lado sur de York Street. Sin embargo, la búsqueda de la Apple Tree ilustra la forma en que la narrativa de Anderson es confusa debido a sus invenciones y sus actualizaciones de nombres de personas y lugares, en las que verdades a medias se entremezclan con hechos inventados a propósito. A pesar de que algunos nombres de tabernas han pasado de una generación de licenciatarios a otra –aún hoy se puede beber algo en The Coach and Horses, cuyo nombre data de 1736–, el nombre Apple Tree parece haber sido exclusivo de James Douglas, ya que desapareció después de su muerte en 1753<sup>59</sup>.

Anderson distorsionó e inventó su narración porque la Gran Logia se lo pidió. En la edición de 1723 de las *Constituciones*, Anderson intenta demostrar que el origen la masonería se puede rastrear hasta el inicio de los tiempos, pero

<sup>55</sup> La primera referencia de la Apple Tree en los registros de licencias de Westminster data de 1729, cuando le fue otorgada a James Douglas: London Metropolitan Archives, WR/LV/1/19. En otra publicación se hace la primera mención de Douglas como licenciatario de la taberna Apple Tree en 1736, véase Westminster City Archives Research Group, *One on Every Corner: the History of Some Westminster Pubs* (Londres: Westminster City Archives, 2002), 64. Este fue el año en que Douglas tomó posesión de su propiedad según consta en los Westminster City Archives, St. Paul Covent Garden Rate Books.

<sup>56</sup> W. J. Williams, “A Masonic Pilgrimage through London”, *AQC* 42 (1930): 105-106.

<sup>57</sup> Al parecer, James Douglas era yerno de Taylor. Thomas Taylor bautizó a su hija Mary en St. Paul Covent Garden en 1708. James Douglas se casó con Mary Taylor (aunque no sabemos si en realidad era la hija de Thomas) en 1728, justo cuando Thomas Taylor cedió la propiedad del local en Charles Street. Douglas bautizó cuatro hijos en St. Paul Covent Garden entre 1729 y 1733. Thomas Taylor reaparece en los registros como licenciatario de una propiedad en la cercana Brydges Street, también en Covent Garden, en 1729: London Metropolitan Archives, WR/LV/1/19.

<sup>58</sup> The Golden Anchor se menciona en espacios publicitarios en el *Daily Courant*, del 16 de enero de 1718, en el *Original Weekly Journal*, del 1 de marzo de 1718, y nuevamente en el *Daily Courant*, del 22 de noviembre de 1722.

<sup>59</sup> La última referencia de la Apple Tree que quedó registrada fue en 1751: London Metropolitan Archives, WR/LV/1/24. A partir de este punto, el nombre de Douglas se reemplazó por el de John Lemman. Un James Douglas fue enterrado en St. James Piccadilly en 1753: “England, Middlesex, Westminster, Parish Registers, 1538-1912”. City of Westminster Archives Centre, Londres, FHL microfilm 1042313.

es muy vago en su relato acerca de la sucesión de grandes maestros desde la antigüedad. El 31 de marzo de 1735, la Gran Logia aprobó una moción en la que expresaba “el deseo de que el Dr. James Anderson imprima los nombres (en su nuevo libro de *Constituciones*) de todos los grandes maestros que pueda hallar desde el principio de los tiempos, así como una lista con los nombres de todos los grandes maestros suplentes, de los grandes vigilantes y de los hermanos que hayan servido a la orden en calidad de expertos”<sup>60</sup>. Anderson recibió estas instrucciones para que, en el futuro, todos los oficiales de la logia se seleccionaran a partir de estas listas. Esta medida fue diseñada para marcar la exclusividad social del grupo y para evitar que algún oficial cayera en la indigencia y solicitara ayuda caritativa de la logia, como había sucedido con Sayer y con Joshua Timson, el arruinado zapatero y herrero que fue vigilante en la misma época que Anderson<sup>61</sup>. Asimismo, la Gran Logia estaba, sin duda, enterada de los planes que se forjaban para establecer una gran logia en Escocia y, por tanto, debía apresurarse para establecer su primacía.

Otra consideración que llevó a Anderson a enfatizar las continuidades en la historia de la Gran Logia, fue la forma en la que esta organización se inclinó hacia la oposición “patriótica” contra el gobierno de Walpole, la cual se centraba alrededor de la figura de Federico Luis, el príncipe de Gales<sup>62</sup>. Esta tendencia era impulsada por Desaguliers, a quien el príncipe le había otorgado un espacio en Kew Palace para instalar su equipo de laboratorio<sup>63</sup>. La dedicatoria y la presentación de la edición de 1738 de las *Constituciones* al príncipe de Gales, fueron señales inequívocas de apoyo en un momento en el que el heredero al trono había caído de la gracia de su padre y era visto por la oposición como la última esperanza para restablecer el orden que se había perdido debido a la corrupción de Walpole<sup>64</sup>. Bajo la influencia del libro *Remarks on the History of England*, escrito por Henry St John Bolingbroke en 1730, la oposición “patriótica” resaltaba la importancia “del sentido de continuidad y orgullo que representan el ser británico”, así como la consciencia de las tradicionales libertad e independencia británicas<sup>65</sup>. La historia de la masonería escrita por Anderson tenía el fin de mostrar a la organización como profundamente arraigada en la tradición inglesa, pero revitalizada por la casa de Hannover.

<sup>60</sup> QCA 10, 251.

<sup>61</sup> St. Clement Danes, Pauper Settlements, Vagrancy and Bastardy Examinations, 13 de noviembre de 1742, ref. WCCDEP358180037-38; QCA 10, 123, 130, 134.

<sup>62</sup> Berman, *Foundations*, 174-175.

<sup>63</sup> Carpenter, *Desaguliers*, 45-46.

<sup>64</sup> La presentación del libro ante el príncipe se consignó en los anuncios publicitarios de la obra, por ejemplo, en el *London Daily Post and General Advertiser* del 3 de noviembre de 1739 y en el *Country Journal or The Craftsman* del 24 de noviembre de 1739.

<sup>65</sup> Andrew Pink, “Robin Hood and her Merry Women: Modern Masons in an Early Eighteenth-century London Pleasure Garden”, *Journal of Research into Freemasonry and Fraternalism* 4 (2013): 203-206; Christine Garrard, *The Patriot Opposition to Walpole: Politics, Poetry, and National Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

De no ser por el tardío y sospechoso testimonio de Anderson y por la lista de oficiales en los libros de minutas, se pensaría que la Gran Logia se fundó en 1721. No existen referencias contemporáneas a la Gran Logia entre 1717 y 1721: ni un reporte en la prensa, ni un solo panfleto antimasónico, ni una mención en algún diario privado, ni una sola obra teatral satírica<sup>66</sup>. Parecería que, en Inglaterra, la masonería entró abruptamente en escena en 1721. Otras dos fuentes nos ofrecen una explicación muy sencilla: la Gran Logia se fundó, en realidad, en 1721. Estas fuentes son los escritos del médico, anticuario y filósofo natural William Stukeley y un libro en los archivos de la Lodge of Antiquity. Ambos son contemporáneos y más confiables que las fuentes consultadas en la investigación de Anderson. El cuento de que Sayer, Lamball y otros habían sido oficiales de la logia antes de 1721 fue inventado por ellos mismos, con el fin de obtener dinero del fondo de caridad de la Gran Logia. Si esta accedió a su petición, fue para reforzar sus derechos sobre las demás logias y para demostrar su propia antigüedad.

