

300 años: Masonerías y Masones
(1717-2017)

TOMO II. Silencios

Ricardo Martínez Esquivel
Yván Pozuelo Andrés
Rogelio Aragón

EDITORES



Silencios

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

Dévrig Mollès, Universidad de Estrasburgo, Francia

Felipe Santiago del Solar, Universidad París Diderot París 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: mayo, 2017

TOMO II: SILENCIOS.

ISBN: 978-607-97546-4-8

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

Presentación general	4
Introducción del Tomo II	6
La teoría de la conspiración masónica en Nueva España/México, 1738-1940	
María Eugenia Vázquez Semadeni (Universidad de California en Los Ángeles)	9
La identificación del desarticulador del mundo católico en Costa Rica (1880-1900)	
Esteban Sánchez Solano (Universidad de Costa Rica).....	33
Controversias por el librepensamiento y la masonería en Nicaragua (1881-1883)	
Roberto Armando Valdés Valle (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas)....	50
Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Oscar Arnulfo Romero 1962-1965	
René Antonio Chanta Martínez (Universidad de Don Bosco).....	69
La masonería y la prensa liberal-oposicionista mexicana de finales del XIX	
Julio Martínez García (Universidad de Salamanca).....	85
“Conspiración masónica”: su consolidación y transformación en Brasil	
Luiz Mário Ferreira Costa (Universidad Federal de Juiz de Fora).....	111
APIS: la red antimasonía que engañó a Franco (1937-1965)	
Javier Domínguez Arribas (Universidad París 13 - Pléiade).....	123
“La más formidable secta” y los excesos de la interpretación histórica	
Rogelio Aragón (Universidad Iberoamericana).....	134
Secreto y sociedades secretas en el mundo hispánico en la crisis del antiguo régimen	
Felipe Santiago del Solar (Universidad París Diderot-París)	150
El mito de la secreta discreción	
Yván Pozuelo Andrés (IES Universidad Laboral de Gijón).....	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 este volumen y los siguientes que completarán 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.

SILENCIOS

Las dos bases fundamentales sobre las que descansa el estudio de la historia, ya sea desde la perspectiva del diletante, el aficionado o el profesional, son la interpretación y la explicación. El estudioso de la historia busca, cataloga y ordena datos, fechas y hechos –algunos de ellos incluso aparentemente inconexos entre sí– acerca de algún tema de su interés que posteriormente interpreta con el fin de explicar tal o cual acontecimiento o proceso histórico. Así, las variaciones son prácticamente infinitas: en estricto sentido no debería haber interpretación o explicación más válida que otra acerca de, por ejemplo, la revolución industrial, la guerra de las Malvinas o la unificación de Italia.

Sin embargo, los historiadores profesionales no solo catalogan y organizan datos y hechos, sino también las interpretaciones y explicaciones sobre estos. Según su afinidad con ciertas características, los textos de historia pueden ser materialistas, positivistas, historicistas, estructuralistas, posmodernos y un largo etcétera.

Pero existen obras, dedicadas igualmente a interpretar y explicar la historia, que son desdeñadas por los historiadores debido a que no alcanzan los estándares académicos que exige la profesión. Pero, ¿eso significa que dichas obras no son importantes como testimonio de la época que las produjo? ¿Quiere esto decir que tales textos deberían olvidarse por completo?

En fechas recientes los historiadores profesionales han aprendido a revalorar esos textos de temática histórica, escritos más con pasión que con erudición, para a partir de ellos reconstruir el proceso mediante el cual ciertos sectores y grupos han interpretado y explicado la historia. Y, sin temor a equivocarme, el tema de la masonería es probablemente el que más ha inspirado a escritores de todas las tendencias a abordarlo con pasión desmedida, a favor y en contra, a través de los medios disponibles según la época: impresos y electrónicos, virtuales y físicos.

El presente volumen está dedicado a dar voz a aquellos testimonios que habían permanecido en silencio pero que, irónicamente, eran los que más gritaban. Todos, en algún momento, hemos escuchado las hipótesis más extravagantes acerca de la masonería y su relación con los procesos históricos, especialmente en los campos político y social. Que la revolución francesa fue una maquinación masónica; que todos los presidentes de –insértese aquí el nombre de cualquier país– al igual que reyes, ministros, jueces, parlamentarios y hasta las papas y cardenales han sido masones; que las guerras mundiales, la ONU, el Fondo Monetario Internacional e incluso la Cruz Roja y los Boy Scouts han sido producto de las maquinaciones de la masonería para adueñarse del mundo. También se ha dicho que los masones han derrocado regimenes y orquestado atentados terroristas y asesinatos de alto nivel con el fin exclusivo de establecer un gobierno único de alcance global y la abolición de todas las religiones.

Claro que, si me permite la metáfora con las ciencias exactas, las contrapartes de esos silencios ensordecedores están compuestas por reacciones de igual magnitud, pero en sentido opuesto. Así, tenemos, por otra parte, a quienes defienden a capa y espada la postura de que la masonería ha sido un adalid de la democracia, el portaestandarte de la modernidad y de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, defensora de los oprimidos y ejemplo de tolerancia política y religiosa.

En las siguientes páginas veremos una muestra, muy pequeña debido a las limitantes de espacio, del sentimiento antimasónico que se ha manifestado en diferentes épocas y distintas latitudes. En primer lugar, la historiadora mexicana María Eugenia Vázquez Semadeni, miembro del programa de investigación sobre masonería y sociedad civil en la UCLA, rastrea la creencia en una conspiración masónica contra la religión y el gobierno, en México desde la época virreinal hasta la década de 1940. A continuación, Esteban Sánchez, profesor de la Universidad de Costa Rica, nos da una muestra del embate del catolicismo costarricense, lanzado en las dos últimas décadas del siglo XIX, contra quienes estaban desarticulando “su mundo”: masones, liberales y protestantes. Roberto Valdés, catedrático de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, mantiene su estudio en la misma época, pero nos lleva a Nicaragua para presentarnos las reacciones violentas de conservadores y ultramontanos contra el carácter librepensador del polaco José Leonard, reformador de la educación y fundador de una logia masónica en territorio nicaragüense. Siguiendo en Centroamérica, pero casi un siglo después, René Antonio Chanta, de la Universidad de Don Bosco, hace un breve recuento del pensamiento antimasónico y antiliberal del célebre obispo salvadoreño Óscar Arnulfo Romero. A continuación, regresamos al México de finales del siglo XIX, de la mano del periodista e historiador Julio Martínez de la Universidad de Salamanca, para presenciar una muestra de las batallas libradas en la prensa entre liberales y conservadores, a través de las páginas de una publicación crítica, liberal y favorable a la masonería.

Luiz Mario Ferreira, de la Universidad Federal de Juiz de Fora, hace una panorámica del surgimiento y desarrollo de la idea de una conspiración masónica en Brasil, basada sobre el conflicto entre católicos y liberales primero y sobre los *Protocolos de los Sabios de Sion* después. Javier Domínguez, egresado de la Universidad París 13-Pléiade, nos refiere el engaño sufrido durante varias décadas por Francisco Franco, antimasón obsesivo, a manos de la agencia secreta encargada de investigar la actividad masónica en España. Rogelio Aragón, alumno de la Universidad Iberoamericana, analiza el discurso antimasónico y antisemita, de vencedores y vencidos que, velada o abiertamente, responsabilizaban a masones y judíos de los horrores de la primera guerra mundial. Felipe Santiago del Solar, de la Universidad París-Diderot, examina el uso del concepto del “secreto” en las masonerías y las antimasonerías-incluyendo las españolas desde el año 1883, para proponer la categoría de análisis “hermandades revolucionarias” para el estudio del

ocaso del antiguo régimen en las colonias españolas de América. Por último, el profesor e investigador gijonés Yván Pozuelo, reflexiona sobre la calidad “secreta” o “discreta” de la masonería, poniendo especial énfasis en cómo la literatura –incluyendo a la historiografía– ha utilizado ambos calificativos para ella dependiendo de si se escribe desde una perspectiva antimasonónica o “pro masonónica”.

Esperamos que esta breve pero diversa panorámica sobre la antimasonería –y sus parientes cercanos: el antisemitismo, el anticomunismo y el antiliberalismo– como una forma de interpretar y explicar el pasado, sea de utilidad al lector para reflexionar informada y críticamente sobre el que, sin lugar a dudas, es el tema que salta primero a la mente en cuanto se menciona la palabra “masonería”: su papel como el agente detrás de los grandes procesos y cambios en lo político, social, económico y cultural de los últimos tres siglos. Estas páginas son una muestra de cómo el historiador, comprometido con el rigor académico y sin tomar partido por ninguna causa, se enfrenta al reto de transitar con precaución, pero sin temor, el camino que separa ambas tendencias de interpretación y explicación de la historia, antagónicas e irreconciliables. Un paso en la dirección “errada” y de inmediato se le tachará de masón o de anti-masón.

Rogelio Aragón
Ciudad de México, marzo 2017

LA TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN MASÓNICA EN NUEVA ESPAÑA/MÉXICO, 1738-1940

María Eugenia Vázquez Semadeni
Universidad de California en Los Ángeles

Prácticamente desde sus orígenes, la masonería ha despertado suspicacia y desconfianza entre las autoridades eclesiásticas y civiles, así como en la sociedad en general. Entre otras causas, estas sospechas se deben a ciertas características que distinguieron a la fraternidad masónica de otras sociabilidades surgidas a lo largo del siglo XVIII en Europa. Entre esas características destacan: a) ser una sociedad iniciática, con contenidos esotéricos; b) el secreto en cuanto a la personalidad de sus miembros, sus enseñanzas internas, sus rituales y signos de comunicación; c) el juramento de conservar ese secreto; d) la reunión periódica de los miembros de una logia o taller; e) una organización interna jerárquica basada en los tres grados simbólicos y una serie de grados superiores dependiendo del rito; f) la posibilidad de que cualquier miembro tuviera acceso a los grados más altos, independientemente de su origen y condición social; g) la libertad religiosa; y h) una relativa apertura, pues si bien se realizaba un riguroso proceso de selección para que una persona pudiera ingresar a la masonería, en teoría no había restricciones sociales ni económicas para ello (a excepción de cubrir las cuotas requeridas para cada grado).

El que los masones mantuvieran en secreto su pertenencia a la fraternidad y sus enseñanzas internas, amén de su heterogénea composición social, la convivencia de hombres de diversos credos, el influjo que comenzó a tener en la opinión pública, el uso de prácticas que se consideraban exclusivas de las autoridades civiles y eclesiásticas, así como su rápida difusión por numerosos países europeos, fueron las principales causas para que la masonería pronto se convirtiera en objeto de un fuerte debate en diversas publicaciones europeas, el cual poco a poco fue generando la idea de que existe un plan masónico para dominar el mundo.

La teoría de la conspiración puede definirse como la creencia de que una organización formada por individuos o grupos actúa subrepticamente para alcanzar un fin malévolo. En su sentido más amplio, las teorías de la conspiración consideran que la historia está controlada por fuerzas malignas o incluso demoníacas¹. El objetivo de este trabajo es analizar la formación de la teoría de la conspiración masónica en México, desde sus orígenes en España. Dado que el mundo hispano es principalmente católico, el rechazo de la Iglesia católica a la masonería fue un elemento fundamental para la elaboración y consolidación dichas teorías conspirativas. Las prohibiciones eclesiásticas, las acciones de algunos personajes clave y la circulación de ciertos escritos fueron incorporando elementos a estas teorías. En estas páginas describiré

¹ Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, segunda edición (Berkeley: University of California Press, 2013), 3.

cómo las circunstancias históricas específicas de cada momento y lugar fueron dando lugar a reinterpretaciones de esas ideas, hasta dar forma a una teoría de la conspiración masónica que incorporó aspectos tan disímiles como el satanismo, el judaísmo, el comunismo, el liberalismo y el protestantismo.

El periodo estudiado cubre desde la fecha de la primera prohibición eclesiástica a la masonería, promulgada en 1738, hasta el periodo cardenista en México en la década de 1930. Debido a que se trata de un lapso muy largo no haré una revisión cronológica completa, sino que me concentraré en algunos de los momentos y eventos fundamentales en el desarrollo de esas teorías en sus contextos, tales como la independencia, la reforma, el porfiriato, la guerra cristera y el cardenismo. Para analizar este fenómeno en México es indispensable también revisar, aunque sea someramente, su desarrollo en España, pues muchos de los acontecimientos que tuvieron lugar en dicho país contribuyeron de forma significativa para lo que sucedió en México debido a que durante el siglo XVIII Nueva España era un virreinato de la monarquía hispana, y después, en los siglos XIX y XX porque tras la independencia la relación entre ambos países siguió siendo estrecha, tanto a nivel cultural como social y económico.

Apoyada en la bibliografía sobre el tema, las fuentes principales para este estudio son publicaciones de las etapas estudiadas, tanto libros como periódicos y folletos. También se revisaron algunas causas de la inquisición novohispana, bulas papales y cartas pastorales, así como misivas escritas por algunos de los personajes clave del periodo.

ORÍGENES DE LA TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

Como ya mencioné, en el mundo hispano la teoría de la conspiración masónica ha estado siempre ligada a la Iglesia católica pero, como se verá, también al gobierno monárquico y a los grupos conservadores, que algunos autores catalogan como ultraderechas. Comenzaré analizando dos bulas papales que son sumamente conocidas y han sido ya estudiadas por diversos colegas, pero es importante desglosarlas mostrando cómo y por qué fueron el punto de partida para la teoría de la conspiración.

El primer documento pontificio contra la masonería fue la constitución apostólica *In Eminentí Apostolatus Specula*, de Clemente XII, promulgada el 28 de abril de 1738².

En este documento, el pontífice enumera las características de la masonería que, a sus ojos, y los del clero católico, son reprobables. Entre ellas destacan el secreto con el que se conducen los masones, la apertura de las logias para recibir hombres de cualquier religión y el peligro de que su

² Confrontar la versión en español de la bula en José Antonio Ferrer Benimeli, *La Masonería después del Concilio* (Barcelona: A.H.R., 1968), 139. Y acerca de las representaciones antimasonicas en los documentos papales, puede consultarse Ricardo Martínez Esquivel, "Documentos y discursos católicos antimasonicos en Costa Rica (1865-1899)", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154.

influencia perversa “el corazón de los sencillos”. Sin embargo, se hace patente que, en realidad, la Iglesia católica no tenía la absoluta certeza de qué era la masonería.

El desconocimiento sobre qué era la masonería era tan grande, y la Iglesia católica tenía tanto interés en saberlo, que cuando la bula fue enviada a los inquisidores mayores de España y Portugal, fue acompañada de una instrucción que les pedía averiguar la verdadera naturaleza y el fin recóndito de esa asociación, para informar a su santidad³. En efecto, en las causas de la Inquisición de Nueva España que he podido consultar, es claro que el mayor interés de los inquisidores es averiguar las señas, los lugares de reunión, los rituales, pero sobre todo los fines de la masonería, aunque sus esfuerzos fueron infructuosos pues poco pudieron descubrir⁴.

En este momento aún no existía la convicción (esencial en la teoría de la conspiración) de que la masonería tenía un fin ulterior maligno; solo había la sospecha. Pero esa sospecha pronto se convertirá en certeza en la mente de algunos personajes fundamentales del mundo católico. Este primer documento pontificio, lleno de temores basados en problemas reales e imaginarios, puso en la mesa los elementos clave para el desarrollo de la teoría de la conspiración.

El segundo documento que amerita ser comentado es la bula de Benedicto XIV, de 1751, titulada *Providas*. Esta bula es muy semejante a la primera, con la diferencia de que en este caso se profundiza en las consecuencias que los motivos esgrimidos por Clemente XII en contra de la masonería podrían tener. Por ejemplo, en este segundo documento se hace hincapié en el riesgo que el contacto con hombres de otros credos podría tener sobre la “pureza” de la religión católica, en que los juramentos masónicos pudieran tomar precedente sobre la lealtad al trono y al altar y, en especial, en que las reuniones no autorizadas por el gobierno podrían tener fines subversivos.

Por esa misma época (1750 y 1751), importantes eventos estaban teniendo lugar en Nápoles. El rey de Nápoles en ese momento era Carlos VII, quien más adelante sería Carlos III de España. Para esos años, al parecer, la masonería se había extendido bastante en Nápoles. Esta situación llegó a oídos del rey gracias a un conocido jesuita, el padre Pepe, quien desempeñó un papel clave para incrementar las sospechas del rey y del papa sobre la masonería⁵.

El padre Pepe era, a juicio de varios contemporáneos, un hombre demasiado celoso de su deber. Como sabía que uno de los principales dirigentes de la masonería en Nápoles era un personaje cercano al rey, el príncipe de San Severo, se empeñó en impedir que la masonería siguiera creciendo y llegara

³ Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII* (España: Siglo XXI de España, 1986), 74.

⁴ Ver, como ejemplo, el proceso seguido a Daniel Maccortun en Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, volumen 1103, expediente 25, fs. 216-221.

⁵ La información histórica de este párrafo y subsiguientes hasta el final del presente apartado proviene de Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII*, 100-161.

a tener influjo en la corte. Entre sus argumentos para lograrlo, el padre Pepe llegó incluso a asegurar que todas las semanas algunos masones de Nápoles viajaban secretamente a Inglaterra y volvían trayendo discursos y máximas contra la religión y la monarquía.

Este es un punto muy importante porque uno de los elementos más recurrentes en la literatura antimasónica hispana, y por ende en la teoría de la conspiración, es que la masonería es la enemiga del altar y el trono. Y es en las afirmaciones del padre Pepe donde puede verse, quizá por primera vez, la insinuación de ese supuesto fin oscuro de la masonería: la destrucción de la religión y la monarquía.

Vale la pena comentar la respuesta del monarca de Nápoles ante la presión que recibía del Vaticano para prohibir la masonería. Carlos VII le asegura al papa que había revisado las constituciones de los masones (al parecer el propio príncipe de San Severo se las facilitó) y que en ellas no había nada contra la religión ni contra la fidelidad debida al soberano. Pero, “dudando el rey que aparte de esas constituciones pudieran existir algunas secretas instrucciones”, y dado que la masonería era un “cuerpo ilegítimo e ilícito” porque existía sin previa autorización del monarca, había decidido prohibirla.

Aquí se observa claramente otro aspecto típico de las teorías conspirativas, la persistencia de la idea a pesar de las pruebas en contrario. En este caso, a pesar de que el rey había comprobado en las constituciones que no había nada contrario al altar ni al trono, el secreto permite que la duda continúe.

Es ese mismo año de 1751, en Madrid, en la corte del rey Fernando VI, donde se encuentra el primer documento que contiene ya claramente la semilla de la teoría de la conspiración. Se trata de un memorial elaborado por el jesuita Francisco de Rávago, confesor y consejero del rey.

Como ha señalado José Antonio Ferrer Benimeli, todo el análisis de Rávago sobre el peligro de la masonería está basado en una hipótesis condicional. Rávago se pregunta qué pasaría si esas juntas secretas, es decir la masonería, fueran de militares, si fueran de la nobleza y si un rey ambicioso, como Federico II, el Grande, de Prusia, pensara en conquistar toda Europa, un ejército de francmasones le sería muy eficaz, ya que por su número y su calidad sería invencible. Este parece ser el origen de la teoría de la conspiración en el mundo hispano, pues ya aparece, aunque aún formulado solo como posibilidad, el binomio masones/dominar el mundo.

Al padre Rávago no le parecía creíble que tanta gente distinguida se uniera en una congregación sin tener un fin muy grande e importante. Y aquí fue donde dio el paso fundamental: ya no expresaba solo la duda (como posibilidad) de que los masones tuvieran un fin oculto, sino que expresaba la convicción de cuál era ese fin: destruir la religión y todos los estados de Europa, ayudados por el demonio, que se manifestaba en sus ceremonias y ritos. Y una vez más, el secreto era lo que le permitía pensar así. Si no tuvieran perversos fines ulteriores, ¿para qué el juramento de guardar el secreto?

Rávago mismo aceptaba que toda su argumentación era solo un recelo, pero afirmaba que se trataba de un asunto de tanta gravedad que bastaba con la pura sospecha para tomar medidas a fin de prevenir el posible daño, por lo que no era necesario esperar a tener certezas o evidencias.

Los esfuerzos del padre Rávago, quien al igual que el padre Pepe fue bastante controversial por su marcado regalismo y sus intrigas en la corte, tuvieron frutos. El 2 de julio de 1751 Fernando VI emitió un decreto prohibiendo las congregaciones de los masones, y poniendo especial énfasis en impedir que esta sociedad se extendiera entre los miembros del ejército. Este decreto llegó a los dominios españoles en América y fue mediante él y las bulas papales que el pueblo hispanoamericano se enteró de la existencia de una llamada “sociedad de francmasones”, que en ese momento prácticamente no tenía presencia en dichos territorios.

MASONERÍA Y PENSAMIENTO ILUSTRADO

Tras estos orígenes, la teoría de la conspiración masónica se fue desarrollando en el imperio español a partir de la literatura antimasonica, derivada de las prohibiciones eclesiásticas, pero exagerando los supuestos vicios y peligros de la masonería. En España, durante las últimas décadas del siglo XVIII, esta literatura se vinculó con la aparición de una corriente que, en la actualidad, algunos autores han denominado reaccionaria, conservadora o contrarrevolucionaria, ya que por una parte se oponía al absolutismo y a la pérdida de prerrogativas de la Iglesia católica a causa de las reformas borbónicas, y por otra a los principios de la filosofía dieciochesca, a la que llamaban “falsa”⁶. En esta vertiente, las finalidades y la existencia misma de la masonería fueron articuladas con las ideas de la filosofía ilustrada y con los principios liberales, amén de que se le relacionó con el protestantismo y sus intrínsecos cuestionamientos a la Iglesia católica.

Un ejemplo importante de esta articulación se encuentra en una obra que fue clave, tanto por la circulación que tuvo en Hispanoamérica como por los elementos que incorporó a la teoría de la conspiración. Se trata de *La falsa filosofía*, de fray Fernando de Zeballos, que se publicó en España entre 1773 y 1776. En este texto ya se presentaba con toda claridad a la masonería como la enemiga del altar y el trono. Se le catalogaba como una de las sectas que estaban tratando de destruir la religión católica, por sostener ideas como el deísmo y la tolerancia religiosa. También se le acusaba de querer acabar con la fuerza de las monarquías sustentando principios contrarios a las regalías de los soberanos. En la perspectiva de Zeballos, esto era resultado de la irreligión, fomentada por la masonería. Para él, la masonería era el instrumento del pensamiento ilustrado y de la filosofía moderna para destruir el orden creado

⁶ Ver Peer Schmidt, “Una vieja élite en un nuevo marco político: El Clero Mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las Revoluciones Atlánticas (1776-1821)”, en *México y la economía atlántica (siglos XVIII-XX)*, eds. Sandra Kuntz Ficker y Horts Pietschmann (México: El Colegio de México, 2006), 67-105.

por Dios para el universo. Y también del protestantismo, del cual, según el autor, emanaban todos los contratiempos políticos y morales de la época revolucionaria.

Zeballos, prefigurando las *Memorias* de Barruel, incluyó dos elementos más en la teoría de la conspiración masónica: la filosofía ilustrada y el protestantismo. En obras como esta es posible observar otro punto clave del pensamiento conspirativo. Autores como Zeballos eran incapaces de entender las transformaciones que el mundo estaba viviendo en el siglo XVIII como parte de un proceso histórico. Para lidiar con la modernidad y negarla en todas sus formas e instituciones, ellos necesitaban creer en la existencia de una conspiración, de un siniestro plan orquestado por los enemigos del altar y el trono. Por ello, la masonería se convirtió en el elemento corruptor del mundo católico. En el imaginario de estos autores reaccionarios, la masonería era el cerebro o el instrumento de quienes buscan la ruptura de una sociedad orgánicamente constituida por Dios. Así, la masonería quedó ineludiblemente vinculada con el pensamiento ilustrado y las ideas liberales en un relato que, en primera instancia, no fue elaborado por los masones o los defensores de la masonería, sino por sus detractores, principalmente miembros de la Iglesia católica⁷.

Para concluir con este tema, es importante comentar un ejemplo de las consecuencias concretas que la teoría de la conspiración, aunada a la revolución francesa, tuvo en el mundo novohispano. En Nueva España había “síntomas” de contagio revolucionario pues circularon algunos pasquines favorables a los franceses. El temor que generaban los embates revolucionarios y una posible influencia francesa tuvieron impacto en algunos sectores novohispanos, especialmente en el eclesiástico⁸. Además, las bulas papales y los edictos reales habían generado desconfianza y temor contra la masonería. La suma de estos factores permitió que las ideas europeas de una conspiración masónica, desarrolladas en obras como las de Zeballos y Barruel, cayeran en terreno fértil entre las autoridades novohispanas. Pronto la masonería se convirtió en el enemigo a vencer para evitar la difusión de los ideales revolucionarios.

Así, durante los últimos años del siglo XVIII aumentó en Nueva España el número de causas judiciales e inquisitoriales contra francmasones. Son particularmente llamativas las que se siguieron contra un grupo de franceses residentes en la Ciudad de México quienes, según se decía, se reunían en

⁷ Jordi Canal, *El Carlismo: dos siglos de contrarrevolución en España* (Madrid: Alianza, 2000), 32-33. La idea de que la masonería es el elemento corruptor de la sociedad católica es un aspecto clave de la literatura antimasonónica europea del siglo XVIII. Su impacto en la cultura de derecha en el México del siglo XX ha sido muy bien analizado por David Benjamín Castillo Murillo, de cuya tesis de doctorado provienen algunas de las ideas de este párrafo. Ver David Benjamín Castillo Murillo, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego” (Tesis de Doctorado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012).

⁸ Carlos Herrejón Peredo, “La revolución francesa en sermones y otros testimonios de México, 1791-1823”, en *La revolución francesa en México*, eds. Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez y Elías Trabulse (México: El Colegio de México y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992), 97-99.

tertulias y discutían asuntos políticos⁹. Los jueces, fiscales e inquisidores buscaron indicios de sedición en todas las actividades de dichos franceses, quienes no solo eran considerados herejes enemigos de la Iglesia católica y de la fe, sino sobre todo emisarios del gobierno revolucionario francés que pretendían desestabilizar el orden monárquico.

Esta interpretación permite observar el efecto que la teoría de la conspiración masónica tuvo en Nueva España: uno de los primeros cargos que se imputaron a esos reos fue el de masonería. En otras palabras, si eran franceses eran revolucionarios, y si eran revolucionarios eran masones. Lo peor para la masonería fue que varios de estos franceses sí resultaron ser masones, lo cual pareció confirmar los temores de las autoridades y dio mayor verosimilitud a la teoría de la conspiración. Aunque todo indica que dichos franceses no estaban conspirando contra nadie ni organizando sedición alguna¹⁰.

MASONERÍA E INDEPENDENCIA

Los acontecimientos políticos sufridos por el imperio español en las primeras décadas del siglo XIX incorporaron nuevos elementos a la teoría de la conspiración. En 1808 Napoleón invadió España, secuestró a la familia real y colocó a su hermano, José Bonaparte, en el trono hispano. La mayoría de los españoles se opuso a esta invasión y mientras unos peleaban contra los franceses en el campo de batalla otros crearon un gobierno alterno en Cádiz, con representantes de la mayoría de los territorios del imperio, a fin de llenar el vacío de poder creado por la ausencia del rey sin tener que reconocer al gobierno bonapartista.

Esto creó una severa crisis de legitimidad en el mundo hispano, que a partir de ese momento ya no tenía claro a cuál autoridad debía obedecer, ni por qué. Pronto esta crisis dio lugar al surgimiento de varios movimientos independentistas en los territorios americanos.

Los defensores del orden colonial, tanto en Nueva España como en la metrópoli, tuvieron que enfrentar tres problemas al mismo tiempo. Por una parte al gobierno bonapartista. Por otra, al gobierno establecido en Cádiz en el que rápidamente destacó un grupo de llamados liberales, que para hacer frente a la crisis de legitimidad tuvieron que recurrir al principio de la soberanía del

⁹ Los procesos seguidos contra Juan Laussel, Juan Malvert, Vicente Lulié y Juan Durrey se encuentran en AGN, *Inquisición*, volumen 1307, expediente 7, fs. 44-74; volumen 1369, expediente 9, fs. 96-116; volumen 1383, expediente 5, fs. 1-192, volumen 1239, expediente 7, fs. 442-524; volumen 1248, s/e, fs. 216-218; volumen 1357, expediente 4, fs. 1-68; y *Criminal*, volumen 667, expediente 11, fs. 209-317. Para ampliar sobre la relación masonería e Inquisición en Nueva España, consúltese los trabajos de Rogelio Aragón, "Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia", *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 14-36.

¹⁰ Estos casos han sido estudiados por varios autores como Nicolás Rangel, Jacques Houdaille, Frédérique Langue y Victor Uribe-Urán. Para una interpretación reciente y análisis del impacto de la literatura antimasonónica, en especial del *Centinelá contra francmasones* de Fray Joseph Torrubia, ver Gabriel Torres Puga, "Centinelá mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794", *Estudios de Historia Novohispana* 33 (2005): 57-94.

pueblo y a la elaboración de una constitución, con lo que transformaron a la monarquía absoluta en una monarquía constitucional. Y, por último, el estallido de un movimiento armado en Nueva España, que en un principio luchaba en contra de Napoleón y de las autoridades afrancesadas en España, pero que pronto se declaró independentista.

Como era de esperarse a causa del impacto que ya tenía la teoría de la conspiración en el mundo hispánico, los defensores del orden colonial, desesperados por encontrar una explicación a la desintegración que estaba sufriendo la monarquía, de inmediato culparon a la masonería. Y al hacerlo, incorporaron nuevos elementos a la teoría conspirativa misma. Para quienes pretendían preservar el orden absolutista y el vínculo de Nueva España con España, que pronto fueron conocidos como serviles, los tres frentes de combate no eran sino distintas expresiones de un enemigo común: la masonería. Así, en periódicos, libros, panfletos y demás impresos publicados por los serviles se aseguraba que Napoleón, los diputados en Cádiz y los líderes del movimiento insurgente novohispano, como Miguel Hidalgo, eran masones¹¹.

Napoleón parecía ser la personificación de los temores expresados por el padre Rávago en 1751 sobre que un monarca ambicioso utilizara a la masonería para dominar al mundo, pues efectivamente la empleó como herramienta de propaganda de su imperio y como un instrumento de difusión de los principios revolucionarios. En la invasión a España llevó consigo esta tendencia y estableció la masonería bonapartista. En diversas publicaciones esta masonería se presentó a sí misma como “la antítesis de la Inquisición y del despotismo religioso”, como enemiga de la intolerancia, la superstición, la ignorancia y el fanatismo. Con este discurso, una vez más, parecía confirmarse la idea de que la masonería era la enemiga de la Iglesia católica¹².

Por ello, en los escritos de los defensores del orden colonial, Napoleón aparecía como el cerebro de una conspiración masónica que pretendía acabar con la religión y con el rey legítimo, engañando a los incautos al difundir las “falsas” voces de igualdad, libertad, soberanía del pueblo, y uso de la razón. Así, en esta vertiente de la teoría de la conspiración la masonería quedó también identificada con el liberalismo¹³.

Pero eso no era todo. Según autores como José Mariano Beristain, fray Joseph Ximeno y Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, Napoleón y la masonería estaban también detrás del movimiento insurgente iniciado por Miguel Hidalgo en Nueva España. Beristain afirmaba que Hidalgo había tenido una entrevista con un francés enviado por Napoleón y juntos habían planeado la sublevación para imponer en América el reino napoleónico “de irreligión e

¹¹ Para una revisión general sobre las distintas lecturas acerca de la masonería y su vinculación con los liberales y serviles ver María Eugenia Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería en México, 1821-1830* (México: IIH-UNAM y El Colegio de Michoacán, 2010).

¹² Ferrer Benimeli, *La masonería española* (Madrid: Istmo, 1996), 39. Vázquez Semadeni, “La imagen pública de la masonería en Nueva España, 1761-1821”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXXII, no. 125 (2011): 180.

¹³ Simón López, *Despertador Christiano-Politico* (México: Juan López de Cancelada, 1809).

impiedad”¹⁴. Ximeno aseguraba que Hidalgo era masón y por ello promovía una “perniciosa igualdad” que generaba la anarquía y la disolución del cuerpo político¹⁵. Por su parte, Fernández de San Salvador creía que la masonería era el medio ideal para engañar a los rebeldes porque en su “tenebroso sistema” todo se hacía en tinieblas: los miembros de los grados inferiores no sabían los misterios de los intermedios, ni estos los de los superiores. Así, gracias a la masonería los insurgentes creían estar luchando por la patria y por su rey, sin saber que en realidad estaban sirviendo a Napoleón¹⁶.

A los defensores del orden colonial la teoría de la conspiración masónica les servía para identificar dos elementos tan disímiles como el gobierno napoleónico y el movimiento de Hidalgo. En realidad, Hidalgo en todos sus manifiestos aseguró estar luchando contra el gobierno francés en España¹⁷. Pero eso no le importaba a quienes creían en la conspiración masónica; esta les permitía asegurar que existían fines secretos que nadie se atrevería a confesar, y que, en el caso de Hidalgo, ese fin era servir a Napoleón.

Una vez más, fue difícil para la masonería escapar de estas acusaciones. Desde antes de la invasión napoleónica a España un grupo de militares e intelectuales hispanoamericanos había creado una sociedad secreta que copiaba las fórmulas, los nombres y la estructura de la masonería, y que tenía como fin lograr la independencia de los territorios hispanos en América. Esta agrupación era conocida como Sociedad de Americanos o de los Caballeros Racionales, y tenía ramificaciones en Londres, Cádiz, Filadelfia, Buenos Aires y Caracas. En 1812 una rama de esta sociedad fue descubierta en territorio novohispano, involucrada con un sector del movimiento insurgente en Jalapa, la Junta de Naolingó¹⁸.

La incursión de los Caballeros Racionales en la lucha por la independencia novohispana contribuyó a convencer a los defensores del orden colonial de que toda la insurgencia estaba instigada y dominada por la masonería, y permitió una especie de auto-confirmación de la teoría de

¹⁴ José Mariano Beristain, “Diálogos entre Filopatro y Aceraió”, en *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México*, comp. Juan E. Hernández y Dávalos, documento no. 257, edición bajo la dirección de Alfredo Ávila y Virginia Guedea (México, UNAM, 2009).

¹⁵ José Ximeno, *Contestación de fray Josef Jimeno, del colegio de crucíferos de Querétaro, al manifiesto del señor Hidalgo* (1811), en *Colección*, Hernández y Dávalos, documento no. 219.

¹⁶ Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, *Desengaños que a los insurgentes de N. España, seducidos por los fracmazonos agentes de Napoleón, dirige la verdad de la religión católica y la experiencia* (México: Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1812), 48.

¹⁷ Ver Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo. Razones de la insurgencia y biografía documental* (México: Secretaría de Educación Pública, 1987).

¹⁸ La forma en que la Sociedad de Americanos copiaba las fórmulas masónicas puede verse en las cartas de Carlos Álvear, AGN, *Indiferente de guerra*, vol. 22, fs. 27-30. La discusión acerca de si esta era o no una sociedad masónica puede consultarse en Ferrer Benimeli, “Las Cortes de Cádiz, América y la masonería”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 460 (1988): 7-34 y Vázquez Semadeni, “La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830”, *REHMLAC* 2, no. 3 (diciembre 2010-abril 2011): 24-25. Sobre la ramificación de Jalapa y la Junta de Naolingó ver Virginia Guedea, “Una nueva forma de organización política: la sociedad secreta de Jalapa 1812”, en *Un hombre entre Europa y América. Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, ed. Amaya Garritz (México, IIH-UNAM, 1993), 185-208.

la conspiración masónica. Así se consolidó la idea de que los francmasones pretendían acabar con las monarquías católicas, y para ello promovían la independencia a fin de causar la pérdida de las colonias. A este respecto, el obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, señalaba en un informe dirigido al rey Fernando VII:

Ya probé en otro escrito, que existe una poderosa coalición de enemigos del estado, que promueve la independencia de las Américas con mano oculta... que esta coalición se agregó a la secta de los facmasones [sic], o que adoptó sus fórmulas y misterios. Se ve también que data por lo menos de ocho o diez años, pues en 1810 había ya establecido logias, tituladas “de racionales caballeros,” en Cádiz, Londres, Filadelfia y Caracas. Son prodigiosos, y en suma grado temibles los efectos de sus maquinaciones y cábalas, dentro y fuera de la monarquía: en Nueva-España manejó desde el principio la gran masa del pueblo, indios, negros y mulatos, con suma destreza, pues en menos de quince días puso en rebelión más de un millón de habitantes...¹⁹.

Abad y Queipo llegó incluso a afirmar que los masones habían logrado transformar a los pacíficos y dóciles hombres novohispanos en feroces enemigos del estado. De ese modo, un sector considerable de la monarquía hispana quedó convencido de que la conspiración masónica era una realidad y ya había arribado a América.

Por último, también el gobierno establecido en Cádiz fue acusado de masón. Durante este gobierno, las cortes gaditanas dictaron una serie de medidas que ocasionaron profundas reformas en el orden político: establecieron la soberanía de la nación, una monarquía constitucional y un gobierno representativo. Todos ellos principios liberales que, entendidos como la “falsa filosofía”, se identificaban con el ideario masónico. Pero además se apropió de algunos bienes de la Iglesia católica, suspendió algunas órdenes monacales y abolió la Inquisición. Por todo ello, en periódicos como *El Sol de Cádiz* el gobierno gaditano fue acusado de ser uno más de los eslabones en la cadena de la conspiración masónica para destruir el altar y el trono, a fin de establecer el reino de la filosofía²⁰. Por su parte, el *Seminario Patriótico Americano* aseguraba que las Cortes estaban formadas únicamente por los intereses de los comerciantes de Cádiz quienes, lejos de buscar la conciliación con los americanos insurreccionados, trataban de obtener el apoyo económico de los “clubes de francmasones” para enviar tropas contra los mexicanos²¹. Y el *Correo Americano del Sur* justificaba la separación entre Nueva España y la

¹⁹ Manuel Abad y Queipo, “Informe dirigido al rey Fernando VII por D. Manuel Abad y Queipo, que se conoce con el nombre de su testamento, antes de embarcarse para España, llamado por aquel monarca, con las notas del autor”, en Niceto de Zamacois, *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días* (Barcelona-México: J. F. Parres y Comp. Editores, 1879), tomo IX, apéndice 17, 861-862.

²⁰ Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII*, 246-247.

²¹ *Seminario Patriótico Americano*, 27 de septiembre de 1812.

metrópoli asegurando que esta estaba dominada por el deísmo y el politeísmo del “francmasonismo napoleónico”²².

Esta misma línea, que identificaba a los liberales gaditanos con los falsos filósofos y, por ende con los masones, era seguida por autores como José de San Bartolomé, quien aseguraba que la supresión del Santo Oficio redundaría en que se multiplicaran las logias masónicas, y que los masones lograrán su finalidad de destruir el altar y el trono, para establecer el reino de la filosofía, mediante la difusión del lenguaje liberal, de voces como “la igualdad y libertad, la regeneración y felicidad de la patria”²³.

Esta vertiente de la teoría de la conspiración, en que la masonería aparece como la causante de la pérdida de las colonias americanas, ha sido ampliamente desarrollada desde entonces en numerosas obras elaboradas por autores españoles tradicionalistas como Vicente de la Fuente y el propio dictador Francisco Franco, así como por autores reaccionarios mexicanos e incluso por los propios masones²⁴.

MASONERÍA Y SECULARIZACIÓN

Después de la independencia, conseguida en 1821, México enfrentó numerosas crisis internas, inestabilidad política, la guerra contra Estados Unidos y dos intervenciones europeas. Tras todos esos conflictos, en la segunda mitad del siglo XIX una nueva generación de políticos liberales –liderada por Benito Juárez, Melchor Ocampo y Francisco Zarco, entre otros– intentó imponer un nuevo orden político, social y cultural, basado en un liberalismo mucho más radical, que entre otras cosas implicaba el establecimiento de la libertad de cultos y la lucha por reducir la influencia de la Iglesia católica en la sociedad. En este contexto, durante el periodo conocido como la reforma (1855-1876), se promulgaron diversas leyes que suprimían el fuero militar y eclesiástico, establecían el registro civil de nacimientos y muertes, el reconocimiento del matrimonio civil, la secularización de los cementerios y la nacionalización de los bienes eclesiásticos, amén de prohibir el cobro de derechos eclesiásticos a los pobres.

Todas esas medidas fueron parte del proceso de secularización que México vivió durante el siglo XIX. Mediante esas reformas el gobierno buscaba no solo su autonomía frente a la Iglesia católica, como ha señalado

²² *Correo Americano del Sur*, 1 de abril de 1813.

²³ José de San Bartolomé, *El duelo de la inquisición o pésame que un filósofo rancio de la América Septentrional da a sus amados compatriotas los verdaderos españoles por la extinción de tan santo y utilísimo tribunal* (Madrid: Don Francisco Martínez Dávila, 1814). Según se señala en la advertencia del editor, el texto fue escrito por San Bartolomé el año anterior, en Nueva España.

²⁴ Ver Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas de España, especialmente de la Franc-Masonería* (Lugo: Soto Freire, 1870-1871); Jakim Boar [Francisco Franco], *Masonería* (Madrid, 1952); Mariano Cuevas, *Historia de la nación mexicana* (México: Talleres Tipográficos Modelo, 1940).

Jean Meyer²⁵, sino más bien superponer la jurisdicción civil a la eclesiástica. Pese a que la secularización fue uno de los grandes problemas del siglo tanto en México como en el resto de América Latina, la teoría de la conspiración masónica proporcionó a los sectores reaccionarios las armas para acusar a la masonería de todas las transformaciones que el país estaba experimentando.

Sin embargo, en esta ocasión quienes afirmaban que la masonería estaba detrás de las medidas secularizadoras del gobierno no estaban tan equivocados. En realidad muchos de los nuevos liberales mexicanos eran efectivamente masones, que tenían notable presencia en los tres ramos del gobierno, tanto a nivel estatal como federal, así como en el ejército y la prensa. Su número cada vez más elevado, su injerencia en diversos grupos de la sociedad y su potencial económico convirtieron a la masonería en una importante fuerza política. Como ha señalado Marco Antonio Flores Zavala²⁶, durante este periodo las logias masónicas se convirtieron en centros de acción política, que se vinculaban casi a nivel nacional, pues estaban establecidas en ciudades de varios estados, y a nivel local constituían redes sociopolíticas relacionadas con la figura de algún caudillo, al que apoyaban en su acceso y permanencia en el poder. Además, al interior de sus logias y gracias a su presencia en la prensa, la masonería difundió un sistema de valores cívicos que intentaba sustituir a los religiosos, tratando de crear una lealtad de los ciudadanos hacia el Estado que estuviera por encima de la que se le tenía a la Iglesia católica²⁷.

Que la masonería tuviera tal fuerza atemorizó cada vez más a la Iglesia católica y a los sectores reaccionarios, quienes creían ver consolidada la obra “maligna” de la masonería en el gobierno de la Reforma. La situación empeoró a partir de 1864, cuando el papa Pio IX publicó el *Syllabus errorum*, documento que en parte era una respuesta a las medidas reformistas del gobierno mexicano y de otros países latinoamericanos, en especial la secularización de los bienes eclesiásticos y la creación de iglesias nacionales cismáticas. En él, el pontífice condenaba lo que llama “errores” de la modernidad, entre los que incluía la libertad de cultos, el racionalismo, el socialismo, el comunismo, el panteísmo y las sociedades secretas²⁸.

Siguiendo esta línea papal, en los años subsecuentes, varios obispos mexicanos publicaron cartas pastorales condenando a la masonería. En 1869

²⁵ Jean Meyer, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica* 22 (2002): 33-44.

²⁶ Marco Antonio Flores Zavala, *El grupo masón en la política zacatecana, 1880-1914* (México: s.e., 2002), 47-53.

²⁷ Vázquez Semadeni, “Juárez, la masonería y los valores cívicos” (ponencia presentada en “El legado de Juárez”. Foro Nacional UNAM y Consejo Consultivo para el Bicentenario del Presidente Juárez, Ciudad de México, 6-8 de diciembre de 2006) y Vázquez Semadeni, “La masonería durante el periodo juarista”, en *Las rupturas de Juárez*, eds. Conrado Hernández López e Israel Arroyo (Oaxaca: Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2007), 287-312.

²⁸ Sobre el *Syllabus*, sus orígenes e intenciones ver Mario Ramírez Rancaño, *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana* (México: IIS-UNAM, 2006); Roberto Blancarte, *La historia de la Iglesia en México* (México: FCE, 1993) y Sidney Z. Ehler y John B. Morrall, *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries* (Nueva York: Biblio & Tannen Publishers, 1967).

el obispo de Veracruz, Francisco Suárez Peredo, emitió una encíclica en la que señalaba: “los proyectos de ilustración y de progreso son las flores que ocultan el puñal, son esa piel con que se cubre el lobo, porque son los velos con que aparece públicamente la reunión masónica, que lleva consigo la mira esencial de destruir la Iglesia católica”. Con ello aseguraba que la masonería era la causa, oculta pero real, de las grandes perturbaciones religiosas que hacía más de cien años habían espantado a todo el mundo. Y siguiendo a la literatura antimasonica europea, daba como un hecho que “filósofos impíos” como Voltaire, Helvecio, Rousseau, Diderot y D’Alambert habían integrado las huestes masónicas²⁹.

Por su parte, en 1872 José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos, obispo de la ciudad de León, Guanajuato, no dudaba en citar a Barruel y otros famosos autores antimasonicos para afirmar que la masonería tenía ocho millones de adeptos en el mundo, quienes querían destruir el cristianismo, la Iglesia católica y la sociedad. Pero de esos ocho millones solo unos cuantos componían la cúpula de la sociedad secreta. Esos últimos eran los jefes de la revolución, que buscaban trastornar el mundo y sustituir en toda la tierra los derechos y el reino de Dios por los llamados derechos del hombre. Eran esos jefes quienes, despojándose de las máscaras de la filantropía y del ritual, iban directo a su objeto: “Guerra a Dios, a su Cristo y a su Iglesia. Guerra a los Reyes y a toda potencia humana que no esté con nosotros”³⁰.

Aún más, el 20 de octubre de ese mismo año de 1872 se leyó en todos los templos de Guadalajara una carta pastoral del arzobispo Pedro Loza, que reiteraba la excomunión fulminada por los diversos pontífices contra los masones³¹.

Todos estos documentos, emitidos por altos clérigos mexicanos, son muestra de que la teoría de la conspiración masónica era ahora la que alimentaba las prohibiciones de la Iglesia católica, de las cuales en su momento había surgido. Es decir, había una retroalimentación entre la literatura antimasonica y las prohibiciones eclesiásticas, pero era la teoría de la conspiración, cada vez más radicalizada y alarmista, la que les daba materia y sustento. En 1738 la bula *In Eminentí* apenas formulaba vagas sospechas en contra de la masonería, centrándose principalmente en el secreto y la convivencia de hombres de diversos credos. Para 1872, las pastorales del clero mexicano contra la masonería ya habían absorbido todos los elementos de dicha teoría. En otras palabras, hacia finales del siglo XIX en México, era la propia Iglesia católica la que reproducía, magnificaba y recreaba la teoría de la conspiración.

²⁹ Francisco Suárez Peredo, “Nos el Lic. Don Francisco Suárez Peredo, por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Veracruz. A todos los fieles de esta Diócesis, salud y gracia en Nuestro Señor Jesucristo”, en *Corona fúnebre del Illmo. Sr. Lic. D. Francisco Suárez Peredo primer obispo del estado de Veracruz*, ed. A. Ruiz (Jalapa: Tipografía Veracruzana, 1870).

³⁰ *La Voz de México*, “Carta pastoral del Illmo. y Rmo. señor obispo de León, contra la masonería”, 24 de octubre de 1872 y ss.

³¹ *La Voz de México*, 13 de noviembre de 1872.

Los documentos eclesiásticos antimasonicos no solo eran leídos en los templos para ser escuchados por los fieles que acudían a las diversas ceremonias católicas; eran también publicados y discutidos en los numerosos periódicos confesionales de la época, con lo que su contenido llegaba a un público mucho más amplio. Así, textos que fueron escritos para ser escuchados por los fieles de Veracruz, Guadalajara o León llegaron a ojos de numerosos lectores en todo el país, gracias a publicaciones de circulación nacional como *El Defensor Católico*, *El Pájaro Verde*, *El Tiempo* y *La Voz de México*. Pero esos diarios no se limitaban a apoyar las pastorales de los obispos y discutir con sus detractores, sino también a difundir los principios básicos de la literatura antimasonica y de la teoría de la conspiración. *El Pájaro Verde*, por ejemplo, reproduciendo un artículo de Nueva Época, repetía una de las primeras consignas del papa Clemente XII en su bula de 1738: “Jesucristo, la Verdad misma, nos dice: ‘El que obra mal aborrece la luz.’ La masonería así lo hace, pues además de reunirse en el peso de la noche, lo que allí pasa sólo ellos lo saben...”. E iba incluso más lejos al asegurar: “... los masones profesan odio a Dios, a Jesucristo, a su Iglesia. Este odio, según un gran doctor de la Iglesia, es propio del infierno, luego los que lo tienen son infernales”³². Para sustentar sus afirmaciones, estos periódicos se basaban en la literatura antimasonica de la época, en especial en una obra que tuvo gran circulación en México titulada *La Revolución*, escrita por monseñor de Segur, y que era prácticamente una repetición de las *Memorias* del abate Barruel. Con todo ello, los periódicos confesionales jugaron un papel fundamental en difundir y consolidar la teoría de la conspiración masónica en México a finales del siglo XIX.

También empezaron a aparecer obras escritas por autores mexicanos que contribuían a consolidar la teoría de la conspiración, elaborando principalmente sobre la vertiente que vincula a la masonería con el protestantismo, ya que fue justo en las décadas de 1860 y 1870 cuando diversas iglesias protestantes se empezaron a establecer en México, tras varios siglos en que el catolicismo había sido la única religión permitida³³. Un ejemplo de ello es la obra anónima titulada precisamente *El protestantismo y la Franc-Masonería*, publicada en México en 1870 y anunciada en todos los periódicos arriba citados.

Y fueron también los periódicos los que contribuyeron a difundir la versión de la teoría de la conspiración desarrollada por Léo Taxil unos años después. Desde 1886 en la prensa mexicana se hicieron numerosos comentarios sobre las obras de Taxil, de las que incluso se publicaron varios extractos traducidos. Desde luego, los fragmentos elegidos por los periódicos confesionales eran los que reforzaban o ampliaban las ideas conspirativas, pero también los que resultaban particularmente adecuados en un contexto mexicano en que numerosos miembros del gobierno, del ejército, de la

³² *El Pájaro Verde*, 18 de noviembre de 1872.

³³ Sobre el protestantismo en México ver Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México* (México: CUPSA, 1984).

industria y de la sociedad en general pertenecían a la masonería, empezando por el propio presidente de la República, Porfirio Díaz. *La Voz de México*, por ejemplo, reprodujo el capítulo preliminar de *Los Hermanos Tres Puntos*, en donde Taxil afirmaba:

Por poco que el jefe del Estado permita que se inmiscuya en el poder, la sociedad [masónica] funciona en estado de conspiración permanente, y que, bajo una república, monopoliza la autoridad, confisca el gobierno, acapara los empleos y las funciones, falsifica el sufragio universal, se mofa de la democracia [...] y esto con una habilidad tal, que las víctimas de estas falsedades y estafas ni solamente pueden darse conocimiento de su papel de engañados; que la Francmasonería tiene por misión destruir todos los principios de la moral...³⁴.

El contexto político de México daba mayor sentido a afirmaciones como estas. Que el propio presidente fuera masón, que participara en celebraciones masónicas que de un modo u otro se hacían del conocimiento público, que la mayoría de los gobernadores de los estados y los generales del ejército fueran masones, que hubiera coaliciones masónicas a favor de Díaz, o incluso en su contra, hacían parecer absolutamente real que la masonería “monopolizaba la autoridad”. Y ello, desde luego, parecía evidenciar que la conspiración masónica se había cumplido y había alcanzado sus “perversos fines” en México.

Como parte de la euforia ocasionada por las obras de Taxil, el periódico conservador *El Tiempo* publicó en 1887 una serie de artículos titulados “Cartas al pueblo”, con las que pretendía dar a conocer a “la mayoría” qué era la masonería. En ellas aseguraba que todas las reformas llevadas a cabo por los gobiernos liberales, desde la revolución francesa hasta esa fecha, habían sido propuestas por las logias. Y que las leyes de reforma eran parte de la conspiración masónica para destruir a la Iglesia católica.

En los artículos de los periódicos se observa que muchos miembros del clero y católicos laicos estaban convencidos de que la conspiración masónica era real. Pero también es evidente que con la difusión de las obras de Taxil estaban tratando de desprestigiar a la masonería a fin de contrarrestar su influencia en el gobierno, con la esperanza de que eventualmente se derogaran las leyes de Reforma y pudiera revertirse el proceso de secularización que México estaba viviendo. Así, la teoría de la conspiración masónica se convirtió en un elemento fundamental esgrimido por la “derecha católica” para oponerse al Estado laico sustentado en las doctrinas liberales, pues lo consideraba una amenaza para el orden social basado en los valores cristianos³⁵.

Sin embargo, y pese a que los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado se atenuaron durante el Porfiriato, el peso de la masonería en la política

³⁴ *La Voz de México*, “Los hermanos tres puntos”, 30 de mayo de 1886.

³⁵ Sobre la “derecha católica” ver Roberto Blancarte, “La derecha católica”, *Nexos* 5 (2007).

no disminuyó. En realidad, durante los más de treinta años de dictadura de Porfirio Díaz la masonería se consolidó en México como una importante fuerza política y social, aunque ya no logró actuar como herramienta unificadora de los sectores liberales³⁶. Al mismo tiempo, en parte por influencia de la masonería, pero sobre todo como resultado de procesos mucho más largos y profundos, la relación entre la Iglesia católica y el Estado se fue deteriorando cada vez más, en especial después de la revolución mexicana, como se verá en el siguiente apartado.

MASONERÍA Y EL PERIODO POSTREVOLUCIONARIO

La tensión entre la Iglesia católica y el Estado estalló en 1926 en un conflicto armado conocido como guerra cristera, que duró hasta 1929. México había enfrentado una revolución política y social entre 1910 y 1917, que culminó con la promulgación de la constitución de 1917. Dicha constitución negaba la personalidad jurídica a las iglesias, prohibía la participación del clero en política, impedía a las iglesias poseer bienes raíces y prohibía el culto público fuera de los templos. Se prohibieron los partidos políticos religiosos, y los templos fueron declarados propiedad del gobierno. Además, algunos líderes revolucionarios promovieron la creación de una iglesia cismática en el país mientras el gobierno comenzó a perseguir a los católicos y a impedir el culto. Con todo ello, la lucha del Estado mexicano por imponer su supremacía sobre la Iglesia católica parecía verse finalmente culminada³⁷.

La reacción católica ante semejantes disposiciones constitucionales incluyó la organización de grupos como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, creada por el jesuita Bernardo Bergöend y más tarde la formación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, cuyos miembros cometieron diversos actos contra el gobierno. Finalmente, estalló un conflicto armado, en medio del cual los templos fueron cerrados, se expulsó del país a los religiosos extranjeros y un miembro de la Liga asesinó al famoso político y candidato electo para un segundo periodo presidencial, Álvaro Obregón. Obregón era considerado el cerebro maligno detrás de las persecuciones a los católicos del entonces presidente Plutarco Elías Calles³⁸.

Autores fundamentales para la comprensión de la cultura radical católica mexicana del siglo XX, como Fernando Manuel González y David Benjamín Castillo Murillo, han señalado que la idea del complot judeo-masónico en la

³⁶ La información más actualizada sobre la masonería durante el Porfiriato puede consultarse en los trabajos de Julio Martínez García, Guillermo de los Reyes Heredia, Marco Antonio Flores Zavala, Rogelio Aragón y Carlos Francisco Martínez Moreno en *REHMLAC+* 7, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 70-177.

³⁷ James W. Wilkie, "The Meaning of the Cristero Religious War Against the Mexican Revolution", *Church and State* 214 (1966): 214-233. Castillo Murillo, "A la extrema derecha", 49-50. Fernando Manuel González, *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la cristiada* (México: IIS-UNAM y Plaza y Valdés, 2001). Jürgen Buchenau, *Plutarco Elías Calles and the Mexican Revolution* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2007).

³⁸ Sobre estas asociaciones y, en general, para un profundo análisis del conflicto cristero ver los tres tomos de Jean Meyer titulados *La cristiada*, publicados por Siglo XXI editores.

cristiada tuvo su origen en los planteamientos de Joseph de Maistre y la doctrina de la Acción Francesa de Charles Maurras a través de Bernard Bergöend³⁹. Sin embargo, parecen obviar que, como se ha mostrado en este trabajo, la teoría de la conspiración masónica formaba parte del repertorio discursivo de los católicos mexicanos desde el siglo XVIII y se había ido radicalizando en función de los acontecimientos históricos y con la difusión de la literatura antimasonica y las condenas eclesiásticas, transformándose poco a poco en la teoría del contubernio judeo-masónico-comunista. Como se dijo arriba, los periódicos confesionales difundieron desde finales del siglo XIX la teoría de la conspiración, en particular en la versión de Taxil que ya incluía a judíos y comunistas⁴⁰. Además, en 1908 el periódico *El País* mencionaba varias obras antimasonicas que circulaban por entonces e incluso promocionaba algunas recién publicadas, como *La masonería al derecho y al revés* del presbítero Nicolás Serra y Causa, en la que se discutían las relaciones de la masonería con el socialismo, el internacionalismo y el anarquismo. Parece entonces muy probable que los jóvenes que formaron primero la Asociación y luego la Liga hayan tenido acceso a los periódicos católicos y demás literatura antimasonica mexicana y europea, y por lo mismo hayan estado familiarizados con la narrativa católica/conspirativa en que la masonería era la enemiga de la Iglesia católica.

Por lo tanto, era casi inevitable que en el momento en que el gobierno mexicano empezó a perseguir a los católicos, sus acciones fueran entendidas como parte de la conspiración masónica. Y ello justificaba la lucha armada para defender a Cristo Rey. Así se explicaba el conflicto, por ejemplo, en el periódico cristero *Peoresnada*, editado entre 1927 y 1929 por el padre Adolfo Arroyo, en que la masonería, el bolchevismo y la revolución mexicana eran los enemigos a combatir⁴¹.

La vertiente de la teoría de la conspiración en que los enemigos de la religión católica no solo eran los masones, sino también los judíos y los comunistas, había sido desarrollada durante largo tiempo en Europa, sintetizada por Taxil y consolidada en los *Protocolos de los Sabios de Sion*. Estuvo presente en México desde la década de 1880 hasta la de 1920 cuando se le incorporaron las particularidades del contexto postrevolucionario mexicano.

Diversos autores que fueron líderes cristeros, como Andrés Barquin, aseguraban que la persecución desatada por el gobierno de Calles contra los católicos era resultado de la conspiración judeo-masónica: “Los revolucionarios mexicanos han sido abanderados y ejecutores –y continúan

³⁹ Castillo Murillo, “A la extrema derecha”. Fernando Manuel González, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México, en el siglo XX”, en *Sociedad civil y diversidad*, coords. Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso (México: CIESAS, Porrúa y Cámara de Diputados, 2005), tomo III, 229-276.

⁴⁰ El periódico *El Tiempo*, por ejemplo, hizo hincapié durante la década de 1890 en el vínculo entre la masonería y el judaísmo.

⁴¹ Alicia Olivera de Bonfil y Víctor Manuel Ruiz Naufal eds., *Peoresnada, periódico cristero* (México: Conaculta e Instituto Nacional de Antropología e Historia (Fuentes), 2005). Moisés González Navarro, *Masones y cristeros en Jalisco* (México: El Colegio de México, 2000).

siéndolo— de la Revolución satánica, judaica y masónica mundial, que tiene por fin la destrucción del orden social cristiano, para reimplantar el paganismo en su abominable integridad, que es sencillamente el imperio de Satanás en el mundo”⁴². Miguel Palomar y Vizcarra, líder de la Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos, incluía a los comunistas entre los enemigos mortales de la religión católica. Y aseguraba que “la persecución [sufrida por los Cristeros] no es sino la culminación de un largo trabajo laicista y masónico”⁴³.

Sin embargo, esta interpretación no fue únicamente resultado de la paranoia conspirativa de los sectores reaccionarios. En realidad, muchos masones en México se habían vuelto fuertemente anticatólicos desde la época de la reforma liberal, y durante la década de 1920 apoyaron ampliamente las políticas de Calles destinadas a terminar con el poder de la Iglesia católica. Como ha mostrado Benjamin Smith, durante la guerra cristera, masones de las logias bajo la jurisdicción de la Gran Logia Valle de México firmaron una petición condenando la actitud subversiva de la Iglesia católica frente al Estado. También apoyaron públicamente al gobierno y fomentaron el anticlericalismo entre sus miembros. En varios de los periódicos masónicos de estos años se promovía la desconfianza hacia la institución eclesiástica y se encomiaban las virtudes del gobierno, así como la fortaleza de sus acciones frente al conflicto⁴⁴.

Claro que esas acciones masónicas tenían poco alcance en el ámbito rural de la cristiada. Sin embargo, en las zonas urbanas fue evidente que la masonería apoyaba al gobierno en contra de la Iglesia católica, por lo que muchos pudieron pensar y afirmar que en realidad eran los masones quienes estaban orquestando los ataques al culto. De hecho, varios líderes del gobierno postrevolucionario eran masones. Algunos de ellos, como Emilio Portes Gil, incluso se vanagloriaron dentro de la masonería de su triunfo sobre la rebelión cristera, con lo que había “hecho pedazos los prejuicios y las tradiciones siniestras” y había dado un gran paso en la lucha contra el oscurantismo⁴⁵.

De ese modo, en el contexto mexicano la teoría de la conspiración masónica nuevamente adquirió sentido y pareció ser una realidad. Además, la incorporación de los comunistas a este discurso conspirativo tenía cierta validez, pues la revolución mexicana tuvo un marcado tinte de lucha social, que se consolidó en el periodo posrevolucionario y que sí se identificó, al menos en algunos sectores, con el bolchevismo. Tras la derrota de los cristeros la teoría de la conspiración se consolidó en el discurso reaccionario, pues proporcionaba al catolicismo radical una base para interpretar el México revolucionario y posrevolucionario: la masonería estaba finalmente ejecutando

⁴² Andrés Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México* (México: Jus, 1967), 102; citado por Castillo Murillo, “A la extrema derecha”, 54.

⁴³ Castillo Murillo, “A la extrema derecha”, 56.

⁴⁴ Benjamin Smith, “Anticlericalism, Politics, and Freemasonry in Mexico, 1920-1940”, *The Americas* 65, no. 4 (2009), 560-570.

⁴⁵ Enrique Guerra Manzo, “Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)”, *Signos Históricos* 14 (2005): 63.

sus planes de destruir a la Iglesia católica, con la ayuda del “ateo” y “herético” gobierno mexicano formado por masones.

En consecuencia, en la década de 1930 se publicaron periódicos que, además de criticar la supuesta facilidad con que el episcopado había llegado a un arreglo para terminar el conflicto cristero y había aceptado las leyes persecutorias, también se esmeraron en difundir la teoría de la conspiración, pues se caracterizaban por ser marcadamente anticomunistas, antisemitas y antimasónicos. Uno de los ejemplos más importantes es *El Hombre Libre*, dirigido por Diego Arenas Guzmán⁴⁶.

El catolicismo se radicalizó aún más contra la masonería tras la implementación del programa de educación socialista durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Este programa excluía toda enseñanza religiosa y tenía como base el conocimiento científico, con lo que minaba las enseñanzas eclesiásticas y la creencia en ciertos dogmas de fe. El epíteto “socialista”, que le impuso el propio Cárdenas, permitió la identificación con el enemigo “comunista” que, de paso, gracias a la teoría de la conspiración, era masón. Esta idea fue desarrollada en *El Hombre Libre*, que como era de esperarse se oponía terminantemente a la reforma educativa cardenista pues, en su perspectiva, era ateísta, anticristiana y materialista⁴⁷.

Frente a la política educativa del gobierno, los sectores reaccionarios crearon universidades privadas que pretendían recobrar el rol del catolicismo en la educación. El ejemplo más claro es la Universidad Autónoma de Guadalajara. Uno de los fundadores de dicha institución, Carlos Cuesta Gallardo, tenía una ideología antisemita sustentada, entre otras cosas, en los *Protocolos de los Sabios de Sion*, que para aquella fecha ya circulaban ampliamente en México⁴⁸.

Aparece, además, en 1937 la Unión Nacional Sinarquista, que tenía como objetivo implantar el orden social cristiano en México. Uno de sus líderes era Salvador Abascal, autor de algunas de las obras que con mayor énfasis reconstruyen la historia de México, presentándola como consecuencia de la conspiración masónica, en textos como *El cura Hidalgo de rodillas y La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848*.

La situación terminó de complicarse con el estallido de la guerra civil española y el establecimiento del gobierno de Francisco Franco en España. La campaña antimasonía había sido constante en aquel país desde el siglo XVIII. Pero poco antes del inicio de la guerra civil, los ataques a la masonería en la prensa, en los manifiestos y en los discursos políticos se habían multiplicado porque se identificaba al gobierno republicano español con la masonería.

⁴⁶ Sobre *El Hombre Libre* ver González, Matar y Mónica Uribe, “La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno”, *El cotidiano* 149 (2008).

⁴⁷ Silvia González Martín, *Prensa y poder político. La elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana* (México: IIB-UNAM y Siglo XXI, 2006), 118.

⁴⁸ Para un detallado estudio sobre la Universidad Autónoma de Guadalajara ver Fernando Manuel González, “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas”, *Historia y Grafía* 20 (2003): 151-205.

Asociaciones políticas como la Juventud Acción Nacional afirmaban que su objetivo era crear un frente católico único contra la masonería y el judaísmo que pretendían destruir la civilización cristiana, a fin de imponer una civilización atea en la que no hubiera otra religión que la razón. Y el *Manifiesto Electoral de las Derechas* establecía que las logias masónicas y el judaísmo internacional, con la cooperación del sectarismo marxista, habían roto los sagrados vínculos de la Iglesia católica y el Estado⁴⁹.

De tal modo que la campaña falangista contra la masonería se adelantó al propio Franco. Pero cuando empezó la guerra se desató la psicosis antimasonica y la teoría de la conspiración se desarrolló en su máxima expresión. La prensa oficial, acusando a la masonería de ir contra la tradición y el sentido de España, pidió un castigo ejemplar y rápido para ella. Pronto, el hecho de ser masón fue declarado delito de lesa nación. Así comenzó una persecución que se tradujo en la muerte de varias centenas de masones. Prácticamente todos los que no pudieron salir de España fueron asesinados o fusilados. Y también fueron asesinados muchos hombres que no eran masones, pero que fueron acusados de serlo.

Concluida la guerra y establecido el gobierno de Franco se dictó, el 1 de marzo de 1940, la “Ley para la represión de la masonería, comunismo y demás sociedades clandestinas que siembren sus ideas disolventes contra la religión, la patria y sus instituciones fundamentales, y contra la armonía social”. Esta ley dictaba penas de 20 a 30 años de prisión para los grados superiores y de 12 a 20 para los cooperadores⁵⁰.

Esa misma fecha se constituyó el Tribunal Especial para la Represión de la Masonería y el Comunismo. Este tribunal persiguió a todos los españoles que se creía enemigos del régimen franquista, masones o no masones. Y simplemente se acusaba de masón a cualquiera que se quisiera perjudicar.

Franco estaba convencido de que había una conspiración judeomasónica-comunista. Él necesitaba una explicación para la decadencia histórica y la degeneración política que, a su juicio, había sufrido España. Y por supuesto la causa era la masonería y sus vínculos con el judaísmo y el comunismo. Así lo expresaba en el preámbulo a la ley del 1 de marzo:

Acaso ningún factor, entre los muchos que han contribuido a la decadencia de España, influyó tan perniciosamente en la misma [...] como las sociedades secretas de todo orden y las fuerzas internacionales de índole clandestina. Entre las primeras, ocupa el puesto más principal la masonería, y entre las que, sin constituir una sociedad secreta propiamente, se relacionan con la masonería y adoptan sus métodos al margen de la vida social, figuran las múltiples organizaciones subversivas en su

⁴⁹ Toda la información sobre la masonería en el franquismo proviene de Ferrer Benimeli, *El contubernio judeomasónico-comunista. Del Satanismo al escándalo de la P-2* (Madrid: Istmo, 1982), 273-333.

⁵⁰ Acerca de ella, puede consultarse el trabajo de Javier F. Granda, “La publicación de la Ley de 1 de Marzo de 1940 sobre represión de la masonería y del comunismo y el discurso antimasonico en la prensa asturiana”, *REHMLAC+* 7, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 178-200.

mayor parte asimiladas y unificadas por el comunismo⁵¹.

Como ha señalado Ferrer Benimeli, la persecución desatada por Franco fue una de las más crueles. Se convirtió en una verdadera caza de brujas que se dedicó a eliminar al adversario. Igual que como había sucedido en México con los cristeros, pero a mucho mayor escala, la teoría de la conspiración masónica dejó de ser una herramienta discursiva para convertirse en una justificación para la acción violenta; en este caso para una persecución político-racista de funestas consecuencias.

Ahora es preciso volver a México para analizar cómo esta persecución franquista al “contubernio judeo-masónico-comunista” se entrelazó con los acontecimientos mexicanos. Durante su presidencia, Lázaro Cárdenas apoyó al gobierno republicano español y recibió en México a numerosos refugiados españoles, entre ellos a algunos miembros del gobierno republicano, así como a intelectuales, periodistas, maestros y sobre todo gran cantidad de niños. Y la masonería mexicana dio cobijo a algunos sectores de la masonería española⁵². Más de doscientos masones españoles se incorporaron a logias mexicanas adscritas a la Gran Logia Valle de México. El *Grande Oriente Español*, comandado por Lucio Martínez Gil, permaneció en México por varios años, entabló relaciones con otros cuerpos masónicos como la Gran Logia Simbólica Independiente Mexicana y el Rito Nacional Mexicano, e incluso publicó su propio periódico mensual titulado *Grande Oriente Español en Exilio*, editado durante algunos años por el propio Martínez Gil y después por Juan Grediaga. Esta publicación duró por lo menos de 1940 a 1957⁵³.

Las respuestas de los grupos reaccionarios en México no se hicieron esperar. Se desató un sentimiento xenófobo contra los refugiados judíos, alemanes y españoles. Periódicos como *Excelsior* y *El Universal* atacaron fuertemente a Cárdenas por recibir a los exiliados y más tarde algunos periodistas como José Perdomo y Salvador Borrego llegaron a afirmar que la conspiración judeo-masónico-comunista había estado detrás de las políticas cardenistas hacia la república española en el exilio⁵⁴.

En el gobierno cardenista había, efectivamente, muchos masones, empezando por el propio presidente de la república, Lázaro Cárdenas. La masonería tenía un lugar destacado y público, por lo que sus acciones eran bastante conocidas. Financiaban escuelas primarias y secundarias que

⁵¹ Francisco Franco, “Preámbulo de la ley sobre represión de la masonería y del comunismo”, citado en Ferrer Benimeli, *La masonería española*, 205.

⁵² Jorge de Hoyos Puente, “México y las instituciones republicanas en el exilio: del apoyo del Cardenismo a la instrumentación política del Partido Revolucionario Institucional, 1930-1977”, en *Revista de Indias* LXXIV, no. 260 (2014): 275-306. José Ignacio Cruz Orozco, “¡Hermanos del mundo! ayudadnos a libertar España. Nuevas aportaciones sobre la masonería española en el exilio republicano de México”, en *La masonería española: represión y exilios*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2011), Vol. I, 199-210.

⁵³ *Grande Oriente Español en Exilio* (México: Industrial Gráfica S.A., 1940-1957). Existía ya entonces en México una ruptura que generó la existencia de dos grandes logias que se denominaban Valle de México.

⁵⁴ González Marín, *Prensa*, 219 y Castillo Murillo, “A la extrema derecha”, 131.

implementaban el programa de la educación socialista al tiempo que en sus ceremonias y publicaciones destacaban las virtudes y ventajas de políticas revolucionarias cardenistas como la reforma agraria y el indigenismo. Cárdenas promovió la formación de logias en el campo, logrando por fin que la masonería alcanzara a los sectores rurales, principalmente campesinos; además, se apoyó en la institución para consolidar sus clientelas políticas entre las clases trabajadoras y para involucrar a la masonería en su programa social. Incluso, como ha señalado Benjamin Smith, en algunas publicaciones masónicas se hablaba abiertamente de que los principios de la fraternidad eran socialistas⁵⁵.

Todas estas acciones masónicas, aunadas a la vinculación con el gobierno republicano español en el exilio y la acogida que dio Cárdenas a la masonería española, fueron elementos más que suficientes para que los autores reaccionarios pudieran aseverar que la conspiración masónica internacional, el contubernio judeo-masónico-comunista, se comprobaba una vez más, y ejercía su pernicioso influjo en México.

La teoría de la conspiración masónica surgió, en el mundo hispano, principalmente como resultado de vagas sospechas de la cúpula de la Iglesia católica. En un principio, el Vaticano no tenía idea de qué era la masonería, pero intuía que podía tratarse de una institución que pusiera en jaque la preeminencia social e incluso política de la Iglesia católica en el mundo, principalmente por el hecho de que reunía hombres de diversos credos. Las monarquías católicas, y otras formas de gobierno tendientes al absolutismo, también se mostraron temerosas, sobre todo ante el hecho de que individuos decidieran asociarse voluntariamente y crearan instituciones sin contar con la venia de las autoridades constituidas.

Estas sospechas no eran del todo infundadas. Margaret Jacob ha mostrado que las prácticas internas de la masonería reproducían prácticas del gobierno republicano, tales como el constitucionalismo, las elecciones y las oraciones públicas, amén de que aplicaban principios ilustrados como la razón, la igualdad y el mérito. Las logias se expandieron con rapidez y se convirtieron entonces en escuelas de gobierno, mediante las cuales individuos de todo el mundo pudieron aprender principios ciudadanos y se involucraron en la política, de modo que pronto cuestionaron las formas de gobierno que excluían a numerosos sectores de la sociedad⁵⁶. En este sentido, puede afirmarse que efectivamente, la masonería fue un vehículo importante en la difusión de los principios ilustrados y las prácticas republicanas, y como tal, definitivamente ponía en jaque el orden establecido.

⁵⁵ Vázquez Semadeni, "La masonería cardenista", *Grieta. Estudios y narraciones históricas* 2 (2006): 72-87. Paul Rich y de los Reyes Heredia, "The Cárdenas Masonic Lodge Schemes: Labor, Ritual, and Secrecy During the 1930's" (ponencia presentada en LASA, Chicago, 2006). Rich y Antonio Lara, "Civil Society and Freemasonry: The Cardenista Rite & Mexico", en *Freemasonry on Both Sides of the Atlantic*, ed. William Weisberg (Nueva York: Columbia University Press, 2002), 717-734. Smith, "Anticlericalism", 575-577.

⁵⁶ Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).

Lo que no queda tan claro es si existía una intención de parte de los fundadores y difusores de la orden masónica para realmente trastornar el sistema socio-político existente, o si simplemente la masonería surgió como un reflejo de transformaciones que ya estaban teniendo lugar en la Europa ilustrada, como el surgimiento de la sociedad civil.

Lo que sí puede decirse es que la presencia de masones o su participación en algunos procesos políticos, sociales o culturales no basta para afirmar la existencia de una conspiración masónica para dominar al mundo. La teoría de la conspiración surgió, como ya dije, de las sospechas y temores vagos, indeterminados, de las autoridades establecidas, y poco a poco se le fueron incorporando elementos más concretos en función de los distintos contextos históricos mundiales, hasta convertirse en un absurdo tal como el supuesto contubernio judeo-masónico-comunista, que une aspectos tan disímiles y opuestos.

En el caso de México, es indudable que, después de la independencia y durante los siglos XIX y XX, numerosos masones han figurado en las altas esferas del poder, modificando las políticas del gobierno, en especial respecto a la relación entre la Iglesia católica y el Estado. También han sido numerosos y destacados los intelectuales masones que han promovido cambios radicales para secularizar la sociedad, crear ciudadanos, fomentar el patriotismo y difundir nuevos sistemas de valores. Desde luego no han faltado aquellos que han aprovechado los vínculos masónicos para consolidar sus clientelas políticas, sus privilegios económicos o sus cotos de poder. Sin embargo, considerar que ha sido la masonería, como un cerebro oculto y casi abstracto, la que ha definido el destino mexicano, es obviar la historia.

Los sectores reaccionarios, conservadores, tradicionalistas o de derecha no han sido capaces de comprender las transformaciones que vive el mundo como procesos históricos. Ellos necesitan un chivo expiatorio, alguien a quien culpar, pues les parece inconcebible que los ciudadanos o las sociedades promuevan cambios en el orden mundial sin que haya una fuerza maligna que los manipule.

Por otro lado, aunque ese tema no se abordó en este trabajo, es importante señalar que también los propios masones han contribuido a la consolidación de la teoría de la conspiración. En México, numerosos autores masones han aseverado que su institución ha sido el vehículo de las revoluciones, el motor del progreso, el cerebro detrás de la secularización o incluso los artífices de la independencia. Así, tanto la literatura antimasónica como la filomasónica han promovido las ideas que alimentan la paranoia conspirativa.

Como he señalado en otros trabajos, la masonería expresa la cultura política de su tiempo y espacio (o tiempos y espacios), pero también contribuye a modificarla. Es entonces labor del estudioso de la masonería analizar cómo y por qué los principios, prácticas, formas de organización y lealtades masónicas han sido fundamentales para la formación del Estado mexicano, en el sentido

señalado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent⁵⁷, es decir, como una de las formas cotidianas de crear puentes entre el Estado y la sociedad civil, de modificar las formas de negociar con el poder o crear nuevas, de organizar la política a nivel nacional y de reconfigurar el orden sociopolítico, para así desentrañar cuáles son los procesos históricos en los que se inserta la participación de los masones y para separar el hecho de la ficción.

⁵⁷ Gilbert Joseph y Daniel Nugent eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham, NC: Duke University Press, 1994).

LA IDENTIFICACIÓN DEL DESARTICULADOR DEL MUNDO CATÓLICO EN COSTA RICA (1880-1900)¹

Esteban Sánchez Solano
Universidad de Costa Rica

El siglo XIX se caracterizó por ser una centuria de grandes transformaciones en América Latina. A partir de 1808, con el inicio del proceso de independencia, los desafíos para estas sociedades apenas estaban comenzando. Sólo la consolidación de sus emancipaciones, para finales de la década de 1820, les permitió observar en toda su magnitud el futuro que debían enfrentar en su intento de construir comunidades políticas sustentadas en un nuevo régimen institucional, que intentaba dejar atrás el modelo colonial. Ese paso no era nada fácil. Debían resolver diversos aspectos, desde lo económico hasta lo político, pasando por lo cultural. En ese camino, los actores involucrados tomaron posturas diversas entre sí. Una de las que provocaba mayor impacto era la Iglesia católica.

En efecto, dicha institución había sido fundamental en la reproducción del sistema colonial; en la coyuntura independentista, sus miembros tomaron partido en ambos bandos de la contienda². A partir de aquí, se inició una relación estrecha entre el Estado en ciernes y la Iglesia católica, que se caracterizó por la conflictividad y la negociación constantes. Por el interés de consolidar los nuevos marcos institucionales, se mantuvieron en una relación que distó mucho de ser antagonica, más bien, fueron parte esencial para constituir las nuevas realidades políticas. Sin embargo, el modelo que se intentó aplicar para organizar estas nuevas comunidades políticas (el liberalismo), sí buscaba transformar los elementos heredados de la época colonial. Aquí, la Iglesia católica era uno de los principales objetivos que debían sufrir una transformación significativa para su funcionamiento en la nueva realidad que se avecinaba³.

En el mundo de la cultura y de las formas de asociación, los modelos insertados venían desde las experiencias europeas, cuyas transformaciones estaban ocurriendo a un ritmo acelerado. En la segunda mitad del siglo XIX, precisamente el liberalismo comenzó a hegemonizar los proyectos políticos

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 34-52.

² Para ampliar este aspecto véase Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX* (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992).

³ Esto no debe llevar al equívoco que lo que se intentaba era disminuir la participación de la Iglesia católica en el funcionamiento de la sociedad. Más bien, se procuraba darle un carácter nacional, antes que actuara como cuerpo corporativo de origen colonial e independiente de la autoridad política, que el Estado estaba tratando de construir. Para el caso costarricense, véase: José Bernal Rivas Fernández, “La reestructuración de la Iglesia durante el periodo de la formación del Estado nacional de Costa Rica (1821-1850)” (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2000); José Aurelio Sandí Morales, “La diócesis de San José y su apoyo al Estado costarricense en el proceso de control sobre el espacio geográfico del país, 1850-1920” (Tesis de Maestría en Historia Aplicada, Universidad Nacional, 2009).

en América Latina y, desde allí, esos espacios de sociabilidad (políticos, religiosos o culturales) comenzaron a tener un campo en estas sociedades. La jerarquía eclesiástica se mostró preocupada por ello, aparte del liberalismo, la masonería y la presencia de otras iglesias de la cristiandad (personificadas estas últimas en el “protestantismo”), se convirtieron en algo inquietante para la alta jerarquía de la Iglesia católica. Ante tal embate, el catolicismo tomó una postura beligerante y procuró apropiarse de los mismos mecanismos que la modernidad impulsaba y así mantener su relevancia como marco de referencia en la sociedad⁴. Uno de los principales componentes a los que recurrió la institución eclesiástica fue la prensa; allí se reprodujeron imaginarios los cuales presentaban a los “agentes externos” provocadores de la desarticulación del mundo católico.

En el caso costarricense, la prensa católica apareció en la década de 1880, con el impulso del obispo Bernardo Augusto Thiel (1880-1901)⁵. En sus páginas se reprodujeron una infinidad de temas y una serie de imágenes que trataron de ir conformando paulatinamente una opinión desfavorable ante los que se planteaban como los “enemigos” del catolicismo. En este sentido, el liberalismo, la masonería y el protestantismo fueron los principales focos de atención considerados como los “desarticuladores” del mundo católico. En este estudio, se hará una primera aproximación a este fenómeno en la prensa católica de finales del siglo XIX para el caso de Costa Rica. Como preámbulo, se discutirá un aspecto esencial para entender este mundo de la prensa: su recepción entre la población.

EL MUNDO DE LA PRENSA EN LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

Uno de los aspectos que se resaltan para discutir sobre la llegada de la modernidad a América Latina, es cuando se presenta el papel de la prensa en la vida cotidiana de los diversos grupos sociales. En el caso costarricense, con la llegada de la imprenta en 1830, comenzaron a circular impresos que se constituyeron en periódicos de corta duración⁶. En estos se intercambiaban ideas respecto a la forma de organizar la sociedad; la concepción de ofrecer noticias para un público masivo llegó a los periódicos del país hasta finales

⁴ Elisa Cárdenas, “La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, ed. Roberto Blancarte (México D. E: El Colegio de México, 2008), 100.

⁵ Nacido en Elberfeld Alemania, en 1850. Fue nombrado como obispo de Costa Rica tras nueve años de pugnas entre el poder político y religioso, tras la muerte del primer obispo del país, Anselmo Llorente y La Fuente en 1871. Había llegado al país en 1878 tras salir de Ecuador. Fungió como profesor en el seminario. Era miembro de la orden de San Vicente de Paúl. El periodo de 1871 a 1880 se le conoce en la historiografía costarricense como “La Primera Vacante”. Véase Víctor Sanabria Martínez, *Primera Vacante de la Diócesis de San José* (San José: Editorial Costa Rica, 1973).

⁶ Para ampliar este tema véase Patricia Vega Jiménez, *De la imprenta al periódico. 1821-1850* (San José: Editorial Porvenir, 1995).

del siglo XIX⁷. Tomando como parámetro los censos nacionales, Iván Molina calcula que la alfabetización en las zonas urbanas alcanzaba el 51,6 %, contra un 23,2 % en las zonas rurales en 1892⁸. En este sentido, cabe preguntarse: ¿cuál fue el impacto de la prensa entre una población que distaba mucho de estar completamente alfabetizada y escolarizada?⁹

Con los datos ofrecidos arriba, se podría especular que las ideas que se discutían en la prensa prácticamente no llegaban a buena parte de la población. Sin embargo, aquí existe un aspecto que debe enfatizarse: la lectura colectiva. Estas poblaciones continúan transmitiendo oralmente los valores y percepciones entre los miembros de la comunidad, algo que se venía desarrollando desde la época colonial. En este sentido, lo que se discutía en la prensa, tenía como su primer receptor a los que sabían leer y escribir. A continuación, este mensaje era reproducido en las ciudades, villas y pueblos a través de estos agentes, junto a otros que incursionaban en la recepción del mensaje expuesto en primera instancia por la prensa. Aquí, el jefe político, el municípe, el gobernador, el cura, entre otros, intervenían en la distribución y resignificación del mensaje, que va llegando al resto de habitantes de los pueblos, quienes reaccionaban de diversa manera ante ello.

A partir de este aspecto, cuando se indaga sobre la recepción de la prensa católica entre la población, aparece un elemento significativo: la labor de la jerarquía eclesiástica en su difusión¹⁰. Los periódicos católicos se fundaron tanto por seglares como por miembros de la misma Iglesia católica. No obstante, su impacto dependía en buena medida de que los redactores y administradores presentaran su discurso como parte de la posición oficial de la institución eclesiástica. Con estos elementos, se buscará discutir cómo el liberalismo, la masonería y el protestantismo se convirtieron en los principales objetos de ataque de la prensa católica, generando toda una serie de imágenes que la población asimiló de diversa manera.

⁷ Esta hipótesis es defendida por Patricia Vega. Véase Vega Jiménez, “La prensa de fin de siglo. La prensa en Costa Rica, 1889-1900”, en *Comunicación y construcción de lo cotidiano*, ed. Vega Jiménez (San José: Editorial DEI, 1999), 67.

⁸ Iván Molina Jiménez, “Explorando las bases de la cultura impresa en Costa Rica: la alfabetización popular, 1821-1950”. en *Comunicación y construcción de lo cotidiano*, cuadro no. 2, 33. El dato de la zona rural, expone el autor, se ve sobrevalorado por la presencia para esa época de muchas villas que estaban en pleno crecimiento demográfico por la economía cafetalera, tales como San Ramón, Grecia o Atenas en la provincia de Alajuela. La población analizada contempla los de diez años o más.

⁹ Sobre la definición de alfabetización y escolarización, remito a nuestra tesis: Esteban Sánchez Solano, “La participación político-partidista de la Iglesia: El Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)” (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2013), 220, nota 9.

¹⁰ Para observar el nacimiento de los periódicos católicos en otras latitudes se recomiendan los siguientes trabajos: Patricio Bernedo, “Prensa e Iglesia en el Chile del siglo XIX. Usando las armas del adversario”, *Cuadernos de Información* 19 (2006): 102-108; Lorena Romero Domínguez, “La profesionalización del periodismo católico decimonónico finsecular a través del caso Sevillano de El Correo de Andalucía”, *El Argonauta Español* 4 (2007), doi: 10.4000/argonauta.1264.

LOS PERIÓDICOS CATÓLICOS Y SU INSERCIÓN EN EL MEDIO IMPRESO COSTARRICENSE

La década de 1880 en Costa Rica se caracterizó por una incesante pugna entre los poderes político y religioso. La llegada al poder de Próspero Fernández en 1882, tras la muerte del iniciado masón Tomás Guardia (1831-1882)¹¹, provocó que la relación entre ambos campos sufriera cambios importantes. La pugna tenía su origen en el intento del Estado de afianzar una posición hegemónica respecto al proyecto de sociedad que se quería implantar donde la Iglesia católica, liderada por el obispo Thiel, debía tomar una posición de subordinación, mas no pasiva, ante los intereses estatales. El prelado venía de una experiencia bastante convulsa en su estadía en el Ecuador. Además, sus vivencias durante la Kulturkampf¹² en Alemania en los primeros años de la década de 1870, le proporcionaron a este vicentino la habilidad suficiente para enfrentar los embates en la política costarricense, respecto a la defensa de los intereses de la institución eclesiástica¹³.

Para sustentar mejor su accionar en el país, el prelado convocó a un sínodo diocesano, que se celebró en el año 1881. En este se enmarcaría el derrotero que la Iglesia católica debía seguir con el fin de mantener su papel protagónico en la sociedad costarricense. Varios temas eran los que preocupaban a la jerarquía eclesiástica. Los principales versaban sobre la educación laica impulsada por el Estado, la expansión institucional de la Iglesia católica (reflejado en la fundación de parroquias y la reconstrucción de los templos ya existentes), así como la romanización del clero¹⁴. De igual forma, el sínodo discutió sobre la circulación de ideas contrarias a la doctrina católica, fuesen estas consideradas como seculares o religiosas. También se

¹¹ Principal figura política en Costa Rica entre 1870 y 1882. Tuvo dos periodos constitucionales entre 1870 y 1876. A partir de 1877 y hasta su muerte fue gobernante de facto.

¹² Traducida como “combate cultural”, se designa al periodo de la historia de Alemania entre 1871 y 1878 donde el recién creado Estado, liderado por Otto Von Bismarck, comenzó un conflicto entre una postura pangermanista contra una católica, esta última comandada por la jerarquía eclesiástica alemana y el recién creado partido político católico (Zentrum). La pugna se desarrolló en las instituciones parlamentarias alemanas, pero tuvo al mismo tiempo en el espacio cultural y social grandes repercusiones a raíz del desarrollo intelectual y asociativo que tuvo el mundo religioso alemán en general. Precisamente el obispo Thiel estaba en su periodo de formación cuando inició este proceso. Para ampliar sobre esto véase: Margaret Lavinia, “Clerical Election Influence and Communal Solidarity: Catholic Political Culture in the German Empire, 1871-1914”, en *Elections before Democracy: the History of Elections in Europe and Latin America*, ed. Eduardo Posada-Carbó (Londres: Macmillan Press, 1996), 139-162; Jean-Paul Bled, “L’Allemagne religieuse au XIXe siècle”, en *Religion et culture dans les sociétés et les États européens de 1800 à 1914 (Allemagne, France, Italie, Royaume) Uni dans leurs limites de 1914*, ed. Jean-Paul Bled (Paris: CNED-SEDES, 2001), 41-69.

¹³ Para ampliar sobre la trayectoria del obispo Thiel antes de llegar a Costa Rica en 1878, véase Sanabria Martínez, *Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1982), 15-35.

¹⁴ Se entiende por romanización al proceso de centralización del poder en el papado en la segunda mitad del siglo XIX, en detrimento del clero en cada una de las provincias eclesiásticas existentes. Para consolidar esta reforma, la Santa Sede procuró, entre otras medidas, que los miembros más selectos del clero se formaran en Roma. Para profundizar sobre su desarrollo véase: Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia Tomo III* (Madrid: Ediciones Palabra, 1989), capítulos 4 y 5. Sobre la formación del clero latinoamericano en Roma se recomienda: Lisa Marie Edwards, “In Science and Virtue: The Education of Latin American Clergy, 1858-1967” (Tesis de Doctorado en Historia, Tulane University, 2002).

enfaticó el papel que los sacerdotes debían tener ante tales circunstancias.

Por eso inmediatamente después de finalizado el sínodo, se planteó la posibilidad de comenzar la publicación de periódicos católicos. La intención era que funcionaran como la vía principal para evitar el “avance” de las ideas contrarias al catolicismo. El obispo Thiel, para sustentar su posición en este respecto, planteaba en una circular al clero en 1881 que:

Ante semejante propaganda anticatólica, nosotros los Sacerdotes no podemos, no debemos callar; al contrario, estamos en el imprescindible deber de advertir a nuestra grey el precepto impuesto por las leyes de la Iglesia, de abstenerse de la perniciosa lectura de semejantes periódicos y de no contribuir a su sostenimiento, ayudando con recursos pecuniarios, o de cualquiera otra manera, a su impresión y circulación...¹⁵

Estaba claro entonces el papel protagónico que Thiel le iba a dar a la prensa en su episcopado. El primer periódico reconocido como defensor del catolicismo en Costa Rica había nacido a un año de esa circular. Se trató del periódico *El Correo Español*. Su editor responsable fue el español Ramón de Contador. Este tenía el apoyo de la jerarquía eclesiástica cercana a Thiel, además de que ejercía una influencia importante sobre el prelado en sus primeros años como obispo.

Bernardo Augusto Thiel invitaba a los católicos a comprar *El Correo Español* y distribuirlo en sus comunidades. Sin embargo, existía un riesgo para la Iglesia católica. Ramón de Contador no escatimaba esfuerzos y páginas en criticar las acciones del gobierno de turno. Como consecuencia de esto, de acuerdo a Sanabria Martínez, podía afectar a la jerarquía eclesiástica en el ámbito político¹⁶. Por ello no era suficiente para la Iglesia católica incentivar este tipo de periódicos. Más bien trataba de conducir en todo momento las interpretaciones que se hicieran desde allí sobre la doctrina católica. En este sentido, los editores y redactores responsables de estos periódicos, aunque debían ser hábiles con la palabra escrita, al mismo tiempo tenían que estar en la órbita de influencia de la jerarquía eclesiástica.

Asimismo, la sociedad costarricense estaba viviendo una apertura de ofertas de impresos¹⁷, como consecuencia de la inserción en el mercado mundial a través de la actividad cafetalera. Este proceso trajo consigo un mayor acercamiento con la producción libresca europea. Se comenzaron a importar diversos libros de literatura, filosofía, entre otros, que estaban en boga en el viejo continente. Los temas que trataban distaban mucho de los

¹⁵ Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (en adelante AHA), Sección Fondos Antiguos (en adelante S.F.A.), “Carta circular de Bernardo Augusto Thiel al clero costarricense sobre periódicos contrarios al dogma católico”, Caja 14, documentación suelta no. 3. 17 de noviembre, 1881, f. 1.

¹⁶ Sanabria Martínez, *Bernardo Augusto Thiel*, 536.

¹⁷ Para ampliar en este tema véase Molina Jiménez, *El que quiere divertirse. Libros y sociedad en Costa Rica, 1750-1914* (San José: EUCR-EUNA, 1995).

recomendados por la doctrina católica.

Al principio estos libros circulaban principalmente en San José. Sin embargo, con la fundación de bibliotecas públicas en diversas comunidades de la República, como la ocurrida en San Ramón en 1882 por el masón Julián Volio¹⁸, la preocupación en la Iglesia católica se hizo evidente. En este contexto, se volvió preponderante para sus intereses, contrarrestar los “valores” de esas “falsas doctrinas” que estaban circulando entre los habitantes del país. Así nacieron los periódicos católicos en la Costa Rica de finales del siglo XIX, como se presenta en el siguiente cuadro.

CUADRO 1 PERIÓDICOS CATÓLICOS FUNDADOS EN COSTA RICA (1880-1900)

Periódico	Año de fundación	Propósito	Primer Editor
El Correo Español	1880	Defender a la Iglesia católica públicamente ante los embates del liberalismo.	Ramón de Contador*
El Mensajero del Clero (mensual)	1882	Proporcionar al clero la posición oficial de la Iglesia católica, que debía ser transmitida a la población.	Presbítero José Piñeiro Gil
El Eco Católico (semanal)	1883	Ofrecer a los católicos (seglares) los mensajes oficiales de la Iglesia católica.	Presbítero José Badilla Cordero
La Unión Católica (bisemanal)**	1890	Órgano oficial del Partido Unión Católica.	Manuel Antonio Gallegos Quesada
El Adalid Católico (semanal)	1895	Procurar el retroceso del protestantismo en Costa Rica.	Presbítero Víctor de Gréve

* Fue exiliado de Costa Rica en 1884 por sus constantes ataques a los gobernantes de la época. Estuvo residiendo en Panamá y luego en Guatemala. En ambos países se insertó en el mundo de los periódicos de corte católico, atacando a los gobiernos liberales de la región y defendiendo a la Iglesia católica. Mantuvo contacto intermitente con los acontecimientos en Costa Rica a partir de una correspondencia con miembros de la jerarquía eclesiástica, principalmente con el obispo Bernardo Augusto Thiel.

** A partir de setiembre de 1893, para la elección presidencial de primer grado que se iba a celebrar en febrero de 1894, el periódico pasó a un tiraje diario.

¹⁸ Cuando el obispo Thiel visitó esta biblioteca, durante su visita pastoral a la comunidad de San Ramón, se molestó por la presencia de autores como Víctor Hugo o Alejandro Dumas, afirmando que sus libros son “conocidos por sus tendencias destructoras e inmorales”. Véase Ana Isabel Herrera Sotillo, *Monseñor Thiel en Costa Rica. Visitas Pastorales 1880-1901* (Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2009), 136.

La vida de los periódicos católicos en Costa Rica tuvo sus oscilaciones. Por razones económicas o políticas desaparecían de la palestra pública para luego volver a los meses o años de su último número. Con estas condiciones históricas, la prensa católica trató de abrirse paso entre la población costarricense. Su fin primordial fue controlar las prácticas culturales y religiosas de los habitantes de la República. Para alcanzar dicho objetivo, las imágenes que se reproducían en sus artículos buscaban identificar la “raíz del problema”. La masonería, el liberalismo y el protestantismo fueron los blancos escogidos en este contexto.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA PUGNA CON SUS “DETRACTORES” DESDE LA PRENSA

El siglo XIX presentó un aspecto relevante para la Iglesia católica. Aunque su papel en la sociedad era protagónico y su funcionalidad para el Estado era innegable, la apertura a otras formas de pensamiento fue la tónica en esta centuria. El contacto continuo de ideas, que no tenían como su fuente de inspiración el catolicismo e incluso colisionaban con este, presentó una dinámica que se iba consolidando a lo largo del siglo, tanto en Europa como en América¹⁹.

Sin embargo, estas “nuevas ideas” presentaban entre sí grandes diferencias, tanto en su origen como en su contenido²⁰. Se podían encontrar desde posturas filosóficas o políticas que tenían como norte la transformación de la sociedad, pasando por nuevas creencias derivadas del contacto europeo con otras civilizaciones²¹, hasta la presencia de iglesias cristianas nacidas de la reforma del siglo XVI. Del mismo modo, proliferaron espacios de sociabilidad seculares típicos de la modernidad que la Iglesia católica no recomendaba a sus feligreses.

El núcleo del ataque de la Iglesia católica a hacia estas “nuevas ideas” o estos nuevos ámbitos de socialización estribaba en dos esferas: el conceptual

¹⁹ Aunque se debe aclarar que en cada continente el ritmo del proceso era muy diferente.

²⁰ Cabe recordar que muchas de estas “nuevas ideas” (sin tomar en cuenta a las otras iglesias cristianas que llegaron a Latinoamérica) eran compartidas por miembros de la jerarquía eclesiástica. Por eso, es preciso aclarar que el análisis que se hace sobre la postura de Iglesia católica respecto a estas, siempre se comprenderá en tanto desafiaban su autoridad y legitimidad como institución, sin ahondar en las posiciones particulares de los miembros del clero costarricense.

²¹ La Iglesia católica las definía como paganismo o espiritismo. Aunque estos dos fenómenos no se incluyen como parte del análisis en este artículo, es necesario enfatizar que para el caso costarricense ya se ha avanzado en este rubro. Se recomiendan: Chester Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”, *Revista de Ciencias Sociales*, (2000): 139-144; Ricardo Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”, en *La masonería española: represión y exilios*, coord. José Antonio Ferrer Benimelli (Zaragoza: CEHME, 2011), Tomo I, 369-392; Martínez Esquivel, “Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn the Nineteenth to Twentieth Centuries”, *REHMLAC. Hors série n°1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 157-192; Molina Jiménez, *La ciencia del momento: astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2011); Esteban Rodríguez Dobles, “Conflicto en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)”, *REHMLAC 2*, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 86-110.

y el material. El primer paso en la ofensiva católica comenzaba en el plano conceptual. Se debía “demostrar” la falsedad de cada una de ellas a partir de su contradicción con la doctrina católica. Con esta lógica, los textos que se iban exponiendo a la palestra pública enfatizaban al feligrés o al ciudadano (dependiendo el contexto, se utilizaba uno u otro apelativo) el “error” de estas posturas, las cuales debían ser condenadas públicamente. El siguiente peldaño en la crítica se concentraba en el plano material. Este se entendía como la forma en que los seguidores de estas “falacias” las reproducían en su vida cotidiana. Es decir, el mundo terrenal, donde la Iglesia católica reproducía su mensaje estaba en peligro, ya que el “error” se podía propagar sobre toda la humanidad.

Un artículo publicado en 1884 en *El Eco Católico*, titulado “¿Qué es la Iglesia? ¿Qué es el Estado?” daba cuenta de esto. El autor del texto tenía como argumento central cual debía ser el sostén de un proyecto político nacional (debe recordarse que estaban en su apogeo los proyectos nacionales de corte secular). El Estado, siguiendo la argumentación del documento, necesitaba de una ley moral, la cual era imposible que se estableciera en su totalidad a partir de la acción y pensamiento humanos (que por su naturaleza eran imperfectos). Esta solo podía emanar de Dios, que tenía a la Iglesia y a los sacerdotes como sus agentes legítimos en ejecutarla en el mundo terrenal.

La intención del texto era presentar en todo momento que la Iglesia católica era una entidad fiel al orden establecido. Para el autor la tranquilidad del país se estaba viendo usurpada por ideas políticas y religiosas extranjeras. Estas atentaban contra la potestad que tenía la doctrina católica de ser la depositaria de la sanción moral en la sociedad costarricense²². El catolicismo estaba aspirando a ganarse un lugar en las instituciones como representante y protector moral de los intereses colectivos, donde la familia sería la que llevaría esto a la práctica en la vida cotidiana. La respuesta al proyecto de secularización que estaba ganando terreno dentro de los grupos políticos de la época era innegable²³.

Con esta línea de argumentación, la Iglesia católica tenía que llegar a un punto que le permitiera exponer a todas luces los espacios sociales donde se reproducían esas tendencias contrarias a su doctrina. Por eso se convirtió en algo imperativo para los miembros de la jerarquía eclesiástica generar una

²² *El Eco Católico*, “¿Qué es la Iglesia? ¿Qué es el Estado?”, 9 de febrero 1884, 42. Es preciso aclarar que para 1884, año de la publicación del artículo citado, la pugna entre el Estado y la Iglesia católica estaba viviendo uno de sus momentos más álgidos. Su consecuencia fue la emisión de la llamada legislación anticlerical y la expulsión del obispo Bernardo Augusto Thiel en ese mismo año. Regresó al país en 1886, tras varios meses de negociación con el presidente masón Bernardo Soto, que siempre condicionó su regreso en tanto el prelado expresara públicamente su adhesión a Soto en la elección presidencial, la cual ocurrió en ese mismo año de su retorno. Pese a la expulsión, diversas investigaciones en las últimas dos décadas han demostrado que las “leyes anticlericales” distaban mucho de ser radicales, ya que los ingresos eclesiales no se vieron perjudicados. En términos generales, la legislación emitida no restó relevancia a la Iglesia católica dentro del ámbito sociopolítico. Véase: Edgar Solano Muñoz, *Iglesia, sociedad y relaciones del poder en Costa Rica, 1881-1894* (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, 1993), 131; y Sandí Morales, *La Diócesis de San José*, 170.

²³ Para analizar a fondo este elemento en el caso costarricense véase David Díaz Arias, *La fiesta de independencia en Costa Rica, 1821-1921* (San José: EUCR, 2007).

forma de identificar esas prácticas y sus respectivos lugares de encuentro. En este contexto la prensa católica se convirtió en uno de los principales canales para difundir a la población la amenaza que vivía el catolicismo.

Pero si las “nuevas ideas” y los espacios donde se reproducían eran tan diversos entre sí: ¿cómo podía la Iglesia católica señalarlos como una “fuente maligna” y contraria a su doctrina? La forma de resolverlo fue declarando que todo lo relacionado a estas “nuevas ideas” y sus depositarias en la sociedad eran producto de posiciones “sectarias”. Es decir, se catalogaban como asociaciones que iban en contra de los preceptos católicos y trataban de “difundirlos” entre la población. Con esto amenazaban la tranquilidad de las comunidades y, por ende, de la sociedad costarricense respetuosa del orden. Al definir las de esta manera buscaba eliminar cualquier relación o justificación que pudieran hacer los miembros de estas “sectas” con el catolicismo, fuese a nivel doctrinal o asociativo. Es decir, la naturaleza de estas “sectas” era reproducir el “error” en el mundo terrenal y²⁴, como consecuencia de esto, la Iglesia católica debía impedir con su sanción moral que esto sucediera.

Con este panorama, el siguiente paso para la Iglesia católica era reproducir en las páginas de su prensa cómo las diversas “sectas” intentaban propagar su mensaje. Para ese momento, esas sectas ya tenían nombres: el liberalismo, la masonería y el protestantismo. Pese a sus grandes diferencias, tanto por su origen como por su trayectoria histórica, cada uno de ellos era visto como amenazante a la hegemonía que la Iglesia católica tenía sobre la población.

Por eso plantearlos en todo momento como sectarios facilitaba a la jerarquía eclesiástica condensarlos en su discurso frente a la población. Así obtenía, al menos era su pretensión, una respuesta popular de rechazo ante el “avance” de estas “sectas”. Incluso llegó a construir mitos los cuales planteaban una fusión entre estos, principalmente en referencia al liberalismo y a la masonería. Un artículo de *El Eco Católico* trataba de sustentar esta lógica cuando procuraba difundir entre los feligreses el peligro de asociar a la religión católica con otras formas de pensamiento, por ejemplo, el liberalismo. Un caso particular fueron los denominados católicos-liberales. Estas personas eran tanto miembros del clero como laicos cuyo planteamiento central era que existía la posibilidad de hacer compatibles diversos principios liberales con

²⁴ Para efectos de este trabajo, no interesa profundizar en una discusión teórica sobre las implicaciones de definir a un grupo como secta. Aquí se procura insistir sobre el uso práctico que la Iglesia católica hizo en Costa Rica en un contexto que ha sido explicado en este artículo. Para ampliar sobre las posturas teóricas respecto al estudio de las sectas y de los límites conceptuales que presenta véase: Jaime Valverde, *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social* (San José: Editorial DEI, 1990), 11-14 y 32-35. Desde una postura católica se puede consultar: Pedro Rodríguez Carrasco, “El problema de las sectas: criterios para una aproximación analítica”, *Ciencias Religiosas XIV* (2005): 43-62.

la doctrina católica²⁵. Para desacreditarlos, la Iglesia católica recurrió a una demostración histórica del error por tratar de unir dos elementos que por su naturaleza eran contrarios:

Así, todo error claramente formulado en la sociedad cristiana tuvo en torno de sí otra atmósfera del mismo error, pero menos denso y más tenue y mitigado. El Arrianismo tuvo su Semi-arrianismo; el Pelagianismo su Semi-pelagianismo; el Luteranismo feroz su Jansenismo, que no fue más que un Luteranismo moderado. Así en la época presente el Liberalismo radical tiene en torno de sí su correspondiente Semi-liberalismo, que otra cosa no es la secta católico-liberal que estamos revisando aquí²⁶.

El problema para la Iglesia católica era el tipo de pecado que se estuviera cometiendo por participar en espacios de asociación que fomentaran otros ideales distintos y contrarios, desde su perspectiva, de la doctrina católica. Mientras este fuese un mal menor, la Iglesia católica podía catalogarlos como pecado venial, es decir, con posibilidad de ser redimidos. Por el contrario, si la acción ponía en entredicho la autoridad del dogma católico y sus representantes, se catalogaba como pecado mortal. La consecuencia era que su alma no podría ir al cielo, su destino final sería el infierno²⁷.

Precisamente este era uno de los principales aspectos que explotaba la Iglesia católica respecto al liberalismo. La organización del mundo de acuerdo con otros parámetros, distintos a los religiosos, hacía que esta corriente de pensamiento impulsara una interpretación secular de la historia. Por lo tanto, para el catolicismo más conservador esto significaba una pérdida de los valores que hacían funcionar a la sociedad. Para apoyar este argumento, presentaban al liberalismo como una “enfermedad moral” cuya consecuencia era el desconocimiento de la autoridad divina en la vida terrenal. Por eso afirmaban que “el liberalismo, pues, no sólo es idea y doctrina y obra, sino

²⁵ En este punto la Iglesia católica tuvo un giro bastante pronunciado en el siglo XIX. Mientras condenaba al liberalismo y cualquier otra expresión “moderna” que cuestionara la validez de la doctrina católica, trataba de ofrecer alternativas espirituales y conceptuales para enfrentar el mundo moderno. En este sentido, la Iglesia católica, tomando como punto central al papado, buscó renovar su papel ante las sociedades modernas. De esta manera, plantean Régis Ladous y Alain Quagliarini, el papado renunció a defender el mundo rural, en tanto modelo social, y se lanzó a la tarea de “conquistar” el mundo urbano. Régis Ladous y Alain Quagliarini, *Religion et culture. France, Allemagne, Italie et Royaume Uni au XIXe siècle* (París: Ellipses, 2001), 40-43. Aunque la realidad en América Latina aún tenía en el mundo rural su principal componente, las transformaciones urbanas iban dando sus primeras expresiones durante el siglo XIX que fue visible en el discurso de la Iglesia católica a lo largo del continente.

²⁶ *El Eco Católico*, “El liberalismo es pecado”, 22 de noviembre, 1890, 426. Desde el 12 de abril de 1890, hasta el 10 de diciembre de 1892, *El Eco Católico* reprodujo 54 textos con el título “El liberalismo es pecado”. Cada uno de esos documentos trataba algún “error” en particular reproducido por el liberalismo, los cuales entraban en contradicción con la doctrina católica.

²⁷ El pecado mortal se convierte en herejía, por lo que la Iglesia católica tiene la potestad moral de defender su doctrina ante estas posturas. Aquí estaba dando la legitimidad de sancionar moralmente a las personas que pertenecieran a la “secta” del liberalismo. *El Eco Católico*, “El liberalismo es pecado”, 3 de mayo, 1890, 151.

que es secta”²⁸.

Respecto a la masonería, el tratamiento de la prensa católica hacia ella presentó diversas perspectivas. Cuando se le planteaba como secta, se procuraba enfatizar la incursión sistemática de los masones en las instituciones vigentes, desplazando a la Iglesia católica de su papel fundamental en la sociedad y como parte del Estado²⁹. La prensa católica daba a entender que era una especie de plan premeditado de la masonería alcanzar ese objetivo. De este modo, la masonería, en cuanto “secta”, se movía en los espacios donde se reproducía el orden establecido. Aquí la asociación con el liberalismo fue la constante en la prensa católica. Incluso se hablaba de un complot liberal-masón y anticlerical, principalmente en el periódico *La Unión Católica*³⁰.

Por otra parte, la desacreditación de la masonería también se llevó a un ámbito estrictamente religioso. Es decir, se le imputaba el intento de reproducir un nuevo culto que desplazaba al catolicismo³¹. Este se instauraría en el sistema educativo y buscaría propagarlo por todas las capas sociales. Con el fin de enfrentarlo, la Iglesia católica planteó de forma directa que esta secta tenía un origen poco digno y peligroso:

El espíritu del hombre, aún del hombre de las más limitadas inteligencia y moralidad, se resiste a creer que seres humanos se anonaden a ciegas, viles y miserables instrumentos de las furias infernales que apoderándose de los cuerpos y almas de tales hombres, si hombres pueden llamarse, los arrastren a

²⁸ *El Eco Católico*, “El liberalismo es pecado”, 12 de abril, 1890, 128. En este aspecto, la Iglesia católica siempre enfatizó el carácter “peligroso” de leer libros y periódicos que estuvieran contra el dogma católico, como lo evidenció la preocupación de Thiel respecto a los libros de la biblioteca de San Ramón en 1883 analizado en un apartado anterior. En 1889 puso nuevamente de relieve el problema, desde el punto de vista doctrinal afirmando lo siguiente en una circular al clero: “[...] deseamos vivamente que los fieles sean advertidos con mucha frecuencia del gran peligro que resulta de la lectura de malos libros y periódicos. Todos han de saber claramente que es pecado mortal leer, guardar, vender o prestar un libro malo, y, de igual modo, que es pecado mortal leer, abonarse, prestar periódicos malos opuestos a la religión”. AHA. S.F.A. Carta circular al clero a leerse a los feligreses para el mes de octubre (1889). Caja 388, 15 de setiembre, 1889, fs. 332.

²⁹ Aquí la Iglesia católica recurría al artículo 51 de la constitución política de 1871, el cual estipulaba que la “Religión Católica, Apostólica Romana es la de la República; el Gobierno la protege [sic] y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, cuyo ejercicio sin embargo tolera”. Véase Hernán G. Peralta, *Las Constituciones de Costa Rica* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962), 468. Esta carta magna estuvo vigente en los periodos 1882-1917 y 1919-1949 y el artículo no sufrió ninguna modificación durante esos años. Tras el golpe de Estado perpetrado por Federico Tinoco el 27 de enero de 1917 al presidente Alfredo González Flores, el primero convocó a una constituyente la cual emitió la constitución de 1917, cuyo capítulo I, artículo 8 afirmaba que la religión católica apostólica romana era la del Estado. Sandí Morales, *La Diócesis de San José*, 183.

³⁰ Cabe destacar que la masonería propugnaba muchos de los ideales expuestos por el liberalismo. Como consecuencia, la Iglesia católica comenzó a atacar en sus textos oficiales y en la prensa a ambos fenómenos como similares. Véase: Martínez Esquivel, “Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)”, *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154; y Martínez Esquivel, “Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imágenes sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)”, *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009): 13-32.

³¹ Por esta razón, era prohibido para los clérigos participar en dicha asociación. Sin embargo, en el caso costarricense, la fundación de la primera logia masónica fue hecha por el sacerdote Francisco Calvo en 1865. Véase Miguel Guzmán-Stein, “Masonería, Iglesia Católica y Estado: Las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica (1865-1875)”, *REHMLAC* 1, n. 1 (mayo-noviembre 2009): 100-134.

la abominable adoración de Lucifer, fin último de la masónica secta³².

Para complementar esto, la prensa católica subrayaba la “perversidad” de la “secta” masónica por los ritos de iniciación que la caracterizaba. Esos rituales se representaban como un tipo de control maligno hacia las personas y así eliminar las creencias religiosas para apoderarse de sus almas. Aquí se recurrió a la reproducción de supuestos acontecimientos que sucedían en otras latitudes que demostraban esa “persecución” del credo católico (eso fue común también respecto al liberalismo y al protestantismo).

La celebración de abjuraciones de supuestos ex-miembros de logias masónicas era tomada como “fuente fidedigna” de lo acontecido en sus reuniones. La consecuencia era que se demostraba la falsedad doctrinal de la masonería, así como lo pérfido de sus ritos. La acusación a la masonería en este aspecto no era política sino moral, ya que se volvería a rituales que eran anteriores al ascenso del cristianismo, es decir, se pretendía arrancar de las personas su credulidad y volverlas al paganismo³³.

Cuando los periódicos católicos enfrentaban al protestantismo, por otro lado, el eje del ataque presentaba ciertos cambios. En primer lugar, la Iglesia católica no tenía que definir el carácter religioso de los protestantes. Considerando esto, la impugnación hacia ellos versaba sobre la interpretación “errónea” que hacían de la doctrina. Aquí la Iglesia católica estaba más cercana al origen del concepto secta. La reproducción del credo por medio de sociedades religiosas protestantes había comenzado en Centroamérica a partir de la década de 1870³⁴. Su venida se daba principalmente desde Estados Unidos.

Muchas de estas sociedades traían consigo la concepción de fundar asentamientos en diversas regiones de los países donde llegaban. El contacto que pretendían entre la población a partir del desarrollo de actividades económicas o de otra índole, los hacía visibles en las comunidades, temática que falta por desarrollar en la historiografía costarricense considerando el siglo

³² *La Unión Católica*, “El plan infernal de la masonería”, 25 de enero, 1891, 3. En el transcurso del año 1891, se publicaron en el periódico *La Unión Católica* otros tres apartados con el mismo título.

³³ Se mencionó un caso particular con una persona de nombre Solutore Aventure Zola, quien abjuró de una logia fundada en Egipto. Este afirmó que el fin primordial de la masonería era destruir el catolicismo y volver al paganismo. Véase: *El Adalid Católico*, “La masonería pintada en vivo”, 27 de junio, 1896, 201-202. Cuando se planteaba el efecto en lo religioso del liberalismo, más bien se enfatizaba el ateísmo como la consecuencia de sus “doctrinas falsas”.

³⁴ Esto lo fomentó Justo Rufino Barrios en Guatemala cuando tomó el poder en 1870. Véase: Arturo Piedra Solano, “Notas sobre liberalismo, francmasonería y penetración protestantes en Centroamérica”, en *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, ed. Jean Pierre Bastian (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003), 122-123. Sin embargo, cabe acotar que la llegada de protestantes había comenzado en plena formación de las repúblicas tras la independencia a partir de los vínculos comerciales que se desarrollaron con Europa y luego con Estados Unidos. Para el caso costarricense véase: Wilton Nelson, *Historia del Protestantismo en Costa Rica* (San José: Publicaciones IINDEF, [1963] 1983). Para un análisis de América Latina en su conjunto véase: Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique* (Genève: Labor et Fides, 1994).

XIX y el primer tercio del XX³⁵. Esto fue visto con preocupación por la Iglesia católica. La prensa católica enfatizaba en su crítica a las “sectas” protestantes el proceso de convencimiento que intentaban entre las personas, enfatizando el origen extranjero de sus miembros para vilipendiarlos.

Este carácter foráneo era fácil de explotar, ya que los grupos gobernantes, aunque abrazaran el liberalismo o la masonería, profesaban en su mayoría el credo católico. Por eso los artículos que adversaban al protestantismo planteaban casi como amenazante su presencia, acentuando que sus bases culturales eran muy distintas al de las “naciones católicas”. El mismo obispo Bernardo Augusto Thiel trataba de influenciar a los líderes políticos de la época para evitar esa proliferación de sociedades protestantes. Así se lo planteó al presidente Rafael Iglesias Castro en 1896, luego de la visita del prelado a los indígenas guatusos en el norte del país. Allí tuvo un encuentro con misioneros protestantes estadounidenses, quienes, de acuerdo con el jerarca eclesial, proyectaban fundar una sociedad “religioso-comunista”³⁶.

El problema para la Iglesia católica estribaba en que el control de la interpretación de los textos sagrados se perdía con este tipo de sociedades. Para desacreditarlos, los artículos de la prensa católica planteaban que cada persona se arrogaba una interpretación propia sin ningún tipo de preparación doctrinal ni la mediación eclesiástica. Lo que ellos buscaban, argüían los católicos, era obtener una ganancia económica a partir de su proselitismo entre la población. Así, el “error” por la interpretación arbitraria de las escrituras tenía su parte material con un espíritu lucrativo en beneficio de las “sectas” protestantes, pero sin resultados halagüeños, enfatizaba la prensa católica, por su “insuficiente” dominio de la doctrina combinado con su avaricia. Así lo planteaba un artículo de *El Adalid Católico*:

Y en verdad nada de particular tiene que sea nula la influencia de unos pastores que moran en confortables chalets, gastan coche, donde pueden, y pasean con él... No es esta por cierto la manera más elocuente de predicar virtud, castidad y abnegación cristianas; no es fácil, no, reconocer en esos sectarios de Lutero y de Calvino los lineamientos de la adorable imagen de Jesucristo...³⁷

³⁵ Existe un trabajo en particular sobre la iglesia anglicana el cual, aunque aporta poca evidencia respecto a sus orígenes, ofrece una visión general del anglicanismo en Costa Rica. Alexander Cortés Campos y Randall Trejos Alvarado, *La Iglesia anglicana en Costa Rica* (San José: EUNED, 2014). Más allá de esto, existen algunos trabajos que permiten ver la inserción de las iglesias protestantes en la dinámica social, sobre todo en la provincia de Limón. Véase: Martínez Esquivel, “Sociedades de ideas en Puerto Limón durante la década de 1890”, *Revista Intercambio. Revista sobre Centroamérica y el Caribe* 7 (2009): 157-186; Diana Senior Angulo, *Ciudadanía afrocostarricense: el gran escenario comprendido entre 1927 y 1963* (San José: EUNED-EUCR, 2011), 3-33.

³⁶ Archivo Nacional de Costa Rica (en adelante ANCR), Presidencia, No. 10012, “Carta Bernardo Augusto Thiel a Rafael Iglesias Castro sobre su visita a Guatuso”, 10 de marzo, 1896, sin foliar.

³⁷ *El Adalid Católico*, “El protestantismo comparado con el catolicismo”, 5 de octubre, 1895, 50. Las cursivas son del original.

De igual forma se utilizaban los diálogos con personajes que retrataban las diferencias entre la doctrina católica y la de los protestantes. Incluso se planteaban sucesos en comunidades de su proselitismo. Esto no permite descartar la posibilidad de la existencia de las actividades de los miembros de sociedades protestantes; lo relevante para este caso es la reconstrucción que los periódicos católicos hicieron de los supuestos hechos alrededor de los miembros de las comunidades protestantes. *El Adalid Católico*, por ejemplo, informaba sobre dos personas en la comunidad de Aserrí, ubicada al sur de la capital San José, que buscaban repartir sus “biblias”; sin embargo, la recepción en la comunidad fue nula, tanto así que los niños y niñas los enfrentaban diciéndoles “... yo le compro un pedazo de biblia, pero enséñeme primero donde tiene la aprobación de la Iglesia Católica”³⁸.

En términos generales la prensa católica aprovechó todas las herramientas ideológicas posibles para reproducir su mensaje sobre la población. Su ataque continuo a nuevas formas de pensamiento o de socialización demostraba que no se quedarían solamente a la espera de su avance. De esta manera la prensa católica dio cuenta de los cambios que iba sufriendo la sociedad producto del intercambio cultural y económico típico del mundo capitalista. Aunque sus críticas al liberalismo, la masonería y el protestantismo no desaparecieron al iniciar del siglo XX, había una preocupación que iba ganando fuerza y eclipsó a las tres citadas: por un lado, el radicalismo político e intelectual de izquierda, por el otro, la teosofía. Aquí la prensa católica desempeñó un papel clave; no obstante, eso no compete a lo discutido en estas páginas.

LA ACCIÓN SACERDOTAL Y SU INFLUENCIA EN LA DIFUSIÓN DE LA PRENSA CATÓLICA

Como apartado final, es necesario enfatizar el papel del clero en el impulso de la prensa católica. Este se dio de dos formas: por un lado, como escritores y editores responsables de los periódicos, por el otro como sus difusores en cada una de las parroquias que administraban. Tanto el púlpito como su acción pastoral fueron utilizados de forma sistemática para fomentar entre la población la lectura de la prensa católica.

Sus informes son una rica fuente de información para ver el papel que estaban tomando los periódicos en la vida cotidiana. En estos señalaban tanto las labores que debían llevar a cabo las personas para impulsar el credo católico como la identificación de los que consideraban los enemigos del catolicismo. Además, notificaban al obispo Thiel sobre sus esfuerzos en fomentar las

³⁸ *El Adalid Católico*, “Pifia protestante”. 7 de setiembre, 1895, 34. El tema del interés comercial sobre el doctrinal fue recurrente entre los católicos para desacreditar a los protestantes. En 1896, aludiendo nuevamente la visita realizada por Thiel a los indígenas de Guatuso, el obispo le informa al presidente Rafael Iglesias sobre su preocupación de la acción de los protestantes de origen estadounidense ya que “[...] ya sacaron las uñas y están predicando y dándoles plátanos”. Además, afirma el prelado, le preocupa igualmente la parte político-social, ya que las tierras quedarían a merced de los protestantes en detrimento de los indígenas. ANCR, Presidencia no. 10012, “Carta Bernardo Augusto Thiel a Rafael Iglesias Castro sobre su visita a Guatuso”, 30 de abril, 1896, sin foliar.

lecturas católicas entre la población, así como la continua participación de los feligreses en las diversas actividades de la Iglesia católica. Así lo expresaba el presbítero Andrés Fuentes cuando entregó su informe sobre la parroquia de San Pedro del Mojón (ubicada en la provincia de San José) con fecha del 6 de enero de 1892:

Respecto a Curridabat [localidad cercana a San Pedro del Mojón], todo marcha como en años pasados. Tanto allí como aquí hay algunas familias, aunque muy pocas que no quieren hacer caso y reciben periódicos malos. Yo desearía saber a qué atenerme a este respecto³⁹.

Esta preocupación del cura Andrés Fuentes hizo que la jerarquía eclesiástica exhortara vehementemente a los sacerdotes tener una injerencia considerable en los asuntos de cada comunidad. En este sentido, su papel como agente político se convirtió en una insignia de su trabajo pastoral. En este proceso de identificación, la prensa católica reprodujo las posturas del dogma católico. Es decir, la posición que emanaba de los documentos oficiales era vertida en estas páginas.

El lenguaje utilizado en dichos títulos era en muchas ocasiones difícil de digerir para los feligreses. En este sentido la lectura “dirigida” por el sacerdote, o la misma acción de los católicos laicos comprometidos, facilitaba la introducción de los temas esbozados en la prensa. Estos últimos llegaron a tener una relación estrecha con el clero para los fines propuestos por la Iglesia católica en este asunto. Se debe recordar que la visión sobre el laico cambió significativamente. Su activismo incluso debía tener un intento de alcanzar el ámbito socio-político⁴⁰.

Un caso particular de ese fomento de la lectura lo llevó a cabo el Partido Unión Católica. Dicha agrupación funcionó en la arena política costarricense entre 1889 y 1894. Por su carácter partidista, procuró movilizar a la población

³⁹ AHA, S.F.A., “Informe del sacerdote Andrés Fuentes a Bernardo Augusto Thiel sobre la parroquia de San Pedro del Mojón”, Caja 412, 6 de enero, 1892, f. 12. La disyuntiva para los sacerdotes era bajo qué circunstancias desacreditar los periódicos, considerando que eso les podía generar problemas inmediatos en sus parroquias. Debido a eso, preferían notificar a Thiel sobre la circulación de dichos periódicos con el fin de recibir el aval del episcopado para llevar a cabo su condena. Así lo hizo el sacerdote Diego Llerena en 1883 en el pueblo de San Mateo, en la provincia de Alajuela ante la circulación de los periódicos *Tiempo* y *La Chirimía*, ambos de corte liberal y denominados por el sacerdote como “impíos”. AHA S.F.A., “Carta del cura párroco de San Mateo Diego Llerena al Secretario del Gobierno Eclesiástico”, caja 309, 10 de setiembre, 1883, f. 243.

⁴⁰ Lo socio-político se entiende en este trabajo como “una manifestación específica de la interacción entre grupos sociales, contendientes por –o copartícipes en– el ejercicio de alguna forma de poder político”. Véase: Mario Samper Kutschbach, “Fuerzas sociopolíticas y procesos electorales en Costa Rica. 1921-1936”, *Revista de Historia*, Número Especial (1988): 159.

a través de círculos y clubes católicos en diversas comunidades del país⁴¹. Los miembros de este partido eran tanto civiles como sacerdotes. Su intención era defender los intereses de la institución eclesial que, desde su perspectiva, habían sido cercenados con la legislación anticlerical de 1884⁴².

Los círculos y clubes católicos se reunían semanalmente para discutir sobre los eventos que consideraban más relevantes de la política costarricense. De igual forma, incentivaban en sus miembros estar alertas para reconocer a los enemigos de la Iglesia católica. Cuando los círculos alcanzaban un acuerdo, este era publicado en el periódico del partido. Además, se le enviaba una copia al obispo Thiel informando sobre la decisión que se había tomado. Mientras duró la experiencia partidista de la Iglesia católica, estos círculos y clubes católicos se tomaron en serio la lectura de los periódicos adversos a los intereses eclesiásticos y a su vez, contestarles en su defensa.

Se puede ver un ejemplo en el siguiente artículo publicado por el círculo católico de San Pedro de Alajuela (villa ubicada al norte de la provincia de Alajuela) en el periódico *La Unión Católica*. Este respondía a lo publicado en el periódico *La República*, de corte liberal, que atacaba constantemente al prelado por su “ultramontanismo”:

La Junta Directiva del Círculo Católico de San Pedro de Alajuela, en sesión de esta fecha [7 de diciembre 1890], ha consignado el artículo siguiente: En vista de las publicaciones que se han hecho en el periódico *La República* [periódico liberal] contra el Ilustrísimo y Reverendísimo señor Doctor don Bernardo Augusto Thiel... Acuerdan: Protestar enérgicamente contra los indicados escritos, y elevar a nuestro ilustrísimo y amadísimo Prelado una expresiva manifestación de nuestro respeto, adhesión y amor a su persona, así como también, mediante el auxilio divino, la de nuestro firme y verdadero amor a las santas doctrinas de nuestra adorable religión...⁴³.

La respuesta a la “prensa impía”, como se le denominaba en muchas ocasiones a la prensa adversa a la Iglesia católica, tenía un carácter polémico. Había la intención de generar una discusión pública en sus páginas para alcanzar resonancia en la vida social y política del país. Para alcanzar esto era imprescindible la acción sacerdotal, como lo había planteado el sínodo de 1881 mencionado en un apartado anterior. Tras el ascenso de la prensa católica en

⁴¹ Aquí la apropiación de los espacios políticos de la modernidad por parte de la Iglesia católica les dio un arrastre político-electoral del que intentaron sacar dividendos políticos. Esto lo intentarían con su propia formación partidista o en alianza con grupos políticos civiles. Para ampliar este factor en el contexto latinoamericano véase: Valentina Ayrolo, “El clero y la vida política en el siglo XIX. Reflexiones en torno al caso de la provincia-diócesis de Córdoba”, en *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, eds. Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (Salta: CEPIHA, 2008): 119-133; Malcolm Deas, “The Role of The Church, The Army and The Police in Colombian Elections, c. 1850-1930”, en *Elections Before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*, ed. Eduardo Posada-Carbó (Londres: Institute of Latin American Studies, 1996), 163-180. Para el papel movilizador de los círculos y clubes católicos véase nuestro artículo: Esteban Sánchez Solano, “Los círculos y clubes católicos del partido Unión Católica (1890-1894)”, *Revista Estudios*, no. 22 (2009): 49-62.

⁴² Claudio Vargas Arias, *El Liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica* (San José: Ediciones Guayacán, 1991), 205.

⁴³ *La Unión Católica*, “Sección Editorial”, 21 de diciembre, 1890, 1. La cursiva es del original.

la década de 1880, en el siglo XX el sacerdote tenía más competencia en las diversas localidades. El Estado presentaba una incipiente burocracia junto a otros agentes sociales y políticos con quienes debía obtener un espacio.

El triunfo sobre las almas tenía ahora una competencia profana significativa. Su acción desde la prensa continuó, incluso se llegaron a publicar periódicos cuya vida fue efímera, pero que calaron en las comunidades donde se distribuyeron⁴⁴. Está por ver el itinerario de la prensa católica en el resto del siglo XX para el caso costarricense, así como la acción conjunta entre los laicos y los sacerdotes en su proliferación e impacto en la sociedad.

El inicio de la prensa católica en Costa Rica estuvo enmarcado con el ascenso de otras corrientes de pensamiento o la incipiente presencia de otras denominaciones religiosas de la cristiandad. Esto se dio producto de la inserción del país en la economía mundial por medio de la producción cafetalera. Esto permitió un intercambio cultural y económico que cambió significativamente el derrotero de la historia de Costa Rica desde el siglo XIX. En este proceso, la Iglesia católica buscó insertarse para evitar un desplazamiento de su función social y política entre los habitantes de la República.