Stukeley fue uno de los fundadores de la Sociedad de Anticuarios, y es recordado por sus investigaciones arqueológicas en Avebury y en Stonehenge. Dejó registrado en su diario que, el 6 de enero de 1721, se inició “masón en la taberna Salutation, de Tavistock Street, junto con el señor Collins y el capitán Rowe, quien fabricó la famosa máquina de buceo”<sup>67</sup>. La Salutation era una taberna muy conocida del barrio de Covent Garden, justo a la vuelta de la esquina de la Apple Tree, que fue establecida en 1709 y que sobrevivió hasta 1881<sup>68</sup>.

No sabemos quién era el señor Collins, pero Jacob Rowe era un capitán de barco y emprendedor de Devon, que patentó una campana de buceo<sup>69</sup>. Pero, lo más sorprendente del relato de la iniciación de Stukeley, lo

<sup>66</sup> Dada la falta de evidencia sobre la existencia de la Gran Logia en 1721, es importante ser cuidadosos en la datación de los documentos. Por ejemplo, el reporte de una reunión masónica en Pontefract, publicado en el *Leeds Mercury* y citado por Berman en su obra *Foundations*, está basada en la calendarización “Old Style” (véase la nota 59), por lo tanto, la fecha correcta debería ser el 16 de enero de 1722. G. D. Lumb, “Extracts from the *Leeds Mercury* 1721-1729”, *Thoresby Society* 22 (1915): 187-188. De igual forma, el English Short Title Catalogue data la obra teatral satírica *Love’s Last Shift or Mason Disappointed* como de 1720, pero en realidad fue anunciada en el *Stamford Mercury* del 6 de junio de 1723 como una obra nueva.

<sup>67</sup> Bodleian Library, MS Eng. misc. c.533: f. 34v; W. C. Lukis ed., *The Family Memoirs of the Rev. William Stukeley*, M. D. (Surtees Society, 1880), vol. 1, 62; David Boyd Haycock, *William Stukeley: Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England* (Woodbridge: Boydell Press, 2002), 175. Una inspección del manuscrito revela que fue redactado por Stukeley en la fecha de los eventos.

<sup>68</sup> “Southampton Street and Tavistock Street Area: Tavistock Street”, en *Survey of London: Volume 36, Covent Garden*, 218-222. La taberna Salutation se convirtió en uno de los refugios favoritos del príncipe regente. W. Earle, *Sheridan and his Times* (Londres: J. F. Hope, 1859), vol. 1, 299-311. Esta taberna no tenía relación alguna con la masonería, a excepción de lo que relata Stukeley sobre su iniciación, y no debe confundirse con la cafetería que estaba sobre la misma calle y que era propiedad del masón Richard Leveridge, error cometido por J. Timbs en su libro *Clubs and Club Life in London* (Londres: John Graham Hotten, 1872), 434-435, y repetido por E. Beresford Chancellor en *The Annals of Covent Garden and its Neighbourhood* (Londres: Hutchinson, 1930): 154.

<sup>69</sup> Peter Earle, *Treasure Hunt: Shipwreck, Diving and the Quest for Treasure in an Age of Heroes* (Londres: Methuen, 2007).

dejó plasmado en su “commonplace book”<sup>70</sup>: “yo era la primera persona que se iniciaba en la masonería en Londres desde hacía muchos años. Tuvimos muchas dificultades para encontrar miembros suficientes para llevar a cabo la ceremonia. Inmediatamente después de esto, tomó gran impulso y todos estaban locos por ser miembros”<sup>71</sup>. Alrededor de 1750, mientras preparaba un resumen de su vida, Stukeley nuevamente enfatizó la falta de masones en Londres en 1721: “Su curiosidad lo llevó a ser iniciado en los misterios de los masones, sospechando que serían una continuación de los misterios de los antiguos, pero fue difícil hallarlos en número suficiente en todo Londres. Después de esto se convirtieron en una moda pública, que no solo se extendió por Inglaterra e Irlanda, sino también por toda Europa”<sup>72</sup>.

El relato de Stukeley, sobre la falta de masones para llevar a cabo su iniciación, es imposible de empatar con la narrativa de Anderson, quien afirma que el número de logias creció rápidamente<sup>73</sup>. La taberna Salutation, donde fue iniciado Stukeley, estaba a unos cuantos pasos del punto de Charles Street donde después se alojaría la Apple Tree. Resulta sorprendente la dificultad para encontrar masones si es que, realmente, una logia se reunía allí. Para Stukeley, el verdadero detonante para el crecimiento de la masonería fue el nombramiento del duque de Montagu como gran maestro en Stationer’s Hall, en junio de 1721. A diferencia de Anderson, Stukeley sí asistió a este evento y lo describió así:

Los masones tuvieron una cena en Stationer’s Hall, estaban presentes el duque Montagu, lord Herbert, lord Stanhope, sir Andrew Fountaine, etcétera. El Dr. Desaguliers pronunció un discurso. El gran maestro señor Payne mostró un viejo manuscrito de las *Constituciones*, que obtuvo en el oeste de Inglaterra y que tiene 500 años. Nos leyó un nuevo grupo de artículos que deberán ser observados. El duque Montagu fue electo gran maestro para el año próximo, y el Dr. Beal como suplente<sup>74</sup>.

A pesar de que el relato de Stukeley es mucho más sucinto que el elaborado recuento de Anderson, nos aporta detalles importantes. En primer lugar, nos revela que, además de la presencia de lord Stanhope –el futuro cuarto conde de Chesterfield– también estuvieron allí lord Herbert –novenno conde de Pembroke– quien era arquitecto y mecenas, gran promotor del

<sup>70</sup> Este es un concepto muy de habla inglesa, que no tiene una traducción directa al español. Se trataba de un cuaderno en el que las personas copiaban fragmentos de obras que hallaban interesantes, apuntaban datos diversos o ideas que venían a su mente o que escuchaban de alguien más. No era precisamente un diario. Podría pensarse más en un “cajón de sastre” o en “cuadernos de todo”, como llamó a los suyos la escritora Carmen Martín (N. del T.).

<sup>71</sup> Bodleian Library, MS Eng. misc. e.260: f. 88; *Family Memoirs*, vol. I, 122; Haycock, 175.