La prensa fue uno de los baluartes para ese cometido. Por medio de diversas formas de lenguaje buscaron construir un discurso pro-católico. Los artículos de estos periódicos trataron de fomentar la lectura católica entre los feligreses. Al mismo tiempo se preocuparon por defender a la Iglesia católica ante el avance de sus “enemigos”, que en las dos últimas décadas del siglo XIX se concentraba en el liberalismo, la masonería y el protestantismo.

Para alcanzar una impugnación de estas, la Iglesia católica les aplicó de manera sistemática el concepto de “secta”. Así atacaba de manera frontal el “error” que sus miembros reproducían por medio de sus doctrinas o idearios, además, quería evitar la presencia de los católicos en sus espacios asociativos. La acción sacerdotal junto a la de los católicos comprometidos, fueron importantes para que los periódicos católicos tuviesen una presencia significativa en las comunidades. Incluso la misma estructura eclesial fue utilizada para ese fin, tanto el púlpito como los escenarios de asociación católica de la época.

⁴⁴ El periódico *La Época* fue un caso particular. Se editó en la década de 1930 y sus ataques hacia el liberalismo, la masonería y el protestantismo estaban presentes. Sin embargo, la pugna hacia el comunismo era la predominante. También aparecieron periódicos católicos más enfocados a la acción social como el *Correo Nacional*. Se comenzó a editar a finales de la década de 1920 y aunque buscaba comprometer a los laicos en las acciones pastorales de la Iglesia católica, también fue utilizado para atacar a los denominados “enemigos” de la Iglesia, entre ellos los analizados en este trabajo.

CONTROVERSIAS POR EL LIBREPENSAMIENTO Y LA MASONERÍA EN NICARAGUA (1881-1883)¹

Roberto Armando Valdés Valle
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

En algunos pasajes de su *Diario íntimo*², correspondientes a los años 1881, 1882 y 1883, Enrique Guzmán (1843-1911) registra datos muy relevantes e inéditos sobre las primeras actividades educativas y masónicas que desarrolló José Leonard (1840-1908) en Nicaragua y sobre las reacciones violentas que estas generaron entre conservadores y ultramontanos tanto en León como en Granada. Las controversias tuvieron lugar primero en la ciudad de León por el carácter “librepensador” del discurso que Leonard ofreció durante el acto de inauguración del Instituto de Occidente en marzo de 1881. Posteriormente, durante 1882 y 1883, Leonard volverá a estar en medio de la controversia por su interés en establecer una logia masónica en la ciudad de Granada. En esa ocasión el intento casi le cuesta la vida, por lo que se verá obligado a emigrar de manera urgente hacia El Salvador, luego de una residencia accidentada de tres años en Nicaragua.

Hasta el momento son pocas las investigaciones que han analizado el impacto que tuvo el librepensamiento en Centroamérica (entendiendo por tal un movimiento filosófico que tuvo gran auge en Europa durante los siglos XIX y XX); y de igual manera creo que no existen estudios que destaquen las conexiones que existieron en Centroamérica entre librepensamiento, liberalismo radical y masonería, tal como se concretizó o tomó carne en la figura y obra de personajes como José Leonard (polaco), Lorenzo Montúfar (guatemalteco) o Antonio Grimaldi (salvadoreño). En efecto, de ellos tres tenemos certeza de que fueron masones, que profesaban una ideología liberal radical y que se definían a sí mismo como librepensadores³.

Por otra parte, que yo sepa, hasta el momento ningún historiador de la masonería centroamericana ha hecho uso o se ha referido a los registros del diario personal de Enrique Guzmán en los que alude a las intenciones de Leonard de fundar en Granada una logia, y en la que Guzmán también habría tenido alguna participación. Es más, muy probablemente nunca se ha mencionado que Guzmán consideró durante estos años la posibilidad de convertirse en masón y que recibió instrucción para tal fin de parte del mismo Leonard. No debe olvidarse que el diario de Guzmán no fue publicado en vida de su autor, por lo que en principio no habría razón para considerar

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo “José Leonard y Enrique Guzmán: Controversias por el librepensamiento y el establecimiento de la logia masónica “Progreso n° 41” en Granada, Nicaragua (1881-1883)”, *REHMLAC+* 7, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 65-86.

² Enrique Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7 (febrero 1961): 97-112, y *Revista Conservadora* 8 (marzo-abril-mayo 1961): 113-128.

³ Existen fichas de estos tres intelectuales en el *Registro Masónico del Supremo Consejo Centro-Americano del Grado 33* (ASCC G33), con sede en la ciudad de Guatemala: “José Leonard”, ASCC G33 (N° 569, F. 71); “Lorenzo Montufar”, ASCC G33 (N° 399, F. 149); “Antonio Grimaldi”, ASCC G33 (N° 410, F. 160).

falsa la información que consignó en él. En el caso concreto de la presente investigación, el diario ofrece información que confirma, añade e incluso puede corregir algunos de los datos sobre la fundación de la logia Progreso n° 41, así como sobre los graves incidentes que generaron su instalación. Por poner un ejemplo, Américo Carnicelli, en su *Historia de la masonería colombiana*, ofrece la siguiente información sobre el establecimiento de esta logia:

En la ciudad de Granada, Nicaragua, se constituyó en instancia una Logia denominada Progreso y recibió Carta Patente por el Supremo Consejo Neo-Granadino el 9 de agosto de 1882, distinguida por el número 41. Esta Logia fue instalada regularmente el 24 de octubre de 1882, por el masón cartagereno Isidro Ulloa, miembro de la Logia Hospitalidad Granadina N° 1 de Cartagena. El alma de la fundación fue el masón José Leonard, notable políglota y profesor de Filosofía e Historia, de nacionalidad polonesa, grado 33, miembro del Supremo Consejo de España, iniciado en la Logia “Fraternidad” N° 42, del OR.: de Madrid, y fue elegido como Primer Venerable Maestro de la Logia Progreso N° 41 del Or.: de Granada⁴.

Estos datos confirman con claridad que Leonard –a quien Carnicelli califica de “notable políglota y profesor de Filosofía e Historia”– fue “el alma de la fundación de la Logia”, y añade que la carta patente provino del Gran Oriente y Supremo Consejo Neo-Granadino (en adelante GOSCNG) y no del Gran Oriente y Supremo Consejo Centro Americano (en adelante GOSCCA), como correspondía, lo que constituía una extralimitación de los poderes de los masones colombianos. De hecho, Carnicelli aclara que revisó los archivos del GOSCNG concluye que “no hemos encontrado ninguna correspondencia de protesta o reclamación por invasión del territorio masónico por parte del Supremo Consejo del Grado 33 Centro Americano de San José, Costa Rica”⁵. En realidad, no fue esta la única vez que los masones colombianos contribuyeron un tanto ilegalmente a la creación de talleres masónicos en Centroamérica. Fue el caso también de la logia Constancia n° 40 de Guatemala en abril de 1881⁶.

Carnicelli ofrece además el listado de algunos de los miembros que formaron parte de la logia de Granada. Estos fueron: José Dolores Gámez, Francisco Alfredo Pellas, Luís Palacio, Francisco Leal, Alejandro Dawning, Ramón de Espinola, Idelfonso Vivas, Gonzalo Espinola, Ramón Sáenz, Vicentino Rodríguez, J. Alberto Gámez, Manuel Pasos Arana y Emilio Álvarez. Como era de esperarse, el nombre de Enrique Guzmán no aparece registrado.

Ahora bien, por la información que nos proporciona Guzmán en su

⁴ Américo Carnicelli, *Historia de la Masonería Colombiana (1833-1940)* (Bogotá: s.e., 1975), vol. 2, 27.

⁵ Carnicelli, *Historia de la Masonería Colombiana*, 26.

⁶ Carnicelli también hace referencia a la fundación de la logia Constancia n° 41 bajo la jurisdicción del Supremo Consejo Neogranadino, en *Historia de la Masonería Colombiana*, 25. Para más detalle, véase Ricardo Martínez Esquivel, “Un estudio comparado del establecimiento de logias masónicas en Costa Rica y Guatemala (1865-1903)”, en Número especial de *Diálogos* 9° Congreso de Historia Centroamericano (2008): 2357-2382.

diario, sabemos que Leonard comenzó a instruir a Guzmán en los “secretos de la masonería” desde mayo de 1882, es decir tres meses antes de que se recibiera la carta patente de Colombia y cinco antes de que se fundara la logia. Por otro lado, según Carnicelli, la logia “fue instalada regularmente el 24 de octubre de 1882”; pero si se examina con cuidado la información que ofrece Guzmán, existe una pequeña diferencia, pues según Carnicelli se realizó el 24 de octubre, mientras que Guzmán la establece cuatro días más tarde, el 28 de octubre. Lo que sigue es lo que Guzmán consigna en la entrada de su diario correspondiente al 29 de octubre: “Anoche se inauguró la primera Logia Masónica en esta ciudad”; y añade que –de manera inmediata– se generó la oposición por parte de conservadores y ultramontanos. Esto último resulta interesante porque demuestra que la instalación del taller no fue un acto secreto. Al menos podemos deducir de lo que escribe Guzmán que buena parte del vecindario donde estaba ubicada la logia se enteró del asunto. Esto refutaría una vez más la socorrida tesis de concebir a la masonería como una sociedad secreta.

Finalmente, considero de gran importancia analizar estos extractos del extenso diario de Guzmán porque ofrece pistas sobre el procedimiento que siguieron algunos masones extranjeros al llegar por primera vez a un país de Centroamérica, cómo establecían sus nuevas redes sociales y cómo se procedía o cuáles eran los preparativos para la organización de una logia. Por estas razones, vale la pena pasar revista con cierto detenimiento a los detalles que ofrece Guzmán sobre estos primeros movimientos masónicos de José Leonard en la región centroamericana y la conexión tan estrecha que en ese momento existía entre masonería, liberalismo y librepensamiento. Es lo que nos proponemos hacer en este texto.

VIDAS MASÓNICAS DE JOSÉ LEONARD Y ENRIQUE GUZMÁN

Es imposible ofrecer aquí una breve relación biográfica sobre estos importantes intelectuales y políticos de la Centroamérica del siglo XIX. La vida de ambos ha sido medianamente investigada y existen algunos buenos estudios que describen las diferentes etapas que experimentaron las agitadas existencias de Leonard⁷ y Guzmán⁸. Por ello, quisiera centrarme aquí solo en los datos de la vida masónica de uno y otro.

En primer lugar, existe una ficha de José Leonard en el registro

⁷ Respecto de Leonard puede consultarse la interesante nota biográfica que publicó Francisco Castañeda en su libro, *Nuevos estudios*, Tomo II, “José Leonard” (San Salvador: Imprenta Nacional, 1919), 150-152. También se pueden consultar los siguientes estudios: Roberto Mansberger Amorós, “Entre la joven Polonia y el Modernismo hispánico: el Dr. Józef Leonard”, *Epos. Revista de Filología* 12 (1996), 473-480, y también el de Edmund Stephen Urbanski, “Dr. Josef Leonard and His Cultural-Political Activities in Spain Between 1868 and 1881”, *The Polish Review* XII, no.3 (1967): 18-27.

⁸ Respecto de Enrique Guzmán, puede consultarse el largo estudio de Pedro Joaquín Chamorro Zelaya, “Enrique Guzmán y su tiempo (dos volúmenes)”, *Revista Conservadora* 47-48 (octubre 1964): 1-104; también los siguientes comentarios: Carlos Cuadra Pasos, “Don Enrique Guzmán”, *Revista Conservadora* 27 (diciembre 1962): 26-30, y Pedro Pablo Vivas Benard, “Familia Guzmán: Breve reseña histórica”, *Revista Conservadora* 86 (noviembre 1967).

masónico del Supremo Consejo Centro-Americano del Grado 33 (en adelante SCCG33), que tiene su sede en la ciudad de Guatemala. Según esta, su nombre simbólico era “Remboylo”, contaba con 50 años de edad, lo que quiere decir que esta ficha fue elaborada hacia 1890. Añade que era soltero y que su “patria” era Rusia. En realidad, parece que Leonard era más propiamente de origen polaco, pero se encontraba residiendo en España al momento de emigrar hacia Centroamérica a finales del año 1880⁹. Todo parece indicar que antes de viajar hacia Nicaragua, Leonard había sido colaborador de la Institución de Libre de Enseñanza (en adelante ILE) –de fuerte influencia krausista–, fundado en 1876¹⁰. En su autobiografía (1912), Rubén Darío proporciona los siguientes datos sobre Leonard, que confirman y amplían algunos de los aspectos que hemos presentado sobre él y ofrecen pistas importantes para reconstruir su recorrido vital previo a emigrar a Nicaragua:

En Managua conocí a un historiador ilustre de Guatemala, el doctor Lorenzo Montúfar, quien me cobró mucho cariño; al célebre orador cubano Antonio Zambrana, que fue para mí intelectualmente paternal, y al doctor José Leonard y Bertholet, que fue después mi profesor en el Instituto leonés de Occidente y que tuvo una vida novelesca y curiosa. Era polaco de origen; había sido ayudante del general Kruck en la última insurrección; había pasado a Alemania, a Francia, a España. En Madrid aprendió maravillosamente el español, se mezcló en política, fue íntimo de los prohombres de la república y de hombres de letras, escritores y poetas, entre ellos don Ventura Ruiz de Aguilera, que habla de él en uno de sus libros, y don Antonio de Trueba. Llegó a tal la simpatía que tuvieron por él sus amigos españoles, que logró ser Leonard hasta redactor de la Gaceta de Madrid¹¹.

Al elaborar su ficha masónica, el lugar de residencia de Leonard se fijó en Guatemala. Su ocupación era de profesor y su religión: “libre pensador”.

⁹ Sin embargo, otra fuente señala que Leonard ya no residía en España al momento de ser contratado para viajar a Nicaragua, sino en París, pues ya había sido expulsado de Madrid, al parecer debido a sus ideas religiosas: “El Presidente de la República General don Joaquín Zavala, deseando que, en el Colegio Instituto de Occidente se diera una educación adecuada a la época, y con la eficaz colaboración de su ilustrado Ministro Lic. Don Vicente Navas, aprovechó el viaje a Europa del Coronel don Agustín Aviléz y le encargó que contratara dos profesores para dicho Colegio. Se refiere que este señor se encontró en París, con Salmerón entonces emigrado de España por motivo de sus perversas ideas religiosas, y juzgándolo muy a propósito para consejero en el cumplimiento de su encargo, le suplicó que le indicase dos sujetos aptos para el profesorado. Salmerón recomendó [sic] a ciertos personajes desterrados de España, de sus mismas ideas, llamados JOSE LEONARD y SALVADOR CALDERON” (“PAZ y BIEN”. Rev. De la V. O. T. franc. De León. 1918). “Leonard y Calderón”, en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* (44): 288-289.

¹⁰ Es basta la bibliografía sobre la Institución de Libre Enseñanza, por ello refiero acá a los trabajos que han estudiado su influencia en Costa Rica. Me refiero a la tesis doctoral de Manuel Ledesma Reyes, “Krausismo y educación en Costa Rica: La influencia de los educadores canarios Valeriano y Juan Fernández Ferraz” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de La Laguna, España, 1994) y la monografía de Miguel Guzmán-Stein, “Masones españoles en Costa Rica: El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la formación y desarrollo de la Democracia Liberal Costarricense”, en *Masonería española y americana*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1993), 449-470.

¹¹ *La vida de Rubén Darío escrita por él mismo* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1991), X, 24.

Este dato nos será de mucha utilidad cuando analicemos la controversia que generaron sus discursos al inaugurarse el Instituto de Occidente en la ciudad de León.

De acuerdo con la ficha, la logia madre de Leonard fue la Fraternidad n° 42 de Madrid, donde había recibido el primer grado el 23 de febrero de 1864¹². La ficha agrega que el 2 de noviembre de 1891 fue presentado por Ejkindaie H. B. Williams, pero no indica a cuál logia, muy probablemente a una guatemalteca. Finalmente, la ficha establece que el SCCG33 en 1887, aclarando que Leonard era “afiliado, procedente de España”.

Por lo que respecta a Enrique Guzmán, hay que comenzar diciendo que en efecto su nombre no se encuentra registrado en las fichas del archivo del SCCG33; pero la verdad sea dicha, tampoco se conservan las fichas de los otros fundadores de la logia Progreso n° 41 que menciona Carnicelli, incluyendo a José Dolores Gámez, uno de los más reconocidos masones nicaragüenses del siglo XIX. Quizá una explicación de esta significativa ausencia de registros en tan importante archivo se deba a que, como se ha explicado, la logia estaba adscrita a Colombia. Sin embargo, como contrarréplica se debe decir que sí se conservan registros en el archivo del SCCG33 de algunos de los masones que formaron parte de la logia Constancia n° 40 de Guatemala, que también fue establecida bajo los auspicios del GOSCONG.

Pero, ¿cómo explicar la ausencia total de referencias a Enrique Guzmán en el establecimiento de la logia Progreso n° 41 de Granada? Quizá porque finalmente se retractó de sus intenciones de formar parte del taller, dado los incidentes violentos que generó su instalación, y que casi le cuestan la vida a Leonard, como lo detallaremos más adelante. No es que Guzmán le rehuyera al conflicto con los conservadores y ultramontanos, pero no cabe duda de que se trató de un pensador bastante heterodoxo que a lo largo de su vida se movió desde los extremos del liberalismo radical a los del conservadurismo más recalcitrante. Al respecto, Julia Medina expresa lo siguiente:

El vaivén ideológico de Enrique Guzmán, como escritor y personaje público, se divide en dos épocas: su fase liberal, que termina en 1886 y su período conservador y católico que empieza a partir 1887. Esta ruptura representa el dualismo del siglo XIX en América Latina entre las ideologías políticas dominantes de la época: la liberal y la conservadora. El espíritu de contradicción de Guzmán va a mano con su participación en la “ciudad letrada” local; lo cual repercute en un número de expatriaciones y en dos atentados contra su vida. Sus estancias de exilio se llevaron

¹² De acuerdo con los estudios de José Antonio Ferrer Benimeli, para 1866 existía en Barcelona una logia denominada Fraternidad, dependiente del Gran Oriente Nacional de España; sin embargo el mismo autor reconoce que para el período 1814-1867, “la historia de la masonería de estos años está todavía por hacer, por lo que, de momento, tiene unas características de especial provisionalidad”, y añade que “ante la falta de documentación masónica de este período en España, hay que recurrir a la conservada en Londres, París y Lisboa, fundamentalmente”, 63-64. Téngase presente que este artículo fue publicado en 1985. En cualquier caso, ya para el período 1869-1871 hace mención a una logia Fraternidad de Madrid, y otra en Málaga a partir de 1876. Ferrer Benimeli, “Implantación de logias y distribución geográfico-histórica de la masonería española”, en *La masonería en la España del siglo XIX*, coord. Ferrer Benimeli (Salamanca: CEHME, 1985), 57-216.

a cabo en Centroamérica, sirviéndole para forjar circuitos intelectuales y mediáticos regionales¹³.

Pues bien, quizá este “vaivén ideológico” podría ser un motivo más que suficiente para que los masones nicaragüenses se sintieran un tanto avergonzados de considerar a Guzmán como uno de los primeros masones en el país, si es que efectivamente llegó a participar en las reuniones de esa logia; sin embargo, los datos de su diario están ahí disponibles para ser considerados y analizados –e incluso refutados– por cualquier estudioso de la masonería nicaragüense y centroamericana.

CONTROVERSIA POR EL LIBREPENSAMIENTO: PRIMER ENCUENTRO

Sabemos que Leonard llegó a Nicaragua, procedente de España, el 14 de noviembre de 1880, con el objetivo de organizar –junto con otros “profesores españoles”, dice Guzmán– el Instituto de Occidente¹⁴ que se había propuesto fundar en León el presidente Joaquín Zavala (1879-1883)¹⁵. ¿Quiénes eran esos otros profesores? Uno de ellos fue el destacado científico –geólogo y mineralogista– Salvador Calderón Arana, muy influido también por el krausismo y colaborador de la Institución Libre de Enseñanza¹⁶. De hecho en la carta de renuncia que el 16 de agosto de 1881 puso Calderón Arana al Instituto de Occidente, luego de la salida de Leonard de León, confirma que ambos habían sido colaboradores de la Institución Libre de Enseñanza, en el que –según las propias palabras de Calderón– se defendía vigorosamente “los fueros del pensamiento y la conciencia”. ¿No es esta ya una clara alusión al carácter librepensador del instituto madrileño?¹⁷

Sin embargo, en su diario íntimo, Enrique Guzmán, en la entrada del 11 de junio de 1881, añade el nombre de otro profesor, don José María Jaén, a quien describe como “uno de los profesores españoles que vinieron para

¹³ Julia Medina, “La crónica literaria de Enrique Guzmán y la proyección moderna: Las pequeñas cuiscomeñas de Antón Colorado”, en *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas. Tensiones de la modernidad: del modernismo al realismo*, coords. Valeria Grimberg-Pla y Ricardo Roque Baldovinos (Guatemala: F&G Editores, 2009), 111-136.

¹⁴ Nicolás Buitrago Matus, en su libro *León: la sombra de Pedrarias*, recopiló una buena cantidad de documentos relativos a la fundación del Instituto de Occidente y al conflicto que se generó por el discurso de Leonard. El libro fue reproducido en su totalidad en la *Revista Conservadora*, que es la versión que estoy citando en este trabajo.

¹⁵ Sobre el carácter conservador de la administración de Joaquín Zavala, puede consultarse el estudio de Edmond G. Konrad, “Nicaragua durante los 30 años de gobierno conservador (1857-1893): La familia Zavala”, *Mesoamérica* 16, no. 30 (1995): 287-308.

¹⁶ Ramón Coy-Yll, “Aproximación a la labor mineralógica de Salvador Calderón y Arana”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* 9 (1989): 91-101; y Mariano Ayarzagüena Sanz y Víctor M. Renero Arribas, “Salvador Calderón y Arana”, *GazSEHA: Revista de la Sociedad Española de Historia de la Arqueología* 3 (2006): 5-9.

¹⁷ “... ¡Cómo! Habiendo venido juntos el Sr. Leonard y el que suscribe, concertados en un solo y mismo plan pedagógico; procediendo ambos de la “Instrucción [Institución] libre de enseñanza de Madrid” cuya misión ha sido y es la de sostener los fueros del pensamiento y la conciencia; ¿es posible tratar de deshacerse de uno de nosotros sin esperar al propio tiempo al otro?...”, “La renuncia de Calderón”, reproducida en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 44, 300.

el Instituto de Occidente”, y agrega que fungía como director del Colegio de Santiago, en Jinotepe. Según Guzmán, el día 2 de junio de 1881, Jaén le había escrito una carta en la que le decía que “aquel plantel –de Jinotepe– presenta muy halagüeña perspectiva”¹⁸.

Volviendo ahora a las notas que Guzmán escribió en su diario en relación con Leonard, encontramos la primera mención en la entrada del 5 de febrero de 1881: “Han llegado de León unos profesores españoles que vienen para el Instituto de aquella ciudad”; y en la del 9 del mismo mes escribe: “Llegó anoche a este hotel un profesor de los que vinieron últimamente de España para el Instituto de Occidente: este profesor se llama José Leonard”¹⁹. Hay que aclarar que estas notas fueron redactadas en Managua y no en Granada, pues desde el 12 de enero Guzmán se encontraba en la capital de la República participando en las reuniones del congreso de diputados, en su calidad de representante por el departamento de Rivas²⁰; también hay que decir que no fue durante este viaje a Managua que se dio el primer encuentro entre ambos intelectuales. Guzmán y Leonard se conocerán personalmente hasta un año después, en enero de 1882, cuando el Instituto de Occidente ya había sido suprimido y Leonard se encontraba residiendo en la ciudad de Granada. En realidad, Leonard vivía en Granada al menos desde septiembre de 1881 y trabajaba en el Colegio de Granada, lo que da pie a pensar que no existía en ellos mayor interés en conocerse, lo cual resulta extraordinario dado la controversia en la que tanto Leonard como Guzmán se vieron envueltos por lo acontecido en el Instituto de Occidente.

¿Qué otras alusiones previas encontramos a Leonard en el diario de Guzmán durante el año transcurrido entre la primera anotación en enero de 1881 y enero de 1882? Ambos momentos están atravesados por algunos de los acontecimientos políticos más importantes que experimentó Nicaragua durante esos años: además de la apertura y cierre del instituto, la grave rebelión indígena de Matagalpa y la expulsión de los jesuitas de Nicaragua. La entrada del día 24 de abril nos ofrece un resumen de todos estos hechos:

Los jesuitas y el clero de León combaten al Instituto de Occidente que con varios profesores españoles, y José Leonard como director ha abierto el Gobierno de aquella ciudad. Escribo un artículo sobre la cuestión religiosa que provocó en León un discurso del profesor Leonard que pronunció al abrirse el Instituto de Occidente. Le pongo por título “Ultramontanos francos y Heterodoxos Vergonzantes” y se lo envié

¹⁸ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 103. Según el Acuerdo por el que se aprobaron los estatutos de este Colegio de Santiago en Jinotepe, su director era J. [¿José?] Nicolás Jaén. Hay pues una pequeña diferencia entre la información que nos da Guzmán respecto de su segundo nombre: María. Por lo demás, el acuerdo fue sancionado en Granada el 12 de marzo de 1881, siempre durante la administración de Zavala.

¹⁹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 99.

²⁰ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 97.

a [José Dolores] Gámez para “El Termómetro”²¹.

¿Qué fue lo que dijo Leonard en esa ocasión? Es lo que trataré de precisar lo mejor que me sea posible. Por diversas razones, el Instituto de León no abrió sus puertas sino hasta el 6 de marzo de 1881²². Ese día se realizó un acto en el que participaron la junta de padres, miembros del clero de León, el director y los profesores del plantel. Afortunadamente, se conserva un reportaje que el periódico *La verdad* publicó sobre este evento, y en él se hace un resumen del discurso que en tal ocasión ofreció Leonard. Sin embargo, en esa publicación se obvia toda alusión al revuelo que generaron las palabras de Leonard²³. Precisamente en este importante artículo, Guzmán recrea con mucha ironía y sarcasmo –como era natural en él– lo vivido ese día:

... Al verificarse la apertura de dicho colegio, uno de estos [profesores] pronuncia un discurso notable, en el que claramente da a entender que sus opiniones, en orden a cosas de tejas para arriba, no son las de la Iglesia Romana. *Casi se declara el señor Leonard librepensador*, y sin ambages ni rodeos dice “tratará de emancipar la inteligencia de sus alumnos de preocupaciones y errores, dando rienda suelta a la razón para que investigue filosóficamente la verdad”. El clero de León, invitado a aquella ceremonia, se santigua al oír semejantes palabras en las que ve, y con justicia, una indirecta del Padre Cobos, se retira en masa de aquel recinto que trasciende ya a azufre y chamusquina, y sale declarando que el “Instituto de Occidente” es un colegio anti-católico²⁴.

¿Qué dijo Leonard en su discurso que escandalizó sobremanera a los ultramontanos que habían sido invitados a la inauguración? Lamentablemente no se ha conservado el discurso, solo poseemos breves fragmentos citados aquí o allá; pero sí se ha preservado parte del texto de la acusación que el clero envió al vicario general. Está fechada el 7 de marzo de 1881, es decir un día después de ocurridos los hechos:

Muy Ilustre Señor Vicario General: Los eclesiásticos que suscribimos, cumpliendo con un deber de conciencia nos vemos en el estrecho de denunciar ante S.S. que

²¹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 101. Este artículo fue publicado en el periódico *El Termómetro*, 8 de mayo de 1881, y fue reproducido por Cerutti en *Enrique Guzmán, Escritos históricos y políticos. Volumen II (1880-1892)*, ed. Franco Cerutti (San José: Libro Libre, 1988), 42-54.

²² Véase “Dificultades en la apertura del Instituto”, en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 41, 284.

²³ “Inauguración del ‘Instituto de Occidente’”, *La verdad*, 12 de marzo de 1881, reproducido en *Enrique Guzmán, obras completas*, 542-544. También se conserva el reportaje que se publicó en la *Gaceta Oficial* del gobierno de Nicaragua: “Crónica de la apertura del Instituto”, *Gaceta Oficial*, 12 de marzo de 1881, reproducido en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 41, 284-285. De la misma forma, en esta crónica no se hizo alusión alguna al escándalo que generó las palabras de Leonard.

²⁴ Enrique Guzmán, “Ultramontanos francos y heterodoxos vergonzantes”, en Cerutti, *Enrique Guzmán, obras completas*, Vol. II, 44. La cursiva es mía.

ayer que asistimos al acto inaugural del colegio de la Junta de Padres de Familia de esta ciudad, el Sr. profesor LEONARD, preceptor de este colegio, a la faz de un numeroso concurso, se expresó con ardor en su discurso en términos anti-religiosos, condenados por el Syllabus, como son: “que él daría una enseñanza moderna basada en la libertad de pensamiento y libertad de conciencia”. Como estas especies deletéreas son trascendentales a la sociedad, a los padres e hijos de familia, por lo expuesto V.S. determinará lo que tenga por conveniente, a fin de que se ponga coto a este mal que nos amenaza”²⁵.

Ambos textos colocan al centro de la controversia el carácter librepensador de la ideología de Leonard. En este punto, hay que recordar –si nos atenemos a la ficha del registro masónico que poseemos de él– que Leonard se identificaba a sí mismo como librepensador; sin embargo, en ese momento se trató de negar u ocultar por el revuelo que había desatado en la ciudad de León sus palabras. Y eso es lo que precisamente Guzmán denuncia en su artículo: para Guzmán, los ultramontanos habían sido consecuentes en denunciar el discurso de Leonard, pero los “heterodoxos” liberales trataron de negar el carácter radical (librepensador) del discurso, de ahí que Guzmán califique a los liberales de “vergonzantes”:

Natural parecía que los amigos y sostenedores del nuevo Instituto salieran a la defensa de las teorías avanzadas del señor Leonard. Pero no sucedió así: salieron a negar que el discurso del profesor español contuviera palabras alarmantes para los creyentes fervorosos, y salieron por tanto, a exhibirse como herejes timoratos o como católicos que ignoran lo [que es el catolicismo]. El mismo Lic.do Leonard quiso atenuar el alcance de su discurso y con tal objeto publicó un papel en el que habla de “las fecundas ideas del cristianismo”; sostiene que no pronunció las frases que el Padre Orosco le atribuye, y trata en fin de tranquilizar de mil maneras a las almas piadosas que, por dicha nuestra, abundan en Nicaragua, y que indudablemente responderán al liberal profesor con aquellas conocidísimas palabras de un taimado gitano: “El que no te conoce, que te compre”²⁶.

No podemos detenernos a analizar en detalle esta controversia, pero sí disponemos del documento de Leonard a que hace alusión Guzmán, fechado el 7 de marzo, y también lo que se publicó el 23 de abril en el periódico liberal *La verdad*. Voy a examinarlos brevemente para determinar si alguna razón le asistía a Guzmán en atacar tan drásticamente a los liberales y de calificarlos de “vergonzantes”. Primero, veamos qué respondió Leonard en primera instancia a las denuncias que hicieron en su contra los clérigos de León:

²⁵ “El discurso del profesor Leonard”, en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 44, 287.

²⁶ Guzmán, “Ultramontanos francos y heterodoxos vergonzantes”, 44-45.

Para contar [cortar] las malas interpretaciones, creo conveniente declarar que senté como base de la educación de nuestros futuros alumnos las fecundas ideas del cristianismo. Por lo demás, ni he pronunciado la palabra “libre pensamiento”, ni, mucho menos hubiera podido decir, “que con él se hará guerra abierta a ningún sistema”. Hablé, sí, de respetables tradiciones, que los profesores habíamos de tener en cuenta en la enseñanza, y de la conveniencia de excluir de ésta toda preocupación contraria a lo útil, bueno, bello y verdadero, es decir, a la ciencia y al arte²⁷.

Hasta acá todo parecería normal, pero un par de líneas más adelante, Leonard habla de la “libertad de conciencia” a la que considera clave para el desarrollo de los pueblos, y por supuesto una de las características fundamentales del librepensamiento, como veremos más adelante:

Al pasar después en revista a los pueblos más cultos y prósperos de América y Europa, prósperos y cultos por su amor a la ciencia y a la libertad, traté de demostrar cuántos beneficios habían reportado de aquellos procedimientos, y cité entre otros veneros de la riqueza y bienestar públicos, especialmente en los Estados Unidos, la libertad de conciencia, que tanto ha contribuido a fomentar la inmigración y a aumentar las fuerzas productivas de aquel envidiable país²⁸.

Ahora examinemos lo que se publicó en el periódico *La verdad*:

Pero demos por sentado que se hubiesen vertido en el discurso palabras capaces de alarmar á los padres de familia respeto de la educación relijiosa que se iba á dar á sus hijos en el nuevo Instituto... ¿porqué entonces los alarmados no recurrieron al Supremo Gobierno, Jefe natural, i en todo caso al Director, Jefe inmediato del establecimiento?... Por que todos saben que el profesor Lic. Leonard sentó como base del Colejio la enseñanza religiosa, i lejos de declararse libre pensador, hizo una brillante i entusiasta invocación al cristianismo á cuya benéfica influencia atribuyó los asombrosos progresos de la civilización que alcanzamos²⁹.

Dicho todo esto, es importante determinar las características que se le atribuían al librepensamiento en la época de Leonard. La temática ha sido ya estudiada ampliamente en otras latitudes; sin embargo, los resultados de esas investigaciones tienden a concluir que se trata de un movimiento intelectual y político muy complejo, difícil de definir y que experimentó muchas evoluciones durante los siglos XIX y XX. Estas son, por ejemplo, las conclusiones a las que llega Pedro Álvarez Lazo en su artículo “Conceptos de librepensamiento:

²⁷ “Hoja suelta, publicada por el Profesor Leonard”, en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 44, 289.

²⁸ “Hoja suelta, publicada por el Profesor Leonard”, en Nicolás Buitrago Matus, “León: la sombra de Pedrarias”, *Revista conservadora* 44, 289.

²⁹ Unos observadores, “2º Continúan los manejos”, *La verdad*, 23 de abril de 1881, reproducido en Cerutti, *Enrique Guzmán, obras completas*, Vol. II, 547. Las cursivas son mías.

aproximación histórica”:

El empleo del plural concerniente al término “concepto” con el que se encabeza el presente artículo da a entender que las palabras libre-pensamiento han sido interpretadas de muchas maneras; por otro lado, indica que su significación ha dado lugar a exégesis muy diferentes. El sentido de estas dos palabras unidas es fácilmente comprensible, pero penetrar en su naturaleza es otra cosa³⁰.

Por otro lado, también ha sido estudiada la estrecha relación que existió en el siglo XIX entre librepensamiento, liberalismo radical (anticlerical o secularizante) y masonería. En ese sentido, Fernando Catroga, para el caso de Portugal y España, nos ofrece la siguiente caracterización que enfatiza en el carácter militante y abiertamente anti-clerical del librepensamiento del que seguramente bebió Leonard mientras residió en España:

Naturalmente, entendemos aquí por librepensamiento la corriente que, reivindicando la tradición cultural de la Ilustración del siglo XVIII y el proceso de secularización inherente a la civilización científico-industrial y urbana, combatió las ideas, valores, comportamientos e instituciones que a su parecer alienaban al hombre e impedía que se asumiera del todo como ser racional, infinitamente perfectible y, por ende, capaz de alcanzar la felicidad en la tierra. En términos más inmediatos, esta creencia entrañó en el plano teórico el anatema lanzado, sobre todo, contra el pensamiento teológico; en el campo de la acción, incitaba a un compromiso militante cuyos principales blancos eran la Iglesia y el clero³¹.

Con estos elementos en mano, podemos hacer el ejercicio de entresacar algunas de las características que Guzmán atribuye al pensamiento de Leonard. Esto nos permitirá aproximarnos al concepto de librepensamiento que se manejaba por ese entonces en Centroamérica y confirmar el carácter librepensador de la filosofía de Leonard. En primer lugar, si nos atenemos a lo que de manera escueta establece el *Diccionario de la Real Academia Española*, podemos definir al librepensamiento como aquella “doctrina que reclama para la razón individual independencia absoluta de todo criterio sobrenatural”. En ese sentido, podríamos decir que el librepensamiento defiende o promueve la “libertad de conciencia” y la independencia de la razón respecto de los dogmas religiosos. Si eso es así, es claro, entonces, que Leonard era un decidido promotor de ella, tal como se desprende de lo que afirma Enrique Guzmán en

³⁰ Pedro F. Álvarez Lázaro, “Conceptos de Librepensamiento: Aproximación histórica”, *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales* 6 (1986): 75-83.

³¹ Fernando Catroga, “Anticlericalismo y librepensamiento masónicos en Portugal: (contactos con el librepensamiento español)”, en *Masonería, revolución y reacción*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1990), 111-122. Puede consultarse también el estudio de Dévrig Mollès, “Transferencias y luchas culturales transatlánticas: feminismo, librepensamiento y redes masónicas entre Europa y América (1860-1910)”, *REHMLAC* 4, no. 2 (diciembre 2012-abril 2013), 89-112; y también el estudio de Pedro Álvarez Lázaro, “Masonería y librepensamiento españoles de entresiglos”, en *La masonería en la historia de España*, 105-120.

su artículo:

Ahora bien: la Iglesia ha declarado que la “libertad de conciencia” es cosa mala: Gregorio XVI y Pío IX califican esa libertad de “Libertad de perdición” y llaman “delirio funestísimo” a la errónea opinión del señor Leonard que parece ser la misma de los redactores de *LA VERDAD* y de los individuos que componen el Municipio de León. ¿Cómo pues, consentirían los católicos de Nicaragua que sus hijos frecuentasen un colegio cuyo director entiende que “la libertad de conciencia” es cosa buena?³²

Otra característica del librepensamiento exhibido por Leonard sería su rechazo a la fe como fuente de conocimiento, y por ende una confianza plena en la razón y en la ciencia como únicas formas de acceder a la verdad. Esto es algo que, como hemos visto, ha destacado también Catroga. A este respecto, Guzmán sostiene lo siguiente en su artículo:

Apenas conozco de vista al señor Leonard, pero amigos míos que lo han tratado bastante aseguran que es persona inteligente y muy instruida. Así ha de ser, mas dudo de que, a pesar de su claro talento y de su vasta instrucción, pueda el profesor español encontrar modo de armonizar esas eternas antinomias: la Fe con que sin ver creemos y la Razón que no quiere creer antes de ver; la autoridad dogmática de la tradición bíblica y la libre investigación de la verdad: Dios y Lucifer en una palabra... Según *EL PORVENIR*, el lic.do Leonard dijo en su discurso, entre otras cosas, lo siguiente: “Ha de hacerse guerra abierta a preocupaciones y sistemas que obligan a la razón a aceptar como verdades aquello que no alcanza a comprender... etc.”³³.

Otra de las facetas que nos permitiría caracterizar al librepensamiento en la Centroamérica de ese momento –y a partir de lo que destaca Guzmán en su artículo– sería la importancia que le daba a la enseñanza laica. En ese sentido, es claro que el librepensamiento como doctrina política (liberalismo radical) estaba por entonces muy arraigada en Guatemala, El Salvador y Honduras, cosa que no sucedía en Nicaragua, donde la constitución defendía el carácter confesional del país –como Costa Rica hasta el día de hoy (2017)– y el gobierno no había denunciado el concordato con la Santa Sede que demandaba un estricto control sobre la educación en todos sus niveles para que no se impartieran doctrinas opuestas al cristianismo católico. Es claro que la Iglesia católica mantenía un gran peso social y político, poder que quedó demostrado con las presiones que hizo hasta lograr la clausura del Instituto de Occidente. Como ha demostrado Julián González Torres para el caso de El Salvador, la Iglesia católica intentó implementar una estrategia similar –y durante los mismos años– a la de su par nicaragüense, pero con frustrantes resultados, pues el liberalismo radical se había arraigado con mucha fuerza

³² Guzmán, “Ultramontanos francos y heterodoxos vergonzantes”, 49.

³³ Guzmán, “Ultramontanos francos y heterodoxos vergonzantes”, 49-50.

desde la llegada de Santiago González a la Presidencia (1871-1876)³⁴. Al respecto, Guzmán establece con mucha claridad las diferencias entre Nicaragua y los países del triángulo norte de Centroamérica:

Mientras seamos lo que somos, colegios como el “Instituto de Occidente” no tienen aquí razón de ser ni condiciones de existencia, y mucho menos en León. El Gobierno, para ser consecuente con la tradición nacional y mostrarse respetuoso observador de las leyes, debía haber empleado en fundar un buen seminario el dinero que gastó en establecer un “Instituto” de impiedad. Se comprende la enseñanza laica, tal cual debe deseársela en el fondo de su alma el lic.do Leonard, en países como Méjico, Colombia y nuestras hermanas las repúblicas de Occidente, naciones malditas que han hecho revoluciones radicalísimas y que han roto para siempre con la Santa Sede... Cada cosa en su lugar y a su tiempo. La enseñanza laica está muy bien allende el río Negro: allí se encuentra en terreno adecuado: mas aquí no cabe ni pega³⁵.

LEONARD EN GRANADA Y LA FUNDACIÓN DE LA LOGIA PROGRESO N° 41

Para el 29 de mayo de 1881, Guzmán registra en su diario personal: “Se sabe que ya se cerró el Instituto de Occidente debido a la guerra que le hicieron allá el clero y los jesuitas”³⁶. Posteriormente, en la entrada del 26 de agosto del mismo año, escribe: “En carta para Francisco Medina que reside en Tegucigalpa le doy las siguientes noticias: ‘que seguimos aquí empeñados en la cuestión religiosa; que los ultramontanos lograron al fin expulsar a Leonard del Instituto de Occidente...’”³⁷. Finalmente, el 2 de septiembre, Guzmán registra que Leonard se encuentra ya residiendo en la ciudad de Granada, donde una vez más vuelve a ejercer su labor docente: “Leonard ha entrado al colegio de Granada como profesor de varias materias por insinuación de Zavala con los padres de familia. Faustino dice que Leonard le parece un hombre muy común”³⁸.

Pronto vemos a Leonard desempeñando una intensa labor cultural en Granada. Por ejemplo, en la entrada del 10 de octubre de 1881, Guzmán anota lo siguiente: “Hoy tiene lugar en “La Juventud” una fiesta en la que habrá música, baile, y una conferencia que dictará el profesor español don José Leonard”³⁹. Ya en enero de 1882 encontramos a Leonard junto al diplomático Adolfo Carrasco Albano, por entonces representante de Chile para Centroamérica y

³⁴ Véase Julián González Torres, *La escuela sin Dios: Apuntes para una historia de la educación laica* (San Salvador: UCA/ Editores, 2014).

³⁵ Guzmán, “Ultramontanos francos y heterodoxos vergonzantes”, 53.

³⁶ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 102.

³⁷ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 105.

³⁸ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 106.

³⁹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 106.

México. De acuerdo con Guzmán, el ministro chileno estaba realizando una visita a la ciudad de Granada. Por su parte, Guzmán era el cónsul de Chile en Nicaragua, por lo que debía atenderlo durante su estancia en la ciudad. De hecho, fue Carrasco Albano quien, de acuerdo con Guzmán, puso finalmente en contacto a ambos intelectuales. Así lo registra Guzmán en la entrada del 5 de enero de 1882:

Visito al Ministro de Chile Carrasco Albano quien me presenta a José Leonard el profesor español que vino para servir la dirección del Instituto de Occidente. Leonard me lisonjea diciéndome que mis escritos son los únicos que le agradan aquí⁴⁰.

A inicios de febrero, Guzmán registra la visita del guatemalteco Lorenzo Montúfar a la ciudad de Granada. Está demás decir que Montúfar era por entonces uno de los más importantes intelectuales centroamericanos y uno de los masones más involucrados políticamente con la instauración del liberalismo radical o secularizante⁴¹. En este contexto vale recordar que ya en el pasado, más específicamente en 1870, Guzmán y Montúfar mantuvieron una disputa periodística sobre la posibilidad de instaurar en Centroamérica el laicismo y la libertad de cultos. Téngase presente que en ese año todavía no habían triunfado las revoluciones radicales en Guatemala y en El Salvador, pero es claro que la temática era debatida con bastante libertad al menos en Nicaragua y Costa Rica, que era donde residía por entonces Montúfar⁴². Por todo lo anterior, pues, resulta interesante traer a cuenta el tono que tuvo el debate en esa ocasión, aunque solo dispongamos de lo escrito por Guzmán. Como se verá, los términos en que se expresa Guzmán son muy similares a los desarrollados en los artículos que ya hemos examinado. Este primer texto que pongo a consideración fue publicado el 16 de marzo de 1870:

No nos hagamos ilusiones ni nos forjemos una Nicaragua que no existe. Aquí el fanatismo tiene raíces mui profundas, i la ignorancia es suprema, casi invisible. Tratar de combatir cuerpo a cuerpo las supersticiones populares, me parece tan ridículo como peligroso. Ese monstruo de cien cabezas que se llama “Fanatismo religioso” tiene uñas i dientes. Ai del que quiera domesticarlo con declaraciones a lo Montufar o con Programas como el de la revolución de Junio. Solo la instrucción primaria

⁴⁰ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 108.

⁴¹ Para formarse una idea de la vasta producción intelectual de Lorenzo Montúfar, puede consultarse el estudio de Víctor Hugo Acuña, “La historiografía liberal centroamericana: la obra de Lorenzo Montúfar (1823-1898)”, *Revista historia y sociedad* 12 (noviembre, 2006): 29-59.

⁴² Roberto Marín Guzmán ha estudiado con bastante detalle una de estas polémicas en prensa en las que Montúfar se involucró mientras residía en Costa Rica, véase su monografía: “Un masón anti-jesuita en Costa Rica en el siglo XIX: El caso del doctor Lorenzo Montúfar”, en *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012*, coords. José Miguel Delgado Idarreta y Antonio Morales Benítez (Gibraltar: Gobierno de Gibraltar, CEHME, Universidad de Zaragoza, 2014), Tomo II, 725-748. Y acerca de este periodo de “revoluciones” en Centroamérica y sus relaciones con la masonería, véase Martínez Esquivel, “Sociedad civil, esfera pública y masonería en Centroamérica (1865-1876)”, en *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería*, Vol. 1, 541-580.

difundida por todas partes, el progreso paulatino de nuestra industria que nos ponga en contacto con otras naciones i la inmigración extranjera, podrán romper la densa nube de ignorancia que tapia por todas partes nuestros horizontes. Desengañese el señor X i todos los liberales de buena fe que tengamos en Nicaragua. El pueblo no desea la “Libertad de cultos”: no entiende ni quiere entender “la separación de la Iglesia i el Estado, pero si la entendiera, no le gustaría. Aquí estar excomulgado es lo mismo que estar en el infierno i ser mason es lo mismo que estar excomulgado o tener pacto con el demonio...⁴³.

Montúfar le responde a Guzmán a través del periódico que dirigía en San José, *El quincenal josefino*, y como era normal en él, parece que fue “furibunda” y “catalinaria”, como señala Guzmán. El caso es que dos meses después, el 17 de mayo de 1870, Guzmán vuelve a responder a Montúfar, y entonces hace referencias más explícitas a la masonería, a los librepensadores y al estado de la tolerancia religiosa en Nicaragua:

Los centro-americanos seguirán oyendo misa, rezando sus devociones i creyendo todo aquello que sus padres les enseñaron, porque no saben quien es Rocaberti, no les importa un pito de la Inquisición de que le habla don Lorenzo, ni quieren hacerse masones i libre pensadores de oficio. Me ha sorprendido que el Dr. Montufar, que ha estado en San Juan del Norte, diga que en ese puerto hay templos de todas las religiones. Yo nunca he visto allí más que una casuca miserable donde se reunen los negros protestantes i la Iglesia Católica a que concurre el resto de la población. ¿De qué san Juan hablará don Lorenzo? Este “gran historiador vive un mundo fantástico, i así como se figura un Centro-América que solo existe en su cabeza, nos pinta ahora un Greytown con Pagodas, Sinagogas i Mezquitas⁴⁴.

Ahora volvamos a 1883, y al día en que en que Guzmán visita a Montúfar en el hotel en que se hospedaba en Granada; para su sorpresa, Guzmán descubre que ahí también se encontraba Leonard⁴⁵. ¿Será durante esta visita de Montúfar a Granada que se habrá discutido la posibilidad de establecer una logia en esa ciudad? De así haber sido, tendríamos que sumar a Montúfar como otro de los impulsores del establecimiento de la logia Progreso n° 41. Además, la conexión masónica entre Colombia y Guatemala se vuelve a confirmar, puesto que Montúfar estuvo también involucrado en el establecimiento de la logia Constancia n° 40 de Guatemala y que, de acuerdo con su ficha masónica, fue expresamente comisionado por el GOSCONG para inaugurarla en abril de 1881. Ahora bien, si a esto añadimos que Montúfar se autodefinía –al igual que Leonard– como librepensador, nos encontramos con

⁴³ Enrique Guzmán, “Correspondencias a *El Porvenir*: 1. Granada, marzo 16 de 1870”, reproducido en *Enrique Guzmán, obras completas*, 52-54, 54.

⁴⁴ Enrique Guzmán, “Correspondencias a *El Porvenir*: 2. Granada, mayo 17 de 1870”, reproducido en *Enrique Guzmán, obras completas*, 55-57.

⁴⁵ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 7, 109.

intelectuales del librepensamiento que eran masones y estaban comprometidos con la expansión de la masonería en Centroamérica. En cualquier caso, tres meses después de la visita de Montúfar a Granada, Enrique Guzmán registra en su diario que comenzó a hablar con Leonard sobre su posible iniciación a la masonería:

Mayo 7: ... Hablo con Leonard por la primera vez sobre mi iniciación en la Masonería: éste señor cada vez que me ve me adula... De 7 ½ a.m. á 8, en el Colegio esperando a Leonard que está dando clase; por fin me retiro sin hablar con él... Mayo 9: ... Voy al cuarto de Leonard (por primera vez): comienza éste a instruirme en los secretos de la Masonería; hablamos siempre en francés⁴⁶.

Entre los meses de mayo y octubre de 1882, antes de que se establezca la logia Progreso, Guzmán registra algunos de sus encuentros con Leonard. En ninguno de ellos vuelve a hacer referencia a la instrucción masónica que había iniciado a recibir de Leonard. Así, el 23 de mayo escribe: “Converso en el portal del hotel de Los Leones con Leonard y [Antonio] Zambrana. Ambos hacen gala de su elocuencia y erudición”⁴⁷; el 25 de junio: “Por la noche en la botica de Constantino a donde llegan a visitar a mi tata, Leonard y don Antonio Salaverry”⁴⁸; el 5 de julio: “Converso con Leonard en la esquina de la botica de Constantino. Me adula sin medida. Entre otras cosas me dice que soy el escritor más correcto de la América Española”⁴⁹. Quizá esta constante adulación de Leonard hacia Guzmán tenía como objetivo atraerlo hacia la masonería; sin embargo, es claro el disgusto que causa en Guzmán esta actitud de Leonard, pero no por eso dejan de frecuentarse.

El 22 de julio registra: “Por la noche viene Leonard con quien converso sobre la disposición natural para hablar en público”⁵⁰; el 9 de agosto: “Velada de la Sociedad de Artesanos. Discurso de Leonard que no me gusta, y creo que a nadie le agradó tampoco”⁵¹. El 29 de agosto llega a Managua Emilia Serrano de Wilson, la famosa Baronesa de Wilson (1843-1922)⁵². Guzmán, que se encontraba casualmente en la ciudad, la conoce, y escribe sobre ella: “No me ha parecido gran cosa la tal Baronesa”⁵³. Para el 3 de septiembre, ya de regreso

⁴⁶ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 113.

⁴⁷ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 113-114.

⁴⁸ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 114.

⁴⁹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 114.

⁵⁰ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 114.

⁵¹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 114.

⁵² Para profundizar en el significado de la obra y el papel destacado que jugó la Baronesa de Wilson en la promoción de la educación de las mujeres en América Latina, pueda consultarse el estudio de Olga Vázquez Monzón, “Masones salvadoreños e instrucción intelectual femenina: El Salvador, 1875-1887”, *REHMLAC* 5, no. 1 (mayo-noviembre, 2013): 120-139.

⁵³ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 115.

en Granada, Guzmán conversa con Leonard sobre la Baronesa: “Por la noche viene a visitarme Faustino, Gámez y Leonard: éste hace una triste pintura de la Baronesa de Wilson: dice que no vale nada. En realidad parece una nulidad”⁵⁴.

Finalmente, llegamos al establecimiento de la logia Progreso. El 23 de octubre, Guzmán escribe: “Comienza a hablarse de una Logia Masónica que se fundará aquí en lo cual anda interesado don José Leonard”⁵⁵; el 29 de octubre escribe: “Anoche se inauguró la primera Logia Masónica en esta ciudad”⁵⁶, y el 31 de octubre:

José D. Gámez viene de Rivas en el vapor y a las 7 está en mi casa don José Leonard. Hay inquietud en el vecindario por el establecimiento de la Logia Masónica inaugurada antenoche⁵⁷.

A partir de este día casi desaparece toda referencia a Leonard y a la logia. Encontramos una pequeña alusión a Leonard el 6 de diciembre de 1882, cuando Guzmán escribe: “Yo como con Leonard en el restaurante del General Andrés García”⁵⁸. De ahí hasta el 13 de marzo de 1883 vuelve a aparecer el nombre de Leonard, a raíz de un conflicto que tiene con otro de los profesores del Colegio de Granada: “Por la noche al Hotel a ver a Rodríguez. Estando yo allí llegan el Dr. Álvarez y Ascensión Paz Rivas; se trata de sacar a Ubago del Colegio de Granada aprovechando la diferencia que ha surgido entre él y Leonard”⁵⁹. Para el 27 de marzo, vuelve a ser mencionado Leonard: “En el entierro de doña Mercedes [Zavala] leyó Leonard un discurso de Modesto Barrios que éste envió para ser leído por aquel, pues él (Modesto) no pudo venir. Desde el Domingo de Pascua anda impreso el tal discurso”⁶⁰.

Ahora bien, hasta aquí se podría argumentar que en realidad Guzmán no tuvo nada que ver con la fundación de la logia Progreso. De hecho, no menciona que estuvo presente en su inauguración. Sin embargo, por lo que se dirá a continuación, es claro que para varios vecinos granadinos Guzmán seguía coqueteando con la posibilidad de convertirse en masón. Todo parece indicar que la animadversión hacia Leonard por su labor masónica desarrollada en Granada había crecido y tornándose cada vez más violenta, hasta el punto que el 26 de abril de 1883, Francisco Leal –a quien Carnicelli curiosamente lista como uno de los miembros de la logia– atenta contra la vida de Leonard. Guzmán guardó para la posteridad tan dramático momento en la historia de

⁵⁴ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 115.

⁵⁵ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 116.

⁵⁶ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 116.

⁵⁷ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 116.

⁵⁸ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 116.

⁵⁹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 119.

⁶⁰ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 120.

la masonería centroamericana:

A las 6 p.m. dispara Chico Leal varios pistoletazos sobre Leonard. Este me manda llamar para que apacigüe a Leal: voy a ver a éste y se manifiesta furioso y dice que si Leonard no se va de Granada lo mata. Vuelvo a ver a Leonard quien está ya en el Hotel de Los Leones: no parece muy satisfecho de Cárdenas y menos aún de Zambrana⁶¹.

A continuación, Guzmán vuelve a visitar a Francisco Leal, seguramente para calmarle los ánimos, y es entonces que Leal le pide a Guzmán que desista de su interés de volverse masón: Voy a ver a Chico Leal. Me dice que no me haga masón: que él me va a revelar todos los secretos de la orden que los conoce por habérselos revelado Leonard⁶².

No perdamos de perspectiva que todo este incidente sucedió seis meses después de fundada la logia, lo que prueba a mi juicio que Guzmán nunca se mostró o declaró totalmente opuesto a ser iniciado en la logia, aunque después de lo sucedido nunca lo hizo. Pero lo más interesante es que quien acá le pide a Guzmán que desista de su intento es alguien que supuestamente formó parte de la logia. Quizá el constante contacto que Guzmán mantenía con reconocidos masones que formaban parte de la logia (como Leonard y José Dolores Gámez), podía alimentar esa idea. En todo caso, esta será la última vez que Guzmán haga referencia a la logia Progreso en los registros de su diario correspondientes al año 1883.

No obstante, una referencia más a Leonard se encuentra el 6 de mayo de 1883, cuando anota: “Le escribo al Presidente [Rafael] Zaldívar recomendándole a Leonard”⁶³. Parece que no había manera de asegurar la vida de Leonard en Granada. Pero no cabe duda de que para un librepensador y masón tan radical como Leonard, no había mejor lugar que El Salvador, si nos atenemos a la descripción que el mismo Guzmán nos ofreció sobre el grado de adelanto que en ese país existía en materia de liberalismo radical y secularización de las instituciones educativas públicas.

Hasta el momento no he podido precisar la fecha exacta del ingreso de Leonard a San Salvador, pero en la edición del 27 de mayo de 1883, el *Diario Oficial* de El Salvador da cuenta de su llegada al país, luego de tres años de residir en Nicaragua⁶⁴; y el 31 de marzo este mismo periódico le publicó un breve ensayo en el que Leonard describe las impresiones que le habían

⁶¹ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 121.

⁶² Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 121.

⁶³ Guzmán, “Diario íntimo”, *Revista Conservadora* 8, 121. Sobre Rafael Zaldívar y sus relaciones con los masones salvadoreños, puede consultarse: Valdés Valle, “La Masonería y el Gobierno de Rafael Zaldívar (1876-1885)”, *Boletín AFEHC* 37 (2008).

⁶⁴ *Diario Oficial*, “El Señor don José Leonard”, 27 de mayo de 1883, 518.

causado su viaje de Nicaragua a El Salvador⁶⁵.

Todo parece indicar que el presidente Zaldívar (1876-1885) acogió a Leonard muy entusiastamente, y de hecho fue uno de los personajes que lo acompañaron en su célebre viaje a Europa durante 1884⁶⁶. Sin embargo, no he podido recabar hasta ahora información sobre sus actividades masónicas durante su estancia en El Salvador. Pero tal y como ocurrió en el caso de otros masones que fueron parte del gobierno de Zaldívar, la vida masónica de Leonard continuó a pesar del descalabro de la administración en 1885 y de ser sospechoso de haberse beneficiado de los actos de corrupción que envolvieron el largo mandato de Zaldívar. Entonces, Leonard optará por abandonar el país, supuestamente con rumbo hacia Europa, pero no sabría precisar la fecha y si fue por presiones directas del nuevo presidente de El Salvador, Francisco Menéndez, o previniendo ataques dada su íntima asociación con Zaldívar. Así, el *Diario Oficial* reportó en su edición del 8 de julio que había “cesado el señor Doctor don José Leonard en sus funciones como redactor de las revistas quincenales que se dirigían á la prensa extranjera”⁶⁷; y en su edición del 28 de septiembre, *La República* publicó una nota en la que se le califica como “el favorito de Zaldívar”⁶⁸. En todo caso, para el mes de octubre, tanto el *Diario Oficial* como *La República* reportan que Leonard ya no residía en el país⁶⁹.

Para finalizar, digamos que años después, en 1887, Leonard ya era miembro del GOSCCA, cargo al que será reelegido en marzo de 1898⁷⁰. Durante este segundo período, Leonard propició la creación de la logia Morazán n° 14 de Honduras y fue su venerable maestro durante los primeros tres años de su existencia⁷¹. Y entre las últimas actividades masónicas relevantes de Leonard, se asegura que asistió a la iniciación de Rubén Darío a la logia Progreso N° 1 de Managua, la noche del 24 de enero de 1908⁷².

⁶⁵ José Leonard, “De Corinto á San Salvador”, *Diario Oficial*, 31 de mayo de 1883, 529.

⁶⁶ De acuerdo con la “Memoria del Ministerio del Interior” correspondiente a 1884, acompañaron a Zaldívar en su viaje a Europa: Luciano Hernández, José Leonard, Joaquín Méndez, Carlos Molina, Pablo Spilsburi y Ezequiel Moreno. “Memoria del Ministerio de lo Interior, presentada al Cuerpo Legislativo de 1885, el día 27 de Enero, por el Sub-Secretario del Ramo”, *Diario Oficial*, 23 de marzo de 1885, 403. No obstante, al iniciar el viaje, *El Diario Oficial* reportó que los miembros de la comitiva eran solamente Joaquín Méndez, José Leonard y Juan Padilla Matute. Véase *Diario Oficial*, 9 de abril de 1884, 2.

⁶⁷ *Diario Oficial*, “Ministerio de Relaciones Exteriores”, 8 de julio de 1885, 25.

⁶⁸ *La República* 185, “Señores RR. de “La República”, 28 de septiembre de 1885, 1.

⁶⁹ Véase *Diario Oficial*, “Ministerio de Instrucción Pública”, 3 de octubre de 1885, 305; y *La República*, “Acuerdos”, 7 de octubre de 1885, 1.

⁷⁰ Véase los estudios de Rafael Obregón Loria y George F. A. Bowden, *La Masonería en Costa Rica: Segundo Período* (San José: Trejos Hermanos, Impresores, 1938), 110; y Obregón Loria y Bowden, *La Masonería en Costa Rica: Tercer Período* (San José: Trejos Hermanos, 1940), 44.

⁷¹ Silverio Laínez, “Breve resumen de la historia de la masonería hondureña”, *Shittah* 70 (octubre-diciembre, 1955): 43.

⁷² Dionisio Martínez Sanz, “Rubén Darío y su iniciación a la francmasonería”, *Shittah* 37-38 (abril-septiembre, 1947): 35.

ANTIMASONERÍA Y ANTLIBERALISMO EN EL PENSAMIENTO DE OSCAR ARNULFO ROMERO 1962-1965¹

René Antonio Chanta Martínez
Universidad de Don Bosco

Por eso y por muchas otras razones que el espacio no nos deja escribir:
UN MASON NO ES DIGNO DE CONFIANZA.
La Iglesia Católica no se la tiene y por eso en
su canon 2335 lo declara “Excomulgado”.
(Padre Oscar Romero 29 de febrero de 1964 en *Chaparrastique*).

El presente ensayo quiere ser una aproximación al pensamiento antimasónico expresado por Oscar Arnulfo Romero durante la década de 1960. Cabe advertir de entrada que este escrito no pretende realizar un tratamiento exhaustivo sobre este tema, ya que para eso sería necesaria una investigación más profunda y prolongada. Más bien, este trabajo quiere hacer un análisis a algunas frases y expresiones antimasónicas escritas por este clérigo en el periodo de tiempo comprendido entre 1962 y 1965², cuando era secretario episcopal en San Miguel³. Se ha tomado como corpus central de este análisis el periódico *Chaparrastique*⁴, del cual monseñor Romero fue director desde 1961 hasta 1967.

Como es sabido, monseñor Romero es uno de los principales personajes eclesiales del siglo XX salvadoreño. Sus acciones en favor de los grupos más pobres y desprotegidos le han dado un lugar primordial en muchos sectores del ámbito nacional e internacional. Su figura ha sido fuente de inspiración para muchos cristianos y personas solidarias. En efecto, es muy conocida su trayectoria pastoral y homilética cuando estuvo al frente de la Diócesis de San Salvador, es decir, desde 1977 hasta 1980, año en que fue brutalmente

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 121-141.

² Conviene advertir que hay evidencias de escritos antimasónicos del padre Romero desde finales de la década de 1940, que no serán tomados en cuenta en este ensayo. Analizar esa etapa sería acercarnos forzosamente a otro contexto que escapa a este esfuerzo académico. Por lo tanto, este artículo se centrará exclusivamente en los textos antimasónicos de Romero en los años sesenta (1962-1965) cuando él iniciaba su etapa como director de *Chaparrastique*.

³ San Miguel es una ciudad de El Salvador situada a 138 kilómetros de la capital, San Salvador. Es la cabecera del departamento del mismo nombre.

⁴ *Chaparrastique* fue un semanario católico migueleño publicado el día sábado. De acuerdo a Ítalo López Vallecillos se fundó bajo la dirección del presbítero Dr. Vicente de Jesús Gómez el 4 de noviembre de 1915. Este rotativo también fue dirigido por monseñor Rafael Valladares y Argumedo. La voz *Chaparrastique* proviene de la lengua lenca (grupo indígena salvadoreño) que significa huerto florido y que designa a un volcán de la zona migueleña. Véase Ítalo López Vallecillos, *Periodismo en El Salvador, bosquejo histórico-documental precedido de apuntes sobre la prensa colonial hispanoamericana* (San Salvador: UCA editores, 1987), 294-295. Cuando Romero asumió la dirección de *Chaparrastique* en 1961, este semanario llevaba más de 40 años de estar en circulación.

asesinado mientras celebraba misa en el Hospital Divina Providencia⁵. Sin embargo, la labor que Romero realizó en San Miguel entre las décadas de 1940 y 1960 es muy poco conocida a pesar de haber sido la más larga de todo su accionar⁶. De hecho, es fácil constatar que varios textos sobre Romero dedican muchas hojas a su etapa como arzobispo, pero pasan casi de largo su trayectoria como sacerdote⁷.

A mi criterio, la escasa investigación sobre los primeros años pastorales de monseñor Romero se debe a la concepción de esta etapa de su vida como “de menor importancia”, ya que se considera que él era un clérigo conservador, aliado con la burguesía salvadoreña y que evitaba hablar de los conflictivos temas sociales del país. No obstante, al hacer una exploración a los escritos de Romero en esta época, se puede encontrar un valioso material que aborda diferentes temáticas teológicas, sociales, morales y un largo etcétera. También en muchos textos se dedica a criticar ciertos grupos que a su juicio eran peligrosos y dañinos para el catolicismo en ese momento, entre ellos, los masones y los comunistas.