<sup>72</sup> *Family Memoirs*, vol. I, 51.

<sup>73</sup> *Book of Constitutions*, 1738, 111.

<sup>74</sup> Bodleian Library, MS Eng. misc. c.533, f. 35; *Family Memoirs*, vol. I, p. 64; D. Knoop, G. P. Jones y D. Hamer, *The Two Earliest Masonic Manuscripts* (Manchester: Manchester University Press, 1938), 55. Otra referencia que hace Stukeley a la cena del 24 de junio de 1721, que había pasado desapercibida previamente, se encuentra en la Bodleian Library, MS Eng misc e. 121: f. 30: “[1721] Junio 24. Cena con el D. Montagu y etcétera en la fiesta de los Masones en Stationers Hall”.

palladianismo, y el intelectual sir Andrew Fountaine, responsable de las colecciones de lord Herbert y otro eminente promotor de la arquitectura palladiana<sup>75</sup>. En segundo lugar, Stukeley reporta que George Payne presentó un manuscrito con los “Old Charges”. Sabemos que se trataba del manuscrito Cooke<sup>76</sup> gracias a que Stukeley hizo un dibujo de él y a que dicho manuscrito estuvo bajo resguardo de la Gran Logia en sus primeros años, durante los cuales William Reid hizo dos transcripciones del documento<sup>77</sup>. El descubrimiento del manuscrito Cooke, que quizás fue considerado como un compendio de “misterios de los antiguos”, provocó que Anderson fuera comisionado para rescatar las tradiciones y salvarlas de los “graves errores encontrados en la historia y en la cronología” incurridos por la “ignorancia de los escribas en las edades oscuras e iletradas, antes del renacimiento de la geometría y de la antigua arquitectura”<sup>78</sup>.

Stukeley asegura que George Payne era gran maestro cuando el duque de Montagu fue electo, pero resulta sorprendente que ni un hombre de ciencia, tan bien conectado socialmente, ni la logia de la taberna Salutation no supieran nada de Payne seis meses antes. ¿Había sido nombrado Payne gran maestro apenas en 1721? De igual forma, los reportes periodísticos nos dicen que entre doscientos y trescientos masones asistieron al banquete en Stationers’ Hall, lo cual supone un cambio radical respecto a enero del mismo año. Al parecer, durante la primera mitad de 1721, la masonería realmente tomó “gran impulso” y Stukeley tuvo que ver con esto. En diciembre de 1721, Stukeley participó en la fundación de una logia en la taberna Fountain, en The Strand, de la que fueron miembros el doctor Beal, gran maestro suplente de la Gran Logia, y el mismo Stukeley fue electo gran maestro<sup>79</sup>. Nos relata que, en 1722, esta logia recibió a numerosos personajes ilustres, como al duque de Queensberry, al duque de Wharton, a lord Hinchingbrooke, a lord Dumbarton y a lord Dalkeith<sup>80</sup>. El prestigio social de esta logia también quedó registrado en los reportes sobre masonería en la prensa de la época.

La impresión que nos da Stukeley acerca de la repentina aparición en escena de la Gran Logia, en 1721, queda corroborada con otra fuente que, a pesar de no ser muy conocida, aporta un relato crucial para la historia de la creación de la Gran Logia. Se trata de una copia contemporánea de una

<sup>75</sup> Véase T. P. Connor, “Herbert, Henry, ninth earl of Pembroke and sixth earl of Montgomery (c.1689–1750)” y Andrew W. Moore, “Fountaine, Sir Andrew (1676–1753)”, en *Oxford Dictionary*, nos. ind. 101013033 y 101009994 Berman, *Foundations*, 105,125,135,179.

<sup>76</sup> Manuscrito fechado hacia el 1450 que mezcla un elogio de la geometría con fragmentos del antiguo testamento para hacer un relato de los orígenes de la masonería operativa. Una transcripción en inglés moderno se puede consultar en <http://freemasonry.bcy.ca/texts/cooke.html> (N. del T.).

<sup>77</sup> Knoop, Jones y Hamer, *Masonic Manuscripts*, 55-57; G. P. Speth, “The Stukeley-Payne-Cooke MS”, *AQC* 4 (1891), 69-70; *Family Memoirs*, vol. I, no. 18, 64. El dibujo de Stukeley se supone que está junto con sus demás papeles en la Bodleian Library, pero hasta ahora no ha sido localizado.

<sup>78</sup> *Book of Constitutions*, 1723, 73.

<sup>79</sup> Bodleian Library, MS Eng. misc. c.533, f. 36; *Family Memoirs*, I, 66.

<sup>80</sup> Bodleian Library, MS Eng. misc. c.533, f. 36v.

minuta que describe la reunión, el 24 de junio de 1721, que se encuentra en los archivos de la logia Antiquity no. 2, de la misma logia que se reunía en la cervecería Goose and Gridiron. Este archivo no ha sido suficientemente estudiado, y aprovechamos la oportunidad para agradecer al venerable maestro, al secretario y a los miembros de la logia Antiquity no. 2 que nos hayan otorgado las facilidades para examinar este manuscrito y tomar imágenes de él.

Un evento que constituyó una tragedia para el estudio de la historia de la masonería fue la “noche de la indignación”, acaecida en la logia Antiquity en noviembre de 1778, cuando los simpatizantes de William Preston en su disputa con la Gran Logia, robaron archivos y mobiliario<sup>81</sup>. Al momento de este incidente, la logia tenía en su poder las minutas completas entre 1721 y 1778, al igual que tres volúmenes con los archivos de los tesoreros y de los tejadores. Los dos volúmenes, que contenían las minutas de 1721 a 1733, están perdidos, y a otros volúmenes se les arrancaron páginas. La pérdida de estos registros es desastrosa. Sin embargo, se conserva un borrador, marcado como “E”, que contiene algunas de las primeras minutas. Por fortuna, este tomo se encuentra aún en su encuadernación original, que tiene pegada la tarjeta de Charles Stokes, “Librero en Red-Lyon cerca de Bride-Lane, en Fleet Street”. La tarjeta tiene la fecha de 1716, probablemente es la fecha de cuando fue grabada. Stokes era conocido por comercializar el “famoso Tabaco Oftálmico, que se fuma suavemente y es agradable al olfato”, al que se le hizo una extensa publicidad a partir de 1720, y las hojas de tabaco se ven en la tarjeta<sup>82</sup>. Stokes, “una persona ingeniosa que ha coleccionado medallas, pinturas y otras curiosidades”, murió el 10 de junio de 1741<sup>83</sup>. La membresía de Stokes en la logia Antiquity se hace constar en el volumen “E” y, en 1719, fue tutor de geometría, álgebra y materias relacionadas junto con Jonathan Sisson<sup>84</sup>.