En base a lo anterior, la producción escrita y homilética de Romero durante sus primeros años como sacerdote no ha recibido el tratamiento adecuado desde el ámbito académico. Es por eso que mi deseo con este trabajo es que sea fuente de nuevas investigaciones y debates sobre este ilustre clérigo salvadoreño y sobre las relaciones de la Iglesia católica y la masonería en el siglo XX salvadoreño.

ROMERO, UN SACERDOTE MUY POPULAR EN SAN MIGUEL

Oscar Arnulfo Romero nació el 15 de agosto de 1917 en Ciudad Barrios, territorio localizado en las cercanías de la ciudad de San Miguel. Según sus biógrafos, ingresó al seminario menor a la corta edad de trece años. Sus

⁵ Entre las múltiples publicaciones sobre monseñor Romero se pueden mencionar: Jon Sobrino, *Monseñor Romero* (San Salvador: UCA Editores, 1990); Thomas Greenan, *El pensamiento teológico-pastoral en las Homilias* de Mons. Romero (San Salvador: Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, 1998); Jesús Delgado, Oscar A. Romero, *Biografía* (San Salvador: UCA editores, 1990); Martín Maier, *Monseñor Romero maestro de espiritualidad* (San Salvador: UCA editores, 2005); Miguel Cavada Diez, “Predicación y profecía, Análisis de las homilias de Monseñor Romero” (Tesis Maestría en Teología, UCA, 1993); Ignacio Ellacuría, “Monseñor Romero, enviado de Dios para salvar a su pueblo”, *Revista Latinoamericana de Teología* (1990): 5-10; James R. Brockman, *La palabra de queda. Vida de Monseñor Oscar Arnulfo Romero* (San Salvador: UCA editores, 1987); Yves Carrier, *Le Discours homilétique* de Mgr. Osar A. Romero, *Les exigences historiques du Salut-libération* (Paris: L'Harmattan, 2003).

⁶ A pesar que las labores de Romero antes de ser arzobispo de San Salvador han sido poco estudiadas, sí se pueden hallar algunas publicaciones sobre este periodo, una de ellas sería: Zacarías Diez y Juan Macho, *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la vida* de Mons. Romero : 1975-1976, años de cambio?,. Para más detalles consúltese: (San José: s.e., 1994). Más recientemente se ha publicado un libro de Jesús Delgado, *Así tenía que morir ¡Sacerdote! Porque así vivió Mons. Óscar A. Romero* (San Salvador: Ediciones de la Arquidiócesis de San Salvador, 2010).

⁷ También hay mucha producción audiovisual sobre monseñor Romero que puede consultarse. Véase: *Monseñor Romero, Audiovisuales* (San Salvador: UCA, 2003); Monseñor Romero, 1980 (San Salvador: Fundación Monseñor Romero, Audiovisuales UCA, 2001); *Resucitaré en mi pueblo* (San Salvador: Audiovisuales UCA, 2005), entre otros. Todos estos videos se han consultado en la sección multimedia de la Biblioteca Florentino Ideoate, UCA. Estos audiovisuales al igual que los libros se centran casi en exclusividad en la etapa de prelado de Oscar Romero. En algunos de ellos, la etapa de la vida de Romero previa a su investidura arzobispal es inexistente.

estudios teológicos los realizó en Roma y en esta ciudad recibe su ordenación sacerdotal en 1942.

Fue finalmente el 4 de enero de 1944 cuando Romero regresó a su ciudad natal. Luego de un tiempo de reposo y descanso, ejerció sus labores pastorales durante un poco más de veinte años en la diócesis migueleña. La primera parroquia a la que fue destinado fue Anamorós⁸. De acuerdo a varios textos, Romero fue un sacerdote muy trabajador y piadoso. Nos dice un escrito: “Trabajó mucho en promover la construcción de la Catedral de San Miguel y la devoción a la Virgen de la Paz. El Padre Romero, se hizo muy conocido y querido en San Miguel. Sus predicaciones eran muy escuchadas”⁹.

Jesús Delgado, en su obra *Monseñor Romero, biografía*, nos explica que este sacerdote realizó muchas tareas pastorales en su diócesis y muy pronto, el obispo de San Miguel, monseñor Machado y Escobar, lo llamó para que fuera su secretario. De acuerdo con Delgado, a pesar de ser un clérigo muy trabajador y muy amado entre los laicos, el padre Romero tenía frecuentes tensiones con los sacerdotes de su diócesis, a la vez, siempre tuvo facilidad de palabra y era un amante de las predicaciones. Nos dice Delgado:

La popularidad del padre Romero entre los laicos era evidente y contrastaba con sus tensiones con los demás sacerdotes; tal popularidad se debía a que tenía una facilidad sorprendente para predicar y un verbo caluroso y emotivo que llegaba fácilmente al corazón de sus fieles [...] Era tan grande el amor que el padre Romero tenía a la pastoral de la palabra de Dios predicada, que a veces parecía demasiado exclusivista en el uso de la misma durante las celebraciones litúrgicas¹⁰.

Romero también se enroló en la palabra escrita a través de los medios de comunicación. De este modo, fungió como el director del rotativo semanal católico *Chaparrastique* desde 1961 hasta 1967, año en que se trasladó a San Salvador luego de ser elegido secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador¹¹.

TEXTOS ANTIMASÓNICOS DE OSCAR ROMERO

El editorial del *Chaparrastique* “¿Cuál patria...?” del 7 de septiembre de 1962 es el primer escrito antimasónico identificado de Oscar Romero.

⁸ Delgado, *Oscar A. Romero*, 27. Anamorós es un municipio del departamento de La Unión, y pertenece a la Diócesis de San Miguel.

⁹ Elmer Romerdo coord., *Monseñor Romero, Su vida, su testimonio y su palabra* (San Salvador; Equipo Maíz, 2000), 7.

¹⁰ Delgado, *Oscar A. Romero*, 33.

¹¹ La vida de Oscar Romero es bastante amplia. Aquí solo me he limitado a exponer de manera muy sintética su labor pastoral en San Miguel. Luego de más de veinte años al servicio de su diócesis natal, en 1967 Romero se trasladó a San Salvador. En 1970, el papa Pablo VI lo nombró obispo auxiliar de San Salvador. En 1974 fue designado obispo de Santiago de María (Departamento de Usulután). Finalmente Pablo VI lo nombró arzobispo de San Salvador en 1977, cargo que ocupó hasta 1980 cuando fue asesinado. Para más detalles consúltese Delgado, *Oscar A. Romero*.

Este fue escrito en ocasión de la proximidad de la celebraciones patrias del 15 de septiembre en conmemoración de la independencia salvadoreña. En esta editorial, Romero hizo alusión a los desfiles cívicos y denunció la mala distribución de la riqueza. A la vez, criticó duramente a los malos gobernantes que se aprovechaban de sus cargos para el propio beneficio. Nos dice el texto:

¿Cuál Patria? ¿La que sirven nuestros gobiernos no para mejorarla sino para enriquecerse? La de esa historia cochina de liberalismo y masonería cuyos propósitos son embrutecer el pueblo para maniobrarlo a su capricho? La de las riquezas pésimamente distribuidas en que una “brutal” desigualdad social hace sentirse arrimados y extraños a la inmensa mayoría de los nacidos en su propio suelo? La de los profesionales y obreros y padres de familia, etcétera, sin pizca de sentido de responsabilidad?¹².

Es evidente el carácter antimasónico del texto al afirmar que esta sociedad lo que pretende es embrutecer a las personas y manejarlas a su capricho. A mi juicio, es interesante detenerse en la referencia que hace Romero a “la historia de liberalismo y masonería” ya que, en efecto, algunos masones habían desempeñado roles fundamentales en muchos gobiernos salvadoreños. Hoy en día, es sabida la militancia masónica de una serie funcionarios públicos durante el siglo XIX. Por ejemplo, varios textos mencionan que el presidente Rafael Zaldívar se asoció a la logia Excelsior 17¹³. También, otros personajes públicos de esta época se iniciaron masones, como Rafael Reyes o Antonio J. Castro, quienes tuvieron participaciones destacadas en los gobiernos de Mariscal González, Rafael Zaldívar y Francisco Menéndez¹⁴.

Un año más tarde, Romero vuelve a mencionar la masonería en un texto de bastante amplitud titulado: “¿Son verdaderamente católicas nuestras escuelas?” En este artículo, criticará a los falsos educadores que hay dentro de las instituciones cristianas y mencionó su deseo de que en un futuro cercano se funden universidades católicas y escuelas normales católicas en el territorio nacional. Nos dice el texto:

¿Podrá enseñar CATOLICAMENTE en un colegio católico, un masón, un libre pensador, un ateo?...Y desgraciadamente algunos de estos asientan cátedra en algunos colegios nuestros... me dirán en matemáticas... etcétera... Pero solo el hecho

¹² Oscar Romero, “¿Cuál Patria?”, *Chaparrastique*, 7 septiembre de 1962, 1. La gran mayoría de ediciones que se citarán de este semanario católico se consultaron en el Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador. En las citas a este periódico se respeta la sintaxis original de los textos. Por otro lado, este editorial, a mi juicio, es muy significativo en la trayectoria de Romero, ya que está denunciando la mala distribución de la riqueza y la desigualdad social, antes de la celebración del Concilio Vaticano II y de las reuniones del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla.

¹³ Francisco J. Ponte, *Historia de la masonería salvadoreña* (Sonsonate: Imprenta Excelsior, 1962), 29.

¹⁴ Para más amplitud: Roberto Armando Valdés Valle, “Origen, miembros y primeras acciones de la masonería en El Salvador (1871-1872)”, *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 155-171; y Valdés Valle, “La Masonería y el gobierno de Rafael Zaldívar, (1876-1885)”, *Boletín AFEHC* 37 (2008).

que figuren en la planilla de profesores, no honra el establecimiento católico¹⁵.

El padre Romero lanzó por medio de su pluma una dura advertencia a los que dirigen los colegios católicos para que en ellos no se mezclen docentes que tengan una ideología contraria a la Iglesia católica, ya que a la larga esto perjudicaría la enseñanza religiosa. Claramente puede verse como Romero no concebía a un masón formando parte del grupo de profesores de una institución católica, aunque su labor fuera la de enseñar una ciencia tan neutral como las matemáticas. Desde el punto de vista del director de *Chaparrastique*, el solo hecho de relacionarse como la masonería se considera un asunto de gravedad y un impedimento para fungir como docente en estos colegios, puesto que ello les impediría a estas personas educar católicamente a los demás.

Casi en esa misma línea, en la edición del 29 de febrero de 1964, se puede encontrar lo que a mi juicio es uno de los escritos más antimasonícos de Romero. El texto lleva por título “¿Por qué un masón no es digno de confianza?” Aquí, hace referencia a la encíclica *Humanum Genus* escrita por León XIII en 1884. En este documento, el papa señaló la incompatibilidad de la fe católica con la masonería. También, el futuro prelado citó el canon 2335 del Código de Derecho Canónico sobre la excomunión para los miembros del gremio. Por lo tanto, en esta editorial, Romero enumeró las cinco razones para desconfiar del masón:

- 1) Porque oculta secretos peligrosos.
- 2) Porque pretende destruir el orden cristiano.
- 3) Porque es esclavo de poderes asesinos.
- 4) Porque es un hombre sin religión.
- 5) Porque es un cooperador de la corrupción social¹⁶.

Este texto acaba afirmando que la peor desgracia que puede ocurrirle a las personas católicas es tener gobernantes masones. Nos dice Romero: “El peor baldón y peligro para un pueblo católico sería procurarse autoridades masonícas”¹⁷. En efecto, el director del *Chaparrastique* estaba muy en sintonía con la encíclica *Humanum Genus*, ya que este documento pontificio también señala que la masonería es altamente peligrosa, tanto para el Estado como para los cristianos. Nos dice el Papa León XIII: “Esta Sede Apostólica denunció y proclamó abiertamente que la masonería, constituida contra todo derecho divino y humano, era tan perniciosa para el Estado como para la religión cristiana”¹⁸.

¹⁵ Romero, “¿Son realmente católicas nuestras escuelas?”, *Chaparrastique*, 15 de marzo de 1963, 1.

¹⁶ Romero, “¿Por qué un masón no es digno de confianza?”, *Chaparrastique*, 29 de febrero de 1964, 1.

¹⁷ Romero, “¿Por qué un masón no es digno de confianza?”, 1.

¹⁸ *Humanum Genus*, número 4.

Por otro lado, Romero en sus escritos también hizo referencia a reconocidos masones del área centroamericana. En un texto menciona a Lorenzo Montúfar, guatemalteco miembro de la logia Caridad en Costa Rica y uno de los fundadores del Supremo Consejo Centroamericano del grado 33¹⁹. Nos dice Romero:

Muy a tono con la mentalidad liberal del siglo pasado, nuestra historia todavía no es la búsqueda sincera de la verdad, sino la defensa cerrada de prejuicios e ideas políticas y fanáticas. Al estilo de D. Lorenzo Montúfar, servidor incondicional y víctima de una tiranía, los historiadores liberales que siguen enseñando de nuestras escuelas, no hacen de la historia una ciencia, sino un anecdotario heroico en el que priva más que el amor a la verdad, el fanatismo por héroe que como si no fuera un humano, expuesto al error... ¡Cuántos pedestales liberales quedarían vacíos y cuántos héroes auténticos ocuparían sitios si un día se escribiera la verdadera historia de la Patria!²⁰

En este escrito, Romero no menciona la masonería explícitamente, pero sí puede evidenciarse una fuerte crítica al liberalismo al afirmar que la historia que se enseña en el país está llena de prejuicios y fanatismo al estilo de los liberales. En base a estos textos antiliberales se podría intuir, sin duda, que la masonería sería uno de los pedestales liberales que quedaría vacío si un día se llegara a mostrar la verdadera historia salvadoreña.

Es digno de apuntar, que esta crítica que ha realizado Romero a la enseñanza de la historia en las escuelas salvadoreñas por no ser esta una búsqueda auténtica de la verdad, también se había hecho a finales del siglo XIX cuando varios gobiernos habían impulsado la educación laica en el país. Esta iniciativa gubernamental produjo un fuerte rechazo de algunos sectores católicos de la época²¹. Por poner un ejemplo que ilustre lo anterior, en 1885 salió publicado el libro *Nociones de Historia del Salvador, precedidas de un resumen de historia universal* de Rafael Reyes (masón miembro de la logia Excelsior), personaje que fungió como formador de maestros en la escuela normal durante el gobierno de Rafael Zaldívar (1876-1885). Ahora, bajo la administración de Francisco Menéndez (1885-1890), el supremo gobierno le encargó un libro que fuera el texto base en la enseñanza de historia en los centros de educación del país. Ante este suceso, el periódico *El Católico* redactó una serie de artículos criticando la reciente obra de Reyes y refutando

¹⁹ Véase Ricardo Martínez Esquivel, "Un estudio comparado del establecimiento de logias masónicas en Costa Rica y Guatemala (1865-1903)", *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (2008): 2357-2382.

²⁰ Romero, "Historia no adulación", *Chaparrastique*, 20 de agosto de 1965, 1.

²¹ Para más detalles consúltese Jorge Araujo Lozano, "La Iglesia Católica salvadoreña y la laicización de la educación en 1881: ¿Un proyecto liberal frente a una respuesta ultramontana?" (Tesis de Maestría en Filosofía Iberoamericana, UCA, 2009).

la concepción de historia que tenía este intelectual salvadoreño²². Teniendo en cuenta todo lo anterior, fácilmente hemos podido darnos cerciorarnos que estos cuatro textos muestran fuertemente una postura antiliberal en Oscar Romero en el periódico católico *Chaparrastique*. Dicha actitud negativa, estará presente hasta finales de 1965 en donde incluso presentará a la masonería como peligrosa y enemiga declarada de la Iglesia católica.

“REVOLUCIÓN MASÓNICA”

En múltiples ocasiones, Romero hizo referencia al concordato que estableció El Salvador con la Santa Sede durante el gobierno de Gerardo Barrios (1858-1863)²³. Eso se dio en 1862 cuando estaba gobernando el Vaticano el papa Pío IX²⁴. Nos dice un editorial:

En 1862, es el Presidente Gerardo Barrios quien firma con el bondadoso Papa Pío IX, el primer contrato que era expresión de armonía y comprensión entre la Iglesia y nuestra Patria. Por desgracia se desataron también sobre nuestro suelo los fatídicos vientos de revolución masónica que hicieron caer en el incumplimiento la seriedad de aquel compromiso internacional²⁵.

Aquí Romero prácticamente le echa la culpa a la masonería de ser la responsable de que el Estado salvadoreño rompiera el concordato con la Santa Sede. Como puede verse, él habla de una revolución masónica aunque no precisa en qué momento se dio. Más adelante, hay otro editorial en donde dirá de manera exacta cuál fue esa revolución que causó tantos estragos a los intereses de la Iglesia católica.

Fue precisamente el triunfo de la “Revolución” de 1871 el que echó por tierra la eficacia del Concordato de Barrios. La Constituyente consignó principios que prácticamente anulaban las bases de aquel convenio internacional. Lógicamente siguieron atropellos a la Iglesia como una expulsión de los Jesuitas en junio de 1871, y la de los Obispos Ortiz Urruela guatemalteco asilado, y Monseñor Cárcamo y Rodríguez²⁶.

²² Estos textos críticos de la obra de Reyes aparecieron en la sección llamada “Historia patria” y los artículos se titulan “Observaciones sobre la obra del Sr. Dr. Rafael Reyes, titulada: Nociones de Historia del Salvador, precedidas de un resumen de Historia Universal” y están firmados por José María López Peña. Aparecieron en las ediciones de *El Católico comprendidas entre el 19 de julio al 13 de septiembre de 1885*.

²³ Gerardo Barrios fue un militar salvadoreño que ejerció la presidencia de la República entre 1859 y 1863.

²⁴ Para más amplitud de las relaciones entre la Iglesia católica salvadoreña y el Estado en el siglo XIX véase: Maurizio Russo, *Relaciones entre Estado e Iglesia católica en El Salvador (finales del siglo XIX, comienzos del siglo XX)* (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007), 273-289.

²⁵ Romero, “Fiesta de la transfiguración, regalo de la providencia a nuestra patria”, *Chaparrastique*, 6 de septiembre de 1963, 1.

²⁶ Romero, “El Concordato de Barrios y las relaciones de El Salvador con la Santa Sede”, *Chaparrastique*, 27 de agosto de 1965, 1.

En esa revolución a la que hace alusión Romero, se puso fin al gobierno de Francisco Dueñas (1863-1871) y asumió la presidencia de El Salvador Santiago González (1871-1876). Posterior a esto, se erigió una asamblea constituyente con el objetivo de reformar la constitución salvadoreña de 1864. Varios puntos de esta nueva constitución fueron muy chocantes para la Iglesia católica de ese momento ya que se proclamaba la libertad de cultos e impedía a los clérigos acceder a los cargos públicos. También, tal como dice Romero, en el país se dio la expulsión de los jesuitas y del obispo Ortiz acusando a este último de desafección al gobierno²⁷. A la vez, se suspendió el periódico *La Verdad* que en ese momento era la voz del catolicismo oficial²⁸. Curiosamente, el golpe de Estado con el que se puso fin al gobierno de Dueñas coincide con el establecimiento de la primera logia masónica en El Salvador²⁹. Afirma Roberto Valdés:

Debo confesar que el tema de la Masonería fue adquiriendo tanta relevancia en esta investigación a partir de una inicial constatación empírica de la gran cantidad de textos publicados en algunos periódicos salvadoreños desde 1871 en los que reiteradamente se hace mención a esta organización mundial y al papel que sus miembros supuestamente estaban desempeñando en el país desde la instalación oficial de la primera Logia masónica en El Salvador en 1871; año que coincidió con la instalación del gobierno de Santiago González que sentará firmemente las bases del Estado laico en un lapso de 14 o 15 años³⁰.

Esta secularización del Estado salvadoreño va a concluir con la constitución de 1886, que marcará un hito en la historia constitucional salvadoreña al ser considerada como la carta magna más liberal de su historia y que permanecerá prácticamente sin muchas alteraciones hasta la constitución de 1939. En efecto, la Iglesia católica jamás volverá a recuperar el lugar que tenía. Incluso hoy en día (2017), se celebra el matrimonio civil sin necesidad de haber recibido el matrimonio religioso, los cementerios son dirigidos por las municipalidades y la educación pública es laica.

La historia del conflicto entre la masonería y la Iglesia católica salvadoreña era muy conocida no solo por Romero, sino por muchos

²⁷ Esta relación entre la reforma católica y la masonería tuvo sus paralelismos en el resto de Centroamérica a inicios de la década de 1870. Véase al respecto: Valdés Valle, "Elementos para la discusión sobre masonería, política y secularización en la Centroamérica del siglo XIX", *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 66-84; Martínez Esquivel, "Sociedad civil, esfera pública y masonería en Centroamérica (1865-1876)", en *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012*, eds. José Miguel Delgado Idarreta y Antonio Morales Benítez (Gibraltar: Gobierno de Gibraltar - Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Universidad de Zaragoza, 2014), Vol. I, 541-580.

²⁸ Rodolfo Cardenal, *El poder eclesástico en El Salvador 1871-1931* (San Salvador: CONCULTURA, 2001), 59-100.

²⁹ Valdés Valle, "Origen, miembros y primeras acciones de la masonería en El Salvador", 1.

³⁰ Valdés Valle, "Masones, liberales y ultramontanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del Estado salvadoreño (1885-1886)" (Tesis de Doctorado en Filosofía Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2010), 6.

clérigos católicos del momento. Prueba de ello es un artículo publicado en *Chaparrastique*, bastante relacionado con este tema del concordato que firmó Barrios con el Vaticano. El texto fue escrito por el presbítero José Abdón Arce y su contenido es altamente antimasonónico. Ahí se muestra la fecha exacta del establecimiento de la primera logia en el país y las absurdas pretensiones que tuvo en ese tiempo el embajador de El Salvador ante la Santa Sede de querer hacer creer al pueblo que el papa Pío XI había censurado al obispo Pineda y Saldaña. También afirma que fue tonta la idea de los masones de querer presentar a Pío IX como masón cuando este pontífice condenó más de veinte veces a este grupo³¹. Un dato relevante de este artículo es que el presbítero Arce opina que es ridículo que los masones salvadoreños afirmen que el capitán Gerardo Barrios fuera miembro de esta “institución mundial”. Nos dice José Abdón Arce:

Se nos ocurre preguntar sabiendo ya la fecha exacta de la fundación de la masonería en El Salvador y habiendo muerto el Capitán Gerardo Barrios 7 años antes, ¿Por qué ese insólito afán de quererlo hacer aparecer afiliado a la masonería, llamándole venerable hermano Gerardo Barrios?³²

En base a esto, para los escritores de *Chaparrastique*, Gerardo Barrios nunca fue masón y para justificar esta postura se van a la historia argumentando que Barrios ya había muerto cuando se estableció la masonería en el país³³. Es más, si el texto continúa leyéndose, se mostrará que, aunque es cierto que Barrios persiguió durante un tiempo a la institución eclesial, al final, él fue un férreo defensor del catolicismo al firmar el concordato. También dirán que Barrios murió como un gran católico con todas las asistencias sacramentales y espirituales de esta religión.

Por lo tanto, la visión de Barrios de este semanario católico será la de un personaje que jamás se enroló con la masonería y que ayudó mucho a la Iglesia católica hasta que la instalación de las logias en el país echara por tierra todo lo que se había construido con este gobernante.

³¹ Acerca de ello, Martínez Esquivel, “Documentos y discursos católicos antimasonónicos en Costa Rica (1865-1899)”, *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154.

³² José Abdón Arce, “Curiosidades históricas”, en *Chaparrastique*, 30 de octubre de 1965, 6.

³³ Aquí conviene apuntar que también hay indicios de que había presencia de masones en el país desde tiempos de Gerardo Barrios. En este punto se puede consultar el artículo de Roberto Valdés en el que citando a Miguel Ángel Gallardo muestra la correspondencia entre J.C. Bulnes y José María Cáceres, en donde se evidencian símbolos y frases masonónicas en los saludos. Véase: Miguel Ángel Gallardo, *Papeles históricos Volumen III* (Primera parte) (Santa Tecla: Tipografía Atlas, 1971), 307.

ROMERO Y SU CONFLICTO CON EL MINISTRO DEL INTERIOR

El padre Romero entró en discusión con el coronel Fidel Sánchez Hernández³⁴, quien en este tiempo se desempeñaba como ministro del Interior. El tema de la discordia fue el matrimonio civil. Es así como en el número 2904 del *Chaparrastique*, Romero escribe un editorial criticando al ministro por su preferencia del matrimonio civil en detrimento del religioso. Dice el texto:

Sigue la absurda intransigencia del Señor Ministro del Interior acerca de la prioridad del matrimonio civil? Será verdad que hasta proyectada del archivo parroquial de San Miguel donde dicen que el Ministro constan miles de matrimonios religiosos sin matrimonio civil? Con qué derecho la podría hacer? Exponemos en forma de interrogaciones esas ideas porque francamente no quisiéramos creer que el Coronel Sánchez dada su cultura con ribetes europeos, tenga esta mentalidad de trasnochado liberalismo³⁵.

Si se continúa leyendo este texto, Romero llega a acusar a Sánchez Hernández de querer controlar a la Iglesia católica y por eso felicita al obispo de San Vicente por haberse pronunciado en contra del ministro³⁶. Como en anteriores oportunidades, también criticará a la masonería. Afirma Romero: “Es vergonzoso que la Iglesia tenga que usar este lenguaje de persecución en un país que tanto cacarea democracia y libertad. Estamos seguros que en su intimidad el Señor Presidente Rivera no comparte esta ideología liberaloide masónica”³⁷.

En el texto que se acaba de citar, puede verse que, a juicio de Oscar Arnulfo Romero, la idea de Sánchez es tan inimaginable que ni siquiera cree que esté respaldada por el presidente Julio Adalberto Rivera (1962-1967)³⁸. Es muy llamativo que en este conflicto con el ministro del interior, Romero enfatice que el dar prioridad al matrimonio civil sobre el religioso es una postura “liberaloide masónica”.

Si nos vamos nuevamente a la historia, Romero no estaba tan equivocado ya que en el siglo XIX hubo un conflicto entre la Iglesia católica

³⁴ El coronel Fidel Sánchez Hernández era un político y militar salvadoreño que sucedió a Julio Adalberto Rivera en la presidencia de la República en el año de 1967. Concluyó su mandato en 1972. Antes, se había desempeñado como ministro del Interior en el gobierno de Julio Adalberto Rivera. Acerca de esto, puede consultarse: Rodolfo Cardenal, *Manual de Historia de Centroamérica* (San Salvador: UCA editores, 1996), 393; y Ernesto Rivas Gallon “La masonería en la política nacional”, *Conversaciones con Netorivas*, 27 de enero de 2008. Sin embargo, no hay una fuente más fiable para verificar su auténtica pertenencia a la masonería.

³⁵ Romero, “Matrimonio civil vrs Matrimonio religioso”, *Chaparrastique*, 5 de junio de 1963, 1.

³⁶ Romero, “Matrimonio civil vrs Matrimonio religioso”.

³⁷ Romero, “Matrimonio civil vrs Matrimonio religioso”.

³⁸ Julio Adalberto Rivera era un teniente coronel que perteneció al directorio cívico militar de 1961 luego del golpe de Estado a José María Lemus. Ganó las elecciones presidenciales de 1962 al presentarse como candidato único. Véase Cardenal, *Manual de Historia de Centroamérica*, 390-391.

salvadoreña y la masonería en la prensa escrita³⁹. Varias veces salió a relucir el tema del matrimonio civil. Por poner un ejemplo de lo anterior, en el periódico universitario *La Discusión*⁴⁰, se editó un artículo muy extenso que tenía por título “El matrimonio civil y el doctor Aguilar”⁴¹. Los autores de este escrito respondieron al presbítero Aguilar en relación a su texto enviado al congreso ante la reciente aprobación del matrimonio civil en la asamblea. Critican que Aguilar afirme que el matrimonio civil es fuente de inmoralidad ya que promueve el amancebamiento entre parejas. Si se lee la totalidad de este artículo se podrá ver que es una completa apología al matrimonio civil. Hoy en día se sabe que este periódico era escrito por estudiantes de la carrera de derecho de la Universidad Nacional bajo la dirección del masón Antonio J. Castro⁴².

Pero este conflicto de Romero con el ministro del Interior subió de tono en 1964, cuando Sánchez Hernández envió una carta al obispo de San Miguel, monseñor Machado y Escobar, para manifestarle su malestar sobre algunas actuaciones de Romero al haber infringido el artículo número 56 de la ley electoral:

Para su estimable conocimiento y lo que tenga a bien disponer sobre el particular, comunico a usted que este Ministerio tiene informes de que el Padre Oscar A. Romero, en contravención a las disposiciones expresadas del Art.56 de la Ley electoral, está tomando parte activa en la política partidista pues con frecuencia se le ha visto participar en reuniones y otros actos efectuados con fines proselitistas. Aprovecho la oportunidad para renovar a usted las demostraciones de mi respetuosa consideración y aprecio⁴³.

En efecto, el artículo 56 de la ley electoral prohibía a los clérigos católicos realizar propaganda política y también rechazaba el uso de los templos o los actos de culto religioso para lanzar críticas a las leyes del Estado

³⁹ Ciertamente, este conflicto se dio en muchos países centroamericanos. Por ejemplo, en Costa Rica, hubo una fuerte tendencia antimasonónica en el discurso oficial del catolicismo. Véase: Martínez Esquivel, “Documentos y discursos católicos antimasonónicos en Costa Rica (1865-1899)”, 135-154; y Martínez Esquivel, “Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)”, *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009): 13-32..

⁴⁰ *La Discusión*, Órgano de las clases de derecho teórico y práctico se empezó a publicar semanalmente en 1880 bajo la dirección de Antonio J. Castro, Esteban Castro y Baltasar Parada; y en cuyas páginas se evidencia una fuerte postura anticlerical y una clara defensa a las ideas masonónicas. Véase René Antonio Chanta Martínez, “Francmasonería, Iglesia y publicaciones impresas: *La Discusión*, 1881”, *Boletín AFEHC* 37 (2008).

⁴¹ Este artículo fue uno de los más largos publicados por *La Discusión*. Fue publicado por entregas desde el 25 de abril hasta el 7 de junio de 1881.

⁴² Chanta, “Francmasonería, Iglesia y publicaciones impresas: *La Discusión*, 1881”.

⁴³ Texto encontrado en el Archivo General de la Nación (AGN) en la sección Asuntos del Clero, año 1964.

o a funcionarios del gobierno⁴⁴. Unos días más tarde, el *Chaparrastique* publicó un extracto de la carta que Fidel Sánchez Hernández había enviado al obispo migueleño. También aprovechó la ocasión para defender abiertamente a Romero. Los ataques a la masonería vuelven a aparecer. Nos dice el texto:

Por su parte el presbítero Romero ha hecho públicas aclaraciones de que es cierto que ha hablado de política, pero en cumplimiento del deber de la Iglesia de orientar la conciencia del pueblo acerca de sus deberes de ejercer su acción política conforme a su conciencia y no por momentáneas conveniencias demagógicas. También declaró que en cumplimiento de su deber sacerdotal ha recordado los graves peligros de la masonería y su incompatibilidad con la conciencia católica⁴⁵.

Contextualizando un poco lo anterior, hay que decir que en 1962 se había redactado una nueva constitución de la república, la cual en su artículo número 157 conservaba intacta la formulación que había hecho la constitución de 1950⁴⁶ en la cual se prohibía a los clérigos realizar propaganda religiosa. Nos dice el artículo 157:

Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin más límite que el trazado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas. No se podrá hacer en ninguna forma propaganda política por clérigos o seglares, invocando motivos religiosos o valiéndose de las creencias religiosas del pueblo. En los templos, con ocasión de actos de culto o propaganda religiosa, tampoco se podrá hacer crítica de las leyes del Estado, de su Gobierno o de los funcionarios públicos en particular⁴⁷.

Por lo tanto, la acusación contra Romero era grave si se considera que no solo se trataba de una violación al código electoral sino a la carta magna de la república. Conviene apuntar que la constitución de 1962 permaneció sin cambios hasta 1982, cuando se redactó un nuevo texto constitucional al acabarse la era de gobiernos militares en el país. Por otro lado, en el año de 1964, se celebraron elecciones legislativas y municipales en territorio salvadoreño. En las legislativas, el Partido de Conciliación Nacional (PCN) fue

⁴⁴ El Artículo 56 de la ley electoral dice así: “No se podrá hacer en ninguna forma propaganda política por clérigos o seglares, invocando motivos religiosos o valiéndose de las creencias religiosas del pueblo. En los templos, con ocasión de actos de culto propaganda religiosa, tampoco se podrá hacer crítica de las leyes del Estado, de su gobierno o de los funcionarios públicos en particular”. Véase: *Ley electoral* (San Salvador: Casa Presidencial, 1961), artículo 56.

⁴⁵ *Chaparrastique*, “El Padre Romero acusado de “Político””, 29 de febrero de 1964, 1.

⁴⁶ Ya desde la Constitución de 1939 se afirmaba en el artículo 27 que: “En el ejercicio de sus funciones deberán abstenerse los ministros de los cultos religiosos, de poner su autoridad espiritual, al servicio de intereses políticos”. Sin embargo, un dato curioso es que la constitución de 1945 no menciona que los clérigos no puedan hablar de política en actos religiosos. Artículo 12 de la constitución de 1945. Esto muestra que el tema de si los clérigos o seglares podían o no hablar de política en los templos, fue un tema muy debatido a nivel constitucional entre las décadas de 1940 y 1950.

⁴⁷ Artículo 157 de la Constitución de la República de 1962.

el gran ganador con el 58 por ciento de los sufragios. Así, logró hacerse con 34 escaños frente a 14 de su más cercano rival, el Partido Demócrata Cristiano (PDC). El 13 de marzo de ese mismo año, Romero escribe una editorial sobre la elección del nuevo alcalde de San Miguel:

Y en cuanto a San Miguel, saludamos a las electas autoridades edilicias. Y en nombre de todo un pueblo auténticamente católico, auguramos que el nuevo alcalde, a pesar de estar excomulgado de nuestra fe por ser masón contumaz, sabrá mostrar su hombría en no dejarse manejar por las tenebrosas consignas de la logia anticacrista, sino que comprenderá que gobernar es servir a los auténticos sentimientos del pueblo gobernado⁴⁸.

En ese texto puede verse que Romero aparte de felicitar al nuevo alcalde Luis Neftalí Cardoza⁴⁹, afirmará que está excomulgado de la fe católica por pertenecer a la masonería. Cabe recordar que en este tiempo estaba vigente el código de derecho canónico de 1917, el cual establecía que toda persona perteneciente a la masonería estaba excomulgada *ipso facto*. Citaré a continuación el canon número 2335 del código de derecho canónico: “Los que dan su nombre a la secta masónica o a otras asociaciones del mismo género, que maquinan contra la Iglesia o contra las potestades civiles legítimas, incurren *ipso facto* en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica”⁵⁰.

Como ya se ha afirmado líneas atrás, Romero temía que en El Salvador hubiera autoridades masónicas al haber dicho que el peor baldón para un pueblo católico es llenarse de gobernantes miembros de esta organización. Ese temor se volvió realidad y en su propia ciudad, al ser elegido en San Miguel un alcalde miembro de esta “institución mundial”⁵¹. Un año después, en 1965, Romero constató un tanto alarmado, que en El Salvador hay muchos funcionarios públicos masones. Esto apareció en la edición del 13 de febrero de 1965 con el título “El escándalo de la democracia”, en donde Oscar Arnulfo criticó duramente el comunismo a la luz de la visita del padre Alagiagián a la Diócesis de San Miguel⁵². Nos dice el director de *Chaparrastique*: “Allá ese

⁴⁸ Romero, “Después de las elecciones”, *Chaparrastique*, 13 de marzo de 1964, 1.

⁴⁹ Resultó ganador de estas elecciones para alcalde de San Miguel, Luis Neftalí Cardoza. Terminó su período en 1965. Pertenecía al Partido de Conciliación Nacional (PCN). Véase también: *La Prensa Gráfica*, “Muchas obras proyecta el alcalde electo de San Miguel”, 19 de marzo de 1964, 2.

⁵⁰ *Código de Derecho Canónico* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949), canon 2335. En el nuevo código de derecho canónico del año 1983 no se menciona la excomunión a los miembros de la masonería, por lo cual algunos opinan que se ha dado una evolución en el conflicto entre la masonería y la Iglesia católica.

⁵¹ Paradójicamente, un año después, cuando el nuncio apostólico visitó San Miguel, este rotativo católico habló muy bien del alcalde miguelense. Se afirma que el obispo miguelense junto con las autoridades civiles representadas en el gobernador de San Miguel, el doctor Charlaix y el alcalde Cardoza asistieron a la eucaristía celebrada por el nuncio. Consúltese: *Chaparrastique*, “Representante de su Santidad en su visita oficial a San Miguel”, 29 de marzo de 1965, 1.

⁵² De acuerdo al *Chaparrastique* en su edición del 9 de enero de 1965, el padre Alagiagián era un sacerdote perteneciente a la Compañía de Jesús que recorrió América Latina. Fue condenado en Rusia 17 veces y estuvo preso 12 años en las cárceles soviéticas. Este rotativo católico lo presenta como una víctima de la crueldad del sistema comunista ruso.

escándalo del siglo veinte se llama comunismo, aquí es escándalo de una democracia inficionada de masonería”⁵³.

Ante estos textos antimasónicos de Romero una pregunta brota inmediatamente: ¿Por qué tanto ataque a la masonería? A lo anterior, se pueden dar dos respuestas. Primero, hay que decir que Romero está en sintonía con la jerarquía católica que continuamente lanzó advertencias y documentos condenatorios contra esta asociación. Así, en este largo conflicto entre la Iglesia católica y la masonería, ya desde el año 1738 se pueden hallar documentos pontificios condenatorios a este gremio⁵⁴. Además, casi todo el siglo XIX estuvo lleno de condenas y excomuniones a los masones por parte de la institución eclesial⁵⁵.

El Salvador no fue la excepción en el conflicto masonería-Iglesia católica, ya que las autoridades eclesiásticas continuamente condenaron a dicha sociedad a través de cartas pastorales o publicaciones impresas. Así, Tomás Pineda y Zaldaña, en marzo de 1872, redactó una carta pastoral en donde condenó el establecimiento de la masonería en territorio salvadoreño, ya que considera a esta organización como enemiga del catolicismo⁵⁶.

En la segunda mitad del siglo XX, también se pueden encontrar textos eclesiales antimasónicos⁵⁷. Un ejemplo de ello es la circular del arzobispo de San Salvador, Luis Chávez y González, de 1950, en la cual excomulgaba a los miembros que pertenecieran a las logias masónicas ya que, de acuerdo a J. Ponte, pretendía opacar las fiestas solsticiales que la Gran Logia Cuscatlán iba a celebrar en junio de ese mismo año. Decía monseñor Luis Chávez y González:

Nuestro último Sínodo diocesano (Ley de nuestra diócesis), dice en el número 446: “A las tenidas blancas no se puede asistir; ni aún a los bailes, fiestas de caridad, etc., que organicen como tales los masones. Y en esto difícilmente se podrá uno excusar de pecado mortal...”⁵⁸.

Como en épocas pasadas, la masonería no se quedará quieta ante los ataques que le hacía el catolicismo oficial y también respondió a las críticas. Incluso reconoció abiertamente a la Iglesia católica como uno de sus enemigos. El texto de clausura en el congreso general de logias simbólicas de

⁵³ Romero, “El escándalo de la democracia”, *Chaparrastique*, 13 de febrero de 1965, 1.

⁵⁴ Bula de Clemente XII, *In Eminenti*.

⁵⁵ Para mayor detalle de las múltiples condenas de la Iglesia católica a la masonería se puede consultar: José Antonio Ferrer Benimeli, *La masonería después del Concilio* (Barcelona: Editorial AHR, 1968), 23 ss.

⁵⁶ Tomás Pineda y Zaldaña, “Pastoral”, *La Verdad*, 23 de marzo de 1872, 1-3.

⁵⁷ Ferrer Benimeli afirma que, si bien en el siglo XX los últimos papas poco han hablado sobre la masonería, hay todavía muchas declaraciones colectivas o privadas de algunos episcopados en contra de esta institución. Ferrer Benimeli, *La masonería después del Concilio*, 91.

⁵⁸ Ponte, *Historia de la masonería salvadoreña*, 273-274.

Centroamérica, del año de 1921, dice lo siguiente:

La masonería tiene enemigos. ¡Oh, hermanos! Son todos aquellos de buena fe que no la entienden, y, los peores, aquellos de mala fe, que quieren a su favor privilegios del pasado y del presente y odian el porvenir. Entre ellos la Iglesia de Roma, no en sus dictados cristianos y religiosos que respetamos, sino en la estrinsecación [sic] política de su actividad... siempre tenemos frente de nosotros el mismo obstáculo sistemático: la idea clerical. ¡He ahí el enemigo!⁵⁹

Como puede verse, la masonería también consideraba como enemiga a la Iglesia católica. Sin embargo, a la luz de esta cita se puede deducir fácilmente que los principios cristianos no eran considerados como adversarios. Más bien, sus enemigos eran el clericalismo y la actividad política eclesial, ya que la consideraban intolerante. Por lo tanto, el conflicto entre la Iglesia católica y la masonería ha sido una constante a lo largo de la historia salvadoreña y a mediados de la década de 1960, en algunos medios escritos esta tensión continuaba viva sin muchas señales claras de una reconciliación. Las publicaciones antimasonónicas en el *Chaparrastique* son una prueba fehaciente de esto.

En segundo lugar, a mi juicio, estos ataques a la masonería estaban fundamentados en una preocupación muy honda que estaba presente en algunos sectores católicos del momento. Esta preocupación era que El Salvador estuviera gobernado por masones. Tal como se ha mostrado, desde las últimas tres décadas del siglo XIX en El Salvador han habido gobernantes y funcionarios públicos miembros de las diferentes logias masonónicas, lo cual nunca fue visto con buenos ojos por parte de la jerarquía católica. Ahora, en plena segunda mitad del siglo XX, probablemente se temía que estuviera llegando la supuesta “internacional conspiración masónica-comunista”. De ahí que el *Chaparrastique* esté lleno de muchas hojas cargadas de un fuerte discurso anticomunista y antimasonónico⁶⁰, como fue lo común en el resto del mundo católico⁶¹. Esto explicaría también la fuerte desconfianza de Romero ante personas que se postulaban a las elecciones y eran miembros de la masonería. En efecto, desde el Vaticano se aconsejaba que siempre en la medida de lo posible los católicos dieran su voto a los candidatos que fueran de una fe católica segura. Por poner un ejemplo de lo anterior, de acuerdo con ciertas referencias, el papa Pío XII, en un discurso pronunciado el 10 de marzo de 1950, pedía que siempre que fuera posible, era un deber cristiano dar el voto a las personas católicas y nunca darlo a los que fueran apóstatas o que tuvieran doctrinas contrarias a la fe.

⁵⁹ Ponte, *Historia de la masonería salvadoreña*, 270.

⁶⁰ En efecto, conviene apuntar que el Santo Oficio el 1 de julio de 1949 había prohibido colaborar con los comunistas.

⁶¹ Véase al respecto la obra de Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2* (Madrid: Istmo, 1982).

Pasando esto al contexto salvadoreño, la década de 1960 inició con un dato muy relevante: el nacimiento de dos partidos políticos que van a marcar un hito en la vida política nacional. Estos institutos políticos son el Partido Demócrata Cristiano (PDC)⁶² y el Partido de Conciliación Nacional (PCN)⁶³. Las votaciones para alcaldes y diputados de 1964 fueron la segunda vez en que estos institutos se vieron frente a frente en la contienda electoral. Aunque a nivel nacional el PCN fue el gran ganador de las elecciones, el PDC pudo adjudicarse el triunfo en el departamento de San Salvador, ganando la alcaldía capitalina. En el caso de San Miguel, tal y como se ha visto, resultó ganador el PCN con su candidato Luis Neftalí Cardoza. Todo esto lleva a que surjan una serie de interrogantes: ¿Por qué Romero está criticando la elección de un alcalde perteneciente al PCN y que supuestamente era miembro de la masonería? ¿Cuáles eran los intereses de Romero con esta crítica? ¿Será que Romero deseaba en el fondo que ganara otro candidato que no perteneciera a esta institución y que estuviera en comunión con la fe católica? Y en el conflicto con el ministro del Interior, ¿cuál habrá sido la actividad política de Romero que tanto escandalizó a los informes de inteligencia de esta oficina ministerial? ¿Habrá el obispo migueleño llamado la atención de Romero sobre su actuar?

Todas estas interrogantes se dejan planteadas y están abiertas para ser respondidas en futuros estudios. Sin embargo, una constatación es clara: que contrario a las creencias, Oscar Romero no fue un personaje pasivo ante los cambios nacionales que se estaban gestando en los inicios de la década de 1960. Más bien, Romero respondió continuamente a la realidad que le tocó vivir e incluso fue un elemento de conflictividad para el gobierno de la época.

⁶² De acuerdo a las referencias, el Partido Demócrata Cristiano de El Salvador nació el 25 de noviembre de 1960, firmándose el acta de inauguración en el Colegio Panamericano "Francisco Gavidia". Cabe mencionar que la democracia cristiana era un gran protagonista político a nivel mundial tanto en Europa como en América del Sur.

⁶³ El Partido de Conciliación Nacional se constituyó el 30 de septiembre de 1961, es decir, un año después de haberse fundado el PDC. Una fuente afirma que al inicio Julio Adalberto Rivera quería elegirse presidente como candidato del PDC, pero estos se opusieron a toda alianza con los militares. Ante este suceso se produjo una división en el PDC y varios de sus miembros participaron en la creación del PCN.

LA MASONERÍA Y LA PRENSA LIBERAL- OPOSICIONISTA MEXICANA DE FINALES DEL XIX¹

Julio Martínez García
Universidad de Salamanca

El final del siglo XIX y el inicio del XX fue un periodo interesante en México desde el punto de vista histórico y periodístico. Se trató de una época en la que se reprodujeron diversos debates, que versaron sobre el afán reeleccionista de Porfirio Díaz, el papel público de la Iglesia católica, o la definición de las políticas liberales. Entre estos ejes de discusión se encontró el de la masonería. Una organización que, según fuera la línea del medio, se ensalzaba o se censuraba. En las siguientes páginas se analizará la forma en que se trataba dicha orden en una de las publicaciones más importantes de la época, que fue una cabecera liberal y opositora.

Tras la independencia de México, los masones desempeñaron un papel importante en el desarrollo político y social² del Estado. En este sentido, se debe destacar la relevancia que dos grandes facciones de esta fraternidad, los escoceses y los yorkinos, tuvieron en la vida mexicana emancipada³. Una trascendencia que también se vio en la edición de órganos de expresión, como *El Correo de la Federación Mexicana*, *El Sol* o *El Águila Mexicana*.

Debido a la gran diversidad de inclinaciones políticas, las logias masónicas, al haberse convertido en un tipo de partidos políticos, sirvieron como un espacio para que un gran sector de la población se organizara, discutiera las estrategias políticas y reclutara a nuevos miembros⁴.

La prensa se constituye como una fuente muy importante para el conocimiento del pasado: “su elaboración y consumo es una parte fundamental de los procesos históricos, por lo que debe ser estudiada en sí misma”⁵. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que el periodismo en México –como en otras naciones–, a lo largo de la historia, se ha conformado como uno de los registros más relevantes de la vida social en la nación.

De esta manera, en el presente trabajo se considera que los medios liberales, como el *Diario del Hogar*, fueron más favorables a lo relativo a los masones que, por ejemplo, los católicos. Y, para trabajar sobre la mencionada

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo “La Masonería y la prensa liberal-oposicionista mexicana de finales del XIX. *El caso de Diario del Hogar*”, *REHMLAC+* 7, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 70-91.

² Jean Pierre Bastián, “La francmasonería en la historiografía mexicanista”, en *La Masonería española entre Europa y América*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón- Departamento de Educación y Cultura, 1995), 869.

³ François Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución. Tercera parte* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988), 159.

⁴ Guillermo de los Reyes, *Herencias secretas. Masonería, política y sociedad en México* (Puebla de Zaragoza: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009), 119-120.

⁵ María Eugenia Vázquez Semadeni, “La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la Masonería en México 1821-1830” (Tesis de Doctorado en Historia, Colegio de Michoacán, 2008), 379.

idea, se intentará responder a dos preguntas:

- ¿Qué importancia concedió el *Diario del Hogar* al antiguo gremio de los albañiles?
- ¿Qué argumentos empleó este diario liberal cuando mencionó a la masonería?

Para poder afrontar dichas cuestiones se ha optado por analizar el periodo comprendido entre el 1 de julio de 1895 y el 31 de mayo de 1896. Se trata de una etapa lo suficientemente prolongada como para poder observar el tratamiento de las logias en la cabecera. Además, estos meses coinciden con la dimisión de Porfirio Díaz al frente de la Gran Dieta Simbólica, acaecida el 31 de agosto de 1895, y que fue dada a conocer a principios de octubre del mismo año en el boletín oficial de la mencionada organización. Se ha seleccionado este hecho al combinar la historia de la masonería y la figura del presidente de la República.

De cualquier forma, y con los objetivos planteados, se tomarán todos los contenidos centrados en la masonería, sus miembros, grupos y actividades, prestando una mayor atención a los que versaron en torno a la Gran Dieta y a la renuncia del general oaxaqueño a su dirección. Por otro lado, se ha optado por el análisis de contenido.

Así, con el seguimiento de los periódicos seleccionados se busca si, durante el periodo elegido, hay informaciones centradas en la orden y, en el caso de que se hayan insertado, de qué manera trataron a dicha organización. En consecuencia, se ha querido desarrollar un análisis cualitativo de los contenidos. Sin embargo, también se registrarán de forma cuantitativa tanto el número de notas sobre la masonería, como sus géneros y el tamaño que ocupan dentro de la plana, mediante la contabilización de la cifra de columnas por las que se extienden.

Por todo ello, será necesario un proceso de categorización en el que se determinen una serie de espacios en los que se puedan incluir las unidades de análisis. Una de las categorías que se han diseñado se centrará en los rasgos formales de los textos analizados, registrándose tanto el número de inserciones sobre la fraternidad masónica como los géneros empleados para ello. De esta forma, se han fraccionado las notas del *Diario del Hogar* de acuerdo con las siguientes unidades: editorial, crónica, comunicado, carta al director, breve, columna de opinión, información, reportaje, discurso, entrevista y crítica literaria. De la misma manera, se hará un seguimiento de la extensión que ocupan las inserciones en la plana, según su número de columnas⁶.

El tamaño de las notas es un indicador, aunque no el único, de qué tan explicativa, profunda y completa llega a ser la información presentada, o bien puede afirmarse que gran parte de la importancia recae sobre el tamaño, por

⁶ Se ha tomado el número de columnas que ocupa la información en relación al total de la cuartilla. Así, se han definido las unidades de análisis: "1 columna", "2 columnas", "3 columnas", "4 columnas" y "5 columnas o más".

tratarse de una manera visual de llamar la atención del lector⁷.

Además, se expondrá en qué página del periódico han sido publicadas las noticias. Según en qué plana aparezcan, esa es la transcendencia que se las ha conferido, ya que no es lo mismo que se ubiquen en la portada o en el interior del medio.

La segunda de las categorizaciones se centrará en los contenidos de los textos analizados, es decir, en qué manera se han tratado las informaciones sobre la masonería dentro del medio elegido. Por ello, en primer lugar, se estudiará si en la mencionada cabecera se muestra una perspectiva favorable a las logias o, sin embargo, se publican críticas hacia esta realidad. También se determinará si las referencias al gremio son sensacionalistas, una técnica periodística fundamentada en el rumor y el escándalo, para generar estados de ánimo en el lector basados el amor, el odio o la compasión.

MÉXICO Y MASONERÍA: EL PORFIRIATO

El historiador mexicano Marco Antonio Flores Zavala afirma que la trayectoria de la institución masónica en el país se proyecta en cuatro ciclos⁸. El primero corresponde al comprendido entre 1760 y 1824, aunque reconoce que esta orden “desplegó sistemáticamente sus actividades después de la declaración de independencia del país [acaecida en 1821]”. En consecuencia, todo lo que ocurrió antes de la emancipación se habría constituido como un antecedente de lo que más tarde se conocería como la “primera masonería mexicana”. Por ello, a lo largo del primer periodo habría tenido lugar una tímida implantación de las logias. De hecho, durante estos años se produjo el arribo a Nueva España de masones tanto europeos como americanos, el surgimiento de publicaciones impresas donde se señalaba la existencia de sedes masónicas, así como la instalación de las primeras logias en Veracruz y Yucatán⁹.

La segunda de las etapas fue la que iría entre 1825 y 1860. Se trató de un periodo que se inició con la implantación completa de agrupaciones de iniciados en el país y que terminó con su institucionalización a través de diferentes supremos consejos. Fue durante este espacio temporal cuando se produjo una progresiva mexicanización de la masonería. Se constituyó como un proceso que se condensó mediante la “formación de varios ritos masónicos cuyas direcciones las ostentaron mexicanos e hicieron múltiples adaptaciones a los ceremoniales”. Por lo tanto, no se trató de un movimiento

⁷ E. Castro, J. Reyes y J. Larrosa, *El medio ambiente en la prensa nacional*, 64.

⁸ Marco Antonio Flores Zavala, “La Masonería en el centro–norte de México, 1869-1914”, *REHMLAC* 6, no. 1 (mayo-noviembre 2014): 115 [citado el 2 de octubre de 2015]: disponible en <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/15229/14528>

⁹ Carlos Francisco Martínez Moreno, “Las Logias masónicas en la Nueva España”, *REHMLAC* 3, no. 2 (diciembre 2011-abril 2012): 243-297. Vázquez Semadeni, “From the Sea to Politics: Masonry in New Spain/Mexico, 1816-23”, *REHMLAC. Hors série n°1. Special Issue UCLA-Grand Lodge of California* (octubre 2013): 114-136.

de mimetización, sino de apropiación y adaptación al país de una forma de sociabilidad, produciéndose una intervención de dichas organizaciones en el espacio público. A lo largo de este periodo “estimamos que la proliferación masónica ocurrió por el ingreso de los mexicanos a las logias, quienes se apropiaron de las reuniones y orientaron su función de acuerdo a sus necesidades asociativas”¹⁰.

La tercera de las fases estaría comprendida entre 1860 y 1900. Durante ella se produjeron múltiples ejercicios de centralización masónica:

Estas acciones intentaban menoscabar la autoridad de legitimidad (antigüedad y reconocimiento entre las organizaciones masónicas) y regularidad (reconocimiento formal de otras asociaciones masónicas). En cada acto de centralización concurren disidencias que ofertaron asociaciones masónicas alternas¹¹.

Entre las medidas adoptadas a lo largo de este periodo destacó la creación de la Gran Dieta Simbólica, impulsada por el gobierno de Porfirio Díaz, con el fin de controlar la dirección de la masonería. La Gran Dieta declinó su actividad, entre otros factores, por la dimisión del oaxaqueño de su presidencia y por el fallecimiento de Ermilo G. Cantón, secretario permanente de la entidad, en febrero de 1899¹².

El último de los ciclos definido por Marco Antonio Flores Zavala fue el que se extendió entre 1900 y 1936. Durante el mencionado periodo, la masonería “enfrentó una serie de dilemas sobre su organización y el tipo de vínculo con el nuevo régimen político, el emanado de la Revolución de 1910”. A lo largo de estos años tuvieron lugar diferentes debates en el seno de esta organización, como el tipo de estructura que debía adoptar: si constituirse como una confederación de grandes logias o bajo la forma de una gran logia nacional. De igual forma, estuvo el problema de elegir la instancia que debía reconocer la regularidad y la legitimidad de las sedes masónicas¹³. Sin embargo, y por cuestiones cronológicas, en la investigación solo se va a prestar atención al tercero de los referidos ciclos.

Durante el régimen de Díaz, la masonería tuvo una relativa presencia dentro de la escena política mexicana¹⁴. Sin embargo, una vez en el gobierno,

¹⁰ Flores Zavala, “La Masonería en el centro–norte de México”, 116.

¹¹ Flores Zavala, “La Masonería en el centro–norte de México”, 116.

¹² Flores Zavala, “La Masonería en el centro–norte de México”, 116.

¹³ Flores Zavala, “La Masonería en el centro–norte de México”, 116.

¹⁴ En este sentido, el investigador, historiador y profesor universitario Guillermo de los Reyes señala que “a pesar de que la Masonería en este momento [por el Porfiriato] ya había perdido un poco de terreno por las luchas acaloradas de la década de 1820 y las de la Guerra de la Reforma, todavía seguía presente en el ámbito político y también en la publicación de libros y revistas que se distribuían entre sus miembros y los simpatizantes de la organización”. En este sentido, “Díaz era consciente que la Masonería podría recuperar el poder e influencia que alguna vez tuvo dentro de la política mexicana. Para evitar que esto sucediera accedió a centralizar a la Masonería bajo su mando, contribuyendo a la creación de una institución masónica llamada la Gran Dieta Simbólica”. De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 119-120 y 125.

el tuxtepecano desarrolló medidas contradictorias, ya que por un lado practicaba la tolerancia con la Iglesia católica –que se oponía oficialmente a la masonería–, pero, al mismo tiempo, el presidente de la república era un alto mandatario de esta hermandad. Incluso, llegó a elegir a ministros asociados a alguna obediencia masónica, como Manuel González o Manuel Romero Rubio.

En cualquier caso, las logias de este periodo siguieron siendo emplazamientos de transmisión ideológica. En definitiva, se constituyeron como lugares de socialización¹⁵. Esta es la razón de que Díaz intentase controlarlas, debido a su relativa secrecía. Una vigilancia que el militar inició tras su llegada al poder en 1876. Fue en esta época cuando el rito nacional mexicano eligió a su nuevo responsable, José María Mateos, quien propició una política de diálogo con el régimen.

Se produjo, entonces, una división interna, ya que mientras algunos de sus miembros optaron por una posición posibilista ante Díaz, como fue el caso de Mateos, otros se inclinaron por la oposición frontal a la dictadura, siendo Ignacio Manuel Altamirano un ejemplo de ello. Sin olvidar la aparición de una suerte de tercera vía en torno al rito templario, que dio cabida a aquellos masones que no estaban de acuerdo ni con las posibilidades opositoristas ni con las colaboracionistas. Sin embargo, ésta última fue una obediencia de escaso recorrido, ya que cuando el presidente González –uno de sus principales valedores– salió de la máxima gubernatura del Estado, sus miembros dejaron de tener un rumbo fijo. Por ello, se fueron creando divisiones dentro del rito y las logias templarias acabaron por desaparecer.

A ello se unieron otros movimientos por parte de Díaz, que desembocaron en el planteamiento de la disyuntiva a Altamirano entre colaboracionismo u opositorismo. Dilema que aprovechó el intelectual para incorporarse al servicio diplomático mexicano, ocupando el puesto de cónsul general de México en España. De esta forma, Díaz consiguió reducir el número de logias críticas.

Pero Porfirio Díaz no solo controló a la masonería mexicana, sino que llegó a ser la cabeza visible de la Gran Dieta Simbólica. Sin embargo, ¿en qué consistió el mencionado organismo? Se trató de un acuerdo entre las principales obediencias masónicas mexicanas de finales del siglo XIX. El oaxaqueño era consciente que las sedes masónicas podían constituirse como barreras muy importantes para el establecimiento de la supremacía política y social de su ejecutivo. Un miedo que se debe entender en que la fuerza de los liberales más radicales aún no estaba completamente extinta, y que podía

¹⁵ Guerra, *Le Mexique: De l'Ancien Régime à la Révolution* (París: Editions L'Harmattan et Publications de La Sorbonne, 1985), 149.

ser canalizada a través de las mencionadas agrupaciones¹⁶. En consecuencia, era perentorio subordinarlas al gobierno¹⁷. Así, en 1889 comenzaron las conversaciones entre el Supremo Gran Oriente de los Estados Unidos Mexicanos y el Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado¹⁸ para unirse bajo un mismo paraguas. “La razón principal por la cual Díaz promovió tal unificación [masónica] fue llevar a cabo su plan de pacificación nacional al igual que la unificación de varios sectores”¹⁹. En definitiva, lo que se pretendía era poder controlar políticamente a las referidas agrupaciones²⁰.

Las mencionadas pláticas concluyeron un año después, el 15 de febrero de 1890, con la creación de la Gran Dieta Simbólica, de la que el tuxtepecano fue elegido como su gran maestro, aunque la gestión diaria del nuevo organismo corrió a cargo de Hermilo G. Cantón. Según la reglamentación de la mencionada institución, esta se constituyó como un cuerpo “para velar siempre y en toda época por la absoluta libertad e independencia de los tres grados azules o simbólicos, por las grandes logias de Estado y por los talleres de jurisdicción de ellas”²¹. En este sentido:

Dicha relación de convivencia [entre masones y gobierno] fue muy importante, pues por un lado, Díaz lograba el control de la Masonería y el apoyo de sus miembros y, por otro, a los masones les favorecía y agradaba el reconocimiento que Díaz les otorgaba, ya que la simple cercanía con él les abría las puertas y les daba cierto prestigio²².

En 1891, la Gran Logia de Texas reconoció como regular al nuevo organismo masónico mexicano. Empero, pronto empezaron a surgir las

¹⁶ Sobre este particular, Yván Pozuelo hace hincapié en que algunos sectores de la masonería eran permeables a nuevas tendencias filosóficas, políticas y pedagógicas de carácter aperturista. Un ejemplo de ello habría sido la corriente postkantiana inspirada en las ideas de Krause, que dentro del orbe hispano se habría aplicado mayoritariamente en el ámbito educativo: “La mayoría de los masones asturianos del siglo XIX [...] se habían formado académicamente e intelectualmente dentro de la visión krausista de la vida y de la enseñanza, siendo interesante cómo influyó este característico rasgo en las masonerías hispanoamericanas”. Yván Pozuelo Andrés, “Las relaciones masónicas entre Asturias e Hispanoamérica en los siglos XIX y XX. Estado de la cuestión”, *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 268-269.

¹⁷ Aunque la mayor parte de las logias se sumaron a la Gran Dieta, algunas sedes conservaron su cariz disidente y no se quisieron adherir a dicha iniciativa. Entre los miembros de estas últimas se encontró Filomeno Mata. Bastián, “El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México”, *Relaciones* 11, no. 42 (1990): 55. Uno de los asuntos que más atacaron las sedes masónicas opositoras fue el “control que el gobierno de Porfirio Díaz ejercía sobre todos los asuntos del país y también las numerosas reelecciones del presidente”. De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 140. Sin embargo, la mayoría de las sedes masónicas se pasaron al oficialismo. “[La Orden] contribuyó a sostener el régimen autoritario de Díaz y favoreció la cohesión de las élites en el poder mediante sus particulares formas de sociabilidad”. Vázquez, “Historiografía sobre Masonería en México. Breve revisión”, *REHMLAC* 2, no. 1 (mayo-noviembre, 2010): 26.

¹⁸ Este organismo masónico se creó en Veracruz en 1860 por el soberano gran inspector grado 33, Carlos Laffont de Ladebat. De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 120.

¹⁹ De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 121.

²⁰ De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 129.

²¹ Flores Zavala, “La Masonería en el centro-norte de México”, 116.

²² De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 129.

primeras voces críticas con la maniobra realizada por el general oaxaqueño para controlar a las agrupaciones de los masones. Benito Juárez Maza, junto con los miembros de la logia Toltec y el gran diputado del rito nacional mexicano, Ignacio A. de la Peña, se posicionaron en contra de los manejos del presidente.

Sin embargo, estos movimientos no tuvieron mayor recorrido, salvo la expulsión de Ignacio A. de la Peña de la fraternidad. Así, la Gran Dieta siguió aumentando su fuerza, y en 1893 ya controlaba 222 logias. Pero, progresivamente, se fue demostrando la mala praxis de Cantón al frente de las cuentas del organismo²³, lo que unido a una polémica en torno a la aceptación o no de mujeres en la hermandad²⁴, llevó a que el organismo atravesara una crisis importante. Una coyuntura negativa que, entre sus hitos, también incluyó la renuncia de Díaz como prohombre masónico:

A L[a] G[loria] D[el] G[ran] A[rquitecto] D[el] U[niverso] – S[alud] E[stabilidad] P[oder] – A mis queridos hermanos miembros de la Gran Dieta.- Profundamente agradecido por la honra que me hicisteis, nombrándome Gran Maestre de la Gran Dieta, hubiera querido corresponder con mi dedicación ardua y constante, al desempeño de tan alto cargo; pero si me sobra voluntad, mis imprescindibles ocupaciones profanas me lo impiden, y esto me obliga a presentaros mi renuncia, repitiéndoos mis sinceros agradecimientos por haberme elevado al primer puesto entre vosotros y por las consideraciones de todas clases que en él, de vosotros he recibido.- Suplicándoos contéis siempre con mi adhesión a la Orden os envío mi abrazo fraternal- Or[iente] de México, Agosto 31 de 1895, (E[ra] V[ulgar]) –Porfirio Díaz²⁵.

Ante el descrédito de Cantón, la salida de Díaz y las polémicas generadas en el interior de la Gran Dieta, entre las que se encontraron la aparición de nuevos liderazgos internos de la mano de la creación de las grandes logias estatales²⁶, las sedes comenzaron a dispersarse. De esta forma, agrupaciones como Cosmos y Aztecas inauguraron la Gran Logia Santos Degollados en 1895, mientras que un año más tarde ciertos masones críticos con el sistema

²³ Durante la gestión de Cantón, la Gran Dieta acumuló un déficit de entre 10000 y 15000 pesos, que dicho dirigente no supo justificar. Trueba, *Masones en México*, 223.

²⁴ En 1895, siendo secretario Cantón, la Gran Dieta Simbólica aprobó su código de estatutos, según el cual la masonería mexicana permitía oficialmente el ingreso de mujeres a la orden. A pesar de los avances propuestos por Cantón, en noviembre de 1896 se reformaron las constituciones de la Gran Dieta Simbólica, y en el artículo 24 se indicó que “el masón debe ser ciudadano en la plenitud de sus derechos, de probidad reconocida y de una regular inteligencia... Las mujeres por ninguna causa ni motivo pueden ser aceptadas como masones y miembros de la Francmasonería”. Martínez Moreno, “Auge y caída de la Masonería en México en el siglo XIX. La exclusión de la mujer bajo la mirada del discurso masónico de Laureana Wrigth González”, *REHMLAC* 4, no. 2 (diciembre 2012-abril 2013): 135-143.

²⁵ Porfirio Díaz, “Carta de dimisión de la Gran Dieta Simbólica”, *Boletín Masónico. Órgano Oficial de la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos* (octubre–noviembre 1895): 392.

²⁶ De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 130.

porfiriano crearon el club político Valentín Gómez Farías. Los últimos momentos de la Gran Dieta tuvieron lugar entre 1899, cuando Hermilo G. Cantón dejó de ser secretario, y 1901, cuando desapareció la entidad.

EL DIARIO DEL HOGAR

En esta investigación, como se ha comentado anteriormente, se ha analizado un periódico mexicano. Se trata del *Diario del Hogar*, fundado el 16 de septiembre de 1881 por Filomeno Mata. En un primer periodo, el mencionado rotativo fue partidario del gobierno de Porfirio Díaz, pero terminó variando su postura hasta convertirse en una publicación desafecta al régimen. En este sentido, el primer momento del diario, que discurrió entre su creación y 1887, fue conocido como la etapa literaria, ya que dio importancia a los temas familiares y costumbristas²⁷.

Pero, ¿por qué cambió de posicionamiento? Fue una transformación que tuvo que ver con los intentos de perpetuación en el poder por parte del presidente mexicano: “todo el equipo de redactores llegó a considerar dicha política como una ofensa para las instituciones políticas del país”²⁸. Así, en esta segunda época, el *Diario del Hogar* entroncó con el legado de la reforma, apostando por el liberalismo asociado al mencionado movimiento²⁹. Mata llegó a afirmar que el objetivo de su rotativo era “llevar a las familias la doctrina liberal pura, descartada de todo fanatismo religioso y procurando abogar por la moralidad administrativa emanada de la honradez política tan necesaria en los hombres públicos”³⁰. Fue un posicionamiento que se mantuvo en la cabecera hasta su cierre, el 30 de junio de 1912³¹.

Son estos postulados, junto con la filiación masónica de su director³²,

²⁷ Miguel Eduardo Galicia, “El movimiento zapatista en el contexto sociopolítico mexicano de 1911, a través de la prensa. Estudio comparativo sobre el movimiento zapatista presentado en las notas de *El Imparcial* y *Diario del Hogar* durante el año 1911” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad de Iztapalapa, 2010), 24.

²⁸ Galicia, “El movimiento zapatista”, 26.

²⁹ Galicia, “El movimiento zapatista”, 27.

³⁰ Galicia, “El movimiento zapatista”, 35.

³¹ Estas posturas liberales hicieron que *Diario del Hogar* fuera uno de los medios involucrados en el Congreso de Clubes Liberales de San Luis Potosí de febrero de 1901. Florence Toussaint, *Escenario de la prensa en el Porfiriato* (México D.F.: Fundación Manuel Buendía-Universidad de Colima, 1984), 13. A fines del s. XIX este título apenas llegaba a los 1.000 ejemplares de tiraje. Toussaint, *Escenario de la prensa*, 32.

³² Como ya se ha comentado anteriormente, Filomeno Mata llegó a pertenecer a talleres masónicos críticos con el sistema porfiriano: “Las logias crecieron y se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XIX como espacios pre-políticos, en el sentido de ofrecer campos de confirmación de clientelas políticas. Al ascender Porfirio Díaz a la presidencia de la República no habían perdido ese papel, aunque (y quizá ahí reside su límite durante el periodo) fueron controladas por Díaz a partir de 1890, al crearse la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos, de la cual era el gran maestro. Sin embargo, prueba del carácter contestatario potencial que tuvieron las logias, es que siguieron desarrollándose talleres disidentes que nunca aceptaron el control del Estado y aun en las mismas agrupaciones centralizadas por Díaz se mantuvieron miembros opositores al régimen Porfirista como, por ejemplo, el periodista Filomeno Mata o el futuro dirigente magonista Librado Rivera”. Bastián, “El impacto regional”, 55. El informador formó parte de la logia Lealtad de la Ciudad de México.

los que han determinado que el *Diario del Hogar* haya sido elegido para la elaboración de la presente investigación, al constituirse como un ejemplo de medio liberal-oposicionista, que formuló dichos posicionamientos a partir de 1887. Se busca analizar, en este sentido, la imagen con que se representó a la orden masónica en el referido medio.

De esta forma, el *Diario del Hogar* publicó 41 notas sobre masonería, aunque la mayor parte de las referencias fueron breves (13, el 31,71 %), mientras que las siguientes fórmulas más utilizadas fueron las informaciones (11, un 26,83 %). Esto, a su vez, se vio reflejado en la extensión de las inserciones. Así, la categoría “1 columna” fue la mayoritaria, con 26 unidades y un 63,41 % del total. No obstante, mantuvo una inserción de “5 columnas o más”. Pero, al mismo tiempo, los asuntos relacionados con las logias se ubicaron mayoritariamente en la portada. De las 41 apariciones, 21 se encontraron primera plana, lo que supuso un 51,22 % del total, mientras que en la segunda y en la tercera cuartilla, respectivamente, se incluyeron 15 y 5 notas, lo que porcentualmente constituyó el 36,58 % y el 12,19 %, respectivamente. En la cuarta página no hubo ninguna mención a la fraternidad.

En cualquier caso, el tratamiento de las logias fue más o menos objetivo. De hecho, solo en un 17,07 % de las inserciones se empleó el sensacionalismo, mientras que la crítica apareció en un 14,63 %³³. Así, fueron varias las facetas que, de la orden, se describieron en el *Diario del Hogar*. Una de las más importantes fue la centrada en la actualidad masónica interna. De esta forma, se explicó el buen estado de las obras del templo San Juan Evangelista del taller tabasqueño del mismo nombre³⁴, la conclusión de la construcción de las sedes de estas agrupaciones en Nuevo Laredo³⁵, o sendas inauguraciones de infraestructuras iniciáticas en el Distrito Federal³⁶ y en Puebla³⁷. En esta última celebración el padrino fue el presidente de la República³⁸. Además, se informó del desarrollo de tenidas fúnebres, ritos y manifestaciones en recuerdo de Juárez³⁹ y del ministro de Gobernación, Manuel Romero Rubio, que también era miembro de esta hermandad. A este último acto también

³³ Ambos datos tienen que ver con las citas que, sobre la orden masónica, se incluyeron en el *Diario del Hogar* procedentes de otros medios –prensa católica y conservadora– dentro de los debates que se mantuvo con ellos. Entre las cabeceras citadas se hallaron *La Voz de México*, *La Fe Católica* o *El Tiempo*.

³⁴ *Diario del Hogar*, “Inauguración”, 27 de septiembre de 1895, 2.

³⁵ *Diario del Hogar*, “Templo Masónico”, 28 de septiembre de 1895, 1.

³⁶ *Diario del Hogar*, “Desde la capital”, 29 de febrero de 1896, 1.

³⁷ *Diario del Hogar*, “Templo Masónico”, 18 de enero de 1896, 2.

³⁸ *Diario del Hogar*, “Fiesta masónica”, 19 de enero de 1896, 1.

³⁹ *Diario del Hogar*, “Templo Masónico”, 28 de septiembre de 1895, 1; *Diario del Hogar*, “Desde la capital”, 29 de febrero de 1896, 1; *Diario del Hogar*, “Templo Masónico”, 18 de enero de 1896, 2; *Diario del Hogar*, “Fiesta masónica”, 19 de enero de 1896, 1; *Diario del Hogar*, “Manifestación a Juárez en Toluca”, 9 de julio de 1895, 1; *Diario del Hogar*, “La gran manifestación a Juárez”, 19 de julio de 1895, 2; *Diario del Hogar*, “La manifestación de ayer”, 31 de julio de 1895, 3; *Diario del Hogar*, “En honor de Juárez”, 9 de julio de 1895, 1; *Diario del Hogar*, “Manifestación masónica a Juárez”, 17 de julio de 1895, 1; *Diario del Hogar*, “En honor de Juárez”, 13 de julio de 1895, 2.

acudió el presidente de la república, Porfirio Díaz⁴⁰.

Igualmente se mencionaba la concesión de una medalla a Crispín Sánchez por parte de la sede “Nicolás Pizarro Suárez”, de Frontera, Tabasco. Esta persona, que no pertenecía a la cofradía, consiguió el reconocimiento por salvar la vida a los niños Abelardo e Isaías Iparrea, tras padecer un naufragio en el que murió toda su familia⁴¹. En otra nota se hizo referencia al oficio de agradecimiento que la gran comisión de instrucción pública de la logia masónica de Tampico dirigió a la profesora Leonor Pérez. Se trataba de un documento en el que se le daba gracias por haber aceptado interinamente la dirección de la escuela La Acacia, que sostenía el mencionado taller local. “En este oficio se hacen merecidos elogios de la expresada señorita, lo mismo que a los masones que se esfuerzan en difundir la enseñanza en el bello sexo”⁴².

Pero si hubo un evento masónico al que se le confirió una gran importancia en el *Diario del Hogar*, fue al de las celebraciones del 35 aniversario de la instalación en México del Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, uno de los organismos fundadores de la Gran Dieta. En total, se emplearon ocho columnas para informar del acto, que se extendieron en tres páginas diferentes, constituyéndose como la nota más extensa que, globalmente, se incluyó en el periodo analizado.

A lo largo de la crónica se van intercalando algunos discursos de los intervinientes en la cita. Por ejemplo, en la plancha realizada por Hilarión Frías y Soto se detallaron los orígenes míticos de la masonería, retrotrayéndolos al mundo egipcio. Además, el mencionado relato dio un salto entre la antigüedad y la modernidad, momento en que se constituyó la organización actual: “Es que desde la época Clásica hasta la Edad Moderna, las naciones, los pueblos y las sociedades estuvieron constituidas sobre la esclavitud, y sobre la humanidad pesaban tres poderes jerárquicos: el rey, el sacerdote y el guerrero”⁴³. Por ello, no se realizó ninguna mención a los gremios medievales de constructores.

En cuanto al papel de las logias en México, en dicha intervención se afirmaba que ayudaron a derribar en 1823 al imperio de Iturbide, que colaboraron en la redacción de la constitución federal de 1824 y de la carta magna de 1857, que salvaron al país de la invasión española de 1828, y que ayudaron a los liberales y a Benito Juárez en sus luchas por alcanzar el poder⁴⁴. Pero no se hizo mención, por ejemplo, a que a lo largo de la primera república federal hubo una tendencia masónica conservadora, los escoceses, que fue crítica con algunas medidas liberales del momento.

Otra de las intervenciones de la tenida, la de Ignacio Ortega Verduzco,

⁴⁰ *Diario del Hogar*, “Tenida masónica”, 5 de diciembre de 1895, 3.

⁴¹ *Diario del Hogar*, “Acción meritoria”, 27 de septiembre de 1895, 2.

⁴² *Diario del Hogar*, “Honor merecido”, 18 de octubre de 1895, 2.

⁴³ *Diario del Hogar*, “Festividad Masónica”, 24 de diciembre de 1895, 2.

⁴⁴ *Diario del Hogar*, “Festividad Masónica”, 24 de diciembre de 1895, 2.

apoyó la independencia de las mujeres, lo que se podría relacionar con la querrela que, en torno a la masonería de adopción, acabó por descomponer –junto a otras razones– la Gran Dieta Simbólica. “Señora: el único medio de evitar ese peligro [el fanatismo religioso] es la emancipación de la mujer. Por esa emancipación debemos luchar con todas nuestras energías”⁴⁵.

Incluso, en otro punto de la crónica, se llegaron a mencionar algunos de los postulados ideológicos de la orden:

Bien sabéis [...] nuestras fórmulas, nuestro lenguaje, nuestro Rito mismo está fundado en la creencia de la inmortalidad del alma, (aplausos) en la creencia del Gran Arquitecto del Universo (aplausos), [que] está fundada en el deísmo; (aplausos) nuestra institución es enemiga del fanatismo, de la esclavitud de la conciencia, (aplausos) nuestra Orden se ha establecido contra todos los tiranos, por eso es enemiga del clericalismo⁴⁶.

Aquí, la fraternidad mexicana apostaba por el librepensamiento, como también se pudo observar en las alocuciones de los iniciados durante la inauguración de un templo masónico en Puebla en enero de 1896⁴⁷. Sin embargo, en la práctica, la masonería apoyaba mayoritariamente al Porfiriato. Entonces, ¿cómo fueron posibles ambas realidades? Por la política de cooptación realizada por Díaz. De hecho, y a pesar de ser una cabecera opositora, el *Diario del Hogar* no hizo una sola referencia directa a la dimisión del presidente al frente de la Gran Logia Simbólica, acaecida el 31 de agosto de 1896.

Empero, algo más de un mes después de dicho acontecimiento, el 7 de noviembre de 1896, se exponía una ordenanza masónica en la que se solicitaba a los miembros del gremio que se opusieran al principio de la reelección, tan extendido durante el Porfiriato.

El Gran Maestre del Rito Mexicano Reformado ha convocado en la última sesión de la Gran Logia, a todas las logias de la Confederación, a fin de que en las próximas

⁴⁵ *Diario del Hogar*, “Festividad Masónica”, 24 de diciembre de 1895, 3.

⁴⁶ *Diario del Hogar*, “Festividad Masónica”, 24 de diciembre de 1895, 3.

⁴⁷ Durante el mencionado evento se pudieron escuchar afirmaciones del padrino del acto, que fue Porfirio Díaz, quien calificó a la orden como la responsable de difundir una “propaganda civilizadora”, o ser “un altar a la libertad humana, a la fraternidad humana y a la virtud”. Incluso, llegó a decir que la cofradía combatía “con la luz de la verdad” la oscuridad de sus enemigos. *Diario del Hogar*, “Fiesta masónica”, 19 de enero de 1896, 1.

En el mencionado evento también se leyeron una serie de poemas escritos por Enrique Mereles, en los que se señalaba que:

Dentro de tu arquitectura salomónica,
símbolo del saber y de la ciencia
trabaja por el “Dios-Inteligencia”
la sacrosanta Institución masónica.
En vano, su enemigo, el retroceso,
lucha por demoler los muros fuertes;
incólumes están, y de ellos viertes
sobre la Humanidad “Luz y Progreso”

Fuente: *Diario del Hogar*, “Fiesta masónica”, 19 de enero de 1896, 2.

elecciones de funcionarios sea estrictamente observado el principio de no reelección que a no dudarlo, quita el carácter de perpetuidad, que con frecuencia trae la tiranía y el despotismo⁴⁸.

Esta disposición fue muy significativa. No hay que olvidar que Filomeno Mata pertenecía a una de las pocas masonerías que mantuvieron su crítica a Díaz y que no se integraron en la Gran Dieta. Por lo tanto, es lógico que, desde el *Diario del Hogar*, se promocionaran las iniciativas masónicas antirreeleccionistas. Incluso, se insertaron determinados pasajes de *El Boaezo*, órgano de las logias opositoras al Porfiriato, en las que aparecían unas palabras pronunciadas en 1871 por Díaz. En ellas, el que sería presidente de la república decía lo siguiente:

La reelección indefinida es un mal de menos transcendencia por la perpetuidad de un ciudadano en el ejercicio del poder, que por la conservación de las prácticas abusivas, de las confabulaciones ruidosas y por la extensión de otras inteligencias o intereses, que son las consecuencias necesarias de la inmutabilidad de los empleados de la administración pública⁴⁹.

Estas palabras del tuxtepecano se incluyeron para criticar al mencionado político y su cambio tan radical de opinión. En apenas diez años, pasó de una postura contraria al reeleccionismo a fomentar su propia permanencia en el poder votación tras votación. Una censura hacia el presidente que, además, concuerda con la línea editorial del *Diario del Hogar* y con la filiación masónica de su director, Filomeno Mata.

En cualquier caso, en un editorial que hablaba del Partido Político Liberal, el medio analizado se retrotrajo hasta la primera república federal (1824-1835) para analizar las formaciones aperturistas que hubo en el periodo. Una etapa en la que las entidades políticas se estructuraron en tendencias masónicas, por lo que el espectro del liberalismo más aperturista estaba copado por los ritos de York y el nacional mexicano: “Las logias yorkinas, antes, y el Rito Mexicano, después, pretendieron avigorar el credo republicano”⁵⁰.

Un postulado que también fue defendido por los miembros de esta fraternidad en México. En un discurso leído durante la tenida blanca realizada en honor a Benito Juárez el 18 de julio de 1895, Pedro Flores Valderrama, diputado gran maestro de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones del Distrito Federal, se mostró favorable al régimen republicano y al liberalismo. De hecho, llegó a poner como ejemplos positivos a seguir la revolución de

⁴⁸ *Diario del Hogar*, “La no-reelección entre los masones”, 7 de noviembre de 1895, 3.

⁴⁹ *Diario del Hogar*, “La opinión del general Díaz sobre la reelección indefinida”, 12 de febrero de 1896, 1.

⁵⁰ *Diario del Hogar*, “La obra del Partido Liberal”, 9 de octubre de 1895, 1.

Alfaro en Ecuador⁵¹ o la caída del imperio brasileño. Eso sí, en la intervención de Flores Valderrama también se recalcó el avance que, en la defensa del sistema político liberal y republicano, se dio en México:

Pero, señores, a fuer de sinceros tenemos que reconocer que cualesquiera que hayan sido hasta el día de hoy las conquistas que en los fértiles campos de la democracia y del progreso hayan hecho nuestros hermanos de la América Latina, nosotros [por México] nos hemos anticipado unas veces procurándonos esas mismas conquistas, y otras, aun cuando las hayamos realizado un poco más tarde, pero hemos logrado imprimirlas un carácter de firmeza y, por ende, de estabilidad, que no tienen en ninguna otra de las repúblicas sud-americanas⁵².

En este sentido, las posturas del *Diario del Hogar* y de la masonería mexicana del momento en cierta medida coinciden con la perspectiva mantenida por la investigación actual. De hecho, María Eugenia Vázquez Semadeni explica como esta organización influyó en la primera construcción democrática del país:

[La Masonería tuvo relevancia] para el desarrollo del debate público, para la formación de las identidades políticas, para la difusión de valores y principios, para poner en práctica las distintas maneras en que se entendía el sistema político, para la definición de los conceptos y para que sus cargas semánticas llegaran a distintos sectores de la población, para las características que fueron adquiriendo las instituciones –desde los congresos hasta los ayuntamientos–, para la forma en que se desarrollaron prácticas como las elecciones o para el ejercicio de derechos como la libertad de imprenta⁵³.

Precisamente, las logias también fueron motivo de debate periodístico en el medio analizado, a raíz de las menciones que hacían sobre la masonería los periódicos conservadores y católicos. En este sentido, se atacó a *La Voz de México* por calificar a la hermandad como “enemiga de la moral, de la ley, de la justicia, del honor, de la patria, de la caridad, de todo lo noble y de lo verdadero y lo bueno”⁵⁴. De la misma forma, el periódico de Filomeno Mata criticó un artículo de *La Fe Católica*, en el que se acusaba a los masones de maquinarse en favor de la toma de Roma del 20 de septiembre de 1870, cuando las tropas unionistas de Garibaldi llegaron a la que sería capital de Italia⁵⁵.

Además, se calificó de sectario a *El Tiempo* por censurar a la educación

⁵¹ El mencionado acontecimiento histórico fue un movimiento liberal comandado por Eloy Alfaro, acaecido en Ecuador y que comenzó el 5 de junio de 1895. Tras la victoria de las tropas alfaristas, dicho personaje se investió presidente durante dos mandatos no consecutivos, siendo 1911 su último año en la más alta magistratura.

⁵² *Diario del Hogar*, “Discurso”, 23 de julio de 1895, 1.

⁵³ Vázquez Semadeni, “La formación de una cultura política republicana”, 367.

⁵⁴ *Diario del Hogar*, “Política ligera. La ley del embudo”, 28 de julio de 1895, 1.

⁵⁵ *Diario del Hogar*, “20 de septiembre de 1870”, 12 de marzo de 1896, 1.

laica, cuando la relacionó con las sedes fraternas⁵⁶. También se reprendió a este diario católico por calificar a la masonería de “secta infernal”, “sinagoga del satanismo”, de odiar a Cristo y de constituirse como una organización judaica y apóstata. Ante estos apelativos, el *Diario del Hogar* se dirigió al arzobispo de México para preguntarle qué opinaba en torno a los mencionados improperios, sobre todo después de haber publicado una pastoral en la que se exigía a la prensa clerical que no insultara⁵⁷.

Sobre el papel de la religión en México también editorializó el periódico de Mata. Habló de la “influencia funestísima”⁵⁸ que había sido el catolicismo para el país desde épocas coloniales. De hecho, se incluyó un discurso de Juan A. Mateos pronunciado en Toluca, durante la velada patriótica organizada por la *Agrupación Liberal*, en el que se aseguraba que durante los momentos de la historia de México en los que la Iglesia católica tuvo más poder, la masonería y el liberalismo sufrieron una mayor persecución⁵⁹.

Por ello, el *Diario del Hogar* abogaba por el laicismo, haciendo hincapié en una enseñanza pública y sin religión⁶⁰. Empero, en esta argumentación el periódico no realizó ni una sola mención a la masonería como instigadora del proceso. Es más, cuando hablaba de instrucción se basaba en las obras de Justo Sierra, cuya filiación masónica no se ha comprobado. Además, el 29 de febrero de 1896 se hizo hincapié en que los problemas de la educación no estaban relacionados con una supuesta influencia de las logias en su definición, sino por la falta de compromiso del gobierno de Díaz para asegurar la laicidad, obligatoriedad y gratuidad de las escuelas⁶¹. Así, se pretendía demostrar que la obsesión de los católicos en torno a la masonería no era compartida por el medio liberal-opositor.

Además, el equipo de Filomeno Mata intentó demostrar que la fraternidad masónica no era una secta, como la definía *El Tiempo*:

Es verdaderamente lamentable tanta mala fe o ignorancia. La Masonería no es una secta religiosa, y a ella tienen acceso todos los creyentes de cualquier religión menos los ateos. [...] No es pues una secta religiosa la Masonería, es la reunión de hombres honrados que se defienden de la irrupción de los especuladores [por *El Tiempo*]⁶².

A modo de conclusión, y como se ha podido observar, el *Diario del Hogar*, fue un medio que prestó atención a la masonería. Empero, las

⁵⁶ *Diario del Hogar*, “El catolicismo no puede ser un elemento de moralización social”, 10 de septiembre de 1895, 2.

⁵⁷ *Diario del Hogar*, “A monseñor Averardi”, 22 de mayo de 1896, 2.

⁵⁸ *Diario del Hogar*, “Las grandes desgracias de México se deben a la influencia católica”, 20 de septiembre de 1895, 1.

⁵⁹ *Diario del Hogar*, “Discurso”, 15 de febrero de 1896, 1.

⁶⁰ *Diario del Hogar*, “Las grandes desgracias de México se deben a la influencia católica”, 20 de septiembre de 1895, 1.

⁶¹ *Diario del Hogar*, “El criterio clerical y las ocurrencias de D. Quijote”, 29 de febrero de 1896, 1.

⁶² *Diario del Hogar*, “La Masonería en la Ex-Aduana”, 27 de noviembre de 1895, 2.

menciones que incluía de esta fraternidad no ocupaban un espacio relevante, al predominar los breves y la extensión de una única columna. Sin embargo, el tratamiento que hizo de la orden masónica no fue censorio ni negativo.

Una honestidad informativa que aparecía en la práctica totalidad de los grandes temas que, sobre la sociabilidad analizada, se incluyeron en las páginas del *Diario del Hogar*. Por ejemplo, se narraron diversos actos que, periódicamente, solían tener lugar en el interior de las logias, como tenidas fúnebres, construcción de templos, entrega de distinciones o aniversarios de supremos consejos, entre otros. Incluso, esta vertiente favorable a esta fraternidad se convertía en mítica al dar pábulo a aquellos masones que aseguraban que los orígenes de su organización enraizaban en época de los faraones egipcios.

Dentro de dicho misticismo, y siempre desde una perspectiva aduladora, se dio voz a aquellos iniciados que, dentro de conmemoraciones privadas, atribuían a la masonería el haber participado en los acontecimientos liberales más importantes del país, como las redacciones de las constituciones de 1824 y 1857. Algo que entroncaría con el ideario del periódico, que estuvo relacionado con la doctrina liberal pura y con el legado de las leyes de la reforma⁶³. Y, dentro de esta misma línea, se incluyeron los comunicados y el posicionamiento de las logias antiporfiristas, que criticaban las ansias reeleccionistas del presidente. No hay que olvidar que el *Diario del Hogar* era contrario al régimen de Díaz.

En cualquier caso, a pesar de que el director de la publicación, Filomeno Mata, era masón, la cabecera no convirtió a la fraternidad en su *leit motiv*. Además, no se mencionaban planes conspirativos para acabar con la Iglesia católica y el sistema establecido, como defendía la prensa católica. De hecho, el *Diario del Hogar* estableció largos y duros debates con los rotativos confesionales que abogaban por la mencionada forma de pensar. Por lo tanto, la imagen de la orden que mantenía el rotativo de Mata era más cercana a la realidad de la época.

Sin embargo, en la publicación opositora-liberal no hubo una sola referencia directa a la dimisión de Porfirio Díaz de la Gran Dieta. La mención más próxima al referido organismo apareció en la crónica del 35 aniversario en México del Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado⁶⁴, una de las entidades fundadoras de la Gran Dieta. Se trató de una postura muy parecida a la expresada por Díaz en su carta de dimisión del 31 de agosto, cuando aludió a sus obligaciones profanas y a su inquebrantable adhesión masónica para justificar su decisión.

En la misma línea, se publicó una noticia centrada en el hecho de que el secretario de la Gran Dieta, Ermilo G. Cantón⁶⁵, había tenido un hijo.

⁶³ Galicia, "El movimiento zapatista", 35.

⁶⁴ *Diario del Hogar*, "Festividad Masónica", 24 de diciembre de 1895, 2.

⁶⁵ *Diario del Hogar*, "Hogar de Plácemes", 15 de noviembre de 1895, 2.

Nada que ver con su actividad masónica. En consecuencia, de la mano de informaciones como esta, no se dio mucha relevancia a dicha entidad masónica en el *Diario del Hogar*.

En el caso de la Masonería, también de naturaleza heterogénea, se ha buscado consolidar la unidad para tener un mayor control dentro de sus filas y para defender los principios masónicos y velar por sus intereses [...]. Sin embargo, en el caso de la Masonería [mexicana] los intentos por lograr una unidad masónica tanto en el Porfiriato como en el periodo revolucionario se quedaron en meros intentos. La Masonería no es una organización homogénea. [...] A pesar de los intentos de crear una Gran Dieta Simbólica que velaría por una unidad masónica no se logró (ni se ha logrado), por ello al referirse a la Masonería se debería hacer en plural en vez de usar el singular. Su historia, elementos y características son evidencia de su heterogeneidad⁶⁶.

⁶⁶ De los Reyes Heredia, *Herencias secretas*, 144.



Cartel de la película francesa *Forces occultes* de Paul Riche (1943)

Forces occultes. Les mystères de la Franc-maçonnerie dévoilés pour la première fois à l'écran se trató de una película antimasónica y antisemita difundida por los servicios de propaganda del régimen de Vichy, colaborador de los nazis. Sin llegar ni tan siquiera a 60 minutos, plantea la mentalidad antimasónica procedente de un viejo catolicismo en todo su terrible esplendor, apoyándose en el diseño y enfermizo complot judeo-masónico-comunista.

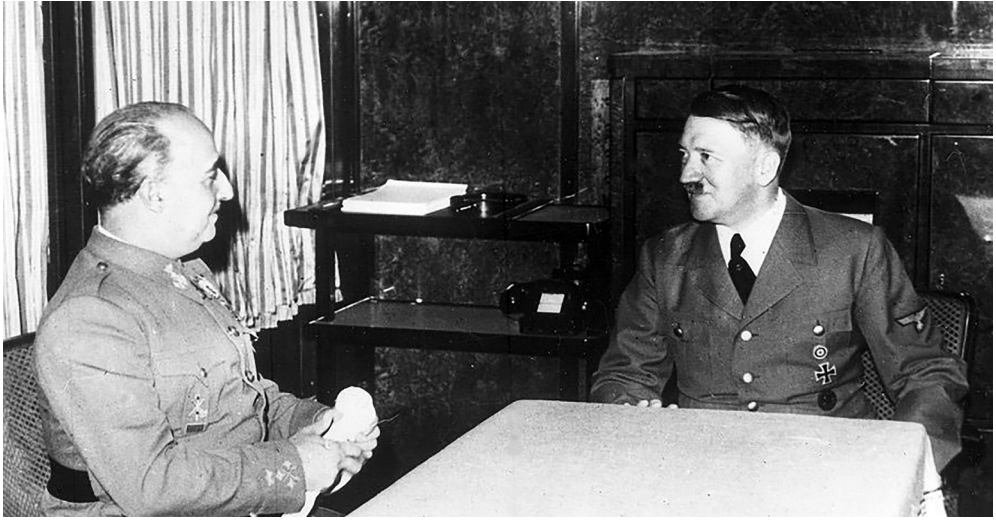
Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, Affiche *Forces occultes* : film. Réalisé par : Paul Riche, 1943, http://data.bnf.fr/14664466/forces_occultes___film/



Historieta de José María Figueroa sobre una especie de “juego de conspiraciones” de jesuitas y masones por el poder en Costa Rica

La Compañía de Jesús se ha constituido como la principal institución crítica a nivel global de la masonería. No obstante, a pesar del enfrentamiento, en esta caricatura del polígrafo, aventurero y primer historietista de Costa Rica, José María Figueroa Oreamuno (1820-1900), se representan tanto a los jesuitas como a los masones de igual manera: agrupaciones que, desde las sombras, el engaño y las mentiras, maquinan estrategias para controlar el gobierno.

Fuentes: Archivo Nacional de Costa Rica, José María Figueroa Oreamuno, *Cuaderno Verde* (San José: Inédito, 1870-1890), 10.



Francisco Franco y Adolfo Hitler

Francisco Franco y Adolfo Hitler, los dos más tristemente célebres creyentes y propagadores del mito de la conspiración judeo-masónica-comunista, reunidos en Hendaya, Francia, en octubre de 1940.

Fuente: François Bernadi, "Spanish War 1936-1939", en *Contactprod*, 3 de agosto de 2016, <http://contactprod.com/invitationauvoyage/2016/08/03/spanish-war/>



Exposición antimasónica

Cartel anunciando una exposición antimasónica, organizada en la sede de una logia en Lille, durante la ocupación nazi de Francia. El cartel es obra de Michel Jacquot (1896-1981), uno de los ilustradores de cabecera del régimen de Vichy.

Fuente: Fotografía hecha por Yván Pozuelo Andrés en la exposición “La franc-maçonnerie” de la Biblioteca Nacional de Francia-François Mitterrand, de París, abril-julio 2016.



Baphomet

Cartel propagandístico para promover la venta de la obra *Les Mystères de la franc-maçonnerie* de Leo Taxil, uno de los más reconocidos e influyentes autores antimasónicos de finales del siglo XIX. Taxil –cuyo nombre verdadero era Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès– fue un autor muy prolífico, comenzó escribiendo textos anticlericales para después reencontrarse con el catolicismo y enfilas baterías contra la masonería, a la que acusaba de practicar rituales satánicos. Al verse confrontado por sus detractores, Taxil tuvo que confesar públicamente que todo había sido un invento.

Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, Catálogo general, Affiche de *Les Mystères de la franc-maçonnerie dévoilés* de Léo Taxil, París: Imprimerie Edward Ancourt, 1896, 124 x 89 cm, no. FRBNF39834873, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb398348730>



Sellos postales antimasónicos

Entre octubre de 1941 y enero de 1942 se llevó a cabo en Belgrado, Serbia, una exhibición antimasónica auspiciada por las fuerzas de ocupación alemanas y el gobierno colaboracionista de Milan Nedić. Además de los miles de carteles y folletos que se imprimieron para promoverla, se emitieron cuatro sellos postales conmemorativos. Aunque el nombre oficial del evento era *Exhibición Antimasónica* (*Antimasonska izložba* en serbio), la mayor parte de los materiales expuestos eran antisemitas y anticomunistas.

Fuente: colección privada de Rogelio Aragón

A B R É G É
D E S
M É M O I R E S
P O U R S E R V I R

A
L'HISTOIRE
DU JACOBINISME;

Par Mr. l'Abbé BARRUEL.



A LONDRES,

Chez PH. LE BOUSSONNIER & Co. No. 122
Wardour Street, Oxford Street.

Se vend chez A. DULAU & Co. No. 107 *Wardour*
Street, Soho.

Et chez

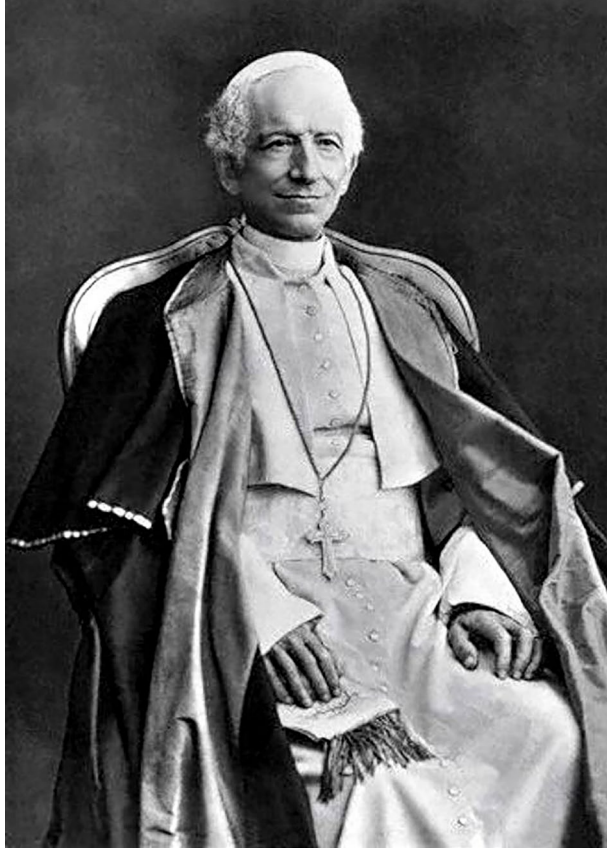
De Boffe, *Gerard Street.* Boofey, *Royal Exchange.*
Booker, *Bond Street.* Et chez P. Fauche, à *Hambourg.*

1798.

Memorias para servir a la historia del Jacobinismo de Agustín Barruel

A pesar de que algunas obras anteriores y contemporáneas hablan sobre el tema, *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo* del jesuita Agustín Barruel (1741-1820) es, sin lugar a dudas, el texto más citado, referido y copiado cuando de conspiraciones masónicas se trata. Desde su publicación en 1797, conoció numerosas reediciones y traducciones a diversos idiomas, incluido por supuesto el español.

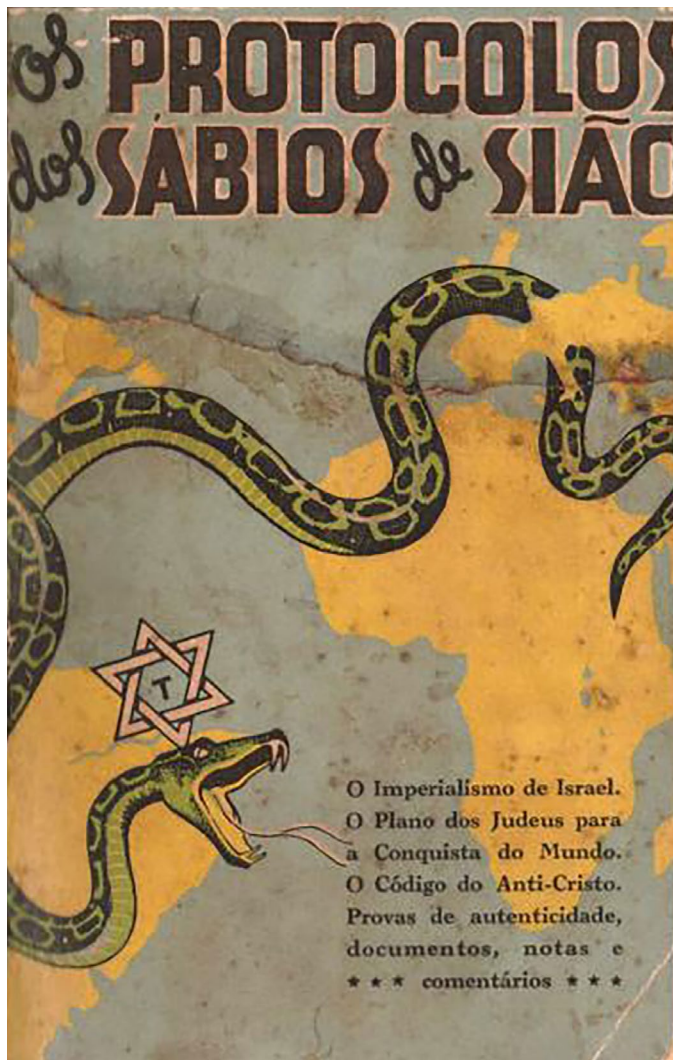
Fuente: Agustín Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres: Ph. Le Boussonnier, 1798).



León XIII

Vincenzo Pecci, mejor conocido como León XIII, fue el máximo jerarca católico entre 1878 y 1903. Su pontificado osciló entre actitudes modernizadoras – como el reconocimiento de la República francesa y la defensa de los derechos de la clase trabajadora– y otras ancladas en la tradición. Entre estas últimas, está la encíclica *Humanum Genus*, de 1884, en la que refrendaba y ampliaba las condenas contra la masonería emitidas por algunos de sus antecesores, que mayoritariamente databan del siglo XVIII. Igualmente, aprobaba las actividades y los textos antimasones del ya referido Leo Taxil, al grado de enviar su bendición papal a un congreso antimasonésico organizado por este en Trento, en 1896.

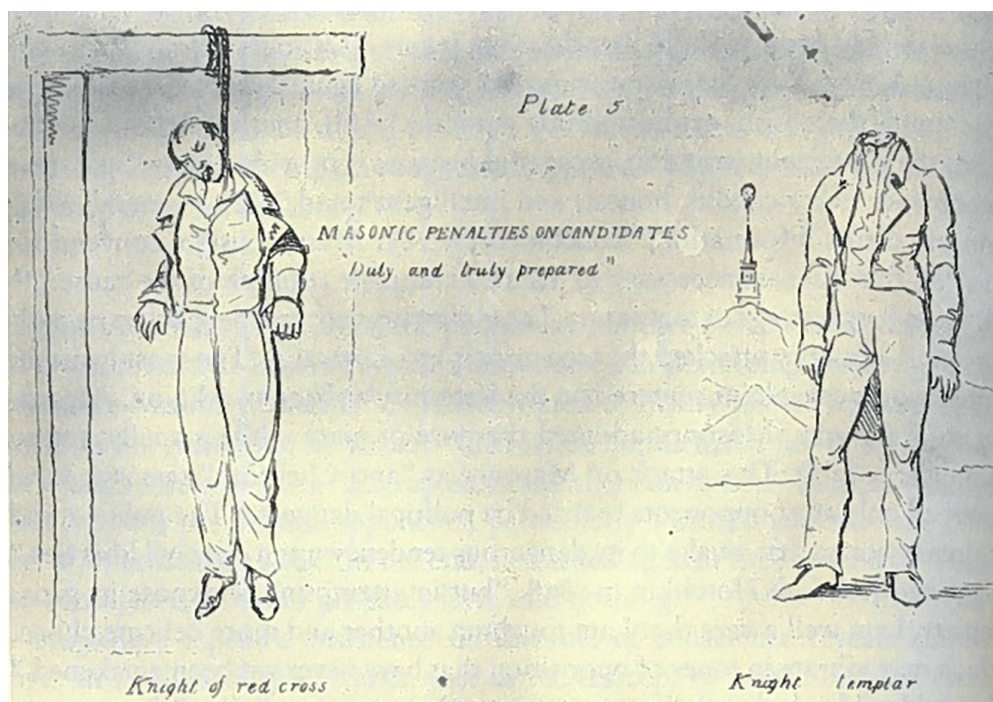
Fuente: Umberto Benigni, “Pope Leo XIII”, *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1910), 3 de abril de 2017, <http://www.newadvent.org/cathen/09169a.htm>



Protocolos de los sabios de Sion

Portada de una edición brasileña de los *Protocolos de los sabios de Sion*. Este libro, junto al del ya mencionado jesuita Barruel, es la base sobre la que se ha construido la idea –aún hoy en boga– de la existencia de una conspiración judeo-masónica para derrocar gobiernos, abolir religiones y dominar al mundo. Este montaje –mayoritariamente plagiado de un libro crítico con Napoleón III– fue escrito por un agente del zar ruso, quien lo reorientó contra los judíos. Es una de las obras de mayor difusión en el mundo, incluso en la actualidad.

Fuente: Gustavo Barroso trad., *Os Protocolos dos Sábios de Sião* (São Paulo: Minerva, 1937).



“Penalidades masónicas” a sus candidatos

Avery Allyn fue un masón estadounidense, activo durante el primer tercio del siglo XIX, quien, desencantado con los “secretos” que le fueron revelados en la masonería, se transformó en un antimasón radical. En su libro *A Ritual of Freemasonry*, reveló las ceremonias y rituales de cada uno de los grados y órdenes adscritos al rito de York. En esta imagen se observan las penas que, según Allyn, correspondían a los candidatos a la Illustrious Order of the Red Cross y a The Order of the Temple.

Fuente: Avery Allyn, *A Ritual of Freemasonry: Illustrated by Numerous Engravings: to which is Added a Key to the Phi Beta Kappa, the Orange, and Odd Fellows Societies; with Notes and Remarks* (Nueva York: W. Gowans, 1853), 281.

“CONSPIRACIÓN MASÓNICA”: SU CONSOLIDACIÓN Y TRANSFORMACIÓN EN BRASIL¹

Luiz Mário Ferreira Costa
Universida Federal de Juiz de Fora

En las últimas décadas, la historia de la masonería en Brasil ha sido objeto de un profundo proceso de madurez teórica y metodológica, implementándose nuevos enfoques y modelos interpretativos². En consecuencia, ante esta “renovación”, surgió un interés en profundizar en los temas relativos a las narrativas contrarias a las masonerías. Desde entonces, la historia de los discursos y las imágenes que degeneraron en la condena a esta institución, comenzó a despertar un interés creciente entre algunos historiadores.

Para Raoul Girardet estas narrativas surgieron del vínculo realizado entre la masonería y la idea de la “conspiración”, una característica atribuida a sociedades como esta organización, caracterizadas históricamente por la sincronía con momentos críticos y álgidos de tensiones sociales. Situación que, según este autor, se debe a una realidad producida por una lógica de manipulación y de sustitución de la imprevisibilidad de la historia³.

En cuanto a la construcción del mito de la conspiración, Girardet destaca tres tipos diferentes de relatos donde está presente la idea de la trama. La primera forma se refiere a la “conspiración judía”, identificada por una supuesta antigua profecía de un viejo rabino. Esta profecía se refiere a un plan sistemático para conquistar el mundo, llevado a cabo por el pueblo de Israel en detrimento del resto de la humanidad⁴. En la segunda teoría de la conspiración, los jesuitas planean dominar el mundo. Por lo tanto, el principio esencial sobre el que descansa el temible poder de la Compañía de Jesús consiste en la traición en la familia, el marido espionando a su mujer, el niño a su madre...⁵. La tercera narrativa –de paso la que interesa en este ensayo–, se refiere al no menos famoso mito sobre la “conspiración masónica”, el cual adquirió sus principales fundamentos teóricos en las obras del abad francés Agustín Barruel a finales del siglo XVIII. Para este clérigo, la génesis y el desarrollo de

¹ Este trabajo es una traducción del portugués al español, hecha por Ricardo Martínez Esquivel, del artículo: “A consolidação e a transformação do mito da “conspiração maçônica” em terras brasileiras”, *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 45-61.

² Acerca de este proceso, puede consultarse: William Almeida de Carvalho, “Pequena História da Maçonaria no Brasil”, *REHMLAC* 2, no. 1 (mayo-noviembre 2010): 30-58. Alexandre Mansur Barata, “E é certo que os homens se convencem mais pela experiência do que pela teoria: cultura política e sociabilidade maçônica na mundo lusobrasileiro (1790-1822)”, *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 1-19. Françoise Jean de Oliveira Souza, “Organização, Preceitos e Elementos da Cultura Maçônica: fundamentos para a introdução aos estudos da maçonaria”, *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2012): 122-140. Barata, “Freemasonry in Brazil (Nineteenth Century): History and Sociability”, *REHMLAC. Hors série n°1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 137-150.

³ Raoul Girardet, *Mitos e mitologias políticas* (São Paulo: Companhia das Letras, 1987), 33.

⁴ Girardet, *Mitos e mitologias*, 35.

⁵ Girardet, *Mitos e mitologias*, 37.

la revolución francesa se debieron principalmente a las maquinaciones de la masonería, a su vez dirigidas por una secta en particular, los iluminados de Baviera, quienes se había infiltrado y tomado el control del antiguo gremio medieval de los albañiles⁶.

LA CUESTIÓN RELIGIOSA Y LA PROPAGACIÓN DE LAS NARRATIVAS ANTIMASÓNICAS EN BRASIL

Desde la perspectiva de la historiadora Eliane Lucia Colussi, en el Brasil decimonónico se pueden identificar al menos dos proyectos ideológicos diametralmente opuestos. El primero versó, gracias a la influencia de las corrientes del pensamiento liberal y cientificista, sobre una transposición al ámbito político y cultural de la defensa de nociones tales como el racionalismo, el progreso y la modernidad, representada principalmente por la masonería. El segundo proyecto se trató de una reacción de carácter global del catolicismo a los avances del liberalismo, que, en Brasil, reunió a los partidarios del pensamiento católico-conservador⁷. Este último proyecto pretendió imponer a la religiosidad popular los principios definidos en el Concilio de Trento (1545-1563). Por ello, entre otras cuestiones, se reglamentó el clero, se crearon grandes sistemas escolares católicos, se expulsó a los sacerdotes masones que no se retractaron de ser masones, y se suspendieron los trabajos de las hermandades y cofradías sospechosas de la influencia masónica, creándose de esta manera las bases necesarias para definir lo que llegó a ser llamado el problema religioso⁸.

En lo que respecta específicamente a la cuestión religiosa, David Gueiros Vieira explica que se trató de un enfrentamiento entre una serie de elementos en conflicto de todo el mundo cristiano⁹. Este conflicto tuvo magnitudes globales, y “cohesionó” al galicanismo, al jansenismo, al liberalismo, a la masonería, al racionalismo y al protestantismo, todos vagamente “aliados” contra el conservadurismo y el ultramontanismo de la Iglesia católica del siglo XIX¹⁰.

El caso de la Iglesia católica brasileña no fue nada distinto. Hubo un efectivo y profundo movimiento gradual de renovación y afirmación de su doctrina, caracterizado por la reafirmación de la escolástica, la restauración de la Compañía de Jesús (1814) y una serie de encíclicas, folletos y discursos,

⁶ Girardet, *Mitos e mitologias*, 32.

⁷ Eliane Lúcia Colussi, *A Maçonaria Gaúcha no Século XIX* (Passo Fundo: Editora UPF, 2000), 12.

⁸ Luiz Eugênio Vescio, *O crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928)* (Santa María y Porto Alegre: EDUFMS y EDUFRGS, 2001), 88-89.

⁹ David Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa Brasil* (Brasília: Editora Universidad de Brasília), 16.

¹⁰ Para ampliar acerca de la “cuestión religiosa” y la masonería en Brasil a finales del siglo XIX, puede consultarse el artículo de João Leitão Santos Leitão Santos y Elza Silva Cardoso Soffiatti, “As contenções da liberdade. A Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do século XIX”, *REHMLAC* 7, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 37-64.

mordazmente promulgados, contra toda tendencia considerada por la institución eclesiástica como errónea y peligrosa para la religión y la sociedad civil¹¹.

Según Vieira, los maestros más ilustres de la escolástica y el tomismo en la primera parte del siglo XIX fueron el sacerdote portugués Patrício Muniz (1820-1871) y el italiano, monseñor Gregório Lipparoni, quien había estudiado en Roma. Cabe señalar, sin embargo, que el ultramontanismo de Muniz no era intransigente. Entre los radicales ultramontanos, sobresalieron por su gran influencia, los sacerdotes Luís Gonçalves dos Santos y William Paul Tilbury. El primero, apodado como el padre “Perereca” (especie de sapo) debido a su baja estatura, cuerpo delgado y ojos saltones, se convirtió quizás en la voz más estruendosa de los ultramontanos en Brasil. Este personaje protagonizó una violenta disputa discursiva con el sacerdote Feijó sobre un proyecto de ley para el matrimonio de presbíteros católicos. Feijó y Perereca se atacaron en términos insultantes. Tilbury y Perereca fueron los pioneros de las narrativas antimasonicas en Brasil. En 1826, Tilbury publicó *Exposição Franca Sobre a Maçonaria (Exposición franca sobre la masonería)*. La participación de Perereca versó a partir de una serie de cartas publicadas en el periódico antimasonico, editado en Río de Janeiro: *O Despertador Constitucional*¹².

A los documentos anteriores se debe sumar, como escrito clave, el folleto intitulado *Antídoto Salutifero contra O Despertador Constitucional*, texto que circuló durante la década de 1820 y llegó a definir los tonos de los discursos antimasonicos en Brasil.

Entre los católicos extranjeros que más influyeron en la formación de varias generaciones de brasileños ultramontanos, nos encontramos con los lazaristas que en 1821 fundaron el Colegio Caraça en Tejuco (hoy Diamantina) en Minas Gerais. Varios lazaristas franceses fueron traídos para dedicarse exclusivamente a la enseñanza en la escuela mencionada. Debido a esta situación, varios jansenistas, galicanos y liberales de todos los colores protestaron contra el retorno de los frailes extranjeros. Bernardo Pereira de Vasconcelos fue uno de los primeros en hacerlo, y por medio de una “declaración” propuso al gobierno la aplicación de las leyes establecidas por el desaparecido imperio brasileño sobre la prohibición de la Compañía de Jesús. En esta misiva, Vasconcelos tuvo el apoyo de Raimundo José da Cunha Matos, con quien reclamó el retorno al país de los jesuitas debido a una iniciativa gubernamental, además de que los acusó de ingresar al país disfrazados de capuchinos o lazaristas¹³.

Los debates sobre la llegada de estos frailes extranjeros a Brasil se trasladaron y continuaron en el parlamento por mucho tiempo. A la vista de lo discutido en la cámara de representantes durante este periodo, los

¹¹ Vieira, *O Protestantismo*, 32.

¹² Vieira, *O Protestantismo*, 34.

¹³ Vieira, *O Protestantismo*, 36.

jansenistas, los galicanos y los liberales llegaron a un consenso para rechazar el ultramontanismo importado gracias a la inserción de estas órdenes religiosas extranjeras, las cuales deberían limitarse a los conventos, para evitar la contaminación de la sociedad brasileña con las ideas absolutistas. En este contexto, José Lino Coutinho expresó, en pocas palabras, el deseo de los liberales: "Señor presidente de Brasil, el país necesita la llegada de extranjeros para el progreso de la industria y las artes", mientras, que, "los jóvenes requieren una educación sin prejuicios católicos, con mayor libertad... enseñarles la religión de Jesucristo, y no la hipocresía". Por esta razón, Coutinho lideró la oposición a la llegada de los frailes y exigió otro tipo de inmigración "para el bien" de Brasil¹⁴.

En 1864, las tesis ultramontanas se sistematizaron en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* adjunto, emitidos ambos por el pontífice romano Pío IX. Por lo tanto, en términos generales, el ultramontanismo decimonónico se colocó en una posición favorable a una mayor concentración del poder eclesiástico en manos del papado –imposibilitándose el desarrollo de iglesias nacionales al lado de los proyectos de Estado–, y a la identificación de lo considerado peligroso e incorrecto para la Iglesia católica¹⁵. Entre estos peligros estaban el galicanismo, el jansenismo, el protestantismo, y por supuesto, la masonería.

En Brasil, el ultramontanismo se ganó a importantes sectores de la Iglesia católica. Esta victoria se materializó, por ejemplo, cuando los obispos obtuvieron el derecho de suspender a cualquier presbítero católico ex-informata conscientia (decreto no. 1911 del 28 de marzo de 1857), sin que el afectado tuviera el derecho de apelar a la Corona. También, se observa:

He sido miembro de la masonería durante muchos años, y nunca he visto que ella se ocupe de la religión o la política de Estado: a la vista y en mi experiencia, esta ha sido una asociación para ayudar a sus miembros, que promueve el crecimiento moral e intelectual del hombre. Si ella hace poco en esta tarea, ["basta con observar"] las escuelas creadas, los indiscutibles actos de caridad (que ha apoyado); las muchas familias que reciben su ayuda...¹⁶.

Por otra parte, el consejo de Estado consideró ilegítima la excomunión de los masones, ya que se violaba la constitución brasileña de 1824, donde se garantizaba el derecho al beneplácito del emperador. Es decir, desde el

¹⁴ Vieira, *O Protestantismo*, 37.

¹⁵ Vieira, *O Protestantismo*, 33.

¹⁶ "Eu entrei na maçonaria há muitos annos, e nunca vi que ella se occupasse com a religião nem com a política do Estado: foi sempre a meus olhos, pela experiência que tenho, uma associação destinada a socorrer os seus membros e a promover o aperfeiçoamento moral e intellectual do homem. Se ella faz pouco neste empenho, se tem erado poucas escolas, os actos de beneficência são incontestáveis (apoiados); muitas familias recebem auxilios dessas sociedades...". En "Defesa da Maçonaria no Parlamento Brasileiro pronunciado no Senado pelo Sr. Visconde do Rio Branco (Presidente do Conselho de Ministros) e Alencar Araripe (Membro da Camara Temporaria)". Ouro Preto Typ. do Echo de Minas, 1873, 4.

nombramiento de obispos, arzobispos y cardenales, o de las órdenes superiores y beneficiarias, hasta la autorización de las bulas breves y toda instrucción vaticana, quedaban determinadas a la decisión del emperador Pedro II (1825-1891). Por esta situación, en la sesión del senado del 24 de mayo de 1873, Alencar Araripe pronunció el siguiente discurso con el objetivo de aclarar algunos puntos de este problema, mientras que al mismo tiempo denunció la desobediencia de los obispos ante las leyes imperiales:

Lamento profundamente que nuestro episcopado no conozca el peligro, y emprenderé arduamente contra las atribuciones de la autoridad civil, soñando con la restauración de un orden de las cosas que nunca volverá. Atrás han quedado los días del dominio temporal del clero, y esta vez no aparecerá más en el futuro de la historia de la humanidad. El estudio de lo que está sucediendo entre nosotros demuestra que la idea resurgida de restaurar su poder ha decaído; y para la rehabilitación de la supremacía del poder temporal en el episcopado, nuestros obispos se van a invertir en contra del ingreso masónico, y luego proceder en la resistencia abierta en contra de su poder civil. Se han promulgado bulas papales excomulgando a los masones; por lo que los obispos brasileños aplicando su plan, deben empezar diciendo que la asociación fue condenada, y que ella no debe existir porque merece la desaprobación de la Iglesia¹⁷.

Curiosamente, cuando el conflicto empeoró, se hizo posible lo que parecía imposible en Brasil: la unión de los dos grandes orientes brasileños. Sus dos grandes maestros, Río Blanco y Saldanha Marinho, hicieron un llamado a todos los masones para librar una batalla contra la Iglesia católica. Los periódicos masónicos se agitaron: *A Família de Río* en Janeiro, *A Família Universal e A Verdade* en Pernambuco; *O Pelicano* en Pará, *A Fraternidade* en Ceará, *A Luz* en Río Grande del Norte, *A Laborum* en Alagoas y *O Maçom* en Río Grande del Sur. Además, en otras partes del país, se organizaron nuevos periódicos con el propósito declarado de luchar contra lo que llamaron ultramontanismo y jesuitismo. Esta prensa masónica estuvo dirigida principalmente por Saldanha Marinho, quien lo hizo bajo el seudónimo de Ganganelli. Apelativos como “padrecos”, “detractores más acérrimos”, “golfos”, “gran fuerza de Capadocia”, “pedagogos banales o aduladores”, se hicieron comunes en los textos de la prensa masónica¹⁸.

El gobierno imperial trató de calmar los ánimos enviando al barón de

¹⁷ “Lamento profundamente que o nosso episcopado não conheça o perigo, e tente a árdua empresa contra as atribuições da autoridade civil (Apoiados), sonhando com a restauração de uma ordem de cousas que jamais voltará. Longe vai a época do domínio temporal do clero, e essa época não figurará mais na historia futura da humanidade. O estudo do que entre nós se passa demonstra que resurgio a idéa de restabelecer um domínio decaído; e para rehabilitar a supremacia do poder temporal no episcopado, os nossos bispos planejarão investir contra a associação maçônica, e depois proceder, em aberta resistência, contra o próprio poder civil. Havião bullas papaes excommungando os maçons; portanto os bispos brasileiros, na excusão do seu plano, devião começar dizendo que a associação estava condemnada, e que não podia existir porque merecia a reprovação da igreja”. En Martins Terra, *Maçonaria*, 9.

¹⁸ Martins Terra, *Maçonaria*, 156.

Penedo a Roma. En una carta, el papa Pío IX pidió a los sacerdotes brasileños que tuvieran más cuidado y tolerancia, pero la correspondencia papal era lenta y el agravamiento de la crisis inevitable. Por su parte, el obispo de Olinda, acusado ante el tribunal supremo, fue detenido y llevado al arsenal de la marina de guerra en Recife el 2 de enero de 1874. En la sesión de prueba tuvo como defensores al consejero Zacarias de Góis e Vasconcelos y al senador Cândido Mendes de Almeida. Sin embargo, Gonçalves de Oliveira fue condenado a cuatro años de prisión con trabajos forzados. En el decreto del 12 de marzo de ese año, se conmutó la pena de prisión en la fortaleza de San Juan en Río de Janeiro¹⁹.

No obstante, una reacción negativa de la opinión pública nacional e internacional condujo al desgaste y, en consecuencia, a la caída del gabinete conservador dirigido por Rio Branco. En respuesta, el emperador nombró al otrora conservador, Luiz Alves de Lima e Silva, duque de Caxias, para dirigir el nuevo gobierno. El duque de Caxias era también masón, pero condicionó la aceptación del ministerio a la amnistía de los dos obispos. El nuevo ministro logró convencer al emperador que la solución a la crisis no era otra que la amnistía incondicional de los dos prelados²⁰.

Por último, el 17 de septiembre de 1875, el gobierno decidió dar un paso atrás y firmó el decreto que liberó al clérigo detenido, poniendo fin a la cuestión religiosa que se había prolongado durante tres largos años. Sin embargo, los ataques continuaron en ambos lados, demostrándose que el punto muerto aún quedaba entre ambas instituciones. Los masones continuaron criticando a la jerarquía clerical por sus intervenciones en los asuntos civiles. En este sentido, el 21 de julio de 1876, Ruy Barbosa, orador del Gran Oriente Unido del Brasil, dilucidó con precisión los contornos de esta situación y llamó a sus hermanos masones a no "subscribirse a las falsedades ultramontanas" ni a soportar "resignada y humildemente" los embates del clero²¹.

Según Barbosa, la cuestión religiosa trató sobre todo de una "política de cuestionamientos", una disputa que estalló entre la ortodoxia religiosa y la monárquica legalista. En medio de esta situación, la masonería se representó y utilizó como el chivo expiatorio. Por ende, para Barbosa, la lucha de los masones debía continuar con el fin de construir un Estado laico y secular²².

En el ámbito internacional, el clima hostil entre la masonería y la Iglesia católica parecía no tener fin. En 1879, la masonería francesa declaró su apoyo incondicional a todos los elementos que tenían interés en la lucha contra el

¹⁹ Martins Terra, *Maçonaria*, 161.

²⁰ Martins Terra, *Maçonaria*, 162.

²¹ "Subscrever á falsidade ultramontana, confessar em si chagas que está consciente de não ter, sentar-se resignada e humildemente no muladar de vilependio que lhe indicam e murmurar, na inércia, as palavras de Job? Não! Nunca! (Bravos, Apoiados Geraes). Não seria simplesmente suicídio, mas pusillanimidade; não seria unicamente ruína, mas covardia; não seria só aniquilamento, mas apostasia, deserção, opprobrio... (Aplausos)". En Ruy Barbosa, *Novos Discursos e conferencias. colligido e revisto por Homero Pires* (São Paulo: Editores Livraria Acadêmica, 1933), 12.

²² Barbosa, *Novos Discursos*, 13.

catolicismo. En respuesta a ello, los sectores católicos intensificaron aún más las propagandas antimasonicas. Estas últimas, tomaron las más diversas formas, desde las declaraciones del magisterio romano y todo tipo de literatura hasta aquellos folletos carentes de cualquier rigor científico, repletos de los más extravagantes argumentos. Entre estos últimos, se destaca la obra *Los Misterios de la Francmasonería* (1885), escrito por el artista de la ficción y la estafa, el francés Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès, más conocido como Léo Taxil. Rápidamente esta se convirtió en un éxito de ventas, colaborando aún más en la intensificación de la narrativas antimasonicas en los imaginarios sociales, y los círculos católicos en particular.

Taxil “reveló” al mundo la existencia de una rama secreta en la orden masónica llamada los palladistas, genuinos adoradores del diablo. Estos, según el literato, en sus rituales masónicos danzaban alrededor de Baphomet, una criatura pagana de culto para los templarios, con cuerpo humano y cabeza de cabra. Además, en *Los Misterios*, se describen la apariencia personal de satanás en los rituales masónicos –quien tomaba la forma de un cocodrilo y amenizaba las reuniones tocando el piano–, así como los laboratorios secretos en Gibraltar donde los demonios fabricaban los gérmenes de una plaga para devastar la Europa católica²³.

El libro se volvió tan famoso que Taxil obtuvo una audiencia con el papa León XIII en 1887. Después de esta reunión, el Vaticano inició su campaña antimasonica y la publicación de varios libros.

En 1897, Taxil anunció que reuniría a un grupo de personas para presentarles a una señora que deseaba renunciar a satanás y convertirse al catolicismo. En el día señalado, la sala elegida para la conferencia sorprendentemente se abarrotó de religiosos, masones y periodistas. Pero Taxil se presentó únicamente para informar que no había nada que revelar, ya que nunca había existido dicha orden palladista y que todo era una broma dirigida a burlarse de la credulidad católica²⁴.

La lección de Taxil para aquel público era clara: “el diablo existe solo en la mente de quienes lo creen”. No obstante, parecía que la lección de Taxil no fue aprendida, porque a pesar de que el público escuchó indignado su confesión, ya era demasiado tarde para la masonería. Su imagen ya estaba firmemente asociada con las prácticas satánicas, los rituales macabros y en especial la figura incómoda de Baphomet.

Según Marco Morel y Françoise Jean de Oliveira Souza²⁵, se debe tener en claro, que no solo las historias bíblicas, heroicas y ejemplares en su conjunto, alimentan las leyendas que pretenden explicar los orígenes y los imaginarios de la masonería. También están los relatos que buscan descalificar

²³ José Antonio Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2*. (Madrid: Istmo, 1982), 31-133. Eugen Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil* (París: Julliard, 1964).

²⁴ Baçan, *O livro secreto da maçonaria*, 68.

²⁵ Marco Morel y Françoise Jean de Oliveira Souza, *O poder da Maçonaria: a história de uma sociedade secreta no Brasil* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008), 35.

esta organización, en total contraste con los valores morales que los masones pregonan, especialmente cuando se refiere a los propios de la cultura cristiana. Ya sea por razones de naturaleza religiosa o por los desacuerdos políticos, pero siempre con el fin de crear polémica, el hecho es que los llamados relatos antimasones son tanto o más abundantes que las apologías de los propios masones. Dicho sea de paso, pueden ser también más creativas y pintorescas, siendo incluso, más populares y frecuentes en los imaginarios colectivos. A pesar de la constante referencia a los elementos esotéricos, así como a las representaciones de elementos de la imaginación cristiana como el infierno y el diablo, todos los escritores antimasones, irónicamente, trataron de matizar un carácter científico a sus obras, basándose en unas supuestas documentación y metodología "sólidas".

Sin embargo, la masonería se insertó socialmente a través del siglo XX como sinónimo de anticlericalismo y anticristianismo²⁶. Incluso el jerarca católico fue todavía más lejos: según las propias palabras de León XIII, la orden masónica representaba la encarnación del mismo diablo ya que estaba impregnada del mismo "odio implacable y espíritu de venganza del cual satanás está inflamado contra el cristo"²⁷.

LOS NUEVOS ELEMENTOS DE UNA VIEJA HISTORIA: EL MITO DE LA CONSPIRACIÓN JUDEO-MASÓNICO-COMUNISTA

Es interesante observar como el mito de la "conspiración masónica" no ha permanecido con los años estático en su forma, ya que se ha ido transformando con el tiempo y satisfaciendo el contexto histórico en el que se inserta. En Brasil, por ejemplo, el mito obtuvo un nuevo carácter durante las primeras décadas del siglo XX, convirtiéndose en una versión contemporánea de las antiguas teorías de los *Protocolos de los Sabios de Sion* (1902). En este sentido, uno de los autores de estas nuevas representaciones detractoras de la masonería se trató del académico Gustavo Barroso²⁸, quien además de traducir al portugués y comentar los famosos *Protocolos*, también produjo una serie de libros que reforzaron la idea sobre la conexión entre la masonería, el comunismo soviético y el Estado de Israel. Los argumentos de Gustavo Barroso apoyaron, sobre todo, una literatura extranjera que incitó las "teorías conspirativas". Los clásicos antisemitas fueron su mayor fuente de inspiración.