Gracias a que el tomo y la tarjeta de Stokes sobrevivieron, sabemos que el libro “E” en los archivos de la logia Antiquity es anterior a las acciones de Preston y sus seguidores y que, probablemente, haya sido encuadernado para la logia a principios de la década de 1720. Una buena parte del libro no se utilizó sino hasta años después de su adquisición, ya que también contiene minutas de 1759 a 1767 entre las fojas 9v y 85, además de la contabilidad de la logia desde la foja 148v hasta el final del volumen. Igualmente contiene notas diversas de, por ejemplo, la entrega de una placa para imprimir boletos, en julio de 1751, o en la foja 7v el reembolso de los fondos pagados durante una

<sup>81</sup> W. H. Rylands y C. Firebrace, *Records of the Lodge Original, No. 1, now the Lodge of Antiquity, No. 2* (Londres: Harrison, 1911-26), vol. I, 1-14; Colin Dyer, *William Preston and his Work* (Shepperton: Lewis Masonic, 1987), 67.

<sup>82</sup> Por ejemplo, en el *Applebee's Weekly Journal* del 6 de agosto de 1720. Véase Francis Doherty, *A Study in Eighteenth-Century Advertising Methods: The Anodyne Necklace* (Lampeter: Edwin Mellen Press, 1992), 349-350.

<sup>83</sup> *London Daily Post and General Advertiser*, 11 de junio de 1741.

<sup>84</sup> *Evening Post*, 9-11 de julio de 1719. Jonathan Sisson fue un fabricante de instrumentos para astronomía, navegación e ingeniería, inventó el teodolito moderno (N. Del T.).

ceremonia trimestral en abril de 1756. En la foja 124v hay una lista inconclusa de grandes oficiales que es muy interesante, ya que omite incluir a Anderson como primer vigilante en 1723. Sin embargo, esta lista es muy tardía ya que está escrita por la misma persona que apuntó las minutas entre el 11 de junio y el 26 de agosto de 1766. El volumen no escapó ileso de la “noche de la indignación”, ya que de las fojas 125 a la 133 hay algunos extractos, escritos en caligrafía de finales del siglo XVIII, que se supone son del libro de minutas de 1721 a 1733 que se encuentra perdido. Como lo señala Wonnacott<sup>85</sup>, están escritos por una mano que no puede ser anterior a 1765 y muchos trazos tienen una marcada semejanza con las notas a pie de página de los trabajos de William Preston, lo que sugiere que son registros que fueron redactados y corregidos bajo su dirección.

Pero, al principio del libro “E”, hay dos documentos que pueden ser fechados sin lugar a dudas como de principios de la década de 1720. Después de la reproducción de un retrato del duque de Montagu hecho por John Faber, hay una minuta en la foja 2 que describe el nombramiento del duque en junio de 1721; luego, a partir de las fojas 4-5, hay una lista de miembros de la logia, fechada el 18 de septiembre de 1721. El principio de esta lista está escrito por la misma persona que escribió la minuta del nombramiento de Montagu. Las adiciones posteriores a la lista, que dejan registro de algunos personajes ilustres de la logia, como el primer conde de Waldegrave y sir Charles Hotham, parlamentario de Beverly<sup>86</sup>, son primero de la mano original y después de una variedad de manos que parecen ser, como en el caso del grabador Benjamin Cole, las firmas de los propios miembros. Las últimas entradas en la lista hacen referencia a las iniciaciones del 15 de marzo de 1725, lo que significa que la lista no puede ser posterior a 1726. La mayoría de los miembros nombrados en la primera sección aparece en la lista de miembros de la logia de la taberna Goose and Gridiron. Otros nombres en la lista de 1725 aparecen como miembros de la logia en la taberna Queen’s Arms, que es a donde se mudó la logia de la Goose and Gridiron<sup>87</sup>. Lo anterior nos lleva a pensar que la relación entre ambas logias es más compleja de lo que se creía anteriormente, probablemente dado el papel del duque de Wharton como gran maestro de la logia en Queen’s Arms. Sin embargo, la lista de la logia refleja a los miembros a principios de la década de 1720, y fue copiada en el libro “E” en esa época. El nombre del maestro William Esquire parece, a primera vista, un error de redacción, pero posiblemente se trate de un William

<sup>85</sup> W. Wonnacott, ‘The Lodge at the Goose and Gridiron’, *AQC* 25 (1912), 168.

<sup>86</sup> Sobre Waldegrave, véase Berman, *Foundations*, 148-150; sobre Hotham, véase E. Cruickshanks e I. McGrath, “Hotham, Sir Charles, 4th Bt”, en *The History of Parliament: the House of Commons 1690-1715*, eds. Eveline Cruickshanks, Stuart Handley y D. W. Hayton (Londres: History of Parliament Trust, 2002 [citado el 2 de agosto de 2016]): disponible en <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1690-1715/member/hotham-sir-charles-1663-1723>

<sup>87</sup> La logia en Queen’s Arms fue famosa posteriormente por el patronazgo del Dr. Johnson, de Boswell y de Garrick. En la década de 1720 también se le conocía como King’s Arms, pero por cuestiones de consistencia aquí usaremos el nombre más usual y conocido de Queen’s Arms.

Esquire que bautizó a su hija Ann en St. Botolph Aldgate en 1710<sup>88</sup>. De ser así, se trata del primer maestro de la logia Antiquity.

Ya que la lista de miembros de la logia Antiquity contenida en el libro “E” data de principios de la década de 1720, se puede presumir que el relato del nombramiento del duque de Montagu, escrito por la misma persona, fue redactado no mucho después de 1721 y cabe, por lo tanto, considerarla como una fuente contemporánea. Esta minuta extiende considerablemente el listado de nobles y caballeros distinguidos que asistieron al evento. Concuerda con la mención de Stukeley sobre la presencia de lord Herbert y sir Andrew Fountaine, así como la de lord Hinchinbrooke<sup>89</sup>, quien después visitaría a Stukeley en la logia Fountain. También nos dice que lord Hillsborough, un amigo cercano del duque de Wharton<sup>90</sup>, estuvo presente. La minuta no dice explícitamente que lord Stanhope haya estado presente, pero la entrada “P. Stanhope” tal vez se refiera a él. El William Stanhope que aparece posiblemente sea el hermano menor de lord Stanhope. En el texto también se mencionan un buen número de baronets y caballeros, como sir William Leman, tercer baronet, sir George Oxenden, quinto baronet, parlamentario del partido whig por Sandwich<sup>91</sup>; sir Robert Rich, cuarto baronet, quien en la época era parlamentario por Dunwich y partidario de Walpole<sup>92</sup>, Sackville Tufton, posteriormente séptimo conde de Thanet, y el coronel John Cope, parlamentario por Queenborough y también partidario de Walpole<sup>93</sup>. La minuta también menciona a Christopher Wren hijo, quien después sería maestro de la logia Antiquity, así como a miembros de las logias Goose and Gridiron y Queen’s Arms, entre ellos a Richard Boulton, Charles Hedges y William Western, un miembro de la Royal Society.