Desde la perspectiva de Maria Luiza Tucci Carneiro, los conceptos y los valores antisemitas utilizados por Barroso fueron alimentados gracias a sus frecuentes contactos con Alemania, lo que le valió un conocimiento profundo

²⁶ Acerca de esta situación, puede consultarse para el caso brasileño, el trabajo de Marcelo Freitas Gil, "Trabalhadores, Maçonaria e Espiritismo em Pelotas: 1877-1937", *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 62-80.

²⁷ Adilson Luiz Pereira de Oliveira, *Decodificando A Maçonaria* (Joinville-SC: Clube de Autores, 2009), 225.

²⁸ Sobre este personaje, consúltese: Luiz Mário Ferreira Costa, "Maçonaria e Antimaçonaria: uma análise da 'História secreta do Brasil' de Gustavo Barroso", *REHMLAC* 5, no. 1 (mayo-noviembre 2013): 203-208.

de la literatura nazi-fascista. Además, a pesar de la controversia temática, sus obras se reeditaron constantemente, lo que permite afirmar que había una importante audiencia de lectores en el país. De hecho, algunos de sus trabajos fueron publicados en otros países, como *Roosevelt é Judeu*, traducido al español por Mario Buzatto en Argentina y publicado en los *Cuadernos Antijudíos* en 1938. Los *Protocolos* son, sin lugar a dudas, uno de los libros más vendidos en el mundo. Algunos estudiosos afirman que, en la lista mundial de best-sellers, aparecen en segundo puesto, apenas por detrás de la Biblia. Esto es probablemente una exageración, pero lo cierto es que aparecen siempre nuevas ediciones de los *Protocolos* en todos los rincones del mundo. Lo que también es cierto es que numerosos investigadores académicos han dedicado sus esfuerzos a estudiar este polémico texto. Uno de estos investigadores es el historiador italiano Carlo Ginzburg, quien ha sugerido que este polémico clásico se inspiró en un texto de 1864, titulado *Dialogue aux Enfers entre Maquiavel et Montesquieu*, escrito por el periodista francés Maurice Joly. Por lo tanto, los *Protocolos* serían la fortuna póstuma de ese texto. El libro, publicado por primera vez en Rusia en 1903, tendría como autor a un miembro de la policía secreta del zar Nicolás II. El documento, presentado como una especie de registro, se supone habría sido redactado en un congreso celebrado en Basilea en 1807, donde los “sabios” masones, judíos, bolcheviques, rosacruces, –en fin, todas las “sociedades secretas de élite”–, se reunieron en torno a un solo ideal: la destrucción del cristianismo. La revolución bolchevique de 1917, se representó, sin duda, como la forma en que se materializó este plan. Para las fuerzas reaccionarias, este episodio había sido revelado en los *Protocolos* unos pocos años antes²⁹.

Alrededor del año 1919, se presentó en Alemania la primera traducción del libro, una serie de comentarios y notas se adjuntaron al documento, con especial énfasis en la “conspiración sionista” que amenazaba las monarquías y las iglesias cristianas. Fue a partir de esta versión claramente direccionada, que los *Protocolos* llegaron a Inglaterra, España, Francia, Portugal y dieron la vuelta al mundo. En el análisis de Ginzburg, los *Protocolos* funcionan como la mejor ilustración de la versión moderna del antisemitismo, en sus dimensiones religiosa y económica, las características de la cultura judía se organizan en el texto como mecanismos de acción política³⁰.

En 1936, Barroso publicó una traducción comentada de los *Protocolos*. El trabajo lo presentó tan pronto como ingresó a la Acción Integralista Brasileña en 1933. Hasta entonces, el autor se consideraba un lego en la materia y no había escrito nada sobre el antisemitismo³¹.

²⁹ Ginzburg, *O fio e os rastros*, 201.

³⁰ Ginzburg, *O fio e os rastros*, 202.

³¹ Gustavo Barroso, *Reflexões de um Bode* (Rio de Janeiro: Gráfica Educadora, 1937), 161-162.

Los comentarios añadidos por Barroso a lo largo de los veinticuatro capítulos que componen el libro, desde la perspectiva de William Jefferson Gohl, conceden una mayor importancia a la masonería en el orden del complot. Es decir, la apropiación de los *Protocolos* de Barroso y sus notas explicativas, construyeron un segundo plano de lectura que le confirió a la masonería un poder más significativo que el del texto original³². La versión de Barroso tuvo una buena recepción, la prueba es que incluso en 1936, se puso en marcha una nueva edición y en 1937 la obra ya estaba en su tercera edición. De manera similar a lo que ocurrió en Rusia cuando el libro se hizo famoso solo después de la revolución de 1917, en Brasil, los *Protocolos* también alcanzaron un único apoyo después de la llamada "conspiración comunista" de 1935.

En los comentarios agregados por Barroso, la masonería controla las agencias de información internacional, manipulan y difunden las noticias de acuerdo a las "necesidades del judaísmo", y por supuesto, está al mando de los diferentes levantamientos extremistas. Las acusaciones pretenden demostrar que actualmente el *kahal* –el poder secreto judío–, trabaja en la articulación de una revolución comunista, que se impondría en Brasil. Esta "amenaza" creció a medida que se acercaban las elecciones de 1938, donde la táctica empleada por el jefe de la milicia integralista consistió en descalificar a sus oponentes etiquetándolos como masones o comunistas:

El líder comunista João Mangabeira tiene toda la razón cuando afirma en su manifiesto que el señor Jose Americo de Almeida es, espiritualmente, de izquierda. El antiguo ministro niega ser masón y se dice católico, pero quien conoce su obra como escritor realista y freudiano, sabe que esa es una afirmación de dientes para afuera. En lo que escribe se demuestra un espíritu antirreligioso, anticlerical, masónico e inmoral, totalmente demoledor, que nada respeta y que siente un placer masoquista en las causas inmorales³³.

En la perspectiva de Barroso, el nexo de unión entre los judíos y los masones, en lo que llamó el complot "judeo-masónico-cabalista", tuvo como eje común el odio a la religión católica. El argumento de esta teoría integral consistió en la supuesta existencia de un plan judío para dominar el mundo, pero que todavía no se establecía debido a la "vigilancia y la energía" de los gobiernos cristianos, que impedían llevar a cabo este programa. Con estas revelaciones, Barroso pensó que había identificado la clave para desentrañar uno de los primeros grandes secretos de la historia, el hecho de que en el pasado los judíos habían actuado secretamente en las corporaciones medievales de albañiles, y que en la actualidad, por medio de la masonería especulativa, se centraron principalmente en las asociaciones comunistas, creadas en Brasil

³² Jefferson William Gohl, "O real e o Imaginário: A Experiência da Maçonaria na Loja União III em Porto União da Vitória -1936 a 1950" (Tesis de Maestría en Historia, Universidade Federal do Paraná, 2003), 60.

³³ Barroso, *Reflexões de um Bode*, 2.

desde la década de 1920. Para este autor, el judaísmo y el comunismo se encuentran en la misma bolsa, juntos luchando contra la civilización cristiana y el orden social actual.

Tal vez el mayor mérito de este trabajo está en haber tratado de demostrar la importancia que tiene la narrativa antimasonónica para la comprensión de la historia de la masonería en Brasil. En este sentido, se ha demostrado que el “poder” de la masonería se observa tanto en su capacidad de insertarse e influenciar la sociedad, como en la reacción negativa a ello, ya que despierta en los sectores que compiten por los mismos espacios sociales, la producción de discursos y representaciones. Contrariamente a lo que podría esperarse, las antimasonerías legendarias terminaron creando una sobrevaloración del papel de la masonería en el destino de la historia del mundo.

Los detractores de la orden masónica reafirmaron su imagen de complicidad en el surgimiento de los masones como agentes históricos importantes a los ojos de la sociedad, sin importar que todo estuviera basado en el mito y la imaginación. Por consiguiente, a pesar de que la institución masónica tenía otros propósitos, se puede observar que, desde el momento en que los masones ganaron una mayor visibilidad social, en consecuencia comenzó a exigirse una mayor participación política por parte de estos y se creó un ambiente potencialmente conflictivo. En el caso de Brasil, esta situación es aún más delicada con la proclamación de la República en 1889 y, sobre todo, por la enorme presencia de masones en el personal de los cuadros políticos de los gobiernos federal, estatal y municipal.

Aunado a lo anterior, sobrepasando las tradicionales acusaciones de satanismo o de agentes de la conspiración revolucionaria, Gustavo Barroso también trató de dar una voz política contemporánea a los masones. Por lo tanto, los ideales masónicos de la igualdad y de la fraternidad universal se asociaron con la ideología comunista. Este autor defendió la idea de que solo los altos grados de la masonería tenían conocimiento del verdadero orden de los planes, mientras que la gran mayoría de los iniciados masones se encontraban engañados. Además, afirmó que estos últimos, debido a los ideales igualitarios del comunismo, fueron insertados en un camino sin retorno. Asimismo, también se dio a la tarea de demostrar que los masones, los judíos y los comunistas representaban todos los elementos extraños a la cultura brasileña. Por ende, se debían combatir.

Sin lugar a dudas, las transformaciones políticas, económicas y culturales, gracias al aumento de la inmigración, contribuyeron a incrementar en Barroso el miedo por todo lo que vino desde el extranjero, y que en última instancia podría perturbar el “viejo orden”. Por otra parte, este intelectual estaba consciente que el Partido Comunista había reclutado entre los inmigrantes un número significativo de nuevos militantes y que era real la presencia de inmigrantes judíos vinculados con el “campo socialista”.

Sin embargo, una vez más, se refuerza la tesis de Girardet sobre el hecho de que en tiempos de crisis, resurge con toda su fuerza el mito del

complot. Por lo tanto, por debajo de las grandes olas de la historia humana, fluye bajo la tierra el poder sigiloso de las sociedades secretas, determinando con frecuencia en las profundidades, los cambios visibles en la superficie. Frente a tales "pruebas", o ante la imposibilidad de refutar tales cargos, se erige la masonería como una sociedad poderosa y omnipresente³⁴. Como se ha observado, el mito de la conspiración masónica surge como resultado de las conmociones cerebrales causadas por la revolución francesa y el advenimiento de la modernidad. Antes de los cambios tan rápidos y profundos, difíciles de explicar y digerir, algunos actores buscaron maneras de hacer inteligible o al menos coherente el nuevo destino de las sociedades. Con este fin, fue suficiente con encontrar un agente sobre el que se podían infundir todas las responsabilidades; la elegida: la masonería, una sociedad cerrada y rodeada del misterio, capaz de reunir todas las características que harían posible reconstruirla como el chivo expiatorio de los tiempos modernos.

³⁴ Girardet, *Mitos e mitologias*, 12.

APIS: LA RED ANTIMASÓNICA QUE ENGAÑÓ A FRANCO (1937-1965)¹

Javier Domínguez Arribas
Universidad París 13 - Pléiade

De todos es conocida la obsesión antimasónica de Francisco Franco. Sin embargo, lo que apenas se conoce es la existencia de un elemento clave que contribuyó a configurar el pensamiento del dictador acerca de la “secta” durante más de veinte años. Cuando Franco presumía de estar “bien informado de todo cuanto se trama en las logias” y de tener “información directa” de ellas², aludía en realidad a la red de información antimasónica APIS, compuesta por un grupo muy reducido de personas que le envió incontables informes falsos entre la época de la guerra civil y la década de 1960, con el objetivo de influir en su pensamiento y sus decisiones.

Hasta ahora solo un puñado de estudios han mencionado este aspecto, sin duda decisivo para entender la postura antimasónica del dictador. Mientras que unos se limitan a citarlo de forma marginal e incompleta³, otros lo abordan a partir de una interpretación errónea que da crédito, al igual que Franco, a la veracidad de los documentos transmitidos por esta red⁴. Por mi parte, tras ocuparme de la cuestión con detalle en mi tesis doctoral⁵, presentaré a continuación –de manera sintética– el entramado que dio lugar a una de las mayores mistificaciones llevadas a cabo durante el franquismo⁶.

PRESENTACIÓN DE LA RED

Los orígenes de la APIS son oscuros: una primera señal de su existencia data de octubre de 1937, seguida por otras de finales de 1938 o principios de 1939⁷. En contraste, los años de la segunda guerra mundial nos han dejado un rastro mucho más claro, pues en el archivo de la Fundación Nacional Francisco Franco y en el Archivo de Salamanca se conservan alrededor de

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en *La masonería española: represión y exilios*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 2011), Vol. 2, 887-900.

² Francisco Franco Salgado-Araujo, *Mis conversaciones privadas con Franco* (Barcelona: Planeta, 2005), 312 y 483.

³ Luis Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo* (Madrid: Fundación Nacional Francisco Franco, 1984), vol. III, 198, 323-324 y 394-395. Ricardo de la Cierva, *Después de la venganza, la mentira, la calumnia y la incompetencia: Franco. La Historia* (México: Editorial Fénix, 2000), 553-554.

⁴ Xavi Casinos y Josep Brunet, *Franco contra los masones* (Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2007).

⁵ Publicada como libro en Javier Domínguez Arribas, *El enemigo judeo-masónico en la propaganda franquista (1936-1945)* (Madrid: Marcial Pons, 2009).

⁶ Domínguez Arribas, *El enemigo judeo-masónico*, cap. II. Con anterioridad, había mencionado la cuestión someramente en “La utilización del discurso antimasónico como arma política durante el primer franquismo (1939-1945)”, *Hispania* LXVI, no. 224 (septiembre-diciembre 2006), 1124.

⁷ Los servicios de información militar recibieron por esas fechas un documento titulado “Algunos acuerdo masónicos respecto a España”, en Archivo General Militar de Ávila, Cuartel General del Generalísimo, caja. 2986, carpeta. 6. El primer indicio en José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos eds., *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005), Tomo 8, 37-42.

noventa informes enviados por la red al dictador durante ese período. Luego encontramos aun unos treinta informes fechados en las dos décadas siguientes, hasta el 7 de octubre de 1965⁸.

No hay duda de que todos esos documentos tienen un origen común, y ello debido a varios indicios: algunos informes tienen un sello con una abeja (apis en latín) y con las siglas (de significado desconocido) que dan nombre a la red; muchos más llevan como fórmula de despedida el lema del arcángel san Miguel: “Quién como Dios”, o las iniciales del mismo (“Q.C.D.”). Esto empieza a desvelar la orientación ideológico-religiosa de la red, pues se considera a san Miguel el capitán de la milicia celeste y el defensor de la Iglesia católica frente a sus enemigos, lo que llevó a utilizarle para auspiciar el combate antimasónico desde finales del siglo XIX⁹. Además, otro rasgo distintivo es que todos los documentos de la red contienen únicamente dos tipos de letra.

En cuanto a la composición y el funcionamiento de la APIS, solo es posible apuntar algunas características. Si creemos lo que dicen sus informes, la mayoría de los agentes de la red eran mujeres, por lo que cabe pensar que la abeja del sello era también un símbolo de la laboriosidad femenina. Encontramos a una fervorosa católica austriaca que se hacía llamar “G’tä”, a una antigua cedista o a varios miembros de la sección femenina de la falange¹⁰. La principal informadora firmaba como “A. de S.”, estaba afincada en Cascais (Portugal) y desde allí enviaba numerosos y sensacionales informes basados en la información privilegiada a la que decía tener acceso, por estar casada con un importante masón de la Asociación Masónica Internacional (AMI).

El alma de la red era María Dolores de Naverán, que se encargaba de centralizar toda la información en calidad de secretaria general de la APIS. Naverán era una teresiana vasca, profesora de la escuela normal de Vizcaya, que durante la guerra civil tuvo distintas atribuciones relacionadas con la enseñanza en la España sublevada, antes de trabajar en el primer Ministerio de Educación Nacional. En la década de 1940 siguió desempeñando diversos cargos en el medio docente¹¹. Ella era la encargada de hacer llegar la información

⁸ Fundación Nacional Francisco Franco (a partir de ahora FNFF), doc. 3878. He podido analizar en total unos 120 documentos de la red. En ellos se basa este trabajo. FNFF y Centro Documental de la Memoria Histórica (a partir de ahora CDMH), Presidencia (a partir de ahora P), c. 91.

⁹ El arcángel Miguel se utilizó como patrón del Congreso Antimasónico de Trento (1896) y su representación fue emblema de la Liga Antimasónica Belga (fundada en 1910) y del Tribunal Especial para la Represión de la Masonería y del Comunismo. Aldo A. Mola, “La Ligue antimaçonnique et son influence politique et culturelle aux confins des XIXe et XXe siècles”, en *Les courants antimaçonniques hier et aujourd’hui*, ed. Alain Dierkens (Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1993), 39-55; Viviane Starck, “Regard sur l’antimaçonisme”, *La pensée et les hommes* XXXIX, no. 33 (1996): 23-38; Rubén Sánchez Domínguez, “Un símbolo para la represión: análisis iconográfico e iconológico del emblema del Tribunal Especial para la Represión de Masonería y Comunismo”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2004), Vol. I, 721-752.

¹⁰ CDMH, P, c. 91, docs. 3-10, 3-14, 3-21, 12; FNFF, docs. 27192 y 27220, reproducido en *Documentos Inéditos para la Historia del Generalísimo Franco* (Madrid: Fundación Nacional Francisco Franco, 1992-1994), Tomo IV, 506-509.

¹¹ El primer indicio de la existencia de APIS, citado más arriba, aludía implícitamente a A. de S. y a Naverán. *Archivo Gomá*, 3 de octubre de 1937, Tomo 8, 40. Los cargos de Naverán, en FNFF doc. 27220, y CDMH, P, c. 91, docs. 3-6, 3-8 y 3-19.

al dictador, a través de Luis Carrero Blanco, subsecretario de la Presidencia desde mayo de 1941, o de Jesús Fontán, ayuda de campo del generalísimo. Los escritos de la APIS ya dejaban muy claro en su portada quién era el verdadero destinatario de toda esta tarea informativa: “Preparado p^a S. E. [...] Entregado en Subsecretaría”, o “Enviado a D. Jesús Fontán, p^a S. E. el Caudillo”¹².

CONTENIDO DE LOS INFORMES. LA CUESTIÓN DE LA AUTENTICIDAD

Si nos fijamos en todos los documentos de la APIS enviados al caudillo, pueden distinguirse varios tipos de informes, que tratan a su vez de distintos temas. Por un lado, tenemos unos cuantos expedientes sobre personajes sospechosos, en los que la cuestión masónica no es muy importante¹³. Por otro lado, están los envíos de A. de S., que constituyen el grueso de la información de la APIS y que sí se centran en la masonería. Pueden dividirse en tres grupos: en primer lugar, los textos redactados por A. de S. acerca de las actividades que llevaban a cabo en Portugal los dirigentes de la AMI y los monárquicos españoles; en segundo lugar, las copias de supuestos documentos masónicos, a menudo actas de tenidas sobre España, en las que se daban órdenes a los masones españoles para que se infiltraran en el régimen de Franco y contribuyeran a su disgregación interna; en tercer lugar, A. de S. transmitió numerosos documentos profanos (no masónicos) procedentes del archivo de la AMI, sobre todo después de 1945. Cabe citar varios informes del *Intelligence Service*, órdenes de Dolores Ibárruri con respecto a España, una carta de Roosevelt, así como correspondencia dirigida, entre otros, al rey de Inglaterra, a Churchill, al secretario de Estado norteamericano y a Eisenhower¹⁴.

Algunos informes son bastante verosímiles (en especial los expedientes personales), pero el altísimo nivel de la información que decía tener la APIS siembra la sospecha sobre la mayor parte de ella. Especialmente inverosímiles son los documentos enviados por A. de S., y entre ellos los que en teoría tenían alguna relación con la AMI. Esta federación masónica –fundada en 1921– nunca había sido muy influyente y había desaparecido en la práctica al comienzo de la guerra mundial, antes de disolverse formalmente en abril de 1950, lo que no impidió que siguiese apareciendo en la documentación remitida por A. de S. como una poderosa entidad hasta al menos octubre de

¹² CDMH, P, c. 91, doc. 6, 8 de julio de 1943, y doc. 16, 13 de abril de 1944.

¹³ CDMH, P, c. 91, doc. 3-7; FNFF, docs. 5071, 5072 y 5073.

¹⁴ CDMH, P, c. 90 y 91; FNFF, docs. 965, 1061, 1244, 1246, 9459, 11389, etc. Dos escritos masónicos transmitidos por APIS, en *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 233-242, y en Jesús Palacios, *Los papeles secretos de Franco. De las relaciones con Juan Carlos y don Juan al protagonismo del Opus* (Madrid: Temas de Hoy, 1996), 40-43. Véase además *Documentos Inéditos*, Tomo III, 178-181, y Tomo IV, 225-227.

1965¹⁵. Tampoco era muy plausible otra idea presente en esa documentación, según la cual la masonería española viviría poco menos que una edad dorada a comienzos de la década de 1940, lo que no se correspondía en absoluto con la realidad.

La autenticidad de esos documentos también es puesta en tela de juicio por varias características de los envíos, más allá de los contenidos. Por ejemplo, es muy extraño que la APIS pudiese interceptar los escritos de la AMI justo después de su elaboración, como también es extraño que todos ellos se encuentren en castellano¹⁶, o que no hayan sido fotografiados, lo que habría resultado más simple y menos arriesgado que copiarlos a mano, como hizo A. de S. durante dos décadas. De hecho, sí que se conservan algunas fotografías procedentes de la red APIS, que retratan a diversos dirigentes de la AMI citados por A. de S., pero son o bien copia de otra fotografía o recortes de una publicación masónica¹⁷. Es decir, no hay ninguna fotografía original, lo que parece impropio de un servicio de espionaje tan poderoso.

Por todo ello cabe preguntarse sobre la existencia misma de la figura de A. de S. en la forma en que aparecía en los informes. Aunque sí debía de haber alguien que informaba a María Dolores de Naverán sobre las idas y venidas de los súbditos españoles en Portugal, esta última bien podría haber inventado el personaje de la espía buena que sustrae documentos al marido masón. Es decir, durante varias décadas, la red antimasónica APIS hizo llegar al centro del poder franquista decenas de informes que en el mejor de los casos solo contenían una pequeña dosis de verdad¹⁸.

IDEOLOGÍA

El antimasonismo y el anticomunismo son dos de los principales rasgos ideológicos presentes en los documentos de la APIS. En cambio, el antisemitismo ocupa una posición mucho menos destacada, aunque podemos encontrar en los escritos de A. de S. alusiones a Jean Zay como “el judío-masón Ministro de Educación de Francia” o referencias al carácter judío de

¹⁵ “Tentatives d’unité maçonnique (Notes sur le Bureau International des Relations Maç.-. et l’Association Maç.-. Internationale)”, *Bulletin du Centre de Documentation du Grand Orient de France* 10 (1958): 37-41; Daniel Ligou dir., *Dictionnaire de la franc-maçonnerie* (París: Presses Universitaires de France, 2005), 86-87; y FNFF, doc. 3878, 7 de octubre de 1965.

¹⁶ Algunos documentos enviados por la APIS son supuestas traducciones en las que se han dejado expresiones en la lengua original, llenas de errores cuando se trata del inglés. O bien la copista se equivocó sin cesar o, simplemente, no existía el documento original. FNFF, docs. 17890 y 23290.

¹⁷ CDMH, P., c. 90.

¹⁸ El libro de Casinos y Brunet no pone en duda la información transmitida por A. de S., lo que invalida por completo la interpretación de estos autores. Por su parte, Suárez Fernández en *Francisco Franco y su tiempo*, vol. III, 298 y 408, cuestiona discretamente la autenticidad de los documentos de la red, pero deja de hacerlo cuando no le conviene (págs. 394-395), mientras que De la Cierva, *Después de la venganza*, 554, dice que “con toda seguridad eran auténticos”.

Estados Unidos: “Hasta el nombre de Tío Sam (Samuel) es judío”, así como otros comentarios por el estilo¹⁹.

Otros rasgos más evidentes son la fidelidad hacia Franco, exhibida constantemente (“debemos tener confianza en el Generalísimo, porque él sabe lo que más conviene a la Patria en cada momento”), o un catolicismo radical: “seamos cada vez más fieles a la Iglesia”, proclamaba A. de S., mientras la teresiana Naverán hacía gala de su fervor siempre que se presentaba la ocasión: “sé que Dios N. S. me perdona aun si hago mal, porque sólo [sic] busco Su gloria y el bien de mi Patria y el acierto de nuestro Caudillo (q. D. g.)”²⁰. Sin embargo, los principales representantes del catolicismo político de la época republicana (la CEDA y Gil Robles) eran atacados en estos informes, lo que lleva a pensar, por eliminación, que los responsables de la APIS tenían relación con el sector confesional más implicado en el combate antimasonónico, es decir, el integrismo²¹.

Pero también se desprenden de los escritos de la red otros rasgos ideológicos menos confesables en el marco del régimen franquista. Queda clara, por ejemplo, su oposición a la falange, cuyos miembros fueron objeto preferente de las tareas de vigilancia llevadas a cabo por la APIS, lo que se plasmó luego en varios informes y expedientes personales, por ejemplo, acerca de Ernesto Giménez Caballero o de Antonio Tovar²². Además, en varias “planchas” transmitidas por la red se daba a entender que la actuación de los falangistas estaba guiada por consignas dictadas previamente en las logias, como “Hacer que los masones se sumen a todas las manifestaciones que puedan surgir [sic] y que las saturen de «vivas y aclamaciones» al Führer [sic] y a Alemania”. En el primer documento de la APIS que ha sido posible localizar, de fines de la guerra civil, la “Filtración en FE.” ya aparecía como una táctica masonónica que, supuestamente, siguió en práctica durante los años de la guerra mundial, según podemos leer en numerosos escritos facilitados por la red. Uno de ellos habla de “nuestros hh.. [hermanos] que ocupan puestos destacados del Partido Oficial” y otros aluden a la infiltración en el Sindicato Español Universitario (SEU), en la organización juvenil falangista o en las agrupaciones de antiguos voluntarios de la División Azul²³.

Tampoco hay duda de que los responsables de la red APIS se oponían frontalmente a los monárquicos juanistas, a los que se identificaba con la masonería en innumerables escritos de la principal informadora de la red. En varios documentos “masónicos” remitidas por A. de S. los masones dejaban

¹⁹ CDMH, P., c. 91, docs. 0, 3-12 y 5.

²⁰ FNFF, doc. 27220, reproducido en *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 509; CDMH, P., c. 91, docs. 3-7, 8, 9 y 25.

²¹ La posición ante la CEDA y Gil Robles, en FNFF, doc. 5075, y en CDMH, P., c. 91, docs. 3-21, 3-28, 3, 25 y 27.

²² Véase CDMH, P., c. 91, docs. 3, 3-6, 3-11, 3-14, 3-22, 3-23, 3-26, 3-27, 3-31, 4, 16; FNFF, docs. 5075, 27220 en *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 500-503 y 506-509; doc. 27267 en *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 331-333.

²³ CDMH, P., c. 90; c. 91, docs. 1, 2, 12, 17 y 19; AGMA, CCGG, c. 2986, cp. 6; FNFF, doc. 5066; *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 233-240.

muy claro que el proyecto de restauración juanista era el que contaba con sus preferencias: “quieren, a toda costa, poner Rey en España para que ayude a los Aliados con neutralidad benévola”, decía la agente secreta en julio de 1943²⁴.

Los militares también eran puestos en entredicho en los informes de la APIS, en los que se aludía en varias ocasiones a la infiltración masónica en el ejército y a la presencia de “hh. . . militares”²⁵. Al final, los únicos miembros de la coalición franquista que no eran atacados explícita o implícitamente por la documentación de la red eran los tradicionalistas (además de los integristas). Si los masones se habían infiltrado –según la información de la APIS– en todos los demás sectores del régimen, con respecto al carlismo las consignas masónicas eran muy diferentes: “Descartar toda influencia política del Tradicionalismo”. Así lo había decidido la masonería francesa en 1937, según el primer documento de la APIS que he podido consultar. En otros supuestos escritos masónicos el carlismo también aparecía como una fuerza enemiga, lo que sugiere, por oposición, cuales eran las simpatías políticas de los responsables de la red. De hecho, esas mismas simpatías políticas ya estaban presentes en una obra de teatro firmada en 1912 por la que luego sería secretaria general de la APIS, María Dolores de Naverán. Es posible que la red tuviera alguna relación con una facción carlista leal a Franco que además apoyaba al pretendiente Carlos de Habsburgo o Carlos VIII (de ahí que sus partidarios recibiesen el nombre de octavistas)²⁶.

En resumen, si tenemos en cuenta los rasgos que dejan traslucir los escritos de la APIS, puede concluirse que en esta red predominaban las ideas antimasonicas, anticomunistas, antifalangistas, antijuanistas, procarlistas, integristas y, sobre todo, franquistas. Existe, pues, una gran coincidencia entre este pensamiento y el de Carrero Blanco (aunque no fuera propiamente tradicionalista). Esto es lógico, ya que probablemente fue él quien por vez primera había puesto en contacto a los falsarios con Franco²⁷, y en todo caso era quien habitualmente hacía llegar al dictador los informes de Naverán.

INFLUENCIA EN FRANCO

La mayoría de los escritos de la APIS llegaron hasta Franco, pues o

²⁴ CDMH, P., c. 91, docs. 6 y 8. Son muy numerosos los juanistas que aparecen en los informes de la APIS. Véase por ejemplo FNFF, docs. 1245, 1246, 5064, 5075 y 5076.

²⁵ FNFF, docs. 5066 y 27192; CDMH, P., c. 91, docs. 2, 3, 6, 12, 17; *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 506-509.

²⁶ Un supuesto documento masónico transmitido por la APIS (CDMH, P., c. 91, doc. 6) atacaba a este pretendiente. Las consignas de 1937 en AGMA, CGG, c. 2986, cp. 6. La obra de Naverán, citada en el *Diccionario enciclopédico vasco* (San Sebastián: Editorial Auñamendi, 1992), vol. XXXII, 204, se titula *Ona. Escenas de una guerra jaimista*, un apelativo referido al carlismo en tiempos del pretendiente Jaime III (1909-1931). Véase Jordi Canal, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España* (Madrid: Alianza, 2000), 264.

²⁷ A comienzos de 1942, cuando no hay dudas de que Franco recibía los informes de la red, Carrero ya había sido nombrado subsecretario de la Presidencia. Sobre las ideas de Carrero, véase Javier Tusell, *Carrero. La eminencia gris del régimen de Franco* (Madrid: Temas de Hoy, 1993), 18, 32-33, 58-62, 74, 269, 428-429; y Carlos Fernández, *El almirante Carrero* (Barcelona: Plaza & Janés, 1985), 99, 111, 147, 196 y 258.

bien se conservan en su archivo (indicio claro de que los recibió) o contienen abundantes anotaciones de su puño y letra. Dichas anotaciones prueban además que el dictador, después de leer atentamente los informes, daba crédito a esta fuente, como sugiere la presencia repetida de la expresión “ojo” para señalar algún punto que le parecía importante o el hecho de que pidiera información sobre las personas citadas. Cuando en 1942 se encontró con un pasaje en el que la masonería defendía movilizar a los estudiantes, escribió al lado “ojo avizor al SEU”²⁸. Tampoco parece que Carrero desconfiara de la red APIS, pues en el caso contrario no habría transmitido a Franco innumerables documentos falsos, dada la fidelidad que le profesaba, ni habría hecho favores a María Dolores de Naverán, como sugiere la correspondencia que mantenían²⁹. La longevidad de la red (más de veinte años de mentiras) también hace pensar en la credulidad del dictador y de su eminencia gris acerca de la información que recibían de aquella, de lo contrario habrían puesto fin a la mistificación mucho antes.

Por si fuera poco, no hay duda de que los escritos que nos ocupan influyeron de manera clara en las ideas y las decisiones de Franco, como reconoce de pasada el propio Luis Suárez Fernández. Cuando alude a la red (sin mencionar el nombre APIS) y a los documentos masónicos enviados al caudillo, afirma que este “creía en ellos, y a su contenido acomodaba su conducta”³⁰. Distintos ejemplos muestran que tal influencia merece algo más que una referencia aislada. Por ejemplo, Franco ordenó realizar por medio de la prensa dos grandes campañas de propaganda a partir de dos supuestas planchas masónicas transmitidas por la red APIS. Ambas campañas debutaron con la publicación de esos documentos en la primera plana del semanario falangista *El Español* en febrero y en octubre de 1943, respectivamente³¹.

Pero el elemento que quizá muestra de manera más evidente la credulidad de Franco es otro. Si no hubiera creído en la autenticidad de los documentos de la APIS no se habría permitido remitirlos a distintas instancias para las que podía ser útil tal información, como hizo en múltiples ocasiones. En uno de los primeros escritos transmitidos por la red anotó al margen “para la Iglesia”, cuando vio que se evocaban actividades protestantes en España, y más adelante “A los alemanes”, cuando se encontró con una lista de masones franceses³². En abril de 1943 el dictador envió otro documento de igual origen al mismísimo papa Pío XII, en concreto una carta en la que Roosevelt explicaba sus planes de reparto del mundo al presidente de una asociación

²⁸ CDMH, P, c. 91, doc. 2. Véanse además docs. 4, 8, 12, 3-7; FNFF, docs. 965, 1193 (b), 5066, 27267; y *Documentos Inéditos*, Tomo IV, 233.

²⁹ Así, en agosto de 1948, la secretaria general de la APIS le pidió que intercediese ante el ministro de Educación Nacional sobre un asunto salarial. FNFF, doc. 1246.

³⁰ Luis Suárez Fernández, *Franco* (Barcelona: Ariel, 2005), 153-154.

³¹ *El Español*, 6 de febrero de 1943, 1; y 30 de octubre de 1943, 1. Los originales de la APIS, en CDMH, P, c. 91, docs. 2 y 6. Más detalles sobre las mencionadas campañas en Domínguez Arribas, *El enemigo judeo-masónico*, caps. V y VII.

³² CDMH, P, c. 91, doc. 0, sin fecha.

judía, Reuben Zabronsky, quien además ejercía como intermediario ante Stalin³³. Poco tiempo después, el 17 de julio de 1943, Franco hizo llegar a las fuerzas armadas una instrucción que se basaba en la información facilitada por la red APIS sobre supuestas maniobras masónicas entre los militares. Franco esbozó dicha instrucción al dorso del escrito de la APIS, apuntando a quien debía ir dirigida: “Dar cuenta a los Capitanes Generales”³⁴. Por último, otro texto con el mismo origen fue remitido a finales de 1943 “al Dor Gral [sic] de Seguridad”, según podemos leer en una anotación realizada en el propio documento³⁵.

Franco tenía ideas antimasónicas desde al menos la época de la República, es decir, antes de que existiera la red APIS, pero esta contribuyó de manera inequívoca a reforzar esas ideas, dándoles una forma definitiva a partir de los años de la segunda guerra mundial. Ese papel modelador en el pensamiento de Franco se aprecia al analizar los artículos que publicó en *Arriba* bajo el pseudónimo de Jakin Boor entre 1946 y 1951, luego reunidos en la recopilación *Masonería*. No cabe duda de que varios temas tratados insistentemente por Boor se basaban en la información procedente de la red, y en especial la teoría que atribuía a la AMI un rol dirigente en los manejos masónicos contra su régimen. Dicha tesis, omnipresente en los informes de la APIS, tenía detalles concretos que también pasaron luego a los artículos firmados por Boor, como por ejemplo la idea de que los masones de la AMI tuviesen por sede Portugal: “desde allí llegan las consignas para los por ellos denominados «Valles Ibéricos»”, afirmaba Boor en febrero de 1949³⁶.

Los supuestos documentos masónicos transmitidos por A. de S. probablemente inspiraron otra idea central en el pensamiento antimasónico de Franco (y bastante original en su contexto), la de la oposición entre la masonería y el comunismo. Diversas consignas masónicas de la época de la guerra mundial, que llegaron a conocimiento del dictador a través de la APIS, propugnaban una postura de defensa frente al comunismo (“evitemos el triunfo de la U.R.S.S.”, decían los masones en enero de 1943)³⁷. A fines de 1946 Jakin Boor iniciaba su serie de artículos para *Arriba* con esa misma idea, que luego repetiría convencido en varias ocasiones: la masonería y el comunismo eran “enemigos a muerte y en franca lucha”³⁸.

³³ El documento de la APIS, en CDMH, P, c. 91, doc. 5. El mensaje de Franco a Pío XII es mencionado, entre otros, por Tusell, *Carrero*, 91.

³⁴ CDMH, P, c. 91, doc. 6. La instrucción, redactada por Carrero a partir del guión de Franco, es reproducida por Laureano López Rodó, *La larga marcha hacia la Monarquía* (Barcelona: Editorial Noguer, 1978), 39-41. La citan Tusell *Carrero*, 93; o Paul Preston, *Franco. “Caudillo de España”* (Barcelona: Grijalbo, 1999), 615; mientras que José María Toquero, *Franco y Don Juan. La oposición monárquica al franquismo* (Barcelona: Plaza & Janés/Cambio 16, 1989), 68-69, alude al supuesto documento masónico en que se basaba (pero no a la red APIS).

³⁵ CDMH, P, c. 91, doc. 11.

³⁶ *Arriba*, 16 de febrero de 1949, en Jakin Boor, *Masonería* (Madrid: Gráficas Valera, 1952), 46.

³⁷ CDMH, P, c. 91, doc. 4-IV. Ver también docs. 2, 12, 18, 19; FNFF, docs. 1208, 1580 (a), 3878, 5064 y 10175.

³⁸ *Arriba*, 14 de diciembre de 1946, en Boor, *Masonería*, 11, 13, 26-27, 38, 40, 45-46, 83, 86 y 211-213.

La influencia de la red también aparece con claridad cuando el dictador habla del asesinato del almirante François Darlan, un supuesto crimen masónico cometido a fines de 1942. En noviembre de 1943, Franco había podido leer sobre este asunto una información reveladora –y algo confusa– transmitida por A. de S.:

[...] los Estados Unidos apoyaban a Darlán [sic] y no han perdonado a De Gaulle aquel asesinato –aunque creo te dije que se ordenó en la Gran Logia Unida de Inglaterra (precisamente por contraofensiva por el dominio moral que iban teniendo los yanquis y el peligro de la preponderancia de éstos [sic] en África) y con el Vº Bº de la Asociación Masónica Internacional, ocultando el decreto de muerte a los yanquis [...]³⁹.

Franco debió de quedar convencido, pues repitió posteriormente esa misma teoría en seis de sus artículos para *Arriba*, en las conversaciones con su primo Pacón y en varias notas inéditas. Boor resumía el affaire en un texto publicado el 16 de febrero de 1949:

El almirante Darlan estaba en inteligencia con Roosevelt y con la masonería norteamericana; pero la figura de Darlan estorbaba a la concepción inglesa de un De Gaulle britanizado, y ante la decisión americana de utilizar a Darlan en el norte de África, la masonería europea se encargó de la eliminación.

En concreto, “la masonería inglesa” –repetía Boor en 1950, siguiendo a A. de S.– era la responsable última del crimen, para el que esta se había servido de “un patriota francés” como brazo ejecutor⁴⁰.

Diez años después, en la primavera de 1960, la red APIS transmitió a Franco un nuevo informe en el que eran desveladas las últimas maniobras de la AMI contra su régimen, incluyendo medidas de propaganda contra el turismo. El dictador no tardó en reaccionar por medio de un artículo publicado bajo pseudónimo en *Arriba* el 24 de abril de 1960, lo que indica una vez más su credulidad en la información que recibía por este canal. Recordemos que la AMI no existía formalmente desde hacía diez años y, en la práctica, desde hacía veinte⁴¹. Por último, en noviembre de 1964, la principal agente de la red informó al caudillo sobre una reunión masónica celebrada en Gibraltar el mes anterior. En ella habría actuado como gran maestro el ministro principal del Peñón y como primer vigilante el jefe de la oposición, lo que hizo que Franco dijera poco después a Pacón que “el gobierno de Gibraltar pertenece en su

³⁹ CDMH, P., c. 91, doc. 9.

⁴⁰ Véase Boor, *Masonería*, 47-48 y 127; Franco Salgado-Araujo, *Mis conversaciones*, 113; y FNFF, docs. 20500 y 1064.

⁴¹ El informe citado proviene sin duda de la APIS, si tenemos en cuenta la descripción de Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo*, VI, 203-204 y 588.

mayoría a sectas masónicas”⁴².

EL HERMANO TERTULIANO

Los escritos de la APIS convencieron al dictador de la filiación masónica de distintas personalidades, desde Harry Hopkins, consejero de Roosevelt, a Paul-Henri Spaak, presidente de la asamblea general de Naciones Unidas, pasando por el duque de Alba, partidario de don Juan⁴³. Pero la principal víctima del engaño urdido por los responsables de la red fue otro juanista, Pedro Sainz Rodríguez, antiguo ministro de Educación Nacional de Franco que, tras alejarse del régimen, se había exiliado en Portugal. Numerosos documentos enviados por la APIS le presentan como alguien relacionado estrechamente con los dirigentes de la AMI, y algunos de ellos llegan a identificarle como uno de los mayores responsables de los manejos contra Franco, un masón que tenía por nombre simbólico *Tertuliano*⁴⁴.

Si los responsables de la APIS pusieron tanto empeño en desprestigiar a este representante de los juanistas fue sin duda por motivos políticos, dada la gran separación ideológica entre unos y otros, pero quizá también entraran en juego otras consideraciones personales o profesionales. De hecho, Sainz Rodríguez había sido jefe de María Dolores de Naverán cuando era ministro y hubo conflictos entre ellos que condujeron a una mutua animadversión. Tal vez ello tenga alguna relación con lo que la APIS decía de él⁴⁵.

La identificación que hacían los informes de la red entre Sainz y *Tertuliano* pronto convenció al dictador⁴⁶, que trató de prevenir repetidamente a don Juan sobre la verdadera identidad de su consejero. Intentó abrir los ojos del pretendiente –sin éxito– en distintas ocasiones: en una carta de enero de 1944, por medio de Carrero en 1947 o en las entrevistas que mantuvo con él en diciembre de 1954 y marzo de 1960⁴⁷. El escepticismo de don Juan a propósito de las acusaciones contra Sainz no hizo cambiar la opinión del Caudillo, a tenor de lo que dijo a su primo tras el último encuentro mencionado: “Me quedé asustado –dice Franco– cuando me dijo Don Juan que sus discursos se los preparaba el señor Sainz Rodríguez, que es un político de izquierdas

⁴² FNFF, doc. 11389, y Franco Salgado-Araujo, *Mis conversaciones*, 595.

⁴³ CDMH, P., c. 91, docs. 0, 5 y 8; FNFF, docs. 1246, 5064 y 23755; Boor, *Masonería*, 12, 14, 18-19, 23, 59, 63, 210-211; Franco Salgado-Araujo, *Mis conversaciones*, 38.

⁴⁴ La bibliografía menciona lo que el dictador creía de su antiguo ministro, pero ni siquiera el propio interesado apunta el verdadero origen de esa creencia. Pedro Sainz Rodríguez, *Testimonio y recuerdos* (Barcelona: Planeta, 1978), 329-332 y 406-410. El nombre de Sainz Rodríguez aparece en más de veinte informes de la APIS. *Documentos Inéditos*, IV, 225-227; FNFF docs. 5075-5076; y CDMH, P., c. 91. Sobre *Tertuliano*, ver *Documentos Inéditos*, IV, 233-240; CDMH, P., c. 90 y 91.

⁴⁵ *Documentos Inéditos*, IV, 225-227; CDMH, P., c. 91, doc. 8.

⁴⁶ Véanse las anotaciones que hizo Franco a este respecto en los propios documentos de la red. CDMH, P., c. 91, docs. 4, 8, 12 y 14; FNFF, doc. 5075.

⁴⁷ López Rodó, *La larga marcha hacia la Monarquía*, 81 y 520; y Luis María Anson, *Don Juan* (Barcelona: Plaza & Janés, 2003), 262 y 301.

y masón”. Además, parece que también Carrero Blanco se dejó influir por la teoría de la APIS acerca de una vinculación generalizada entre masones y juanistas⁴⁸.

En conclusión, los responsables de la red lograron desprestigiar al juanismo en general y a Pedro Sainz en particular por medio de acusaciones muy graves que se basaban en documentos mayoritariamente falsos. Y hay indicios de que la mala concepción que Franco tenía del entorno del pretendiente fue un elemento clave en la decisión de descartar a don Juan como candidato al trono:

No se puede contar con él para nada y su conducta política está cada vez peor orientada. En Lisboa lleva la batuta el señor Sainz Rodríguez, enemigo (según él dice) personal mío, cuyo entusiasmo por la masonería como miembro destacado de ella todo el mundo conoce⁴⁹.

Estas palabras fueron pronunciadas en 1964, cuando la red APIS llevaba más de dos décadas enviando al caudillo falsos documentos masónicos. Aunque esas falsificaciones no pudieron contribuir al nacimiento de su obsesión antimasonía, al haber surgido esta antes de que la red empezara su actividad, sin duda desempeñaron un papel muy importante en la configuración posterior de ella. Un pequeño grupo de personas relacionadas con Carrero y próximas al integrismo católico consiguieron influir así en las decisiones del dictador. Entre sus mayores logros destaca el haber reducido considerablemente las posibilidades de una restauración monárquica en la figura de Juan de Borbón.

⁴⁸ Salgado-Araujo, *Mis conversaciones*, 368; y López Rodó, *La larga marcha*, 59.

⁴⁹ Salgado-Araujo, *Mis conversaciones*, 552. Véanse también las págs. 271, 277, 291, 330, 371, 453, 474, 664, 672 y 690; López Rodó, *La larga marcha*, 363; y Fernández, *El Almirante Carrero*, 87.

“LA MÁS FORMIDABLE SECTA” Y LOS EXCESOS DE LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA¹

Rogelio Aragón
Universidad Iberoamericana

Les juifs, toujours exterminés et toujours renaissants, ont réparé leurs pertes et leurs destructions continuelles par cette seule espérance qu'ont parmi eux toutes les familles, d'y voir naître un roi puissant qui sera le maître de la terre.

Montesquieu

Der Historiker ist ein rückwärtsgekehrter Prophet.

Friedrich Schlegel

La fascinación que provoca la historia, tanto entre quienes la explotan profesionalmente –y no utilizo aquí el término “explotar” en el sentido de “profanación” ni de “abuso” sino en el de “aprovechamiento”–, como entre quienes se acercan a ella con la ingenuidad y el asombro propios del amateur, se torna, inevitablemente, en la búsqueda de una coherencia que dé sentido y propósito a los procesos históricos, llámense “eventos”, “hechos” o “acontecimientos”. Esta búsqueda de sentido, de coherencia, es prueba fehaciente de la importancia de la historia y de lo histórico en el pensamiento humano e involucra el reconocimiento de agentes en los procesos históricos.

La identidad de estos agentes –de cambio, de permanencia, de ruptura, de continuidad– y su influencia, comprobada o supuesta, en el devenir histórico, es producto de la ordenación e interpretación de los datos y las fuentes, aquel mutable según la época, el lugar y las circunstancias propias de quien realiza dicha ordenación e interpretación. Como regla general –sin la intención de encasillar a todas las aproximaciones explicativo-interpretativas de la historia bajo este esquema– este ejercicio de dotar al pasado de coherencia y lógica tiene como propósito situar y explicar mejor el presente mediante la interpretación y comprensión de las fuerzas, circunstancias y acciones que han desembocado en nuestro estado actual, moldeándolo y justificándolo inequívocamente. En otras palabras, si el pasado no hubiera sido como fue, el presente no sería como es.

Esta afirmación –que parece peligrosamente una perogrullada– a pesar de su simplicidad ha sido el centro de debates complejísimos. En primer lugar, puesto que, si hemos de parecernos más a nuestro tiempo que a nuestros padres, la insinuación de que el pasado “fue” y el presente “es” conlleva una

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo “La más formidable secta: la Primera Guerra Mundial como parte de la conspiración Judeo-Masónica (o de los excesos de la interpretación histórica)”, *REHMLAC+ 7*, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 1-16.

carga ontológica que ahora podría parecerse arcaica puesto que el pasado, como toda palabra, no “es” la cosa a la que se refiere, sino que la “significa”. Además, afirmar que el pasado “fue” lo convierte en algo cerrado y resuelto, en algo que no admite más interpretaciones ya que solamente puede tener una lectura. Y únicamente mediante esa lectura es que el pasado se vuelve accesible y se resuelve su misterio, se presenta como condición y razón única del presente. Pero si ese pasado fue alguna vez presente, ¿tuvo a su vez un pasado que lo condicionó y le dio su *raison d'être*? Esta concatenación de pasados que fueron presentes y que tuvieron pasados que alguna vez fueron presentes, podría repetirse ad infinitum no solo en reversa, sino hacia adelante también. Porque para que esta lógica sea válida, se debe considerar al presente como el futuro de un pasado y el pasado de un futuro. Así, para que esta direccionalidad lineal funcione y sustente una narrativa coherente que explique al pasado que determina al presente y que apunta al futuro, debe contar con un principio y un fin.

Historiadores y filósofos de todas las épocas han intentado solucionar la problemática anterior y se han abocado a la tarea de dotar al conjunto de la historia humana de significado y estructura, de proélefsis y de telos, de direccionalidad y propósito. Pero ninguna de las anteriores es posible sin un agente que aporte una superestructura que sirva de guía para llegar a ese fin; este agente debe proveer el blueprint o el masterplan de la historia y es labor del historiador o del filósofo ordenar e interpretar el aparente caos de las acciones humanas con el fin de desvelar ese plan maestro. Así, la lucha de clases, la providencia, Dios, el progreso o la evolución se convierten en agentes de la historia que a la vez son suprahumanos y metahistóricos. Incluso las voces que han intentado “humanizar” a lo suprahumano, como en el caso de Vico y su naturaleza humana o de Spengler y Toynbee y su concepto de la civilización como un ente vivo, caen en la categoría anterior. Esta vertiente de la filosofía de la historia ha intentado asimilar y explicar el patrón sobre el que se construye la historia, ya sea cíclico, teleológico o progresivo, creando de paso meta-narrativas que dan continuidad y coherencia a ese pasado, cerrándolo y dotándolo de una meta inequívoca.

¿Es teóricamente factible eliminar la condición suprahumana y metahistórica del agente dentro de este esquema explicativo de la historia? Esta eliminación cancelaría de inmediato la noción de un patrón general de la historia y lo convertiría necesariamente en particular. En otras palabras, sin la participación de un agente metafísico –en sentido de causa primera e inmutable–, esa “Historia” regresaría a su condición de “historia” y perdería nuevamente su sentido de largo plazo y de direccionalidad última. Si no son, por ejemplo, ni la providencia ni el progreso los que han movido las acciones humanas desde el más remoto pasado para llevarnos hacia un fin, y si se substituyen por agentes concretos y finitos, entonces el foco de atención se “reduce” –no en un sentido necesariamente negativo– a aquello que los historiadores han venido practicando desde siempre y aun más desde

la profesionalización de esta disciplina: el estudio e interpretación de datos dentro de una delimitación espacio-temporal muy específica con el fin de explicar la importancia de un proceso, evento o acontecimiento históricos, pero sin atribuirles una direccionalidad ni con la intención de representarlos como el punto final de la historia, todo ello basado sobre la interpretación de evidencia histórica concreta.

¿Qué sucede, entonces, cuando a un agente concreto y finito se le atribuyen características suprahumanas o metahistóricas? ¿Se marca un regreso a la noción de un plan maestro teleológico que conduce a la historia hacia un punto determinado? La crítica más acertada a la concepción teleológica de la historia es la afirmación de que es imposible encontrar sentido donde simplemente no lo hay y que la interpretación de aspectos concretos y delimitados de la historia es factible dado que se basa en la humanidad de la historia, en las acciones de individuos o grupos de individuos, no en su condición de mero instrumento de un supra-agente. Sin embargo, esto no ha impedido que algunos autores hayan encontrado –algunos a decir verdad sin proponérselo– una especie de “tercera vía” interpretativa: la historia lleva una dirección que está determinada por agentes específicos y concretos, que no son suprahumanos pero sí metahistóricos; que esta dirección debe permanecer oculta a los ojos del resto de la humanidad hasta que las condiciones estén dadas para alcanzar el fin de la historia pero, que si se desentraña este plan, entonces cabría la posibilidad de cambiar el futuro de la raza humana.

En el caso que nos ocupa, intentaré hacer un análisis crítico de la teoría de la historia que proponen algunos representantes de una larga cadena de autores que se remonta a finales del siglo XVIII, quienes han defendido la idea de que los supra-agentes de la historia han sido los masones y los judíos. Específicamente en torno a su muy particular punto de vista acerca de las causas que precipitaron el inicio de la primera guerra mundial y los efectos de esta, un conflicto que marcó la historia del siglo XX, cuyo inicio fue tan inesperado como inevitable.

La entrada del *Dictionary of Welsh Biography* dedicada a Arthur Howell Gwynne² da cuenta de la intensa actividad periodística de quien fuera editor en jefe del diario británico *The Morning Post* entre 1911 y 1937. El autor nos informa sobre las diversas corresponsalías de guerra que le fueron asignadas a Gwynne por la agencia Reuter's entre 1893 y 1904, así como de su cercanía con la familia de Neville Chamberlain e incluso hace mención de dos obras publicadas por el periodista galés: *The Army in Itself* y *The Will and the Bill*. La información que falta en esta breve pero substancial biografía es la relacionada con la obra mejor conocida y más polémica de Gwynne.

The Cause of World Unrest fue publicado en 1920. El libro es una recopilación de artículos escritos por la redacción del diario, están publicados

² Muriel E. Chamberlain, “Arthur Howell Gwynne”, en *Dictionary of Welsh Biography* (Gales: The National Library of Wales, 2001 [consultado el 15 de febrero de 2015]): disponible en <http://yba.llgc.org.uk/en/s2-GWYN-CIL-1822.html>

sin firma, aunque probablemente algunos son de la autoría de George Shanks y otros de Nesta H. Webster. Sin embargo, la idea original, la edición y el prefacio son de Gwynne. La obra pretende ser un comentario analítico de los *Protocolos de los sabios de Sion*, bajo la luz de los acontecimientos históricos recientes, con múltiples obligadas referencias a las obras de Barruel, Lémann y Wichtl, de quien me ocuparé más adelante. Pero son los *Protocolos* –tomados de la edición de Sergei Nilus en su *Velikoe v Malom*– los que sirven de guía para explicar las causas de la agitación mundial, encarnada en una serie de revoluciones e intentos revolucionarios sucedidos en Europa entre 1789 y 1919, promovidos por judíos y masones como parte del supuesto plan maestro para la dominación del mundo. Gwynne intenta deslindarse de ser considerado un antisemita o un antimasón por el lector, argumentando –de manera muy similar a Barruel 120 años antes– que no todos los judíos ni todos los masones están involucrados en este complot, puesto que la “judería política no abarca a toda la judería” y que sería “perverso adjudicar a la judería en su conjunto esta política demente y peligrosa”, pero la condición para no caer en un antisemitismo generalizado es que “el judío honesto y patriótico debe atreverse a denunciar y retirar su apoyo a los revolucionarios de su raza” puesto que “quienes no están con nosotros están contra nosotros”³.

La estructura del libro es muy interesante. Los artículos que lo componen no están ordenados de manera cronológica, son los *Protocolos* los que dictan el ordenamiento de los capítulos y sobre ellos se basan las interpretaciones de Gwynne y sus colaboradores acerca de la historia mundial. El énfasis se pone en la revolución rusa y sus principales actores –directos e indirectos, Karl Marx incluido– y, sin proponerlo abiertamente ni hacerlo manifiesto, se fija a la revolución de octubre como el punto más álgido de la conspiración judeomasónica, a partir del cual se intentaría llevar a cabo revoluciones similares en toda Europa bajo los planes trazados, precisamente, en los *Protocolos*. Si bien los autores y el editor de *The Cause of World Unrest* cuestionan en diversas ocasiones la autenticidad del apéndice documental de la obra de Nilus y afirman que no es posible corroborar la información contenida en dichos *Protocolos*, confirman su referente con la realidad histórica al comparar pasajes del supuesto plan de los sabios de Sion con textos masónicos, con fragmentos de la obra de Marx y con extractos de propaganda de grupos comunistas y anarquistas.

Sin embargo, la obra en su totalidad cae sistemáticamente en la sobreinterpretación tanto de los *Protocolos* –que ya para 1920 eran considerados una falsificación con fines propagandísticos– como de los textos de Marx, las noticias que llegaban de Rusia y los diversos escritos de los bolcheviques, salpicado todo con un poco de Barruel y de Lémann.

Ya desde el primer párrafo del capítulo primero –en el que se describe *der Stand der Dinge* entre los años 1919 y 1920– hay un ejemplo claro de

³ *The Cause of World Unrest* (Londres: G.P. Putnam's Sons, 1920), [ix], xii-xiii.

esta sobre-interpretación. El autor cita a Winston Churchill citando a Erich Ludendorff –de quien también me ocuparé más adelante– acerca de la responsabilidad de Alemania en la revolución rusa. En su discurso del 5 de noviembre de 1919 ante la Cámara de los comunes⁴, Churchill cita las memorias de guerra recientemente publicadas de Ludendorff en las que el general alemán justifica, desde el punto de vista militar, la ayuda prestada a Lenin para regresar a Rusia con el fin de socavar a este poderoso enemigo de los alemanes. Acto seguido, Churchill arremete en contra de los bolcheviques en su muy particular estilo, llamándolos “la más formidable secta del mundo” de la cual Lenin era “el jefe y sumo sacerdote” y afirma que los alemanes, en la forma que lo mandaron de regreso a Rusia, se compara con haber enviado “un frasco conteniendo un cultivo de tifo o de cólera para ser vertido en la fuente de agua de una gran ciudad”⁵.

Estas palabras de Churchill sirven de arranque a *The Cause of World Unrest*. El anónimo autor del primer capítulo elabora una serie de interpretaciones alrededor de lo dicho por Churchill y por Ludendorff para concluir que “la más formidable secta”⁶, era una fuerza cosmopolita que no era ni rusa ni alemana exclusivamente sino un poder mundial que, al ser manejado con poco cuidado por los alemanes, terminó por derrocar no solo a la monarquía rusa sino a la alemana también –faltó mencionar a la austriaca y a la otomana–. A partir de aquí se establece la relación entre el relato de Barruel de la revolución francesa y los *Protocolos*, tras lo cual se llega a la conclusión de que la secta a la que se refiere Churchill no es otra que la formada por judíos y masones, a veces bajo el manto de los illuminati y, a partir de la revolución rusa, bajo la forma de los bolcheviques.

Uno de los aspectos más notorios del libro lo vuelve, a primera vista, irrelevante para el tema del presente trabajo. El tema de la primera guerra mundial se evita casi por completo en las más de 300 páginas de la obra. Los autores navegan alrededor de él, sirve como referente en algunos pasajes para situar cronológicamente los hechos, pero nunca se aborda de forma directa la conflagración más importante que había visto el mundo hasta ese momento.

⁴ Winston Churchill, “Further Vote on Account (5 de noviembre de 1919)”, en Hansard 1803-2005 (2005 [consultado el 8 de abril de 2017]): disponible en http://hansard.millbanksystems.com/commons/1919/nov/05/further-vote-on-account#S5CV0120P0_19191105_HOC_374. Es notable que el mismo fragmento de este discurso de Churchill se utilizó como base para promover la autenticidad de los *Protocolos de los Sabios de Sion* en Japón. Véase Jacob Kovalio, *The Russian Protocols of Zion in Japan* (Nueva York: Peter Lang Publishing, 2009), 38-39. http://hansard.millbanksystems.com/commons/1919/nov/05/further-vote-on-account#S5CV0120P0_19191105_HOC_374.

⁵ *The Cause*, 1-2; “Further vote”.

⁶ Aparentemente, Churchill publicó un artículo en el *Illustrated Sunday Herald* titulado “Zionism versus Bolshevism” que sin ser abiertamente antisemita –inicia con un elogio a Disraeli y a los judíos, a quienes califica de “la raza más formidable”– es una crítica a la tendencia internacionalista de la política judía, de la que afirma es una “conspiración mundial para destruir a la civilización” y equipara en peligro, para el resto de la humanidad, al sionismo y al bolchevismo –al que atribuye orígenes judíos. Seguramente Gwynne no tuvo conocimiento de este artículo, ya que probablemente lo hubiera explotado al máximo. Churchill, “Zionism versus Bolshevism”, *Illustrated Sunday Herald*, 8 de febrero 1920, 5, en *David Irving's Website* (2002 [citado el 8 de marzo de 2017]): disponible en <http://www.fpp.co.uk/bookchapters/WSC/WSCwrote1920.html>. Véase también Johannes Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Verschwörung* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2008), 217-219.

¿Por qué?

A. H. Gwynne y sus colaboradores escriben desde la perspectiva de los vencedores. Imputar la victoria de la Gran Bretaña y sus aliados sobre los tres grandes imperios a judíos y masones sería tanto como aceptar que las potencias centrales eran el bando correcto. Y esto, por muy descabelladas que pudieran ser las interpretaciones de Gwynne y su equipo, era algo que simplemente jamás podría cruzar su mente. Sin embargo, sin tocar el tema de la gran guerra, el pretexto del libro se desvanecería por completo, puesto que la intención era revelar de alguna forma a masones y judíos como beneficiarios de todos los conflictos mundiales, incluido el más reciente. Entonces, si “la más formidable secta” no había estado detrás de la victoria aliada, ¿qué podría obtener de esta?

Hacia 1917 –y en directa alusión a las negociaciones de paz con Alemania que a la postre resultarían fallidas– se publicó en Gran Bretaña un pequeño libro, anónimo, titulado *Peace made in Germany: what Tommy and Poilu think about it*. El libro está estructurado como una serie de anécdotas en las que soldados británicos y franceses son los protagonistas. La intención de la obra es demostrar que el esfuerzo bélico en contra de los alemanes debía llevarse hasta sus últimas consecuencias, que las voces de los pacifistas debían acallarse y que conmiserarse de los sufrimientos de los hombres en el frente era inútil, que lo que realmente ayudaría a los combatientes sería que toda la sociedad hiciera su mejor esfuerzo para pertrecharlos y abastecerlos ya que, de lo contrario, el sacrificio de los que yacían en los campos de batalla habría sido en vano. Que, si bien la guerra era un gran horror, tanto “Tommy” como “Poilu” –nombres genéricos para designar a soldados británicos y franceses respectivamente– luchaban para evitar que sus hijos vivieran un horror aún más terrible bajo el yugo de los “boches”, término despectivo para designar a los alemanes. Si bien los pacifistas no eran tachados de traidores, en cada anécdota se daban argumentos firmes para demostrar que la paz con Alemania era impensable, que sería tanto como perdonar a un asesino que, con las manos llenas de sangre inocente, al verse rodeado por la policía implorara clemencia y pidiera que se olvidara todo el asunto⁷.

Gwynne en su introducción a *The Cause* –esta sí escrita y firmada por él– esgrime un argumento similar pero no lo dirige a los pacifistas como una masa anónima sino a un “cierto sector de los judíos que no deseaban ver a Alemania derrotada” ya que apoyaban la propuesta del presidente estadounidense Wilson –a quien no se refiere directamente– de la famosa “paz sin victoria”. Gwynne intenta suavizar su argumento insistiendo en que no todos los judíos eran pro-alemanes, pero que no se podía negar que algunos judíos mostraron durante la guerra una cierta “tenderness” por Alemania que resultaba incomprensible. Así, el editor del *Morning Post* aprovecha para hacer toda una disquisición acerca del verdadero patriotismo de judíos y masones.

⁷ *Peace made in Germany. What Tommy and Poilu think about it* (Londres: Hodder and Stoughton, 1917), 14.

¿Qué era primero un judío? ¿Británico o judío? Los judíos estadounidenses, ¿eran americanos, judeo-americanos, o americano-judíos? Si las políticas de una y otra nacionalidad estaban encontradas en algún tema –y pone el ejemplo de Gran Bretaña y la cuestión Palestina–, ¿a quién debía la judería su lealtad?

A decir de Gwynne, la respuesta a estas interrogantes saltaba a la vista en las negociaciones de la conferencia de paz en París, donde se había demostrado la dicha "tenderness" por Alemania, ya que esta, en su opinión, había salido notoriamente poco castigada por el armisticio. Según el autor, los judíos en la conferencia se habían negado rotundamente a que Polonia tuviera una salida al mar, oponiéndose a que se le entregara Danzig, y habían tratado de obtener privilegios especiales para ellos. Asimismo, acusa a los judíos, en especial al historiador y periodista británico de origen judío Lucien Wolf, de haber orquestado la Liga de Naciones –a la que se refiere como "una aspiración esencialmente judía" – y los tratados de las minorías con el fin de obtener derechos políticos como si se trataran de una nación y no de un grupo que aspira a su libertad religiosa⁸. Vale la pena abrir aquí otro frente, si se me permite la metáfora militar.

Eugene Lenhoff fue un reconocido periodista y masón. Nacido en Suiza de padres alemanes, se trasladó al inicio de la primera guerra mundial a Viena para trabajar como corresponsal suizo, en donde convivió con Franz Kafka y Robert Musil. En su obra más conocida, *Los masones ante la historia*, Lenhoff se mofa de los que tenían la certeza, a partir de "fuente autorizada", que de todo lo que sucediera en Ginebra "tenían la culpa los masones". Pero aclara que todos olvidan que la Sociedad de Naciones "fue concebida por un masón" y que esta idea se acariciaba ya desde la asamblea de grandes logias celebrada en París a finales de junio de 1917. A decir del autor, el masón André Lebey, de nacionalidad francesa, "no se dejó arrastrar por la sed de odio contra Alemania ni contra el pueblo alemán" a pesar de que en su patria se libraban aún "furiosamente las grandes batallas", y propuso que, así como en 1789 se habían proclamado los derechos del hombre, era necesario proclamar ahora los derechos de los pueblos y buscar una alianza con Alemania con el fin de garantizar, una vez desarmadas las grandes potencias, "la paz del mundo, esencia fundamental de las ideas y deseos masónicos"⁹.

La idea de Gwynne de que judíos y masones eran partidarios de Alemania y que intentaron imponer sus intereses al firmarse la paz, y la de Lenhoff acerca de la paternidad masónica de una Sociedad de Naciones que incluyera a Alemania, contrastan radicalmente con el punto de vista de los derrotados. Karl Heise –autor anti-masónico y teosofista alemán radicado en Suiza– escribió su *Entente-Freimaurerei und Weltkrieg* no para señalar a los culpables de la guerra, sino para mostrar el estado de las cosas y aportar

⁸ *The Cause*, i-xxxiii.

⁹ Eugene Lenhoff, *Los masones ante la historia*, (Barcelona: Biblioteca Orientalista, 1931), 402-403.

pruebas para que el “busque a los culpables, los encuentre”¹⁰. Las más de 400 páginas del libro de Heise están dedicadas no solo a establecer la relación de la masonería con los judíos y con otras corrientes ocultistas, sino a desentrañar la historia y las actividades masónicas en diversos países –dedica apartados a Canadá, Liberia, a casi todos los países del centro y sur de América e incluso a China, Japón y Siam– pero en especial a los de la Entente y a los de los poderes centrales. Todo con el fin de demostrar el alcance mundial de la masonería y de cómo un sector de esta tenía puesta la mira en el asesinato del heredero al trono austro-húngaro y el desencadenamiento de la guerra. A decir de Heise, los grandes orientes de toda Europa conspiraron para crear la sociedad secreta nacionalista “Narodna Odbrana” en Serbia y para elegir a Gavrilo Princip como la mano que ejecutaría el plan¹¹. Sin embargo, estos grandes orientes no eran representativos de toda la masonería. Para Heise, en cierta coincidencia con Gwynne, no todos los masones estaban involucrados en el plan de iniciar la gran guerra. Según el autor, el verdadero objetivo de la masonería era espiritual y no político, pero existían –en un argumento que recuerda a las arrières-loges de Barruel– lo que él llama las “*Entente-Weltloge der 33 Grade*”: una especie de masonería dentro de la masonería que había abandonado “el amor a Dios, a la verdad, a la Biblia y al prójimo” y que había enfrascado a la humanidad en la guerra con su “red mundial de conspiración, mentiras, traición y odio”¹². En Entente-Freimaurerei el verdadero objetivo de esta “otra” masonería como agente de la historia, hacia el que dirige todos sus esfuerzos y que persigue como su fin último, es el establecimiento de una “democracia mundial” pero no necesariamente bajo la forma de una república. Según la interpretación de Heise, la *Entente-Freimaurerei* busca establecer un sistema hegemónico con Inglaterra, “el país más democrático”, como modelo y como centro de operaciones, pero sin la intención de “portugalizarla” y con la consigna de jamás “levantar la mano contra el régimen británico”¹³.

El libro de Heise tiene marcadas diferencias y similitudes con el de Friedrich Wichtl, las cuales saltan a la vista desde el título mismo. *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik*¹⁴ es el intento del político y escritor austriaco Friedrich Wichtl¹⁵ de demostrar que la verdadera intención de los masones –delineada en dos grandes conferencias internacionales, una de 1889 y otra de 1912– era la de trastocar a los gobiernos, en especial a los de Austria-Hungría y de Alemania y a sus respectivas dinastías, con el fin de establecer una república de alcance mundial dirigida, precisamente, por los

¹⁰ Karl Heise, *Entente-Freimaurerei und Weltkrieg* (Basilea: Ernst Finckh Verlag, 1920), I.

¹¹ Heise, *Entente*, 74-81.

¹² Heise, *Entente*, 66.

¹³ Heise, *Entente*, 336-337.

¹⁴ Al respecto de esta obra, escribió Heinrich Himmler –que a la sazón contaba con 19 años de edad– en su diario: “Es un libro que, sobre todo, nos aclara y nos dice, contra quienes debemos de luchar.” Von Bieberstein, *Der Mythos*, 219.

¹⁵ Esta obra se encuentra con relativa facilidad en Internet, en versión escaneada en formato PDF.

masones. El libro de Wichtl hace hincapié, de forma parecida a Heise, en las actividades de escala mundial de la masonería, aunque sin ser tan amplio como el autor alemán. Wichtl se centra en las actividades de la "masonería revolucionaria" en Europa, Rusia y Turquía incluidas, con especial énfasis en las masonerías inglesa y francesa, las cuales según su interpretación, son las que mueven los hilos de la masonería mundial. Acusa a los masones ingleses y franceses de haber mostrado un falso pacifismo y de haber impuesto a las masas la idea de una "paz mundial" al tiempo que preparaban el camino para la "revolución mundial". Citando al masón alemán Wilhelm Ohr, un "antiguo pacifista y cosmopolita", Wichtl afirma que "la masonería, al haber abusado de su poder, debe cargar con la culpa [de la guerra] en primer lugar" y que fueron las logias, en especial los grandes orientes de España, Francia, Italia y Portugal, "ahí donde se gestó el odio contra la germanidad"¹⁶.

El que en apariencia sería el capítulo central del libro de Wichtl, "Francmasonería y Guerra Mundial", no es más que un intrincado relato sobre la actividad en las logias de los países enemigos de los poderes centrales – incluye aquí a las masonerías de Brasil, Argentina y Uruguay– y las opiniones de dichas masonerías sobre el conflicto, todas contrarias a las políticas de los gobiernos austro-húngaro y alemán y al militarismo de los Junker. Sin embargo, es el pequeño capítulo inmediato siguiente, de apenas tres páginas, dedicado a "el francmasónico programa de paz de Wilson", donde el autor concluye que es en ese plan donde se encuentra "el punto culminante del proceso histórico iniciado con la guerra, la culminación de las metas de la masonería puesto que Wilson mismo también es francmasón"¹⁷.

En las breves páginas de este capítulo –recordemos que Wichtl publicó esta obra en 1919, casi al paralelo de las negociaciones de paz– el austriaco analiza los puntos referentes a la libertad de tránsito marino, a la reducción del ejército alemán, al asunto de Alsacia-Lorena, a la autonomía de los pueblos de Austria-Hungría y a la partición de Turquía. En cada uno de los puntos realizados los falsos ideales francmasónicos de paz que solo enmascaran las ventajas obtenidas por ingleses y franceses a costa de los perdedores. Pero es en el punto 14, la "unión de todas las naciones para la seguridad y el mutuo beneficio", donde Wichtl concluye que "ha llegado el día que tanto esperaban los francmasones, que tanto anhelaban" desde julio de 1889, cuando supuestamente habían trazado el plan para llegar a esta "unión de naciones, esta república mundial, esta república piramidal"¹⁸. ¿Podemos, entonces, concluir que Wichtl detestaba a la república como forma de gobierno tanto como a los masones? Para cerrar su obra, nos dice: "una buena república austro-alemana, basada en principios alemanes, es cien veces mejor que una mala monarquía.

¹⁶ Traducción propia. Friedrich Wichtl, *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik* (Munich: J.F. Lehmanns Verlag, 1919), 166.

¹⁷ Wichtl, *Weltfreimaurerei*, 183.

¹⁸ Wichtl, *Weltfreimaurerei*, 185.

Una buena monarquía, con un emperador alemán en la cúspide, es mil veces mejor que una arbitraria república de abogados regida por masones de la calaña de Eisner, Lenin, Radek o Kohn”¹⁹.

Casi al mismo tiempo que Wichtl redactaba su *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik*, Erich Ludendorff –el general alemán más destacado de la primera guerra mundial– escribía desde su exilio en Suecia *Meine Kriegserinnerungen 1914-1918*. Este libro fue traducido al inglés prácticamente desde su aparición, bajo el título *Ludendorff's own story* –del cual extrajo Churchill la cita que sirvió de base para el texto de Gwynne, tratado páginas arriba–. En su obra, Ludendorff achaca la derrota alemana a la falta de dirección interna del gobierno, que falló en instilar en los alemanes la misma confianza y deseo de victoria que los países de la Entente lograron en sus pueblos. La falta de una estructura propagandística, que el mismo Ludendorff había pedido al gobierno en distintas ocasiones pero que se limitó a un “servicio de panfletos dedicados a intentar influir en la prensa” y que, a decir del general, tuvo los mismos resultados que “arrojar agua a una piedra caliente” y que no tuvo “la más mínima importancia”²⁰. Esto, aunado a la actitud de aquellos en Berlín “que no habían aprendido nada de la historia” y que “creían que las naciones hostiles anhelaban escuchar palabras de reconciliación que empujarían a sus gobiernos hacia la paz” fueron, para el general alemán, las verdaderas causas de la derrota. Así, cuando el “deseo por la paz fue más fuerte que la voluntad por luchar por la victoria” y cuando el gobierno fue “conducido por un camino resbaladizo”, el pueblo alemán “pagó con su vida su propio engaño”²¹.

En estas memorias de guerra, Ludendorff no señala directamente a nadie en específico como agente de la derrota alemana. Se limita, como ya vimos, a hablar de “aquellos en Berlín” y de manera muy abstracta del gobierno, de los partidos, de los agitadores y de los críticos. Parecería que solamente él y von Hindenburg eran los únicos decididos a llevar a Alemania y sus aliados a la victoria. Pero tras su fallida participación en el *putsch* de Hitler y su fracaso electoral de 1925, Ludendorff cambió su interpretación de los hechos y enfiló sus baterías contra masones, jesuitas y judíos, no solo como responsables de los males de Alemania antes y después de la guerra, sino como agentes de la historia desde la antigüedad misma.

El análisis de la extensa obra de Ludendorff escapa a los límites del presente trabajo. Para el propósito de estas líneas, me enfocaré en uno de los textos menores del general, en el que sintetiza su muy particular visión de la historia y de los agentes que, desde su interpretación, la han conducido.

La publicación de *Wie der Weltkrieg 1914 “gemacht” wurde* data del 28 de junio de 1934. Ludendorff hizo coincidir la aparición de este libro

¹⁹ Wichtl, *Weltfreimaurerei*, 188.

²⁰ Erich Ludendorff, *Ludendorff's own story* (Nueva York: Harper, 1919), 451.

²¹ Traducción propia. Ludendorff, *Ludendorff's*, 6-8.

exactamente con el vigésimo aniversario del asesinato del archiduque Franz Ferdinand en Sarajevo; como veremos más adelante, para el general prusiano las fechas tenían una doble importancia. Este pequeño texto es, para efectos prácticos, un compendio de las ideas anti-semitas, anti-masónicas y anticatólicas que Ludendorff había ya expresado, de forma caótica y en ocasiones casi incomprensible, en obras anteriores como *Vernichtung der Freimaurerei y Kriegshetze und Völkermorden*. Huelga decir que *Wie der Weltkrieg...*, al igual que todo el extenso catálogo de obras del general, carece casi por completo de referencias y de aparato crítico. Las pocas referencias bibliográficas y documentales apuntan casi siempre a otros textos publicados por el mismo Ludendorff o por su segunda esposa, Mathilde. Pero aquí, más que el valor historiográfico o documental de la bibliografía escrita por uno de los personajes más sobresalientes de la primera guerra mundial, lo que nos interesa es su interpretación de los acontecimientos, de los agentes y de la linealidad que adjudica a la historia, donde todos los hechos importantes de los últimos milenios apuntan hacia un fin específico y siguen el plan trazado por dos entidades, a veces antagónicas y a veces en apariencia aliadas que, a pesar de haber estado compuestas y dirigidas por hombres de carne y hueso, se nos muestran prácticamente como suprahumanas y metahistóricas.

Para Ludendorff, la historia de la humanidad se resume básicamente a la influencia que los “poderes supranacionales” –que no son otros que “Judea” y “Roma”– han tenido sobre el pensamiento y las acciones de pueblos, individuos y gobiernos. Claro está que ambos poderes han actuado siempre tras bambalinas y, por lo tanto, “la historia mundial nos ha enseñado otra cosa, puesto que estos poderes procuran no dejar ‘documentos’ que los delaten” y nos advierte que “si no se conoce a estos poderes supranacionales, no es posible la comprensión de esta terrible, última tragedia de la historia mundial”²².

Según esta particular interpretación de la historia, cuando Moisés recibió las leyes sobre las que se basan las creencias del pueblo judío y se convirtió en “sumo sacerdote” y “líder” de los judíos, también se propuso la meta de dominar a todos los pueblos y trazó “los caminos para subyugarlos y desposeerlos”. Después llegarían “los judíos Jesús de Nazaret y Pablo”, cuya doctrina cristiana solo servía a los propósitos judíos puesto que predicaba un “desarraigo racial” y la “igualdad de toda la ‘humanidad’”. Pero, para sorpresa de los judíos, los obispos cristianos de Roma fundaron su “jerarquía sacerdotal” no sobre las enseñanzas de Jesús y de Pablo, sino sobre las de Pedro, el “apóstol judío”, que así heredó el papel de “sumo sacerdote” y de “intermediario entre Yahvé, que se convirtió en el dios de los cristianos, y los pueblos”. El papa romano, como supuesto heredero de Pedro, y con la ayuda de los “ambiciosos príncipes”, impuso gracias al “miedo a la muerte y a los castigos”, su poder sobre los pueblos del oeste, centro y norte de Europa. “Las cosas no salieron como lo pensó el judío. No era él sino el papa romano el que

²² Traducción propia. Ludendorff, *Wie der Weltkrieg 1914 “gemacht” wurde* (Munich: Ludendorffs Verlag, 1934), 2.

se beneficiaba de la doctrina cristiana”.

Los judíos se refugiaron en los ghettos y esperaron su oportunidad. Esta llegó con la reforma, ya que “bajo Lutero y Melanchthon” la cristiandad se amoldó según “los deseos de los judíos y se quebrantó la influencia del papa romano”. Paralelamente, los judíos trabajaron en la creación de “organizaciones secretas”, primero los rosa-cruces y luego los francmasones, cuyos miembros se obligaron bajo juramentos “de obediencia y discreción” a propagar las falsas ideas de “libertad, igualdad y fraternidad” para beneficiar a los judíos y para luchar contra Roma. Pero los católicos también crearían sus organizaciones y congregaciones secretas, siendo la más influyente e importante la de los jesuitas.

Así, a decir del autor, durante los siglos XVI y XVII se intensificó esta “batalla de los Nibelungos” entre Judea y Roma. Pero, en 1789, la “sangrienta revolución francesa”, fue obra de “judíos, masones y algunos jesuitas revanchistas” y en esa ocasión “ambos poderes supranacionales marcharon juntos”²³. Lo que Ludendorff no nos explica es por qué decidieron actuar juntos contra la monarquía francesa ni cuándo o por qué reanudaron las hostilidades entre ellos. Solo explica, muy brevemente, que con “el masón” Napoleón el papado sufrió un “golpe devastador” –que lo obligó a restituir a los jesuitas, proscritos por un papa anterior– y que después fue la masonería italiana la que se encargó de mantener al pontífice romano a raya.

En este punto se nos revela el verdadero impulso que, según Ludendorff, ha movido a la historia de la humanidad y que ha servido de eje en la confrontación entre Judea y Roma. Los masones y los judíos luchan por el objetivo de establecer una “república mundial” en la que todos los Estados serían reducidos a provincias y los hombres a “masas humanas”. Por otra parte, el objetivo de la iglesia romana era el establecimiento de un Estado teocrático (“Gottesstaates”). Claro que cualquiera de las dos opciones antagónicas “significarían lo mismo para los pueblos, [que] serían despojados de sus particularidades” y quedarían “dóciles y desposeídos”²⁴. Sin embargo, ambos “poderes supranacionales” tenían enemigos en común. Prusia, “la fuerte e irreductible Alemania”, representaba un peligro para Judea y Roma gracias a su poderío político y económico, y a que su pueblo poseía una férrea “voluntad de independencia”. Rusia, cuyo zar y pueblo eran cristianos ortodoxos y abiertamente “judeófobos” (judenfeindlich), había mantenido fuera a masones y jesuitas. Turquía, cabeza del Islam, conservaba la hegemonía en sus territorios sobre los cristianos, tanto griegos como católicos. Por último, Austria-Hungría que, debido a la diversidad de los pueblos que la componían, no había quedado totalmente ni en manos de los católicos ni en las de los judeo-masones²⁵.

²³ Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 2-5.

²⁴ Traducción propia. Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 2-6.

²⁵ Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 8.

De esta forma, las condiciones estaban dadas para que los “poderes supranacionales” intentaran eliminar del camino a estos cuatro adversarios mediante la forma más adecuada y contundente posible: la guerra. Por supuesto que tal acción no podía planearse de la noche a la mañana y tampoco podía dejarse al azar. Aquí es donde la cronología cobra una doble importancia en el discurso de Ludendorff. En primer lugar, porque aporta ritmo y cierta coherencia al relato. Mediante la ordenación cronológica de datos, Ludendorff intenta demostrar que la acción de los agentes Judea y Roma –aunque realmente el 95% de este y otros textos del general alemán versan sobre el primero– ha estado presente en todas las épocas y además tiene direccionalidad. Nada de lo que habían hecho tanto judeo-masones por una parte como católico-jesuitas por el otro, desde prácticamente tiempos bíblicos, había sido producto de la casualidad ni estaba fuera del plan de unos y de otros para dominar al mundo. La segunda razón de la importancia de la cronología reside en el significado místico-numerológico que Ludendorff le confiere, pero que no es independiente del aspecto direccional ya mencionado; de hecho, lo confirma. Así, la revolución francesa de 1789 se inició en ese año debido a que, según lo interpreta Ludendorff, el significado cabalístico de la suma de las cifras que lo componen ($1 + 7 + 8 + 9 = 25$) es el número de una “promesa de salvación” (Heilversprechen) y de éxito. Exactamente cien años después, durante un congreso masónico en París, las logias y los grandes orientes acordaron iniciar el ataque contra Prusia/Alemania, Rusia, Turquía y Austria-Hungría en 1914. De acuerdo con el autor, la suma de las cifras ($1 + 9 + 1 + 4 = 15$) coincide con el valor cabalístico de las dos primeras consonantes del nombre de Yahvé, $10 + 5$. Por ende, 1914 era un “año de Yahvé”, lo cual lo volvía propicio para iniciar la guerra. Claro está que, en un plan elaborado y calculado con tanta antelación, todos los detalles estarían perfectamente cuidados. Las cifras del primer día de la movilización en el imperio alemán, el día 2 del mes 8 del año 1914, suman también 25. Las declaraciones de guerra a Rusia y a Francia se emitieron a las 6 de la tarde de sus respectivos días, hora que según el autor tiene una gran carga simbólica para los masones. Ludendorff incluso se anima a hacer una predicción, pero no vivió lo suficiente –murió en 1937– para ver que su profecía no solo no se cumplió, sino que tendría consecuencias fatales para aquellos que supuestamente iban a verse beneficiados: según sus cálculos cabalísticos, el siguiente “año de Yahvé”, que sería propicio para otra acción destructiva por parte de judíos y masones, llegaría en 1941...

En su muy particular visión de la historia, los católicos tampoco estaban exentos de alinearse con fechas de alto valor simbólico. A decir del militar prusiano, en 1962 la Iglesia católica intentaría, al cumplirse 1000 años de la coronación del emperador Otto I –hecho que se llevó a cabo en Roma y que para Ludendorff marcó el inicio de la injerencia católica en Alemania–, crear un “tercer Reich”²⁶. Pero Roma, temerosa del “despertar del pueblo

²⁶ Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 9.

alemán”, tuvo que adelantar sus planes y procurar la caída de sus “enemigos protestantes, ortodoxos y mahometanos” mediante la instigación de la guerra mundial.

Las críticas y reclamos contenidos en este libro no están dirigidos únicamente a los “poderes supranacionales” como entidades abstractas. A lo largo del texto menciona por nombre y apellido a algunos masones, casi todos ingleses, franceses o italianos, que se mostraron críticos con Alemania y que auguraban su caída, con lo que refuerza su idea de que los masones eran parte del plan contra Alemania y conocían de antemano su desenlace. Pero, hacia el final del libro, Ludendorff parece más tener la intención de exculparse él mismo por el fracaso bélico y a su nación por haber iniciado el conflicto. Ni siquiera su antiguo superior al inicio de las hostilidades, el general Helmuth von Moltke, jefe del Estado Mayor alemán entre 1906 y 1914, se escapa de la acusación de haber quedado atrapado bajo la influencia de los “poderes supranacionales a través del ocultismo” y de haber retirado a las “victoriosas fuerzas alemanas” del campo de batalla del Marne bajo el pretexto de que ese era “el karma de Alemania”²⁷. Además, señala a los “representantes de los romanos y de la internacional judeo-masónica” como los autores de la “mentira de la culpa alemana de la guerra” y de utilizar a su pueblo como un chivo expiatorio para así quedar ellos libres de culpa. Pero, ante la derrota contundente y lo irreversible de los acontecimientos, ¿qué quedaba para Alemania? “No queremos ser un chivo expiatorio, ni quedar en el ‘desierto de la historia’, ni ser una horda de esclavos bajo la república mundial ni bajo el Estado teocrático. Queremos vivir, junto a los otros pueblos, en libertad”²⁸.

¿“PERROS GUARDIANES” O “PROFETAS A LA INVERSA”?

El anterior análisis es un mero esbozo, incompleto por supuesto, de algunas de las voces que pretendían alertar a los pueblos y gobiernos del peligro judeo-masónico que acechaba al mundo y que, al haber desencadenado la primera guerra mundial y las revoluciones y levantamientos populares en Rusia, Alemania, Irlanda y Hungría, había probado ser más nocivo de lo que jamás nadie hubiera imaginado. Estas voces, junto a muchas otras más conocidas, representan el inicio del clímax del sentimiento antisemita y antimasónico presente en Europa entre 1920 y 1945 del que aún hoy quedan ecos que reverberan, ya no solamente en papel y tinta, sino en blogs, redes sociales y páginas de Internet. Pero todas estas voces, sin importar si se expresaron desde una pequeña y desconocida imprenta en la década de los 1920 o desde facebook o twitter el día de ayer, en apariencia padecen del mismo defecto. Si su intención es alertar, por mera definición deberían adelantarse a los hechos y prevenir a la sociedad del peligro que se acerca. En

²⁷ Traducción propia. Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 37.

²⁸ Traducción propia. Ludendorff, *Wie der Weltkrieg*, 38.

pocas palabras, algo similar a lo que Ernst von Göchhausen intentó en 1787 al "revelar" los planes de la masonería para establecer una república mundial burguesa e iniciar revoluciones. Sin embargo, desde Augustin Barruel hasta los anónimos creadores de *ConspiracyWatch.org*, el fundamento de la alerta emitida es retroactiva y se basa sobre la interpretación y ordenamiento de hechos pasados con el propósito de desvelar el rumbo de la historia, señalar a sus agentes y demostrar que estos tienen un plan definitivo –llámese el establecimiento de un gobierno mundial, el sometimiento de los pueblos o la abolición de las religiones– del que nunca se nos dice cuándo se consumará, si ya se consumó o si se trata de un proceso histórico que todavía está en marcha.

A pesar de que la publicación británica *The Spectator* imprimió el 15 de mayo de 1920 una crítica devastadora contra *The Jewish Peril* –título bajo el que se habían publicado los *Protocolos de los Sabios de Sion* en la Gran Bretaña²⁹, casi exactamente cinco meses después, el 16 de octubre del mismo 1920, publicó una opinión muy favorable de *The Cause of World Unrest*. El autor del artículo admitió que "el mundo civilizado" sufría de "un mal del espíritu que es mayor al de la falta de alimento, al de la falta de vivienda, al de los precios altos y la baja producción" y que si bien no era posible comprobar que tales males eran producto de "una gran conspiración cuyo propósito es la destrucción del imperio británico", el diario *The Morning Post* había hecho bien en llamar la atención sobre esta "extraña, confusa y difícil cuestión" y en haber adoptado la función de "un perro guardián"³⁰. ¿Son los autores que hemos revisado, más aquellos que faltaron y que han trabajado en la misma línea, una especie de "perros guardianes" de la historia? ¿Pretendieron –y pretenden– que sus "ladridos" sean de advertencia? ¿O caen en la crítica que Friedrich Schlegel hizo de los historiadores, al llamarlos "profetas a la inversa"? Muchos de nuestros colegas no estarán de acuerdo en considerar a Ludendorff, Gwynne, Heise, Wichtl *et alii* como historiadores y en pensar que lo que escribieron fue historia. El componente interpretativo en la narrativa histórica es fundamental, incluso los que han preferido dejar que los documentos y las fuentes hablen por sí mismos –¿cuántas obras hemos visto que parecen ser un estudio introductorio a un monumental apéndice de documentos?– no han quedado exentos de realizar un ejercicio hermenéutico que aporte sentido –e incluso dirección– al enorme número de lugares, nombres y fechas, a la creciente acumulación de datos que nos dan cuenta de las acciones y procesos de agentes, acontecimientos y hechos y su relación causal con otros. Al final, si bien no todo el conocimiento histórico es necesariamente presentado en forma de narrativa, los elementos interpretativos y explicativos son los pilares fundamentales de nuestra disciplina y son los que desembocan en el conocimiento histórico. Y si hemos de estar abiertos a la variedad de

²⁹ The Spectator, "The Jewish Peril", 14 de mayo de 1920, 4, en *The Spectator Archive* (2013 [citado el 15 de febrero de 2017]): disponible en <http://archive.spectator.co.uk/article/15th-may-1920/4/topics-of-the-day>

³⁰ The Spectator, "The world's unrest", 16 de octubre de 1920, 5, en *The Spectator Archive* (2013 [citado el 15 de febrero de 2017]): disponible en <http://archive.spectator.co.uk/article/16th-october-1920/5/the-worlds-unrest>

formas de presentar el conocimiento histórico, estemos o no de acuerdo con esa presentación, y si creemos que el pasado no está cerrado y admite siempre nuevas interpretaciones y explicaciones, entonces debemos replantear nuestra relación con ciertas obras y autores. Claro está que este replanteamiento no nos exime, y menos a los que estamos subidos en la rama académica de la historia –llamémosla así para diferenciarla de otras ramas y de otros árboles–, de mantener en todo momento una actitud crítica y analítica para con ellos. Porque, también a final de cuentas, son precisamente la crítica y el análisis los que nos han puesto en esta rama y no en ninguna otra.

SECRETO Y SOCIEDADES SECRETAS EN EL MUNDO HISPÁNICO EN LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN¹

Felipe Santiago del Solar
Universidad París Diderot-París 7

Desde mediados del siglo XVIII, el antiguo régimen comienza una lenta agonía con una cadena revolucionaria que se inicia en América del Norte, desde donde se sacude a los imperios del mundo atlántico². El espectro de la revolución toma forma corpórea en la masonería, cuya utopía de la “República Universal”, desde sus orígenes, era sospechosa de conspiración. Paralelamente, su plasticidad y permeabilidad, la que le permitió asumir múltiples fisionomías, se transformó en objeto de fascinación y emulación para los sectores radicales en la época de las luces. ¿Cómo incide esa doble naturaleza, fáctica y espectral, en las formas de sociabilidad en el mundo hispánico?

En su dimensión concreta, la masonería luego de la crisis de la revolución francesa, tuvo una “edad de oro” durante el imperio napoleónico, el cual rearticuló las redes masónicas preexistentes en Europa y abrió nuevos espacios para su desarrollo (como en España). En su dimensión espectral, en cambio, se difundió simultáneamente con la revolución, como voz del absolutismo.

En el presente trabajo quisiéramos explorar las posibilidades que el estudio de las sociedades secretas ofrece para un análisis interconectado del cambio político en el mundo hispánico. Si bien por sí solas no permiten comprender el fenómeno de conjunto, sí constituyen un vector que entrega luces de las redes de comunicación entre Europa y América, da cuenta de las transferencias de modelos asociativos al interior del imperio español y de las posibilidades que la utilización del secreto ofreció a los actores para afrontar el cambio político. En ese sentido nuestra hipótesis es que las sociedades secretas constituirían una forma organizativa intermedia, un híbrido si se quiere, entre las prácticas masónicas efectivas y el fantasma revolucionario que las difundía sumergidas en las tinieblas.

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo “Secreto y Sociedades Secretas en la crisis del Antiguo Régimen. Reflexiones para una historia interconectada con el mundo hispánico”, *REHMLAC* 3, no.2 (diciembre 2011-abril 2012): 132-156.

² Respecto a la “historia Atlántica” existe una abundante bibliografía. En nuestro caso, utilizamos este concepto como un medio de interrelacionar los procesos locales y regionales con un marco más amplio de cambio político al que Eric Hobsbawm denomina como la “era de la revolución”. Esta contextualización no busca generar un modelo unívoco, sino más bien, establecer un proceso de transformación general y de interacción, a diferentes escalas y manteniendo sus particularidades, entre los diversos fenómenos revolucionarios que hicieron posible la transformación del antiguo régimen. Para una síntesis de esta perspectiva historiográfica véase: Silvia Marzagalli, “Sur les origines de L’Atlantic History”, *Dix-Huitième Siècle* 33, (2001): 17-31. Para el caso latinoamericano resulta de gran interés el libro de Federica Morelli, Clément Thibaud y Geneviève Verdo comps., *Les empires atlantiques. Des lumières au libéralisme (1763- 1865)* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009).

SECRETO Y SOCIEDADES SECRETAS

Facultad exclusiva del poder, el secreto durante el antiguo régimen se empleó con tanta frecuencia como se combatió. Fuente de fascinación y de temor, la monarquía desarrolló una verdadera economía en su utilización, restringiéndolo a los asuntos de Estado, como en el caso del Santo Oficio, donde ejerció una función central³.

A pesar de ello, la crisis del antiguo régimen abrió nuevas posibilidades a su uso, rompiendo el monopolio de su práctica y transformándolo en un vehículo del cambio político. En una primera instancia, la revolución lo condenó a favor del espacio público, verdadera antítesis de un secreto monárquico siempre sospechoso de contrarrevolucionario. Sin embargo, con el advenimiento del imperio, pero sobretudo con la restauración europea, el secreto se transformó en la principal herramienta de la “república clandestina”⁴.

La masonería sería la primera víctima de esta naturaleza dual del secreto. Durante el antiguo régimen como en la revolución, la orden fue perseguida. En primer lugar, como sospechosa de conspiración, a pesar que durante todo el siglo XVIII persiguió el reconocimiento y la protección del poder político⁵ y, en segundo lugar, como contrarrevolucionaria, debido a su carácter marcadamente aristocrático. Dicha naturaleza facilitó el surgimiento del mito de la conspiración y su contraparte, el de la masonería libertaria, vehículo de la revolución atlántica⁶.

A pesar de que la literatura antimasonónica apareció casi paralelamente al surgimiento de la orden⁷, la teoría complotista tomó fuerza inmediatamente después de la revolución francesa, sobre todo por las noticias expandidas respecto a los iluminados de Baviera. Este suceso tuvo eco por toda Europa. El caso más paradigmático lo protagonizó el abate Barruel, quien, a partir de 1797, con la publicación en Londres de su “*Memoria para servir a la historia*

³ La Inquisición, por ejemplo, hizo un uso sistemático del secreto en todo el proceso legal. Esta característica permitió su eficacia pero al mismo tiempo favoreció la exageración de sus procedimientos. Annie Molinné-Bertrand, “Inquisition et secret en Espagne”, en *L’Inquisition d’Espagne*, Annie Molinné-Bertrand y Jean-Paul Duviols (Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2003), 7-19.

⁴ Resulta interesante analizar el proceso de mutación que sufrieron las sociedades secretas durante la primera mitad del siglo XIX, las cuales, en diversos escenarios, constituyeron una antesala de los partidos políticos, un medio de acción clandestina ante su exclusión del espacio público. Para el caso de Francia véase Jeanne Gilmore, *La République clandestine, 1818-1848* (Clamart: Aubier Montaigne, 1997). Para el caso de España véase Irene Castells, “Le libéralisme insurrectionnel espagnol (1814-1830)”, *Annales historiques de la Révolution française* 336 (2004): 221-233.

⁵ Pierre-Yves Beaurepaire, *L’Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles* (Paris: Belin, 2002) 169.

⁶ Constituye la tesis del complot en sentido positivo. A pesar que la masonería francesa desde mediados del siglo XIX ya intentaba hacer suya la paternidad de la revolución, no fue hasta el primer cuarto del siglo XX que se popularizó esta tesis. Véase Gaston Martin, *La Franc-Maçonnerie et la préparation de la Révolution française* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1926). Para un análisis histórico del proceso véase Daniel Ligou, *Franc-Maçonnerie et Révolution Française* (Paris: Éditions Chiron- Detrad, 1989).

⁷ Al respecto véase el apartado “Antimasonería” en José Antonio Ferrer Benimeli y Susana Cuartero, *Bibliografía de la Masonería* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004).

del *Jacobinismo*⁸, alertó del complot mundial que se fraguaba al interior de las logias masónicas.

A pesar de la distinción que hace entre la “verdadera” masonería anglosajona y la francesa, a la cual califica de “herética, desviada y revolucionaria”, su teoría constituye un intento de explicar la desintegración del antiguo régimen por el accionar secreto de una minoría de iniciados cuya finalidad era derrocar a la Iglesia católica y la monarquía. Esta tesis, a pesar de haber sido desacreditada en la época⁹, ha sido renovada en la concepción de “máquina política” elaborada por Agustín Cochin y continuada por François Furet y Jean Pierre Bastian¹⁰.

La teoría del complot se transformó en un arma contra los adversarios del antiguo régimen. Desde fines del siglo XVIII son abundantes las noticias de conspiraciones de jacobinos, monárquicos, republicanos y liberales. Otro de sus artífices fue la policía, la cual se encargó de vigilar y crear nuevos enemigos para la autoridad. Tal como plantea Benjamín Constant, “bastaba crear en un país un ministerio que vigilara a los conspiradores, para que toda la sociedad hablara sin cesar de conspiraciones”¹¹.

¿En qué medida obras como la de Barruel o la de Charles Nodier¹² pudieron haber influido en el proceso de proliferación de sociedades secretas ocurrido en Italia, España, Bélgica, Francia, Grecia y Latinoamérica?

El problema se torna más complejo si se considera que desde finales del siglo XVIII este tipo de sociabilidad mantuvo una relación ambigua con la masonería, existiendo numerosos casos de doble pertenencia, como el de Fillippo Buonarroti; de logias masónicas revolucionarias, como las logias jacobinas de la revolución francesa¹³, de logias masónicas que crearon sociedades secretas como la Tugendbund en Alemania¹⁴; de sociedades secretas que reclutaban a sus miembros a través de la masonería o que dominan sus

⁸ Agustín Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres: Ph. Le Boussonnier, 1797). La obra fue publicada paralelamente en inglés; en 1799 aparece en Estados Unidos, en 1812 aparece la primera edición en español. Véase Ferrer Benimeli y Cuartero *Bibliografía de la masonería*, 34.

⁹ Jean Joseph Mounier, *De l'influence attribue aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sous la Révolution française* (Tubinga: s.e., 1801).

¹⁰ Véase la crítica de Eric Saunier, “Franc-maçonnerie et Révolution Française: vers une nouvelle orientation historiographique”, *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 87 (2002): 121-136; así como las compilaciones de Jean Pierre Bastian: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911* (México: COLMEX, 1989), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (México: FCE, 1990), *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (México: FCE, 1994), y *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: FCE, 2004).

¹¹ Pierre Serna, “Pistes de recherches : Du secret de la monarchie à la république des secrets”, en *Secret et République 1795- 1840*, eds. Bernard Gainot y Pierre Serna, (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise- Pascal, 2003), 37.

¹² Charles Nodier, *Histoire des Sociétés Secrètes de l'armée et des conspirations militaires qui ont eu pour objet la destruction du gouvernement de Bonaparte* (Paris: s.e., 1815).

¹³ André Combes, “La Francmasonería Jacobina y revolucionaria”, en *Masonería, Revolución y Reacción*, coord. Ferrer Benimeli (Alicante: CEHME, 1990).

¹⁴ Gérard Hertault y Abel Douay, *Franc-Maçonnerie et Sociétés Secrètes contre Napoléon. Naissance de la Nation Allemande* (Paris: Ed. Nouveau Monde/ Fondation Napoléon, 2005), 55.

logias, como los iluminados de Baviera.

La línea divisoria entre masonería y sociedades secretas, particularmente en el periodo que va desde 1815 hasta 1830, tiende a ser difusa, más aún, por ejemplo, cuando la legislación que buscaba prohibirla, como en el caso de España, muchas veces dirigía las condenas contra un conventículo, una secta o una sociedad secreta en términos genéricos, considerando su naturaleza simplemente como una denominación (masonería, carbonarios, comuneros)¹⁵.

A pesar de este argumento, en términos generales, la masonería de la época no funcionaba como una sociedad secreta, sino más bien, como una sociedad con secretos¹⁶. Sin embargo, dependiendo del espacio donde se estableció y de las condiciones políticas a su arribo, sobre todo climas de prohibición o persecución, esta podía trabajar perfectamente en la clandestinidad. Aun así, y es importante recalcarlo, se caracterizó más bien por un constante anhelo de reconocimiento oficial como una institución de utilidad pública¹⁷.

Las sociedades secretas, por su parte, no constituyen tampoco un fenómeno asociativo unívoco. Por el contrario, pueden tener un carácter diverso que va desde el esotérico hasta organizaciones conspirativas e insurreccionales. Estas últimas, dependiendo su escala de organización, pueden tener un carácter local, nacional o internacional. Igualmente, pese a existir elementos comunes (como la jerarquía, los rituales y las ceremonias de iniciación) estos varían en su contenido e importancia entre las diversas sociedades.

A pesar de las diferencias, tienen un elemento en común: la utilización del secreto como forma constitutiva de su organización. En el caso que nos interesa, el de las “hermandades revolucionarias”¹⁸, el secreto posee una doble función. En primer lugar, tal como plantea Simmel, permite separar al grupo de iniciados del conjunto de la sociedad –a la que desde ese momento consideran como “profana”–, constituyendo un elemento estructurante, una pieza esencial que asegura la cohesión. En segundo lugar, aunque parezca paradójico, el secreto permite igualmente el fraccionamiento de la sociedad en cuerpos distintos y jerarquizados, cuya cúpula permanece secreta para los

¹⁵ José Antonio Escudero, “Las sociedades Secretas ante la legislación Española del siglo XIX”, en *Masonería, Política y Sociedad*, coord. Ferrer Benimeli (Córdoba: CEHME, 1987).

¹⁶ Para nuestro periodo de estudio, nos parece más pertinente analizar los usos del secreto, que plantear una definición categórica (o esencialista) de si la masonería es secreta o discreta. El secreto en este tipo de sociabilidad posee múltiples niveles que rara vez llegan al absoluto o a su completa inexistencia. Para una interpretación de la naturaleza del secreto en la masonería véase Yván Pozuelo Andrés, “La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 62-87.

¹⁷ Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles*, 169.

¹⁸ Utilizamos este concepto como sinónimo de sociedad secreta en el sentido que Hobsbawm le otorga a este tipo de sociabilidad entre 1789 y 1848. Al respecto véase Hobsbawm, *La era de la revolución, 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval (Buenos Aires: Editorial Crítica, 1997), 122.

miembros de menor grado¹⁹.

La dicotomía “inclusión-diferenciación” existente en las sociedades secretas constituye un elemento estratégico y fundamental de estas. Tal como lo sostuvo Filippo Buonarroti, teórico y probablemente paradigma de este tipo de sociabilidad revolucionaria, una sociedad secreta constituida por un solo grado o formada por un solo cuerpo, corría el riesgo de desaparecer por completo ante la primera indiscreción. De ahí la importancia de la compartimentación²⁰.

En ese sentido el secreto ganó relevancia como arma revolucionaria, ya que permitía esconder y hacer invisibles a las instituciones y a sus miembros. Sin embargo, le otorgaba una estructura frágil al grupo, debido a la perpetua amenaza de indiscreción y traición, así como a la continua tentación de revelarlo, tensión que acompaña a la organización durante toda su existencia.

Debido al peligro latente de su descubrimiento, las sociedades secretas refuerzan la confianza mutua y el sentido de hermandad como un mecanismo de protección en contextos opresivos. Para ello, despliegan medios que favorezcan psicológicamente la preservación del secreto, como el juramento y la amenaza de castigo.

Otro tipo de distinción es aquel que se puede establecer entre sociedades secretas y clandestinas. En el primer caso, el secreto constituye un recurso temporal y transitorio, es un medio por el cual los perseguidos responden a sus perseguidores. Los diversos mecanismos que pone a su disposición el secreto (como los signos de reconocimiento, las palabras de pase, la jerarquía interna o el lenguaje simbólico) no corresponden a elementos fundacionales de la organización, sino simplemente a una técnica de ocultamiento. En las sociedades secretas, en cambio, el secreto es un elemento esencial sin el cual el grupo no existiría²¹.

Una última distinción, bastante cuestionada hoy en día, es aquella que existe entre sociedades secretas iniciáticas y políticas. Estas últimas, según Serge Hutin, por ejemplo, tienen por objetivo actuar paralelamente al poder o en contra de este. Su principal característica es su corta duración, debido a que una vez cumplido su objetivo desaparece la finalidad de su existencia²².

En las sociedades secretas iniciáticas en cambio, tal como lo señala su nombre, adquiere relevancia la iniciación, el pasaje de un estado inferior a otro superior que es entregado en etapas sucesivas que van gradualmente

¹⁹ Georges Simmel, “El secreto y la sociedad secreta”, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. José Pérez Bances (Madrid: Ed. Alianza, 1977).

²⁰ Al respecto véase el interesante texto de Buonarroti, “Idée générale d’une Société Secrète”, en *Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, eds. Armando Saitta y Filippo Buonarroti (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1950-1951), Vol. II, 61.

²¹ Pierre-Arnaud Lambert, *La Charbonnerie Française 1821-1823. Du secret en politique* (Lyon: Presses Universitaire de Lyon, 1995), 15.

²² Serge Hutin, *Las sociedades secretas* (Buenos Aires: Ed. Eudeba, 1961), 6.

otorgando los conocimientos necesarios para llegar a la perfección²³. Esta distinción, defendida por pensadores como René Guénon, niega la posibilidad de trascendencia en la dimensión política debido a que sus fines se fundamentan exclusivamente sobre principios racionales. Igualmente, deja de lado un elemento que nos parece fundamental y que da cuenta de una adscripción afectiva entre sus miembros: el reconocimiento entre ellos como hermanos.

En síntesis, el modelo de sociedad secreta revolucionaria surge con la crisis del antiguo régimen, y se transforma en un vehículo del cambio político. Constituye una aplicación de la razón a las formas sociales, al controlar todo tipo de vínculo que se produce a su interior por medio de una estricta jerarquía que exige de sus miembros una obediencia ciega. Estas formas de sociabilidad política, independiente de su eficacia, constituyeron espacios de libertad resguardados por el secreto, donde las normas sociales no necesariamente se cumplían y desde donde era posible pensar y realizar el cambio político. He ahí la fascinación que produjo entre los revolucionarios y el temor entre las autoridades de la época.

LOS ILUMINADOS DE BAVIERA Y LA DIFUSIÓN DEL MODELO ASOCIATIVO SECRETO

La “*Illuminatenorden*” surge en 1776 por iniciativa de Adam Weishaupt (1748-1830), profesor de derecho canónico en la Universidad de Ingolstadt. Su vinculación con la masonería comenzó en 1777, cuando ingresó a la logia *Zur Behutsamkeit* de Munich²⁴, con la finalidad de replicar su estructura de funcionamiento y, posteriormente, utilizarla como cantera de reclutamiento. Sin embargo, no fue hasta el ingreso en 1780 de Adolf Knigge que la relación entre ambas instituciones se volvió mucho más cercana, al crear este último un sistema de altos grados para los “*Illuminaten*”, inspirado en la “*estricta observancia*” a la que había ingresado en 1799.

Debido a su carácter selectivo, la masonería constituía un perfecto lugar de reclutamiento. Además, y a pesar de ser teóricamente apolítica, el hecho de que cultivara la discreción, la cohesión y la obediencia a una ley en común²⁵, hacía que sus miembros fuesen especialmente atractivos para formar parte de una sociedad secreta paralela.

Los iluminados de Baviera constituyeron una corriente radical del

²³ Refiriéndose a la masonería, Charles Porset relativiza el carácter “*iniciático*” de la orden al plantear que el concepto tradicionalmente utilizado era el de “*recepción*”, véase Porset, “*La Masonería: de la leyenda a la Historia. Observaciones historiográficas*”, en *La masonería española en el 2000. Una revisión histórica*, coord. Ferrer Benimeli (Segovia: Gobierno de Aragón, 2000), 97-108.

²⁴ Esta logia pertenecía a la “*estricta observancia templaria*”, paradójicamente un tipo de masonería cristiana y caballeresca muy contraria a los ideales de Weishaupt. Véase Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles*, 147.

²⁵ Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles*, 149.

“Aufklärung”. Su propósito era concebido como una lucha contra los enemigos de las luces, a la cual interpretaban alegóricamente en la dialéctica de las fuerzas del progreso y la educación contra las fuerzas del oscurantismo y la superstición²⁶. Su finalidad, por lo menos en sus inicios, era fundamentalmente pedagógica. Buscaban formar a sus miembros en las ideas de la ilustración, para luego sustituir en los puestos de influencia social a los jesuitas²⁷. Funcionaba por medio de un sistema de aprendizaje progresivo, dividido por grados, en una primera instancia tres, para, posteriormente, constituirse en once. El sistema estaba de tal manera inspirado en la masonería que sus tres grados simbólicos tradicionales se incorporaban al de los iluminados. El pasaje de un grado a otro se llevaba a cabo por un régimen de vigilancia interno, donde cada grado superior supervisaba secretamente a los inferiores.

La utilización del secreto tuvo varias aristas: un sistema de protección para el estudio de aquellas doctrinas, por aquel entonces, consideradas subversivas; un mecanismo para influir en las autoridades sin que estas lo supieran y un medio de manipular a otros grupos (como las logias masónicas) hacia la concreción de sus fines.

En términos espaciales, la orden logró tener una importante presencia en todo el espacio germánico (principalmente en Viena), llegando a contar inclusive con células en París, Génova y Nápoles. En términos sociales logró infiltrarse en el aparato estatal, en instituciones académicas y en los círculos de las élites germanas, incluyendo al clero. Su relación con la masonería fue ambigua, a través del reclutamiento de sus miembros, llegaron a manejar alrededor de 41 logias, pertenecientes en su mayoría a la “estricta observancia”. Igualmente existieron logias fundadas por la orden como Karl zu den drei Räden perteneciente al oriente de Erfurt. Por último, no deja ser relevante el hecho de que del total de los miembros de los que se tiene conocimiento (1394), el 41 %, vale decir 575, eran masones²⁸.

La función del secreto entre los “Illuminaten”, por lo menos las ideas que Weishaupt tenía sobre este, guarda relación con la creación de una escuela de formación moral, donde la sociedad secreta no constituye un mero instrumento, sino que es un fin en sí mismo, una alternativa al Estado, la Iglesia católica y las instituciones educativas.

Como medio de frenar las influencias nocivas que la sociedad ejercía sobre el individuo, la sociedad secreta ofrecía un ambiente artificial de aislamiento donde generar nuevos vínculos entre iguales y poner efectivamente

²⁶ Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles*, 147.

²⁷ Lambert, *La Charbonnerie Française 1821- 1823. Du secret en politique*, 25.

²⁸ Beaurepaire, *L'Europe des francs-maçons XVIIIe-XXIe siècles*, 151.

en práctica la virtud²⁹. Este nuevo sistema de enseñanza debía ser progresivo y entregado en diferentes grados que permitieran ir perfeccionando paulatinamente al individuo.

Consciente del peligro latente de esta forma de organización, Weishaupt advierte la necesidad de exaltar las relaciones fraternas al interior de la organización como medio de asegurar su permanencia en el tiempo:

Aquello que en segundo lugar le entrega a la sociedad secreta una virtud educadora es su propia situación al margen de la sociedad, la obligación que tiene de estar oculta y el peligro que corre de ser descubierta y disuelta; continuamente expuesta a ser destruida por la venganza de un traidor, sus miembros siempre tendrán interés en actuar recíprocamente con cautela y a tratarse entre ellos amablemente, con indulgencia y afecto. Los superiores, no podrán usar ninguno de los medios de represión que a sociedad civil pone a su disposición y solo lograrán hacerse obedecer a través de la autoridad moral que deben adquirir³⁰.

A pesar que los “Illuminaten” mantuvieron relaciones con la masonería, buscaban diferenciarse de esta en las prácticas y sus rituales. Weishaupt es categórico en sus duras críticas y en la necesidad de que la sociedad secreta sea diferente y superior al modelo de origen:

Todo lo que en ella se respira es frivolidad y disipación, la búsqueda de placeres fútiles que procura un tipo de sociabilidad superficial. Qué opinión podemos tener de una sociedad que no le demanda a sus candidatos otras cualidades que aquellas exigidas por un club ordinario; donde les está permitido a cada uno seguir comportándose como lo hacían antes de ingresar; donde los miembros solo se reúnen para participar en ceremonias inútiles e inexplicables, donde las reuniones no se realizan sino que para jugar, comer y tener conversaciones insignificantes, donde hombres de diferente carácter están juntos, donde lo único que se busca es la distracción³¹.

A diferencia de la masonería, la sociedad secreta no debía preocuparse ni de lo sobrenatural, ni de las ciencias que pudiesen ser estudiadas públicamente. Por el contrario, debía centrar su atención en aquellos conocimientos que solo podían ser cultivados por medio del secreto, ya que la organización otorgaba las condiciones necesarias para ello.

A pesar de no tener un carácter subversivo, se produjo un proceso de persecución generalizado. Desde 1782, las grandes logias de Berlín denunciaron públicamente la intromisión de los “Illuminaten” y en 1784,

²⁹ Weishaupt dejó establecida las características que debía tener una sociedad secreta en 1790 en su texto “Pythagoras oder Betrachtung über die geheime Welt- und Regierungskunst”. En el trabajo de René Le Forestier aparecen numerosos extractos de sus textos traducidos al francés, principalmente el capítulo “Théorie de la Société Secrète”. Véase Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande* (París: Ed. Hachette, 1914).

³⁰ Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, 602.

³¹ Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, 67.

bajo la denuncia de un complot contra el Estado, Charles Theodore, elector de Baviera, prohibió la orden y comenzó un proceso de represión por toda Europa.

Luego de su disolución, permaneció la idea de que la sociedad fue reformada adquiriendo un carácter aún más secreto y poderoso. Paralelamente, el advenimiento de la revolución francesa generó un ambiente de terror en los países germánicos, favoreciendo aún más la creación de la “leyenda negra”.

La conjunción de ambos elementos, el triunfo de la revolución y el descubrimiento de la sociedad secreta (calificada de antirreligiosa y revolucionaria), sumados a un viaje que Johan Joachim Christoph Bode, uno de los líderes de los iluminados, realizó en 1787 a París con motivo de la convención masónica de los “Philaletes”³², dieron paso a la teoría del complot internacional.

El descubrimiento no tardaría en extenderse por toda Europa. A través de la prensa (como el periódico de Viena), de panfletos anónimos y de la publicación de libros (como los de los abates Baissie³³, Lefranc³⁴, Barruel, Robison³⁵, y Hervás y Panduro³⁶) se identificó como responsable del complot a la masonería.

Este proceso se superpone e intensifica a las críticas que desde 1730, con la aparición de la obra *Masonry Dissected*³⁷, comenzaban a aparecer en contra de la masonería³⁸. Igualmente se suma a la oleada de prohibiciones y condenas que habían puesto en alerta a las monarquías europeas. De este modo, a fines del siglo XVIII, estalla la mitología de las sociedades secretas, en un proceso de retroacción³⁹, donde los acontecimientos políticos solo reafirman la idea del complot, como única explicación causal del cambio.

Este fenómeno, a pesar de su dimensión europea, no logró igual impacto en todo el territorio. En Inglaterra, por ejemplo, a pesar de la “Unlawful Societies Act” de 1799⁴⁰, que puso bajo la directa vigilancia del

³² Claus Werner, “Le voyage de Bode à Paris en 1787 et le « complot maçonnique »”, *Annales Historiques de la Révolution française* 253 (1983): 432-445.

³³ Abbé Baissie, *L'Esprit de la Franc-Maçonnerie dévoilé relativement au danger qu'elle renferme* (Roma: Chez les marchands de nouveautés, 1790).

³⁴ Abbé Lefranc, *Le voile levé pour les curieux ou le secret de la révolution révélé à l'ide de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Le Petite et Guillermand, 1792).

³⁵ John Robison, *Proofs of a conspiracy against all the religions and governments of Europe, carried on in the secret meetings of Freemasons, illuminati and reading societies* (Londres: Edinburg, 1797).

³⁶ Lorenzo Hervás y Panduro, *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789, y medios que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del Estado*. (Madrid: s.e., 1807).

³⁷ Samuel Prichard, *Masonry dissected* (Londres: J. Wilford, 1730).

³⁸ Para un análisis del surgimiento de la literatura antimasonónica, véase Jacques Lemaire, « Les premières formes de l'antimaçonisme en France. Les ouvrages de révélation (1738-1751) » en *Problèmes d'histoire des religions*, ed. Alain Dierkens (Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1993).

³⁹ John Roberts, *La Mythologie des Sociétés Secrètes* (Paris: Payot, 1979), 202.

⁴⁰ Al respecto véase Beaurepaire, « William Pitt, les francs-maçons anglais et la loi sur les sociétés secrètes de 1799 », *Annales historiques de la Révolution française* 342 (2005): 185-194.

gobierno a la masonería frente al peligro de infiltración de jacobinos y otros revolucionarios, no es comparable con la “lluvia de edictos represivos”⁴¹ con que los diferentes gobiernos germanos trataron de impedir la revolución.

En el caso de España, pese a que se mantuvo al margen del proceso de proliferación de sociedades secretas, no fue ajena al terror revolucionario y, con la ocupación de las tropas francesas en la península, vio cumplido uno de sus principales temores: la implantación de la masonería.

EL IMPERIO ESPAÑOL: LA MASONERÍA NAPOLEÓNICA Y LA LOGIA LAUTARO

Desde mediados del siglo XVIII el fantasma de la masonería asediaba al imperio español. Rara vez se manifestó corpóreamente, a través de masones que ingresaban a su territorio y que de inmediato eran detenidos por la Inquisición⁴².

Con la ocupación de las tropas napoleónicas de España, la masonería logró establecerse en el territorio. Desde 1808 hasta 1814 se organizaron en la península veinticuatro logias, catorce de franceses y nueve de españoles; estas últimas, en 1809 fundaron la Gran Logia Nacional de España⁴³ incorporándose al proyecto de la Europa masónica francesa.

El fantasma de la masonería personificaba aquellos aspectos de la época de las “luces” que no habían logrado permear a la ilustración española⁴⁴, la cual jamás puso en cuestión el orden político y religioso, sino que simplemente resaltó el beneficio de la ciencia para lograr el desarrollo económico. Sus protagonistas fueron reformistas al servicio de la Corona cuyo objetivo era igualar a España al resto de las naciones europeas.

El ideal del despotismo ilustrado había sido destruido durante la primera década del reinado de Carlos IV como respuesta a la revolución francesa. A pesar de ello, la masonería encontró a la mayor parte de sus miembros entre los afrancesados, grupo de ilustrados españoles que ocupaban un lugar intermedio entre liberales y absolutistas⁴⁵.

La masonería napoleónica, que en ningún caso podría considerarse revolucionaria, sirvió de complemento a las doctrinas ilustradas de los españoles, al encasillar en los términos de “fanatismo y superstición” a los

⁴¹ Roberts, *La Mythologie des Sociétés Secrètes*, 209.

⁴² Ferrer Benimeli, *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973).

⁴³ Para el caso de las logias napoleónicas en España, Ferrer Benimeli posee una amplia bibliografía. Una síntesis se puede consultar en Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea* (Madrid: Siglo XXI, 1980), Vol. I. 1800-1868.

⁴⁴ El fenómeno en España habría sido una versión limitada y excepcional en Europa. El mismo concepto de “Lumières” tiene una traducción equivalente con sus homólogos de “Enlightenment” para Inglaterra y “Aufklärung” para Alemania. No se produce dicha equivalencia con el término “Ilustración”. Al respecto véase Gerard Dufour, *Lumières et Ilustración en Espagne. Sous les règnes de Charles III et de Charles IV, 1759-1808*, (París: Ed. Ellipses, 2006), 10.

⁴⁵ Miguel Artola, *Los Afrancesados* (Madrid: Ed. Alianza, 2008), 49.

sectores absolutistas de la Iglesia católica. Un ejemplo de ello, lo podemos encontrar en el discurso de instalación de la logia Les amis réunis de Saint Joseph en Vitoria, donde el hermano Thovenot se refirió alegóricamente al cambio que en ese sentido impulsaría la orden:

Felicitaos, hermanos míos, de ser los primeros en establecer y propagar nuestras instituciones en este pueblo digno de apreciarlas, pero que habiendo sido durante largo tiempo contrariado en el desarrollo de sus facultades morales, las han rechazado hasta el presente. La superstición y el fanatismo, los dos monstruos, azote de la humanidad, que han sido abatidos por todas partes donde la Francmasonería ha penetrado, han detenido durante dos siglos los progresos de las artes y de las ciencias en España; pero los españoles vueltos sobre ellos mismos, liberados de todos los lazos que impedían el desarrollo de su genio, llegaran pronto al grado de civilización que distingue hoy a los otros pueblos de Europa⁴⁶.

La breve experiencia masónica en España es absolutamente desproporcionada a la campaña que se hizo en su contra. La dimensión espectral se transformó en un régimen de verdad, siendo sus manifestaciones concretas, elementos de prueba que reforzaban la tesis generalizada del complot⁴⁷.

Sinónimo de jansenismo, la masonería fue un arma de ataque contra el incipiente liberalismo peninsular, el cual era catalogado de “secta de agentes de la revolución contra la monarquía y la Iglesia”⁴⁸.

Entre los años 1811 y 1813 la leyenda alcanzó su máxima intensidad en la prensa, principalmente de las ciudades de Cádiz, Madrid y Mallorca, en los periódicos *Atalaya de la Mancha*, *El sol de Cádiz*, *Diario político de Mallorca*, *El procurador General del rey*, entre otros. Este último, por ejemplo, al anunciar la aparición de los números 15 y 16 de *El Sol de Cádiz*, periódico dedicado exclusivamente al combate contra la masonería, resume con precisión los fines de su cruzada: “Que la nación conozca la cábala infernal que se ha extendido en el mundo, conocida con los nombres de Francmasones, iluminados, ilustrados, y liberales en España, para acabar con la religión y la monarquía”⁴⁹.

La “apoteosis de Barruel”⁵⁰ se produjo gracias al decreto de libertad de imprenta de 1810, el cual permitió en igual medida el desarrollo de las ideas liberales y absolutistas, convirtiéndolos en actores del incipiente espacio

⁴⁶ BNF, “Manuscritos Occidentales”, Fondo Franc-Maçonnerie, FM2 560, F. 12-14. Igualmente reproducido en Ferrer Benimeli, “Les Amis Réunis de Saint Joseph. La primera Logia masónica de Vitoria”, *Cuadernos de investigación histórica* 3 (1979): 198.

⁴⁷ Sobre la relación entre la literatura y la acción masónica véase Alberto Valín, *Masonería y revolución. Del mito literario a la realidad histórica* (Madrid: Ediciones IDEA, 2008).

⁴⁸ Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid: Alianza editorial, 1988), 18.

⁴⁹ *El procurador general de la Nación y el Rey* 250, 7 junio 1813, 2068.

⁵⁰ Sus memorias habían sido prohibidas por injuriosas en 1802 debido a que en el tomo IV involucra a Godoy en una conspiración. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, 196.

público donde se discutía la crisis del antiguo régimen.

El contenido de su discurso, incorpora en parte la tradición antimasonica de la segunda mitad del siglo XVIII, principalmente las condenas papales y las prohibiciones reales, las cuales fueron superpuestas a las tesis complotistas, que se difundieron con especial fuerza en España paralelamente a la ocupación francesa.

Su principal exponente en la península, fue el exjesuita Lorenzo de Hervás y Panduro, quien escribió en 1794 en Roma su obra *Causas de la Revolución Francesa*⁵¹. Al igual como sucedió con la obra de Barruel, se prohibió su publicación saliendo a la luz pública recién en 1803. Hervás intentó explicar la crisis del antiguo régimen por medio de la acción de cuatro sectas que impulsaron la revolución: el jansenismo, los filósofos, el calvinismo y la masonería. Refiriéndose a esta última, plantea que su papel en la revolución fue el de preparar a los individuos al interior de sus logias, socializando los principios creados por las otras sectas. Como remedio a este mal que aquejaba a España, la solución de Hervás es categórica: la delación, penas corporales y el exterminio:

La severidad de penas pecuniarias y corporales contra los secuaces, contra los que vendan o tengan los libros de su doctrina, y el premio a favor de los delatores de secuaces, y de los libros de mala doctrina, serán medios que conspiraran mucho para exterminar las dichas sectas⁵².

El fantasma masónico merodeó por España gracias a la circulación de las obras de los ideólogos del complot, los cuales fueron traducidos, reinterpretados y adaptados al contexto de la guerra de independencia⁵³.

Debido a su carácter moderado, resulta difícil considerar a la masonería como un referente directo de la explosión asociativa secreta que se produciría con el trienio liberal. De hecho, la masonería napoleónica, aceptada y estimulada por el rey, que ostentaba el título de gran maestro del Gran Oriente de Francia, solo restringió el uso del secreto respecto a sus miembros, ceremonias y rituales. Constituía una herramienta de protección contra su imagen fantasmal, mayoritariamente extendida en la sociedad. Sin embargo, implicaba igualmente un lazo de unión y complicidad con el régimen napoleónico.

Más complejo aún, resulta explicar la aparición en el Cádiz de 1811, uno de los epicentros de la propagada antimasonica, de una sociedad secreta

⁵¹ La primera edición tenía como título: *Revolución religiosa y civil de los franceses en el año 1789: sus causas morales y medios usados para efectuarla. Obra en carta que el muy I.S.D.T.B. escribió en Italia D.L.H.P en el año de 1794.*

⁵² Hervás y Panduro, *Revolución religiosa y civil de los franceses en el año 1789*, 156.

⁵³ Agustín Martínez de las Heras, "La Masonería en la prensa española entre 1808 y 1815", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 16 (2010): 26.

de hispanoamericanos denominada “Caballeros Racionales”⁵⁴ que, desde Europa, servirá de vehículo para la difusión en las colonias de la práctica del secreto en política. Esta logia se formó sobre la base de criollos residentes en la península, provenientes principalmente de La Habana, Buenos Aires, Santa Fe, México y Caracas⁵⁵. Entre estos se encontraron dos diputados suplentes de las Cortes de Cádiz: José Domingo Caicedo y José Álvarez de Toledo, así como también militares al servicio de España. Es muy poco lo que se sabe de esta logia, las principales fuentes son unas cartas enviadas por Carlos de Alvear que fueron interceptadas, las declaraciones de Servando Teresa de Mier ante la Inquisición⁵⁶ y algunos informes de gobierno advirtiendo sobre la existencia de esta logia⁵⁷. Por lo que se desprende de las cartas de Alvear, esta sociedad secreta sale de España debido a que consideraban inminente el triunfo de Napoleón. Sin embargo, las trayectorias posteriores de sus miembros demuestran que ideológicamente comulgaban con el incipiente liberalismo hispano y esta experiencia sirvió para reproducir el modelo asociativo secreto a nivel local, como en el caso de Buenos Aires, interconectando el proceso europeo con el mundo hispánico.

En el caso de América latina la situación era análoga a la de la península, pero en menor escala. Ya en 1808, por ejemplo, aparece en El Río de la Plata un texto titulado “Cartas de un amigo que vive en la ciudad a otro que tiene su habitación en el campo”⁵⁸, donde se da cuenta del origen, secreto y providencias que se han tomado contra los masones.

Esta publicación aparece en un contexto inmediatamente posterior a las invasiones inglesas en 1806 y 1807, cuando las tropas británicas, como un medio de cooptación de las élites locales, iniciaron a algunos criollos en la masonería, como el caso de Miguel Furriol, iniciado en la logia n° 192 perteneciente a la Gran Logia de Irlanda y al 47° regimiento de infantería inglesa⁵⁹.

Igualmente existen noticias de la celebración de una tenida masónica, evento que fue publicado en el periódico bilingüe *Southern Star*, con el cual las

⁵⁴ Ferrer Benimeli, « Les Caballeros racionales, les loges lautariennes et les formes déviées de la Franc-maçonnerie dans le monde hispanique », en *Les révolutions Ibériques et Ibéro-Américaines à l'aube du XIXe siècle* (Paris: Centre National de la recherche scientifique, 1991), 191-203.

⁵⁵ Julio Guillen, “Correo insurgente de Londres capturado por un corsario puertorriqueño 1811”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 63 (1960): 125-155.

⁵⁶ J. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México* (México: José María Sandoval, 1882), Tomo 6, 617-621.

⁵⁷ Walter Hanisch, “Miscelánea histórica. Un documento de Fernando VII sobre las logias de América, 1814. Biblioteca del obispo don Luis Francisco Romero. Biblioteca de un boticario en Santiago a comienzos del siglo XVIII. Carta del Papa Pío VIII al obispo Rodríguez Zorrilla”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 78 (1968): 192-202. Rogelio Aragón, “Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia”, *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 14-36.

⁵⁸ Biblioteca Nacional de Argentina, Sala del Tesoro, Colección Carranza, Época colonial: TES 3 A 05 3 6 21.