El documento de la logia Antiquity nos muestra que la concurrencia a la iniciación de Montagu fue de lo más granado de la sociedad. Lo más sorprendente es la noticia de que el duque de Wharton asistió también. Esto no era inherentemente improbable, pero un reporte en la prensa, aparecido el 5 de agosto de 1721, afirmaba que Wharton se inició en la masonería en la logia de la taberna Queen’s Arms apenas a finales de julio de ese mismo

<sup>88</sup> “England Births and Christenings, 1538-1975”. Genealogical Society of Utah, Salt Lake City, FHL microfilm 370933.

<sup>89</sup> Sobre Hinchinbroke, véase E. Cruickshanks y S. Handley, “Montagu, Edward Richard, Visct. Hinchinbrooke”, en *The History of Parliament* [citado el 5 de mayo de 2017]: disponible en <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1690-1715/member/montagu-edward-richard-1692-1722>; Berman, *Foundations*, 135.

<sup>90</sup> Berman, *Foundations*, 143.

<sup>91</sup> R. Sedgwick, “Oxenden, Sir George, 5th Bt”, en *The History of Parliament* [citado el 5 de mayo de 2017]: disponible en <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1715-1754/member/oxenden-sir-george-1694-1775>

<sup>92</sup> S. Matthews, “Rich, Sir Robert, 4th Bt”, en *The History of Parliament* [citado el 5 de mayo de 2017]: disponible en <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1715-1754/member/rich-sir-robert-1685-1768>; Sommers, “Dunwich: the Acquisition and Maintenance of a Borough”, en *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History* 38 (1995): 317-318; Berman, *Foundations*, 127-128.

<sup>93</sup> A. Newman, “Cope, John”, en *The History of Parliament* [citado el 5 de mayo de 2017]: disponible en <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1715-1754/member/cope-john-1690-1760>

año<sup>94</sup>. Lo anterior pone en tela de juicio la secuencia exacta de los acontecimientos respecto a la iniciación de Wharton, aunque no desacredita el relato de la logia Antiquity<sup>95</sup>. La reunión se describe como “una asamblea general de un gran número de masones”, la minuta declara que el duque de Montagu fue electo gran maestro, y juró sobre la biblia, “observar y mantener inviolables en el porvenir todas las franquicias y libertades de los masones de Inglaterra y todos los archivos de la antigüedad en custodia de la vieja logia de San Pablo de Londres”.

Mientras que esta minuta tenía la intención evidente de apuntalar las pretensiones de la logia, estas estaban basadas sobre la posesión de los archivos de los Old Charges. En este contexto, que Payne haya presentado un documento muchos más antiguo realmente complicaba todo el asunto. Esto añadió gravedad a la segunda parte del juramento de Montagu: “Firmemente observar y nunca permitir ninguna injerencia en los Landmarks de las viejas logias de Inglaterra, lo que igualmente será hecho por sus sucesores, quienes estarán sujetos por juramento a hacer esto mismo”.

En reciprocidad, las antiguas logias convinieron en renunciar a sus privilegios en favor de este nuevo organismo, que era la Gran Logia:

En este día los masones de Londres, a nombre propio y del resto de sus hermanos de Inglaterra, confieren sus separados y distintos derechos y poderes de congregarse en capítulos, etcétera, presentes en la viejas logias de Londres, a favor de lo que hoy fue públicamente reconocido y notificado a los hermanos reunidos en Gran Logia. Los maestros de las viejas logias aceptaron y confiaron en nombre de sus logias y todo se juró pertinentemente.

Así, la más completa y detallada descripción contemporánea nos demuestra que el nombramiento del duque de Montagu y el acto de transferencia de los privilegios de las viejas logias londinenses al gran maestro y a la nueva Gran Logia se llevó a cabo, no en la taberna Goose and Gridiron en 1717, sino en la reunión en Stationers' Hall en 1721.

Este relato es convincente no solo por ser más contemporáneo que el de Anderson, sino también porque concuerda con el registro de Stukeley y con la evidencia hallada en la prensa. Al parecer fue George Payne, con ayuda de Desaguliers y tal vez de Stukeley mismo, quien diseñó un esquema para llevar a la masonería a un nuevo nivel social y cultural en los meses previos, además de que consiguió llevar a sus filas a reclutas ilustres como el duque de Montagu y tal vez al duque de Wharton también. Payne fue sin duda quien orquestó toda la operación, preparó los reglamentos del nuevo organismo y tal vez haya sido nombrado gran maestro durante el proceso. Pero el significado de la minuta de la logia Antiquity es muy claro: la Gran Logia no se fundó en la taberna Goose and Gridiron el 24 de junio de 1717 sino cuatro años

<sup>94</sup> Robbins, “Earliest Years”, 68.

<sup>95</sup> Wonnacott, “Goose and Gridiron”, 171. Es probable que no haya habido rituales durante la cena del 24 de junio de 1721, por lo que tal vez ni Wharton ni nadie más haya sido iniciado en esa fecha.

después, cuando las logias londinenses hicieron una transferencia formal de sus privilegios a la nueva organización, el 24 de junio de 1721 en Stationers' Hall. Por ende, el recuento de Anderson de lo sucedido entre 1717 y 1721 debería descartarse.

La minuta de la logia Antiquity indica por qué la Gran Logia se empeñó en dejar en claro que no estaba en deuda con las demás logias londinenses y en promover una versión alterna de sus orígenes. Pero, ¿qué hay de lo que dijeron Sayer, Lamball y otros respecto a su investidura como grandes oficiales en 1717? ¿De dónde surgieron estas historias? Es factible que Sayer y los demás hayan relatado esta historia con la esperanza de obtener ayuda caritativa de parte de la Gran Logia. Al tiempo que hacían circular sus historias, a principios de la década de 1730, proveyeron de material valioso a William Reid y a James Anderson, quienes tenían instrucciones de demostrar que la Gran Logia era heredera de las tradiciones antiguas. Para entender mejor esta dinámica, es necesario que regresemos a la logia que se supone se reunía en la taberna Apple Tree de Charles Street.

Para 1723 la logia que se ha dicho se reunía en la Apple Tree tenía su base en la taberna Queen's Head, en Knave's Acre. Este lugar se conocía también como Little Pulteney Street y corresponde actualmente a la parte oriental de Brewer Street, en el barrio de Soho. Strype describió a Knave's Acre como “estrecha y habitada principalmente por comerciantes de cosas viejas y de botellas de vidrio”<sup>96</sup>. La calle tenía muy mala reputación, había constantes quejas de desórdenes en casas de noche “donde se refugian y entretienen holgazanes sospechosos de ser ladrones, carteristas y otras personas disolutas y malvadas, donde se clama que hay asesinatos, etcétera”<sup>97</sup>. En la prensa se anunciaba un “remedio contra el paludismo”, un polvo que garantizaba curar la fiebre, y se instruía a los potenciales clientes que “subieran las escaleras en Joyner's, en la puerta junto a Queen's Head, en Little Pulteney Street, Knave's Acre”<sup>98</sup>. Hacía poco que se habían llevado a cabo renovaciones en algunas propiedades alrededor de Knave's Acre<sup>99</sup>, por lo que no queda claro cuánto tiempo llevaba la Queen's Head establecida ahí. A pesar de que la logia en Queen's Head aparece en segundo lugar en las primeras listas de logias y de miembros, se reunía bajo una patente otorgada por la Gran Logia con fecha del 23 de febrero de 1723. Por qué le fue otorgada dicha patente es un misterio. Anderson contó, en 1738, que algunos miembros de Apple Tree se habían mudado a Queen's Head debido a una disputa<sup>100</sup>, pero, dada la poca certeza respecto la logia de la

<sup>96</sup> Stow y Strype, *Survey*, vol. II, 84.

<sup>97</sup> *London Evening Post*, 20-22 de julio de 1732.

<sup>98</sup> *Weekly Journal or British Gazeteer*, 22 de febrero de 1729.

<sup>99</sup> “Brewer Street and Great Pulteney Street Area”, en *Survey of London: Volumes 31 and 32, St James Westminster, Part 2*, ed. (Londres: London County Council, 1963), 116-137; una mujer anciana fue encontrada muerta en el ático de una casa nueva, construida en Knave's Acre, en 1722: *Daily Journal*, 10 de enero de 1722.

<sup>100</sup> *Book of Constitutions*, 1738, 185.

taberna Apple Tree, esta explicación tiene un cierto aire de ofuscamiento. No se puede más que dudar que esta logia se haya reunido en un lugar distinto a la Queen's Head.

Se presume que esta logia consistía principalmente de masones operativos y de artesanos, pero no era así. Su maestro en 1723 era Abraham Rayner, un abogado<sup>101</sup>, y otro miembro de la logia, Moses Jevans, era destilador<sup>102</sup>. No obstante, esta logia no era particularmente adinerada ni respetable. Abraham Rayner estuvo preso en Newgate durante tres años por deudas y se le acusó de intentar estafar a otro reo<sup>103</sup>. Los fragmentos de información acerca de Sayer, quien decía haber sido gran maestro, nos indican que era un hombre en circunstancias extremas. Vivía en el barrio pobre de St. Giles in the Fields, y dependía de la caridad de sus compañeros masones para no morir de frío en el invierno<sup>104</sup>. Su primera esposa, Elizabeth, fue asaltada violentamente por un grupo de mujeres irlandesas en 1736 y murió al año siguiente<sup>105</sup>. En 1739 Sayer contrajo segundas nupcias con Eliza May, una viuda, en una ceremonia sencilla y discreta bajo las reglas de The Fleet<sup>106</sup>. A pesar de todo, al funeral de Sayer, realizado en St. Paul de Covent Garden en 1742, asistió una espléndida cohorte de sus hermanos masones<sup>107</sup>.

Conforme creció la Gran Logia, el manejo de sus fondos para caridad se convirtió en un tema de capital importancia. Desaguliers advirtió, en 1729, que la Gran Logia “no debería admitir personas que se unen a la sociedad solamente como medio de sustento”<sup>108</sup>. Lo anterior se convirtió en un tema recurrente. En la comunicación trimestral de 1735, la misma en la que Anderson recibió el encargo de elaborar una lista de grandes maestros para sus nuevas *Constituciones*, se aprobó una resolución que proveía que, para prevenir que la gente se uniera a la masonería para beneficiarse de los fondos de caridad, todas las peticiones de socorro deberían incluir evidencia de que el solicitante había gozado de “buenas o al menos tolerables circunstancias” mientras había sido masón<sup>109</sup>.

Mientras que la logia de Queen's Head contribuía regularmente al fondo de caridad de la Gran Logia, también era de donde provenían más peticiones

<sup>101</sup> *Old Bailey Proceedings: Accounts of Criminal Trials*, 10 de octubre de 1733, Harvard University Library, ref. t17331010-4.

<sup>102</sup> Según su testamento, fechado el 15 de abril de 1735.

<sup>103</sup> *Old Bailey Proceedings Online*, 7 de septiembre de 1722, ref. f17331010-1.

<sup>104</sup> A. Calvert, “Antony Sayer”, *AQC* 14 (1901): 183.

<sup>105</sup> Sesiones de la corte de justicia, 17 de enero de 1736; Registro de entierros, St. Margaret, Westminster, 12 de agosto de 1737.

<sup>106</sup> *King's Arms Register*. Fleet Market, 10 de junio de 1739, Londres, Inglaterra, Registro de matrimonios y bautismos clandestinos, 1667-1754. Estos matrimonios, considerados irregulares bajo la ley de matrimonios de 1753, se realizaban dentro o en las inmediaciones de la prisión The Fleet, de la que nos hemos ocupado anteriormente. (N. Del T.)

<sup>107</sup> *London Evening Post*, 16-19 de enero de 1742.

<sup>108</sup> *QCA* 10, 105.

<sup>109</sup> *QCA* 10, 251.

de ayuda. El caso de Henry Pritchard, un carpintero de Drury Lane que fue miembro de la Queen's Head y de otras logias londinenses, es ilustrativo. En mayo de 1723 fue enjuiciado por agredir a un hombre llamado Abraham Barret, a quien le fracturó el cráneo por haber insultado a la masonería de manera escandalosa, utilizando un buen número de improperios. El jurado halló culpable a Pritchard, pero dado que la agresión fue provocada, le impuso únicamente una multa de 20 chelines<sup>110</sup>.

La Gran Logia no estaba dispuesta a dejar desamparado a uno de sus miembros que había salido en defensa de la masonería, y realizó una colecta que reunió más de 28 libras<sup>111</sup>. A pesar de tan generosa ayuda, cinco años después Pritchard se vio de nuevo en apuros y recibió ayuda de la logia de Queen's Head<sup>112</sup>. En 1730, Pritchard volvió a solicitar auxilio a la Gran Logia argumentando que había sido masón desde el año 1700. Su petición fue desechada, dado que se le había ofrecido un lugar en el asilo y lo había rechazado<sup>113</sup>. Al año siguiente, Pritchard volvió a solicitar ayuda a la Gran Logia arguyendo su pobreza, ceguera y edad, declarando que había sido masón durante más de 40 años –en esta ocasión dijo que se había iniciado en 1690. Su solicitud fue aprobada, y se acordó que Desaguliers le daría cinco libras de los fondos de caridad y que él mismo se encargaría de ver que Pritchard los usara con prudencia<sup>114</sup>.

El ejemplo anterior demuestra cómo los fondos caritativos de la Gran Logia eran muy atractivos para los miembros que se dedicaban al trabajo físico y la artesanía, y que el manejo discrecional del fondo llevaba a los solicitantes a hacer hincapié en su pertenencia y antigüedad dentro de la masonería. Otro miembro de la Queen's Head que intentó sacar provecho de la caridad masónica fue el mismísimo Sayer. Como vimos anteriormente, su nombre no aparece en la lista de grandes maestros en las *Constituciones* de 1723. En 1724 fue uno de los primeros en solicitar ayuda de la Gran Logia –aunque en esa ocasión no mencionó su cargo– y su caso fue el detonante para el establecimiento de un fondo caritativo<sup>115</sup>. En abril de 1730, Sayer solicitó nuevamente el socorro de la logia, describiendo sus infortunios y su extrema pobreza, y en esta ocasión sí echó mano del argumento de haber sido gran maestro de una logia. Las opiniones al interior de la Gran Logia se dividieron respecto a la forma en que se ayudaría a Sayer. Algunos estaban dispuestos a ofrecerle 20 libras, mientras que otros pensaban que esta cantidad era demasiado generosa y que debían ofrecérsele únicamente 10 libras. Al final se impuso el punto

<sup>110</sup> *Daily Post*, 18 de mayo de 1723.

<sup>111</sup> QCA 10, 54-55.

<sup>112</sup> QCA 10, 115.

<sup>113</sup> QCA 10, 134.

<sup>114</sup> QCA 10, 208-209.

<sup>115</sup> QCA 10, 59.

medio y se le otorgaron 15 libras, pero con la aclaración de que se le prestaría tal ayuda “debido a que había sido gran maestro”. Con esto se quería dejar muy en claro que solamente alguien con tanta importancia en la organización podía esperar una ayuda de tal magnitud. Unos meses más tarde, Sayer fue acusado por el maestro y los vigilantes de la logia de Queen’s Head de realizar iniciaciones irregulares, afirmando que Sayer había encontrado otra forma de sacar beneficios económicos a su antiguo cargo masónico<sup>116</sup>.

Sayer explotó su calidad de ex gran maestro para beneficio propio, pero la logia de la taberna Queen’s Head también tenía motivos para apoyar los argumentos de sus miembros, como Sayer y Pritchard, de haber sido masones desde antes de la fundación de la Gran Logia. En 1729, la Gran Logia reorganizó la numeración de sus logias afiliadas, ordenándolas según la fecha de su constitución. Debido a que la patente de la logia de Queen’s Head era de 1723, esto la colocó en el número 11. La logia presentó una queja y solicitó estar más arriba en la numeración, lo cual fue rechazado categóricamente por el gran maestro suplente, Alexander Choke, dado que la Gran Logia tenía sus dudas acerca de las aseveraciones de la Queen’s Head y de sus miembros<sup>117</sup>. Poco después, se reformó el comité de caridad de la Gran Logia para incluir en él a los grandes maestros de las logias más antiguas. La pérdida de antigüedad de la Queen’s Head afectaba su participación en el comité de caridad, por lo que tenía gran interés en revertir la decisión de la Gran Logia.

Sayer, Lamball y compañía tejieron las historias acerca de sus cargos dentro de la masonería por el prestigio social y para incrementar sus posibilidades de recibir auxilio económico por parte de la Gran Logia. Asimismo, la logia a la que asistían intentó demostrar su antigüedad por razones similares. Anderson, por su parte, recibió la instrucción de demostrar la antigüedad de la Gran Logia, ante la creciente competencia de las nuevas grandes logias de Dublín y de Edimburgo y para coadyuvar en los planes políticos de la organización londinense. El autor de las *Constituciones* echó mano de los relatos de Sayer, Lamball y otros porque le resultaban de gran utilidad para este propósito. Se necesitan más investigaciones a fondo sobre el contexto y la fundación de la Gran Logia, en el presente trabajo es imposible cubrir el tema en su totalidad. Nuestra intención es destacar que la Gran Logia no se fundó en la taberna Goose and Gridiron, después de una serie de negociaciones en la Apple Tree, en 1717. Nuestra mejor interpretación, dada la evidencia recabada, es que la Gran Logia se fundó a la par del nombramiento del duque de Montagu como gran maestro, en 1721. Esto pone la visita de Desaguliers a Edimburgo, en agosto de 1721, en un contexto completamente distinto. Pero esa, es otra historia.

Se nos ha sugerido que deberíamos cerrar esta investigación exhortando a la Gran Logia a posponer sus celebraciones del tricentenario hasta el 2021.

<sup>116</sup> QCA 10, 131, 137-138.

<sup>117</sup> QCA 10, 106.

Pero esa no es nuestra intención. Preferimos que dicho aniversario sea el evento que detone una mayor investigación sobre la historia temprana de la Gran Logia. Con su narrativa de la Apple Tree y de la Goose and Gridiron, Anderson ha creado un mito excepcionalmente duradero, que muchas otras organizaciones fraternas han adoptado. Por ejemplo, según los miembros del Druid Circle of the Universal Bond<sup>118</sup>, John Toland hizo una proclamación en Primrose Hill para llamar a todos los druidas a reunirse en la taberna Apple Tree de Covent Garden. Así, según la tradición, en septiembre de 1717 quedó fundada dicha orden druídica –de la cual el ya mencionado William Stukeley fue dirigente– en el mismo lugar en que supuestamente se fundó la Gran Logia<sup>119</sup>. Estos mitos fundacionales son muy importantes para todas las organizaciones fraternas, y Anderson estaba consciente de tal importancia. Como él mismo lo dijo en el prefacio de sus *Royal Genealogies*, es importante que “cada nación cuente con su propia fábula”.

<sup>118</sup> Un breve, pero interesante relato que intenta hermanar los orígenes del Druid Circle con los de la Gran Logia, se encuentra en Society X, “1717: Druidry and the founding of modern Freemasonry” (12 de febrero de 2013 [25 de septiembre de 2017]): disponible en <https://Societyx.wordpress.com/tag/druid-circle-of-the-universal-bond/> (N. del T.).

<sup>119</sup> Ronald Hutton, *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2009), 125-129.

# SUMARIO

## TOMO I

<b>Utopía y realidad del liberalismo masónico. De las Cortes de Cádiz a la independencia de México</b> José Antonio Ferrer Benimeli (Universidad de Zaragoza, España).....	10
<b>Masonerías en Cuba durante el siglo XIX</b> Eduardo Torres Cuevas (Universidad de La Habana, Cuba).....	46
<b>El espacio caribeño: un reto de poder para la masonería francesa</b> Éric Saunier (Universidad de El Havre, Francia).....	76
<b>Entre sotanas y mandiles: el proyecto masónico centroamericano de Francisco Calvo (1865-1876)</b> Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica, Costa Rica).....	91
<b>Del mar a la política. Masonería en Nueva España/México, 1816-1823</b> María Eugenia Vázquez Semadeni (Universidad de Los Ángeles en California, UCLA, Estados Unidos).....	127
<b>Una mirada transatlántica del feminismo desde Argentina(1860-1910)</b> Dévrig Mollès (Universidad de Estrasburgo, Francia).....	146
<b>La Francmasonería en Chile: De sus orígenes hasta su institucionalización</b> Felipe Santiago del Solar (Universidad París Diderot-París 7, Francia).....	164
<b>Masonería y la sociedad civil: el caso de Estado Unidos</b> Guillermo de los Reyes-Heredia (Universidad de Houston, Estados Unidos).....	176

---

## TOMO II

<b>La teoría de la conspiración masónica en Nueva España/México, 1738-1940</b> María Eugenia Vázquez Semadeni (Universidad de California en Los Ángeles).....	9
<b>La identificación del desarticulador del mundo católico en Costa Rica (1880-1900)</b> Esteban Sánchez Solano (Universidad de Costa Rica).....	33
<b>Controversias por el librepensamiento y la masonería en Nicaragua (1881-1883)</b> Roberto Armando Valdés Valle (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas).....	50
<b>Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Oscar Arnulfo Romero 1962-1965</b> René Antonio Chanta Martínez (Universidad de Don Bosco).....	69

<b>La masonería y la prensa liberal-oposicionista mexicana de finales del XIX</b> Julio Martínez García (Universidad de Salamanca).....	85
<b>“Conspiración masónica”: su consolidación y transformación en Brasil</b> Luiz Mário Ferreira Costa (Universidad Federal de Juiz de Fora).....	111
<b>APIS: la red antimasonónica que engañó a Franco (1937-1965)</b> Javier Domínguez Arribas (Universidad París 13 - Pléiade).....	123
<b>“La más formidable secta” y los excesos de la interpretación histórica</b> Rogelio Aragón (Universidad Iberoamericana).....	134
<b>Secreto y sociedades secretas en el mundo hispánico en la crisis del antiguo régimen</b> Felipe Santiago del Solar (Universidad París Diderot-París).....	150
<b>El mito de la secreta discreción</b> Yván Pozuelo Andrés (IES Universidad Laboral de Gijón).....	168

---

### TOMO III

<b>“Cuando cantan”: la interpretación de canciones en las logias inglesas del siglo XVIII</b> Andrew Pink (Universidad Colegio de Londres).....	9
<b>Y la lira volvió a sonar: breve estudio sobre las relaciones semánticas entre música y masonería</b> Fernando Anaya Gámez (Universidad de Málaga).....	19
<b>La Tercera Columna: la música como herramienta mediática de la masonería en la Venezuela del siglo XIX</b> Juan de Dios López Maya (Universidad Nacional Experimental de las Artes, Venezuela)..	40
<b>Arte y masonería: consideraciones metodológicas para su estudio</b> David Martín López (Universidad de Granada).....	71
<b>Masones de porcelana: la <i>Mops-orden</i> y las creaciones de J. J. Kändler para la manufactura de Meissen</b> Pelayo Jardón (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España).....	85
<b>La masonería en la literatura. Una panorámica general</b> José Antonio Ferrer Benimeli (Universidad de Zaragoza).....	110
<b>Kipling y su sorprendente primera novela</b> Yván Pozuelo Andrés (IES Universidad Laboral de Gijón).....	129
<b>León Tolstoi: la masonería como símbolo dentro de una alegoría</b> Rogelio Aragón (Universidad Iberoamericana).....	139

## TOMO IV

<b>Género en la masonería francesa, del siglo XVIII a la actualidad</b> Cécile Révauger (Universidad de Burdeos III).....	13
<b>Hombres y mujeres por el filo de las heterodoxias, dentro y fuera de la Francmasonería</b> María José Lacalzada de Mateo (Universidad de Zaragoza).....	24
<b>Las mujeres en la masonería española (1868-1939)</b> Natividad Ortiz Albear (Universidad de Salamanca).....	45
<b>Un contexto para una masona, librepensadora, feminista y republicana: Belén de Sárraga (1872-1950)</b> Sylvia Hottinger-Craig (Universidad Carlos III de Madrid).....	56
<b>La masonería cubana ante la iniciación femenina: entre tradicionalismo y reformismo (1874-1881)</b> Dominique Soucy (Universidad del Franco-Condado).....	72
<b>Masones e instrucción intelectual femenina: El Salvador, 1875-1887</b> Olga Carolina Vásquez Monzón (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”)....	94
<b>Prensa, masonería y mujer en México a finales del XIX: imaginarios y representaciones</b> Julio Martínez García (Universidad de Salamanca).....	110
<b>Educación, género y masonería en México a finales del siglo XIX. Matilde Montoya, la primera doctora en medicina</b> María Eugenia Vázquez Semadeni (Universidad de California en Los Ángeles).....	131
<b>Problemática racial, de sexualidad y de género: encrucijadas de la masonería norteamericana en el siglo XXI</b> Guillermo de los Reyes Heredia (Universidad de Houston) y Paul J. Rich (Universidad de George Mason).....	157

---

## TOMO V

<b>La ilustración radical y la masonería</b> Margaret C. Jacob (Universidad de California en Los Ángeles) .....	9
<b>Sociabilidad y masonería. Propuestas para una historia de las prácticas sociales y culturales en el Siglo de las Luces</b> Pierre-Yves Beaupaire (Universidad de Niza Sophia Antipolis) .....	22
<b>La cultura material como fuente para la historia de la masonería: El caso de los mandiles de la masonería inglesa (1720-1820)</b> Felipe Côte Real de Camargo (Universidad de Bristol).....	31

<b>Rituales funerarios y masonería. El caso de la conmemoración del rey Leopoldo de Sajonia-Coburgo-Gotha</b> Jeffrey Tyssens (Universidad Libre de Bruselas).....	50
<b>Fraternidad global: masonería, imperios y globalización</b> Jessica Harland-Jacobs (Universidad de Florida).....	65
<b>Imperialismos, masones y masonerías en China (1842-1911)</b> Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica).....	94
<b>La masonería en Italia: en la frontera entre fanatismo y libertad</b> Aldo Alessandro Mola (Universidad de Milán).....	120
<b>La masonería española en el protectorado marroquí: un proyecto colonial y cosmopolitizador</b> Valeria Aguiar Bobet (Universidad Jaume I de Castellón).....	144
<b>En busca del Apple Tree: una revisión de los primeros años de la masonería inglesa</b> Andrew Prescott (Universidad de Glasgow) y Susan Mitchell Sommers (St. Vincent College).....	168