⁵⁹ Mario Dotta, *Caudillos, doctores y masones. Protagonistas en la Gran Comarca Rioplatense, 1806-1865* (Montevideo: Editorial Plaza, 2008), 19.

tropas británicas ejercían una campaña propagandística a favor de la ocupación. De este modo, en el n° 6, correspondiente al sábado 27 de junio de 1807, aparece publicada la siguiente nota: “El miércoles 24 del corriente se celebró en esta ciudad el día de San Juan Bautista por el cuerpo de Francmasones”⁶⁰.

A inicios del siglo XIX, las Provincias Unidas del Río de la Plata fueron un laboratorio fecundo en la creación de nuevas prácticas asociativas. En ese contexto, la masonería logró hacerse de algunos adeptos⁶¹, a pesar que las noticias de logias criollas propiamente tales son escasas o de dudosa procedencia⁶².

Aun así, durante la primera década del siglo XIX, se realizó una pedagogía asociativa moderna entre las élites criollas, lo que facilitaría el reclutamiento de hermanos para la Logia Lautaro⁶³, la cual comenzó a funcionar en 1812 con la llegada a Buenos Aires de Carlos de Alvear, José de San Martín, Matías Zapiola, y otros oficiales que habían servido en el ejército español y que ahora se ponían al servicio de las armas patriotas.

Este grupo de militares había vivido la mayor parte de su vida en Europa. Sin embargo, tenía importantes vínculos con la élite de Buenos Aires –principalmente Carlos de Alvear– lo que les permitió integrarse rápidamente a la dinámica revolucionaria.

La guerra provocó un viraje en el proceso de independencia, el cual pasó de ser un fenómeno juntista fiel a la Corona, donde las sociedades patrióticas cumplían un papel como grupo de presión liberal, a un sistema político centralizado donde los grupos “jacobinos”⁶⁴ administraron el poder a favor de la empresa bélica.

La experiencia militar de los oficiales llegados desde Europa, facilitó su ascenso al poder. Igualmente se hicieron parte del proceso revolucionario a través de la sociabilidad política: Carlos de Alvear, por ejemplo, fue miembro de la sociedad patriótica llegando a ser su vicepresidente en dos oportunidades.

⁶⁰ La versión en inglés es levemente diferente: “On Wednesday last the festival of Saint John The Baptist was celebrated in this city by the members of the Lodge in this place”, en *The Southern Star*, 27 de junio de 1807.

⁶¹ Véase por ejemplo Enrique Martínez, “Observaciones hechas a la obra póstuma del señor Ignacio Núñez, titulada Noticias Históricas de la República Argentina”, en *Biblioteca de Mayo* (Buenos Aires: Memorias, 1960), Tomo I, 527.

⁶² Así sucede, por ejemplo, con la logia de franceses denominada Independencia, de la cual tenemos noticias gracias a un documento que publicó Francisco Guillo en la novela histórica *Episodios Patrios*. Sin embargo, la información presenta varios problemas que despiertan serias dudas sobre su existencia. En primer lugar, el autor no hace referencia de la ubicación de dicho documento; en segundo lugar, no existe ningún registro de la logia en los archivos del Gran Oriente de Francia; en tercer lugar, la “Gran Logia de Versalles” de la cual habla el documento no parece haber existido, salvo, que se refiera a la Gran Logia de Francia (o de Clermont) fundada en 1736. Igualmente, extraña resulta la utilización de la divisa “libertad, igualdad y fraternidad” la cual, si bien fue utilizada en la época, tal como lo ha demostrado Porset, se convierte efectivamente en una divisa masónica a partir de la tercera república francesa.

⁶³ Para un resumen de la bibliografía existente sobre el tema véase: Pilar González Bernaldo, “Masonería y Revolución de Independencia en El Río de la Plata: 130 años de historiografía”, en *Masonería, Revolución y Reacción*, coord. Ferrer Benimeli (Alicante, Zaragoza: CEHME 1991), Tomo II, 1035-1054; y el breve estudio de Jaime Eyzaguirre, *La Logia Lautarina* (Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1973), 1-17.

⁶⁴ Sobre la pertinencia del concepto de “jacobino” para El Río de la Plata véase Noemí Goldman, “Los ‘Jacobinos’ en El Río de la Plata: Modelo, Discursos y Prácticas, 1810-1815”, en *Imagen y Recepción de la Revolución Francesa en la Argentina* (Buenos Aires: Comité Argentino para el Bicentenario de la Revolución Francesa, Grupo Editor Latinoamericano, 1990).

Su presencia entre el grupo liberal le permitió cooptar a los sectores más importantes de la élite revolucionaria de Buenos Aires.

Posteriormente, se produjo un golpe de Estado que le permitió a los militares tomar el poder, integrar a los sectores revolucionarios al gobierno, renunciando al modelo de sociabilidad pública⁶⁵ con que se habían dotado anteriormente, para sustituirlo por un nuevo sistema de vínculos secretos, a través de una sociedad cívico-militar, que constituyera un último eslabón de fidelidad política.

Llama profundamente la atención la temprana aparición del fenómeno asociativo secreto en la región, el cual se desarrolla casi simultáneamente con Europa. Podemos apreciar dos momentos en la vida de la Logia Lautaro: el primero, que va desde 1812 a 1815, donde tomó el control del gobierno de Buenos Aires y comenzó la guerra contra España. Durante ese periodo, esta logia estuvo bajo las órdenes de Carlos de Alvear. Sin embargo, tras la caída del régimen político dirigido por su facción, se produjo una ruptura en el grupo original el cual se reconstituyó en dos logias: una segunda Logia Lautaro, que fue dirigida militarmente por José de San Martín y en términos políticos por Juan Martín de Pueyrredón y una sociedad secreta enemiga que albergó a la facción de Alvear en Montevideo.

En la segunda etapa, que va desde 1816 a 1820, continuó la guerra en dos escenarios, uno interno, debido a la resistencia de las provincias del interior frente a la imposición de Buenos Aires como capital hegemónica; y otro externo, centrado en el derrocamiento del Virreinato del Perú, por medio de la liberación de la Capitanía General de Chile, que en 1814 había caído en manos de los españoles.

En el primer periodo, que es el que nos interesa, la logia estaba constituida principalmente por miembros de la logia Caballeros Racionales y la élite revolucionaria de Buenos Aires que con anterioridad habían participado de la sociedad patriótica⁶⁶.

La Logia Lautaro centralizó la toma de decisiones y disciplinó a la élite revolucionaria para evitar el surgimiento de facciones. Los lazos políticos de hermandad permitieron nuclear al grupo revolucionario en torno a esta nueva organización, contando desde ese momento, como señala Tulio Halperín, con un brazo armado que les aseguraba el poder.

El objetivo central de la logia, desde un comienzo, consistió en controlar los órganos de gobierno, principalmente la asamblea constituyente. Los asambleístas miembros de la logia, según las declaraciones de Zapiola,

⁶⁵ González Bernaldo, "La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en El Río de la Plata revolucionario (1810-1815)", en *La Revolución Francesa y Chile*, coords. Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri (Santiago: Editorial Universitaria, 1990): 117.

⁶⁶ El estudio de Eugenia Molina demuestra la confluencia entre los miembros de la sociedad patriótica y la Logia Lautaro. Al respecto véase Molina, "Las modernas prácticas asociativas como ámbitos de definición de lazos objetivos políticos durante el proceso revolucionario (1810- 1820)", *Universum* 16 (2010): 409.

llegarían a 25 sobre un total de 34 que componían el cuerpo⁶⁷. Constituía una facción al interior de la asamblea, cuya finalidad se centró en el manejo de las votaciones y elecciones. El secreto tuvo como función, centralizar las opiniones del sector e impulsar su programa político que, entre otras cosas, contemplaba la promulgación de una constitución⁶⁸. Igualmente, se buscaba hacer invisibles los vínculos de sus miembros. Para ello, en sus reglamentos se castigaba la traición al secreto con la pena de muerte⁶⁹. Dentro de las reformas impulsadas por la logia, pese a que resulta exagerado atribuírselas exclusivamente, se encuentran la libertad de vientres, la libertad de los esclavos que ingresaran a al Río de la Plata y la liberación de los hijos de esclavos. Igualmente se suspendió la mita, las encomiendas, el yanaconazgo y el servicio personal de los indios.

En términos simbólicos, y como medio de borrar los privilegios estamentales del antiguo régimen, se prohibieron los escudos y títulos de nobleza (conde, marqués y barón), y se propuso la abolición de los mayorazgos.

Por último, en materia eclesiástica, además de abolir la Inquisición y prohibir el tormento, hubo un énfasis secular, principalmente en medidas tendientes a la tolerancia religiosa, y un anhelo por integrar al clero en el proceso revolucionario, liberándolo de toda tutela externa (principalmente de Roma)⁷⁰. Estas reformas constituyen un programa político de carácter liberal en consonancia con la Constitución de Cádiz. Su carácter planificado queda en evidencia por la convergencia con las leyes impulsadas en Chile en el periodo de 1817-1820, cuando la Logia Lautaro dirigida por San Martín tuvo responsabilidad en el proceso de transformación local.

A pesar del éxito relativo en su programa, la logia sufrió tempranamente un proceso de división debido a la estrategia de Carlos de Alvear y su facción por concentrar el poder a su favor. Dicha situación, terminaría con la caída del régimen en El Río de la Plata en 1815 y la disolución de la primera logia.

Inmediatamente después, se realizó un juicio a los miembros del gobierno donde, entre otras cosas, se buscó condenar el nuevo delito de “facción”⁷¹, denominación detrás de la cual estaba presente la sospecha de vínculos secretos en el manejo del gobierno. En cierto sentido, el término

⁶⁷ Tulio Halperin Donghi, *Revolución y Guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla* (Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2005), 227.

⁶⁸ Juan Canter, “La Asamblea General Constituyente”, en *Historia de la Nación Argentina, desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862, Vol. VI. La independencia y la revolución política (desde la asamblea general constituyente hasta el congreso constituyente de 1824)*, coord. Ricardo Levene (Buenos Aires: El Ateneo, 1946), 101.

⁶⁹ “Todo hermano que revele el secreto de la existencia de la logia, ya sea por palabras o por señales, será reo de muerte, por los medios que se halle conveniente”. Esta cláusula lleva el número 2 de las leyes penales de la logia. Lamentablemente el original del reglamento se encuentra extraviado. Al respecto véase Benjamín Vicuña Mackenna, *El ostracismo del general D. Bernardo O’Higgins: escrito sobre documentos inéditos y noticias auténticas* (Santiago: Imprenta y librería del Mercurio, 1860), 274.

⁷⁰ Vicuña Mackenna, *El ostracismo del general D. Bernardo O’Higgins*, 185.

⁷¹ Para un análisis del proceso véase Marcela Ternavasio, *Gobernar la Revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816* (Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2007).

facción puede ser perfectamente utilizado como sinónimo de logia, debido a que en ambos casos describe la unión de personas cuyos vínculos son de índole ideológica y que utilizan el secreto como cobertura para llevarlos a cabo. La diferencia radica principalmente en que en la facción no es necesariamente secreto el vínculo.

Del fraccionamiento de la matriz inicial de la logia, se produjo otra sociedad secreta en Montevideo, la sociedad de Caballeros Orientales, la cual estuvo nuevamente bajo el mando de Carlos de Alvear, quien la utilizaría para combatir a la segunda Logia Lautaro de Buenos Aires.

El testimonio de Tomás de Iriarte, miembro de la logia de Montevideo, resulta especialmente elocuente para comprender el funcionamiento y finalidad en la utilización del secreto para las primeras logias establecidas en El Río de la Plata.

Nuestra sociedad secreta de Montevideo se incrementó de un modo considerable, he hizo adquisiciones entre los hijos del país de más nota, adictos a la causa de la independencia. Esta reunión tomo una nueva denominación, de la Caballeros Orientales: la mayor parte de los individuos del Cabildo fueron iniciados [...] esta sociedad se componía de tres clases o grados, el iniciado era instalada en clase de Caballero Oriental, seguía el grado superior inmediato de Consejero y por último el de Anciano, pero la estructura de la sociedad era tal que los del grado inferior ignoraban la existencia de una clase superior, y de este modo los miembros de la antigua gran Logia, porque nos reuníamos en privado y nuestra sanción daba después la ley, porque no era fácil conquistar el voto de algunos miembros de los ancianos, y por consiguiente sucedía que reunidos con estos, obteníamos la mayoría, de modo que cuando nos incorporábamos con los Consejeros para deliberar, ya llevábamos la votación ganada, y así, sucesivamente para la reunión con el grado inmediato inferior, así: los orientales no conocían el secreto de la gran Logia: seguían su impulso sin poderlo evitar ni sospecharlo⁷².

Esta primera experiencia asociativa, si bien no del todo exitosa, permitió formar a los cuadros que reproducirán el modelo de sociabilidad secreta en la región. Igualmente, debido a la restauración de 1815 y a los éxodos liberales de franceses y españoles, la utilización del secreto ganaría terreno, al complementar las prácticas locales con las experiencias de los soldados europeos y norteamericanos que comenzaban a circular con gran intensidad por América del Sur ofreciendo sus servicios a los ejércitos patriotas.

Paradójicamente, el modelo de sociedad secreta, debido a su temprana aparición en la región y a su posterior fraccionamiento, fue dando serias muestras de desgaste, y ya para la década de 1820, prácticamente desaparece, en contraposición a Europa que en la misma época se produce un proceso de efervescencia del modelo de sociabilidad política secreta.

⁷² Tomás Iriarte, *Memorias. La independencia y la anarquía* (Buenos Aires: Ediciones argentinas "S.I.A", 1944), 222-223.

Resulta especialmente complejo medir la influencia real que ejercieron las sociedades secretas en la crisis del antiguo régimen. Sin embargo, al margen de su efectividad, dan cuenta de un amplio complejo de redes de comunicación, circulación y transferencia de prácticas asociativas, que sirvieron como estrategia para afrontar el cambio político.

El imperio español, pese a que estuvo al margen de la “república universal de los francmasones”, no lo estuvo del proceso condenatorio ni de la literatura antimasonica, absolutamente desproporcional a las escasas experiencias de logias y masones que circularon por España durante el siglo de las luces⁷³.

La fundación de logias y la literatura antimasonica, fueron dos procesos que se desarrollaron de manera independiente y que solo lograron una relativa confluencia durante la ocupación napoleónica.

¿En qué medida la propaganda antimasonica sirvió como vehículo de difusión del modelo asociativo en América del Sur?⁷⁴

La pregunta no es fácil de responder, ya que todo indica que el surgimiento de la Logia Lautaro se produce como una transferencia y apropiación del proceso asociativo de España, que se origina simultáneamente al desarrollo de la masonería napoleónica, pero del que no tenemos ninguna conexión.

Aun así, la proliferación de sociedades secretas durante esta época es un fenómeno generalizado que se produce al unísono en todo el mundo atlántico. Consciente de esa sincronía, las teorías complotistas unifican la diversidad de esa experiencia en una explicación única del cambio político que perfectamente podría haber servido como vehículo del modelo asociativo en la cadena revolucionaria.

⁷³ Ferrer Benimeli, *La Masonería española en el siglo XVIII* (Madrid: Siglo XXI editores, 1986).

⁷⁴ Algunos indicios, que es necesario seguir profundizando, apuntan en esa dirección. Por ejemplo, en los 751 volúmenes que conformaban la biblioteca de José de San Martín, donde no se encontró ningún libro sobre masonería, estaban, en su edición de 1803, los cinco volúmenes en francés de las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* de Barruel. Al respecto véase Cristian Gazmuri, “Libros e ideas políticas francesas en la gestación de la independencia de Chile”, en *Panoramas de nuestra América. América Latina ante la Revolución Francesa* (México: UNAM, 1993), 94.

EL MITO DE LA SECRETA DISCRECIÓN¹

Yván Pozuelo Andrés
IES Universidad Laboral de Gijón

En mis primeros pasos por la investigación histórica, enfocada al estudio de la organización masónica, me resultó sorprendente que la bibliografía sobre la sociedad “secreta” por antonomasia fuera de un volumen tan extraordinario. Una vez separado el grano de la paja, me di cuenta que en la historiografía autorizada se había solventado esta falsedad cambiando el adjetivo “secreta” por el de “discreta”², así pues, se ha repetido en casi todas las obras de mayor calado científico que “la masonería no es secreta sino discreta”. Al principio, este matiz parecía anodino, sin embargo es, a mi entender, inexacto porque pertenece más al método del Dr. Couet que al científico, sirviendo este trabajo, abierto, pues, a ajustar aún más, la mirada historiográfica sobre esta organización en este aspecto. El terreno en el que se adentra es resbaladizo, las interrelaciones constantes entre organización oficial, afiliados y el secreto, durante trescientos años, así lo dificultan, empero, estoy convencido de que se debe dar los primeros pasos que permitan a la historiografía deslizarse con mayor equilibrio por esta imperecedera sociabilidad burguesa. Por consiguiente, este trabajo consiste en rebatir esa reiterante afirmación difundida por masones, periodistas y algunos historiadores.

Cuando se califica a una organización no se hace aisladamente como si las demás no existiesen, sino al contrario, en comparación con otras. Las personas han tejido sus relaciones sociales a través de la creación de múltiples asociaciones: las políticas, las religiosas, las sindicales, las terroristas, las

¹ Este trabajo es una versión revisada y corregida de los artículos: “La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 62-87; y “Una muestra de famosos escritores liberales antimasones”, *Actuallynnotes, Revista de Arte, Historia y Literatura* 35 (2009 [citado el 8 de enero de 2017]): disponible en <http://www.actuallynotes.com/Una-muestra-de-famosos-escriitores-liberales-antimasones.html>

² Según el diccionario de la *Real Academia Española*, vigésima tercera edición, 2014: Secreto: Del lat. *secrētum*. 1. m. Cosa que cuidadosamente se tiene reservada y oculta. 2. m. Reserva, sigilo. 3. m. Conocimiento que exclusivamente alguien posee de la virtud o propiedades de una cosa o de un procedimiento útil en medicina o en otra ciencia, arte u oficio. 4. m. misterio (|| cosa que no se puede comprender). 5. m. misterio (|| negocio muy reservado). 6. m. Escondrijo que suelen tener algunos muebles para guardar papeles, dinero u otras cosas. 7. m. En algunas cerraduras, mecanismo oculto, cuyo manejo es preciso conocer de antemano para poder abrirlas. 8. m. Despacho de las causas de fe, en las cuales entendía secretamente el antiguo tribunal eclesiástico de la Inquisición. 9. m. Secretaria en que se despachaban y custodiaban estas causas. 10. m. Pieza aplanada del cerdo posterior a la paleta. 11. m. Mús. Tabla armónica del órgano, del piano y de otros instrumentos semejantes. 12. m. desus. secreta (|| examen para tomar el grado de licenciado). 1. adj. Dotado de discreción. Usa también como sustantivo 2. adj. Que incluye o denota discreción. Conducta discreta. Dicho discreto. 3. adj. Separado, distinto. 4. adj. Moderado, sin exceso. Precio, color discreto. Usado también en sentido peyorativo. Es obra ambiciosa, pero de resultados discretos. 5. adj. Mat. Dicho de una magnitud: Que toma valores distintos y separados. La sucesión de los números enteros es discreta, pero la temperatura no. 6. m. y f. En algunas comunidades, persona elegida para asistir al superior como consiliario en el gobierno de la comunidad.

Según el diccionario galo *Le Petit Robert*: Secreto (ta): conocido por un número limitado de personas; que eso debe estar escondido de los demás, del público. Ver esotérico, hermético. Ritos secretos. «movimientos furtivos, ... misteriosos. Este lenguaje secreto forma de alguna manera la masonería de las pasiones» Balzac. Secreto: conjunto de conocimientos, de informaciones que deben reservarse en general a unos pocos cuyo poseedor no debe revelar. Discreto (ta): que hace gala de contención, se manifiesta poco en las relaciones sociales, no interviene en los asuntos de las personas ajenas. Circunspecto, reservado, moderado. Delicado que no atrae la atención, que apenas se hace notar. Moderado. 2 Dicese de alguien que sabe guardar los secretos que se le confían. Todas las traducciones del francés, de aquí en adelante, son del autor.

mafiosas, las humanitarias, las deportivas, las de ocio, las de jóvenes, las de jubilados, las literarias, las científicas y un largo etcétera. ¿Cuántas y cuáles han sido definidas como discretas? De este gran abanico de asociaciones pasadas y presentes es la única, según mis conocimientos, en ser calificada insistentemente de discreta. ¿Cuáles son las argumentaciones para calificarla de esta índole?

Tarea siempre engorrosa es identificar si se trata o no de masonería, dada la diversidad de masonerías existentes, desde la fundación de la especulativa³ en 1717 hasta nuestros días y de los perfiles variados de sus afiliados, contando encima con la evolución del contexto histórico de cada región del mundo que determina sus idiosincrasias incluso para los más ortodoxos. En efecto, según de quien se trate, del momento o el lugar, algún rasgo que era, puede que ya no sea. Las masonerías son verdaderos constructos socio-históricos.

Estas fechas, 1717-2017, de por sí desbaratan las teorías del “secreto” sobre esta organización, pues, estamos hablando de millones de individuos iniciados. En efecto, ¡cuánto tiempo para que desencantados revelasen su naturaleza, para infiltrarla, para incautar y desvelar su documentación! El tiempo, si es que existe⁴, hace mella en cualquier organización en cuanto a sus principios de secretismo e incluso de discreción⁵, si los tuvieran. Demasiados años para que no se hable, desvele, calumnie o investigue el fenómeno.

Las máximas autoridades masónicas, que se sucedieron a lo largo de estos siglos a la cabeza de las obediencias, y sus detractores, interpretaron mil y una veces los orígenes, la naturaleza y los objetivos de esta asociación, divulgando generalizaciones, unas de índoles fantasmagóricas y otras verdaderas. Una de las primeras más extendida fue la de considerarla como una organización secreta. No obstante, la historiografía ha desmentido esta definición surgida de los poderes político y eclesiástico europeos dieciochescos, y aunque hasta el día de hoy se continúa reproduciendo, tan solo se le menciona como parte de la presentación de este estudio, consistente en demostrar que tampoco se trató de una organización discreta⁶.

³ Es la que impera en estos momentos, término que sirve para diferenciarla de la anterior, la operativa, ceñida al gremio de los constructores de los grandes edificios religiosos e incluso civiles de los siglos medievales.

⁴ Según una nueva teoría física expuesta por un estudiante neozelandés, Peter Lynds, el tiempo no existe, teoría refrendada por el gran científico Stephen Hawking. ¿Afectará esta teoría a los historiadores?

⁵ Según la *Real Academia Española*: secretismo:

1. m. Modo de actuar en secreto con respecto a asuntos que debieran manifestarse. Discreción: del lat. *discretio*, -ōnis.
1. f. Sensatez para formar juicio y tacto para hablar u obrar.
2. f. Don de expresarse con agudeza, ingenio y oportunidad.

3. f. Reserva, prudencia, circunspección.

Según el diccionario francés *Le Petit Robert*: Secretismo: de una manera secreta, en secreto. Discreción: I discernimiento, poder de decidir. Entregarse a la discreción de alguien: en relación con su prudencia, su competencia. II 1. Moderación en las relaciones sociales. Ver Decencia, delicadeza, reserva, moderación, tacto. 2. Cualidad consistente en saber guardar los secretos de otros.

⁶ Sin embargo, los estudios sobre el secreto masónico siguen suscitando el interés historiográfico, los casos del Coloquio “Secret et transparence maçonnique” (Universidad Libre de Bruselas, del 22 al 23 marzo de 2002), y el artículo de Helge Jordheim, “Functions of Secrecy – Herder and the Masonic Elements of Enlightenment Thought”, *Criticamassonica. Rivista internazionale di storia e cultura massonica* 0 (2017): 47-61.

Este empeño se integra en un problema generalizado sobre el uso de las palabras para engañar y tergiversar el pasado y el presente. Se utiliza un vocabulario que fue vaciado por completo de contenido, que sirve a la demagogia y a la propaganda más que a la definición de posturas, sentimientos o ideas y, sobre todo, a la descripción del pasado. «Discreta» viene a sumarse a esa lista compuesta por ejemplo por apelativos como la libertad, la tolerancia, la igualdad, la modernidad, el progreso y la fraternidad. Resulta llamativo que los masones y las masonas las integren todas ellas como propias. En historia una palabra puede cambiar todo, de ahí el interés de abordar en el caso de la historia de la masonería el papel de este adjetivo.

En un primer plano, se delimita y aborda la semántica en cuestión comparándola luego con los hechos masónicos, incluyendo un apartado sobre lo manifestado por los propios masones.

A modo de complemento sobre esta controversia, en el segundo y último plano, se seleccionó a dos países, España y Costa Rica, con características geográficas y de tamaño distintas, como focos de atención particular con el fin de observar cómo sus masonerías se desarrollaron indiscretamente. Por último, y siempre teniendo en cuenta el propósito de este trabajo, se aborda un tema sobre el que, hasta el momento, la historiografía no se preocupó en analizar como concepto: la antimasonería liberal. Para ilustrar este fenómeno, se presentan unas obras de famosos escritores liberales que ayudarán a visualizar la realidad del tipo de difusión externa llevada a cabo por las masonerías y, por consiguiente, a calibrar la importancia de la labor historiográfica en la adjetivación que forma parte de la definición de lo qué fue y es la masonería.

¿SECRETA-DISCRETA PARA QUIÉN?

Tanto en su consideración de secreta como de discreta convendría preguntarse: ¿Para quién?, ¿en todos los Estados al mismo tiempo?

“Secreto” es desconocer lo que unos saben⁷, suele conservarse a una escala de pocos individuos. Cuanto más lo saben, más peligra perder su condición. Lo que se debe conocer no puede trascender salvo a los que pertenezcan a ella, custodiando exclusivamente los afiliados su razón de ser. El secretismo y la discreción, desde el nacimiento de la masonería especulativa hasta la segunda guerra mundial –al menos–, tenían cabida en la minoría de los sectores estudiados (eclesiásticos, nobles, burgueses y a partir de la aparición del movimiento obrero en varios de sus dirigentes), más allá del saber leer y escribir, cuando la gran mayoría de la población se encontraba sin escolarizar, marginada de los conocimientos universales, obligada a dedicarse a buscar los medios para simplemente sobrevivir, buscando trabajo o trabajando todo el día durante todo el año, y viviendo ajenos a esta preocupación asociativa.

⁷ Sobre la relación entre el secreto y la masonería véase Fernando Yzaguirre García, “Masonería y secreto: una aproximación sociológica”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2004), 405-419.

Si algo fuera secreto o discreto lo sería para los miembros del sector de estudiados, situación persistente en la actualidad a escala global. Durante el periodo de entreguerras (1918-1939), aunque existieron varios ejemplos en periodos anteriores e incluso en el siglo XIX⁸, el elenco social masónico se abrió de forma relevante, en unos escasos países con organizaciones socialistas, anarcosindicalistas y comunistas asentadas⁹, gracias a las suspicaces dobles pertenencias de masones que ejercían como políticos o de políticos que se iniciaron masones. En esos Estados, el acceso a la educación y a la enseñanza universitaria, a las bibliotecas, a los archivos, y la multiplicación de los medios de comunicación con cierta libertad de expresión, favorecieron esa ampliación de la esfera pública, principalmente en la segunda mitad del siglo XX, provocando que la cuestión sobre el secretismo o la discreción pudiera concernir a más curiosos. De esta manera, la preocupación sobre el secretismo o la discreción, durante los casi 250 primeros años de vida de esta organización, se vinculó a los sectores estudiados y acomodados de la sociedad y desde un punto geográfico, se puede delimitar a Europa y a América¹⁰. Ellos se pueden dividir en tres conglomerados: los defensores o indiferentes, partidarios en sus múltiples facetas del liberalismo; los enemigos de los hijos de la viuda¹¹, partidarios del antiguo régimen y religiosos (sobre todo los fervientes católicos); y los dirigentes del movimiento obrero en los que se perfilaban defensores, enemigos e indiferentes. Exceptuando a los indiferentes, ¿para quiénes fue la masonería realmente secreta o discreta?

LA MASONERÍA: ¿SOCIEDAD SECRETA?

Imprescindible es consultar la impresionante bibliografía sobre la masonería inventariada por el gran especialista español del fenómeno, José Antonio Ferrer Benimeli, en la que se evidencia que ya en el segundo cuarto del siglo XVIII la masonería era un tema muy prolífico¹². La inmensa mayoría, por no decir toda, de esa producción carecía de método científico, aun así, nos permite observar que de secreto poco. Ferrer Benimeli cita decenas de

⁸ Por citar nombres conocidos: Proudhon, Bakunin, Louise Michel, Louis Blanc y Anselmo Lorenzo.

⁹ En Francia, Italia, España y Argentina, por ejemplo. Esta relación considerada como “contra natura” (obreros en una asociación histórica de la aristocracia y de la burguesía) condujo a la III Internacional a votar a favor de la prohibición de pertenecer a la masonería y a la vez a un partido comunista. Varios de los fundadores de los partidos comunistas francés y español fueron masones. Esta prohibición tuvo varios precedentes y también fue reproducida posteriormente por parte de organizaciones socialistas y anarcosindicalistas en varios países.

¹⁰ Aún faltan estudios más completos sobre la historia de la masonería y de la antimasonería en África, Asia y Oceanía que podrían corroborar o aportar pasados distintos a los investigados hasta el momento sobre Europa y América.

¹¹ Sinónimo de masonería utilizado por sus miembros en referencia a Hiram, el arquitecto del Templo del rey Salomón, asesinado por tres de sus impacientes discípulos que querían conocer los secretos de la construcción. Hiram era hijo de una viuda. Este personaje fue para los masones una de sus principales fuentes de inspiración de ahí que se denominen hijos de la viuda.

¹² Ferrer Benimeli y Susana Cuartero Escobés, *Bibliografía de la Masonería* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004) Tomo I, 25-42 y 135-168. También imprescindible es Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración* (Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1977).

periódicos y obras del siglo XVIII publicados en diferentes Estados europeos en los que se trató de desprestigiar o ensalzar a la masonería¹³.

Tras las primeras delaciones por parte de los masones sobre sus actuaciones, el medio que más contribuyó a exponerlos a la luz pública fue el conjunto del clero católico que, desde el siglo XVIII hasta el XXI, según la evolución histórica propia de cada Estado, difundió ataques contra esta organización. Este sector de la institución eclesiástica es más conocido que la de los 5000 presbíteros católicos iniciados masones en el siglo XVIII. El clero antimasónico transmitió sus representaciones a sus fieles, tergiversando, manipulando y contagiando de una “masonofobia”, dado el supuesto peligro que presentaban los masones como propietarios de los medios económicos suficientes para hipotéticamente comunicar y desarrollar progresivamente, sus deseos de desligar la sociedad civil de la tutela eclesial, en concomitancia, en la segunda parte del siglo XIX, con las combativas fuerzas sociales enroladas en las esferas ideológicas del socialismo y anarcosindicalismo.

Antes ya de las grandes convulsiones de los siglos XIX y XX, todas ellas relacionadas con la elección del tipo de organización económica, cultural y política de la sociedad e incluso antes de la revolución francesa¹⁴, acontecimientos atribuidos a la masonería por parte de los sectores más conservadores, antes ya, esta organización había dejado de ser secreta. No cabe aquí copiar una vez más los argumentos que demuestran que, a partir de la primera condena, hecha por parte de los Estados Generales de Holanda en 1735, a la cual le siguieron otros y en particular la condena papal de Clemente XII en 1738¹⁵, el velo del secretismo de la masonería se había definitivamente caído. A partir de allí, el clero católico se consolidó como el mayor promotor de la masonería, publicando diferentes obras en las que se explicaba, con diferentes intenciones, las acciones de esta sociedad y de sus afiliados, formando una nebulosa atemporal más tarde entendida como antimasonería¹⁶. La calificación de secreta se tornó clave para demostrar la procedencia de su conspiración del mismísimo demonio.

Las prohibiciones contra la masonería, las amenazas y las persecuciones

¹³ Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la Masonería*, Tomo I, 135-168 y Tomo II, 41-45, 57-87 y 301-397.

¹⁴ Los trabajos del historiador y masón francés Charles Porset sobre la falsa autoría masónica de la revolución lanzada por el abad Lefranc y llevadas a su paroxismo por el abad Barruel, son elocuentes. Véase Porset, “La Masonería y la Revolución Francesa: del mito a la realidad”, en *Masonería, Política y Sociedad*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1989), 231-241; Porset, “La Franc-Maçonnerie française au dix-huitième siècle. État de la Recherche-Position des questions (1970-1990)”, en *La masonería española entre Europa y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1995), Tomo II, 743-756; y Porset, “Genealogía del “complot” masónico”, en *Masonería, Revolución y Reacción*, coord. Ferrer Benimeli (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990), Tomo I, 337-352. En la misma óptica, el trabajo del masón e historiador André Combes, “La Francmasonería Jacobina y revolucionaria”, en *Masonería, Revolución y Reacción*, Tomo I, 147-156.

¹⁵ El primer hostigamiento de la Iglesia católica pasó desapercibido para los masones del siglo XVIII, no obstante, fue la más internacional, determinante y dolorosa para los afiliados de los siglos XIX en adelante, refrendada y actualizada por todos los siguientes pontífices.

¹⁶ Ferrer Benimeli, “La antimasonería en España y América Latina: intento de síntesis”, en *La Masonería española entre Europa y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1995), Tomo I, 405-416.

que sufrieron algunos de sus integrantes revelan de por sí que, de secreta, nada. Esas impugnaciones y condenas estaban impulsadas desde los puestos de mando encargados de mantener el orden público, o sea, proteger a ciertos sectores de la clase dominante¹⁷. En 1752 se publicó en España, es decir con el beneplácito de la Iglesia católica y del rey, una traducción de una obra antimasonica italiana, *Centinela contra Francs-massones*, que apoyaba las condenas papales, por considerar el nombre divino profanado por esta sociedad, en la que podemos leer que “de la masonería mucho no se sabe, pero mucho no se ignora”¹⁸. Este texto, según un anónimo en su defensa, rezó: “muy conocido en España”¹⁹, a consecuencia del cual se sucedieron una serie de escritos.

Uno de los grandes eruditos españoles del siglo XVIII, fray Benito Jerónimo Feijoo, consagró unas líneas para poner en entredicho la relevancia del miedo a los masones²⁰, dudando de que los “duendes”, como los denominaba el erudito, tuvieran las intenciones y el poder descrito en el libro anteriormente citado —y por consiguiente la condición secreta de la asociación—, probando, este ilustrado, su fidelidad a la honestidad intelectual en contra de lo política y católicamente correcto. La defensa de Feijoo fue más una crítica a las versiones clericales que una defensa de los masones. En efecto, interpretaba la realidad masónica más como una “sociedad de embusteros que de herejes”, destacando a una mayoría de alegres individuos y a una minoría con malos designios²¹. Un siglo más tarde, Feijoo sería vapuleado por el “históricamente correcto” Marcelino Menéndez Pelayo que ensalzó el texto de 1752, acusando en su obra más famosa, publicada entre 1880 y 1882, a la masonería de ser uno de los instigadores de los “desordenes antirreligiosos y políticos que han dividido y ensangrentado a España”²². Si en el siglo XVIII se sabía lo que hacía la masonería y quienes pertenecían a ella, qué decir de los siglos XIX y XX en los que se multiplicaron los aprendices masones por todas las regiones habitadas del planeta, así como el número de sus enemigos. Todos ellos, aprovecharon las mejorías técnicas de impresión para difundir las posturas a favor o en

¹⁷ Refleja bien la división que existía en esa época en su seno puesto que los masones de la Europa del siglo XVIII pertenecían a ella, integrantes en su mayoría de la aristocracia.

¹⁸ Pedro María Justiniano, *Centinela contra Francs-Massones. Discurso sobre su origen, instituto, Secreto, y Juramento. Descubrese la Cifra con que se escriben, y las acciones, señales, y palabras con que se conocen* (Madrid: Imprenta de Don Agustín de Gordejuela y Sierra, 1752).

¹⁹ *Examen Crítico de las causas de la persecución que han experimentado los francmasones, y explicación de las bulas de los Sumos Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV* (Madrid: Imprenta de Vega y Compañía, 1820). Sobre la polémica Feijoo-Torrubia, ver Ferrer Benimeli, *La Masonería española en el siglo XVIII* (Madrid: Siglo XXI, 1974), 173-192.

²⁰ Feijoo (1676-1764) publicó la carta “De los Francs-masones” en 1753. Benito Jerónimo Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas (1742-1760)* (Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1774), Tomo IV, 187-203, publicado por primera vez en 1753.

²¹ Feijoo, *Cartas*, 194.

²² Marcelino Menéndez Pelayo, *Los heterodoxos españoles* (Valencia: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963) Tomo III, 98-102 y Tomo VI, 159-164. El tema masónico le tenía más que preocupado, llegando incluso a rogar que “otro complete esta historia [relación masonería y Cuba], que a mí me ataca los nervios”, Tomo VI, 446.

contra. Los gobiernos y la Iglesia católica del siglo XVIII, época en general, sin libertad de expresión ni de asociación, no contemplaron legalizar una organización que no estuviera bajo sus tutelas, colmando esa desfachatez el aceptar a hombres que profesaban otra forma de fe que la católica.

El concepto de secretismo sirvió a la Iglesia católica para fomentar el espanto y el odio a los masones: quien se organizara fuera del cauce de ella no podía dedicarse a otra labor que no fuera conspirar contra el estamento católico, por consiguiente sería excomulgado. Esta idea no era descabellada, sin embargo, de ahí a la práctica y a la destrucción completa de la institución católica, existía un abismo.

Secreto es secreto, medio secreto ya no es un secreto. En esa misma centuria, las publicaciones antimasonicas, además de exponer las fantasías propias de sus autores, revelaban la estructura organizativa, los nombres de los masones (los verdaderos y los que ayudaban a la teoría de la conspiración)²³, y las actuaciones dentro de las logias. La utilización de seudónimos por parte de la masonería latina de influencia francesa constituyó, para sus enemigos, una prueba más de una asociación secreta. Sin embargo, no hubo ningún obstáculo para citar a los masones, con nombre de pila y, desde entonces, con el alias. ¿Cómo no rasgarse las vestiduras cuando en los últimos panfletos de mayor difusión sobre la masonería hispanoamericana del tercer milenio se incide en que fue y es una sociedad secreta o que al menos sus integrantes comparten un secreto²⁴? Los medios de espionaje utilizados por diferentes gobiernos a lo largo de estos últimos siglos, las decenas de miles de títulos sobre masonería, no quebrantaron la persistente calificación de “ser una organización secreta con 300 años de existencia”.

Los autores creyentes actuales, galardonados con múltiples premios y medallas, antimasonicos, desconocen –pensando que su inquina sea producto de la ignorancia–, los estudios de investigadores académicos, independientes de la masonería y de las instituciones que desarrollaron una actitud antimasonica. Ejemplo de ello es el caso del sociólogo alemán Georg Simmel, estudioso y admirador de las sociedades secretas, interesado por la relación de estas con el secreto, quien determinó ya en 1908 –el año importa, es decir, hace más de cien años del diagnóstico académico– como no podía ser de otra manera, que la masonería no era una organización secreta²⁵.

²³ La obra que encendió definitivamente la mecha del antimasonismo católico y su teoría de la gran conspiración, que culpaba a la masonería de haber planeado, junto a los filósofos de la enciclopedia, herederos del mal encarnado por Voltaire, y a los iluminados, la revolución que estalló en 1789, fue la obra del abad francés Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres: Ph. Le Boussonnier, 1797). Pese a esta inculpação, admitió que la mayoría de sus afiliados no comulgaban con el objeto conspiratorio, víctimas de su ingenuidad, lanzando halagos con exclusividad a los masones británicos (Hamburgo, 1798), Tomo II, 268.

²⁴ Estas publicaciones las producen en España el grupo bien financiado de Ricardo de la Cierva, César Vidal, Pío Moa, entre otros, en las que copiaron los argumentos antimasonicos más típicos, como hilo continuador de la propaganda contra esta sociedad de la época franquista, y probada científicamente como falsos por la historiografía española que en su mayoría se agrupa en el Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME) presidido actualmente (2017) por el historiador José-Leonardo Ruiz Sánchez de la Universidad de Sevilla.

²⁵ Yzaguirre, “Masonería y secreto”, 413.

Aquí las palabras sí que cuentan. En efecto, las palabras “secreta”, “secreto”, “secretismo”, “una sociedad secreta”, “unos individuos que esconden un secreto”, les confieren un carácter moralmente “negativo”, “peyorativo” y “maquiavélico”. Al principio afirmé que una organización se caracterizaba en comparación con otras. Así pues, la masonería aparece en obras generales junto a varias organizaciones presuntamente secretas como, por ejemplos, sectas hindúes, budistas o chinas, el Ku Klux Klan, la Cagoule, la Mano Negra, o, moda actual exige, a la espera de verla asociada a las maras, a la cienciaficción o a los mormones, todas ellas relacionadas con actitudes sociales hipócritamente reprobables como la violencia, la subversión, la extorsión, la manipulación, e incluso con el pecaminoso erotismo²⁶. Desde la otra perspectiva, la “positiva”, se encuentran trabajos, como el del profesor de yoga Ramiro A. Calle, quien conservando la terminología de “sociedades secretas” y retomando el pensamiento de Fichte²⁷ –filósofo alemán del siglo XVIII–, asemeja a la masonería con otras organizaciones²⁸, cuyos principios iniciales estaban, según él, relacionados con la sabiduría y la búsqueda de la verdad absoluta. Una visión próxima a la expuesta por los masones del siglo XVIII. Como es apreciable, hay para todos los gustos y más. En cuanto a esta última teoría, recordando a la respuesta de Feijoo a la propaganda antimasonía clerical, se encargó, Hegel, otro filósofo alemán, de rebatirla con aplomo: “todo el secreto de los masones consiste en que se piensa que hay algo detrás del símbolo”²⁹. Hegel desconfiaba de la teoría sobre la sabiduría expuesta por Fichte porque “quien conoce el pensamiento lo manifiesta, lo revela; porque manifestarse es la esencia del pensamiento. Por lo demás, o no se tiene el pensamiento, o se quiere dar la apariencia de poseerlo”³⁰.

²⁶ En la España del siglo XXI, se publicaron varios libros sobre sociedades secretas, con la masonería como gran protagonista: León Arsenal e Hipólito Sánchez, *Las sociedades secretas españolas* (Barcelona: Zenith, 2006); o Felipe Alonso, *Sectas y sociedades secretas de la A la Z* (Madrid: Espasa-Calpe, 2006). Anteriormente, se puede consultar, por ejemplo, a Serge Hutin, *Historia mundial de las sociedades secretas* (Barcelona: Luis de Carlat editores, 1967). Incluso en la siempre interesante revista francesa *Crapouillot* 20 (1953): 1-36, la organización masónica se integraba dentro del titular “Les Sociétés secrètes” a pesar de que el autor, Georges Allary, cuyo artículo es un imprescindible de la bibliografía sobre masonería, refutaba de manera brillante esta caracterización. Sin embargo, expuso con algo menos de lógica que era una “sociedad cerrada”, rasgo definitorio recogido, más tarde, en el trabajo de Ben-Zion H. Ayalon, *General Masonic Lexicon* (Tel Aviv: Supremo Consejo del Rito Escocés de Israel, 1977).

²⁷ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), arduo defensor, a contracorriente en Alemania, de la revolución francesa, tal como lo indica el socialista francés, Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution Française* (París: Editions Sociales, 1971), Tomo IV, 237-285.

²⁸ Ramón A. Calle, *Historia de las sociedades secretas. Movimientos iniciáticos, sectas y ordenes espirituales* (Madrid: Temas de Hoy, 1996). En este libro, también se refiere a los teósofos, alquimistas...

²⁹ Friedrich Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, trad. César Ruiz Sanjuán (Madrid: Aguilar, 1989) 236.

³⁰ Hegel, *Introducción*, 236. Este filósofo no dejó bien parado a los masones, “así entre los masones (frecuentemente también entre los que no lo son) sucede que lo muy oculto no esconde nada detrás, no teniendo ninguna sabiduría especial, ni ninguna ciencia” (pág. 233), “así como de su supuesta discreción” (pág. 383).

¿QUÉ PIENSAN, BREVEMENTE, LOS MASONES SOBRE ESTA CUESTIÓN?

Según el “idealista subjetivo” –como denominaban a Fichte, Schelling, Hegel y hasta Lenin–, el secreto de los masones era que “existen y se perpetúan”³¹. Así pues, se consideraba a la masonería como una “sociedad separada y cerrada”, y no secreta, en la que el secreto era necesario para proseguir con la adquisición cultural emprendida anteriormente a la iniciación, pensamiento fuertemente influenciado por el contexto del antiguo régimen³². Según el galimatías de Fichte, el secreto, ya en su época, se había hecho público, sin embargo, como buen masón, matizaría que, aunque existan numerosas publicaciones sobre el tema, ninguna había revelado secreto alguno³³. La fórmula de la discreción no rondaba por sus pensamientos.

En cambio, los masones del siglo XIX ya precisaban que eran discretos. El masón Francisco del Pino, un grado 33, gran secretario general del Supremo Consejo del Gran Oriente de España, aseguraba en *El aprendiz masón*, publicado en 1887 y dirigido a masones, que el secreto de los misterios masónicos era “ejercer el bien sin ostentación ni vanidades”³⁴. Empero, como es habitual, hay variopintas versiones. Así, el escritor y masón extremeño Nicolás Díaz y Pérez en primera página de su obra maestra, hagiográfica, sobre esta orden, afirmaba que era una “sociedad secreta”³⁵. Otro caso, lo protagoniza el alegado clarividente, ocultista, sacerdote anglicano, teósofo, obispo de la Iglesia católica liberal y comasón grado 33, el inglés Charles Webster Leadbeater, el de Charles W. Leadbeater, ocultista, sacerdote anglicano y teósofo británico que escribía en 1925 sobre este gremio un libro con título más propio de los antimasones, “*El lado oscuro de la Francmasonería*”³⁶, en el que precisaba en su prefacio que dejaría en “secreto los puntos que deben seguir siéndolo”.

Hoy en día, cuando todavía se interroga a los masones sobre el secretismo, además de repetir la frase que da lugar a este estudio, siguen fortaleciendo el

³¹ Johann Gottlieb Fichte, *Filosofía de la Masonería, Cartas a Constant*, trad. Faustino Oncina Covas (Madrid: Istmo, 1997), 48.

³² Fichte, *Filosofía de la masonería*, 104 y 107-113.

³³ Fichte, *Filosofía de la masonería*, 48 y 108.

³⁴ Francisco del Pino, *El aprendiz masón* (Madrid: Editorial Maxtor, 2005), 11. Esta obra fue encargada por la Soberana Gran Logia Simbólica del Gran Oriente de España en 1887.

³⁵ Nicolás Díaz y Pérez, “Datos para escribir la historia de la orden de los caballeros francmasones en España desde su origen hasta nuestros días”, *Revista de España* 515 (1890). Este autor publicó su obra, en varias tandas, durante dos años consecutivos, en casi todos los números de esta prestigiosa y célebre revista de la época.

³⁶ Para ampliar acerca de este actor puede consultarse la investigación insigne de Gregory John Tillett, “Charles Webster Leadbeater, 1854-1934: A Biographical Study” (Tesis de Doctorado en Estudios Religiosos, Universidad de Sydney, 1986), 554-589. Por otra parte, se han identificado desde la historiografía, guías y manuales introductorios y diccionarios históricos sobre la masonería, que señalan a Leadbeater como masón grado 33, sin indicar logia alguna, rito u obediencia –en ocasiones se habla del Derecho Humano–, y mucho menos, la fuente de la información. Ésto es de cuidado, ya que este personaje formó parte de la esotérica y teosófica masonería organizada e inventada por Annie Besant, que poco o nada tiene que ver con las diversas masonerías originadas del siglo XVIII, *The hidden life in the Free-Masonry* (Madras, India: The Theosophical Publishing House, 1926).

pilar del secretismo que fundamenta la propaganda antimasonía clerical. En el 2006, se ha publicado en Francia por First editions, editorial cuyo éxito fue exponer, de manera sencilla, temas relacionados con las últimas tecnologías, un monográfico de carácter divulgativo sobre el hiramismo³⁷, escrito por dos jóvenes masones procedentes del sector “ortodoxo”, uno iniciado en 1991 en la Gran Logia de Francia y otro en 1998 en la estadounidense Gran Logia de Indiana. Estos “hijos de la viuda”, se expresaron a la inversa de lo que habitualmente suelen confesar sus hermanos. Empezaron afirmando que “tenemos algunos secretos que no puedo revelar y no los traicionaré” recalcando poco más allá que “todo se había dicho, escrito o debatido” sobre la asociación³⁸.

Comúnmente, los masones tratan de explicar que el o los secretos son metafísicos, que cada cual lo encontrará gracias a los trabajos simbólicos³⁹. Es la correspondencia con las religiones de la misteriosa conexión íntima con lo divino, prometida por el clero, a través del rezo y de la fiel práctica de los postulados religiosos. El secreto masónico es inexplicable e inexpugnable al igual que el detonante de los milagros cristianos, los bíblicos y los contemporáneos. Los que creen en los milagros creen, el secreto masónico releva de la fe. Pese a los esfuerzos de los masones en mostrar que eran discretos y que no por ello conspiraban contra la Iglesia católica, esta no cambió su postura⁴⁰.

El 2015, el Gran Oriente de Francia publicó sus últimas actualizaciones de las guías prácticas dirigidas a aprendices, compañeros y maestros. En la primera, en el apartado dedicado al juramento masónico se dice:

Zanjemos enseguida los rumores que rodean la noción de secreto. El secreto masónico que has prometido respetar tiene dos aspectos: por una parte, te obliga a guardar silencio sobre las deliberaciones de la logia y, en primer lugar, sobre el desarrollo de las pruebas de iniciación que acabas de pasar. No debes nunca revelar lo que se dice en la logia, por supuesto en el mundo profano, pero tampoco, en principio, a los ausentes de la tenida. No temas, esta última obligación es hoy en día interpretada de manera muy liberal y nadie puede reprocharte dar cuenta a un hermano del ambiente de la reunión precedente. Pero esto no siempre fue así.

³⁷ Sinónimo de masonería en referencia a Hiram, el arquitecto del templo del rey Salomón que tanto inspiró a los masones constructores de la baja edad media y principio de la edad moderna y a los masones no constructores desde 1717.

³⁸ Philippe Benhamou y Christopher Hodapp, *La Franc-Maçonnerie pour les nuls* (París: First Editions, 2006), 2 y 13.

³⁹ Véase el prólogo de Siete maestros masones, *La Logia Viva. Simbolismo y Masonería* (Barcelona: Obelisco, 2006). Voltaire, en su *Diccionario Filosófico*, en la palabra “iniciación”, escribía que los misterios de los masones eran “bastante ridículos”. Claro que lo escribió en 1764, 14 años antes de ser iniciado con 84 años. Fallecería tres semanas más tarde, tiempo suficiente para que los masones lo enarbolen como uno de los suyos más célebres.

⁴⁰ Un ejemplo más es el artículo del obispo italiano Luigi Negri preocupado por la “descristianización de la vida social”, publicado por *La Razón*, el 3 de enero de 2007, en donde afirmaba que “El corazón del masón pertenece a la modernidad, y la modernidad es la construcción de un mundo sin Dios”. Según la agencia de noticias sobre el Vaticano, ubicada en Roma, Zenit.org, su sitio Web: www.zenit.org/spanish/, del 2 de marzo de 2007, el obispo Gianfranco Girotti, recordó en un encuentro católico la incompatibilidad de ser católico y masón, refiriéndose al último texto contra la masonería, “Declaración sobre la Masonería”, redactado en 1983, por el actual papa emérito, Benedicto XVI.

En cualquier caso, no debes charlar sobre todo lo que has oído entre los muros del Templo⁴¹.

El verbo utilizado al principio de este extracto dejaba entrever algún giro explicativo que finalmente sigue aún, esta masonería, sin integrar a su propia percepción. El daño sufrido por miles de masones en base, entre otros, al secretismo no parece haber hecho mella en su discurso interno ni externo⁴².

LA MASONERÍA: ¿UNA ORGANIZACIÓN DISCRETA?

No me aventuraré a decir quién fue el primero en matizar que la masonería no era secreta sino discreta, dada la variedad y densidad del volumen de la producción sobre el tema.

En cualquier caso, la “discreción” fue siempre un concepto que atrajo a grandes escritores y filósofos, como una noble sensación o actitud humana. Una virtud apreciada por Cervantes, encarnada por la heroína, inteligente, de una de sus obras pastoriles, *Galatea*, donde la discreción era inteligencia e impermeable a las emociones, idea recurrente en todas sus obras. Raros son los escritores que no hayan utilizado esta faceta humana. En el ámbito del creyente religioso, este concepto es un “don de la gracia divina”⁴³ o sencillamente “naturalidad”⁴⁴. Se llegó incluso, no hace mucho, a exponer que la discreción era el gran secreto de los masones⁴⁵. Los grandes difusores de esta cultura que siempre formaron los escritores se unen para incensar la discreción como una virtud, incluso llamándole virtud suprema⁴⁶. Estos escuetos apuntes sacados de varios horizontes tienen en común el posicionar a la discreción en un lugar privilegiado dentro de las cualidades nobles del ser humano.

Probablemente hartos de los ataques antimasones vertebrados sobre el secretismo malhechor, los masones, respondieron que su alianza no era secreta sino honrosamente discreta. Así pues, como el secreto en una organización induce a lo oculto, lo sombrío, los enemigos del gremio intentaron convencer a los desconfiados que sus intenciones y actuaciones solo podían

⁴¹ Traducción propia. Gaël Carniri, *Guía práctica del Aprendiz francmasón* (Toulouse: ITEM, 2015) 10.

⁴² El último libro del historiador Juan José Morales Ruiz pormenoriza el discurso antimasones en su faceta asesina, discurso que cobra potencia al leer este tipo de exposiciones. Juan José Morales Ruiz, *Palabras asesinas. El discurso antimasones en la guerra civil española* (Oviedo: Masonica.es, 2017).

⁴³ Fernando de Bona, “La discreción como virtud e instrumento del buen obrar”, *Revista Virtual del Centro de Estudios de la Realidad Nacional* 16 (noviembre/enero 2003-febrero 2004), 1-5.

⁴⁴ Según el fundador del Opus Dei, en el punto 641 de sus famosas instrucciones por las que un amplio sector del catolicismo español le endiosó: “Discreción no es misterio, ni secreto. –Es, sencillamente naturalidad”. José María Escrivá de Balaguer, *Camino* (Madrid: Rialp, 2004), 189. En el punto 645, dice: «¡Qué fecundo es el silencio!- Todas las energías que me pierdes, con tus faltas de discreción, son energías que restas a la eficacia de tu trabajo. – Sé discreto». En total consagra diez de esas instrucciones a la discreción, hecho por ejemplo inexistente en los textos masones considerados como fundamentales por sus afiliados.

⁴⁵ Ilija Galán, “Los masones españoles son católicos”, *Diariomontanes.es*, 4 de diciembre de 2006, citado el 20 de marzo de 2017, http://www.eldiariomontanes.es/prensa/20061204/santander/ilija-galan-escritor-profesor_20061204.html

⁴⁶ Milan Kundera, *La Lentitud* (Barcelona: Tusquets, 1995), 43.

ser malignas o como mínimo maliciosas. La palabra “discreta” viene a suavizar la de “secreta”, sin rechazarla del todo; evitando que en este caso se encuentre la masonería sin aliciente ni afiliados –es un rasgo que sedujo a personas que sin él no se hubieran acercado-, ya que el secreto no se concebía como conspirativo –algunos sí que se lo creyeron y por ello se iniciaron- sino como guardián de una sabiduría, faceta atractiva para cierto sector de la población que podía emplear tiempo a ese entretenimiento intelectual. Reconocer que no hay secreto sería como reconocer que no hay sabiduría. «Discreta» conserva esa faceta sin provocar animadversión. Este adjetivo confiere una cualidad positiva, en cambio, el “secreta” tiene una dimensión peyorativa, asociándose a contubernio o a fechoría. El secreto es el “mal”, la discreción es el “bien”. No obstante, en el fondo se quiere dejar claro que hay que guardar silencios sobre algo. Con “discreción” se desea dar a entender que sus propósitos se asientan sobre la sabiduría, sensatez, cautela, prudencia, reserva o diplomacia, majestuosas cualidades todas ellas. El fondo es el mismo, el misterio continúa presente, pero difiere la connotación moral. Probablemente sea por ello, que no se logre convencer a quienes piensan, obviando las pruebas históricas, que es secreta. Secretismo y discreción implican una praxis social de los masones que no permitiría cruzar la frontera de la logia para pasar al mundo de los “profanos”, saliendo a la luz pública, ostentando su afiliación fuera de los recintos propios de la asociación. Inconcebible, pues entre todos los objetivos de la masonería está, con su propuesta metodológica, cambiar el mundo para que la humanidad forme una fraternidad que ya no use lo que siempre utilizó : la violencia. Sin temer en caer en subjetivismo, echando una mirada a la historia, dicha meta se antoja difícil de alcanzar con discreción.

“La masonería no es secreta sino discreta” sigue imperando en casi todas las declaraciones hechas por las autoridades masónicas en la prensa durante los últimos años, en principio porque los periodistas les siguen preguntando sobre el carácter secreto de esta asociación. A modo de ilustración, remito a las opiniones vertidas por los jefes de las masonerías españolas del presente siglo: Tomás Sarobe⁴⁷, el gran maestro de la Gran Logia de España, sus sucesores, el socialista José Corominas⁴⁸, José Carretero⁴⁹, la primera y ex gran maestra de la Gran Logia Simbólica de España, Ascensión Tejerina⁵⁰, etcétera. Algunos historiadores, de verdadero prestigio, bajaron las defensas en este aspecto, entendible por otra parte, dada la gran laboriosidad consagrada a investigar,

⁴⁷ *Elmundo.es*, “Entrevista a Tomás Sarobe”, 29 de mayo de 2001, citado el 15 de enero de 2017, <http://www.intervivus.com/index.php?seccion=entrevista&entrevistado=Tom%C3%A1s%20Sarobe&id=5934>

⁴⁸ Ana F Abad, “La Masonería no es una sociedad secreta, es una sociedad discreta”, *El comercio* (Gijón), 26 de noviembre de 2005. También en Ángela López, “José Corominas Busqueta/gran maestro de la Gran Logia de España, “Tal como está el mundo, la masonería tiene plena actualidad””, *La Opinión A Coruña*, 15 de marzo de 2006.

⁴⁹ Juan G. Bedoya, “El primer masón de España”, *El País*, 2 de marzo de 2006, citado el 7 de abril de 2017, http://elpais.com/diario/2006/04/02/sociedad/1143928813_850215.html

⁵⁰ *20minutos.es*, “Ascensión Tejerina, Gran Maestra Masónica: “no tengo conocimiento de que Gallardón, Zapatero o Rajoy sean masones””, 27 de diciembre de 2006, citado el 19 de marzo de 2017, <http://www.20minutos.es/noticia/185345/0/encuentro/mason/tejerina/>

pensar y escribir la historia de las masonerías entre los más diversos ensayos y documentos. Por ejemplo, en el año 2000, un equipo de estos grandes investigadores publicó una útil enciclopedia sobre masonería donde se reconoce que “la masonería especulativa puede, no obstante, ser calificada de organización discreta con ‘secreto’”⁵¹. La utilización de esta enciclopedia, me parece que, modestamente, refuta esa afirmación. En España, se siguió la misma estela, con una batería de obras periodísticas y masónicas⁵². Como último ejemplo puede consultarse, el libro publicado por “Siete Maestros Masones”, que como no podía ser de otra forma, en la primera página de su prólogo se puede leer la reiterada afirmación⁵³.

Para los masones la pregunta sería si la masonería dejaría de ser fundamental si no fuera ni discreta. Como método didáctico, los masones pueden -se sepa lo que se sepa, que se sabe todo- repetir que es discreta pues, ¿quién podría investigar las profundas intimidades espirituales del ser humano? Consiguientemente entonces, todos los seres humanos somos discretos, de ahí que no sea una particularidad de la masonería. La mística siempre tendrá argumentos al igual que la creencia en un dios creador, en efecto, se descubra lo que se descubra, sus partidarios, podrán decir siempre que fue su dios quien está detrás de lo descubierto.

Los masones se autoevaluaron como discretos en contraposición al secretismo, no de antemano. Por este hecho, y con los antecedentes hagiográficos, resulta sorprendente que la historiografía haya aceptado este significativo sin exponer ningún tipo de argumentación, sin hacer uso de crítica alguna.

¿Sobre qué sostengo que no es discreta? Sobre los propios relatos masónicos, antimasones y, sobre todo, historiográficos difundidos, junto a la documentación consultada, desde que emprendí el camino de la investigación. Desgraciadamente es insuficiente el espacio para exponer todos los casos que revelaron esta realidad, empero, a continuación, ilustraré mi cometido con una sucesión de hechos, procedentes de diversas ramificaciones masónicas en diferentes regiones del mundo y épocas de la historia contemporánea.

HECHOS “DISCRETOS”

La masonería auto-identificada como “regular”, –la ubicada en Inglaterra y la reconocida y tutelada por ella, que utópicamente se aferró a no reinterpretar los textos fundadores según la evolución del contexto histórico– en principio la más “discreta” –en comparación con la francesa

⁵¹ Éric Saunier, *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Librairie Générale Française, 2000), 809. J. B., *Dictionnaire illustré de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Éditions de Lodi, 2004), 337.

⁵² *Periodista digital*, “Más que misteriosa, la masonería es una sociedad discreta”, 20 de enero de 2006, citado el 12 de abril de 2017, <http://www.periodistadigital.com/old/281477.shtml>

⁵³ Siete Maestros Masones, *La logia viva* (Barcelona: Obelisco, 2006).

que se desvinculó de la británica por pretender enarbolar sus principios y sus actuaciones en la sociedad civil— no escapa al tópico.

En efecto, ya en el siglo XIX, la discreción cervantina se había esfumado.

Como ilustración, la celebración de un desfile público de militares ingleses masones en la ciudad de Montevideo en 1807, con motivo de la noche de San Juan, tras la invasión de lo que hoy es Uruguay ante los ojos de los autóctonos⁵⁴. Años más tarde, se publicó en francés e inglés, a modo póstumo (1812), una obra del masón liberal Thomas Paine (1737-1809) sobre los orígenes de la masonería⁵⁵, en la que se refería a libros publicados por masones, a partir de 1730 en Inglaterra, es decir cinco años antes de la primera condena pública gubernamental (Holanda 1735), en los que se desvelaban algunos rituales.

Prosiguiendo con la ortodoxia, otro ejemplo son las edificaciones oficiales de las masonerías. En el caso de la estadounidense, ya sea la blanca, la “legítima”, o la negra, la “bastarda”, sus espacios de reunión están hasta anunciados en las señales de tráfico, sus miembros ostentan en su vida cotidiana símbolos masónicos en sus prendas⁵⁶, e incluso anuncian su afiliación en las matrículas de sus automóviles. O el caso cubano, donde sobresale en imponencia, centralidad y popularidad el templo masónico de la ciudad de La Habana, todo un alarde de visibilidad. Pero estos casos no quedan aislados: en las diferentes ciudades europeas, americanas e incluso, de algunos países asiáticos, las construcciones masónicas se identifican sin mayor esfuerzo.

Pasando a la masonería que quiso comprometerse con el mundo fuera de las fronteras masónicas, la de origen francés, con presencia destacable en la mayoría de los países latinoamericanos, los casos sobre la ausencia de discreción son aun más elocuentes. Tomemos primero, por referencia, al país galo. La producción panfletaria antimasonica y promasonica ha sido permanente desde Barruel hasta el día de hoy, difundiendo continuas acusaciones de complot antirreligioso y de infiltración masónica en los diferentes gobiernos. Desde el régimen napoleónico hasta la quinta república, la masonería se convirtió en una cuestión recurrente. Durante todo el siglo XIX, en repetidas ocasiones, en importantes momentos de la historia contemporánea de Francia, a la masonería francesa se le recibió en delegación por las máximas autoridades de la capital gala. Recientemente, en marzo de 2017, el presidente de la República, François Hollande, visitó la sede del Gran Oriente de Francia, con rueda de prensa

⁵⁴ Francisco Ferro Fava, “Tres momentos en la Historia de la Masonería en América”, en *Masonería española y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1993), Tomo I, 261-263.

⁵⁵ Thomas Paine, *De l'Origine de la Franc-maçonnerie*, trad. s.i. (París: A l'orient Eds, 1812). Paine se manifestó a favor de la independencia de Estados Unidos, luego se adhirió a la revolución francesa ocupando un escaño como diputado girondino en la Convención, se le arrestó y encarceló bajo el periodo en el que estuvo Robespierre a la cabeza del Comité de Salvación Pública. Más tarde viajó a Estados Unidos para hacer negocios. Destacó en su lucha a favor de los derechos humanos.

⁵⁶ Ver el excelente trabajo de la historiadora gala Cécile Révauger, *Noirs et Francs-Maçons* (París: Éditions Maçoniques de France, 2003), 274 y 294.

incluida, difundida en los medios de comunicación que siguen al mandatario.

Una de las salidas a la luz más espectaculares de los masones franceses sucedió durante la Comuna de París de 1871, donde unos diez mil masones se manifestaron con estandartes en el medio de los dos bandos en conflicto, los comunardos y los versalleses, para reclamar el fin de la violencia y exigir la unidad nacional⁵⁷. Por su parte, las obediencias españolas les recriminaron esa actitud⁵⁸. El Gran Oriente de Francia devolvió la crítica con ocasión de la contienda civil española del periodo 1936-1939⁵⁹, con el matiz de censurarla según la complacencia ingenua que los masones españoles supuestamente concedieron durante la II República a quienes participarían en el golpe de Estado.

Los masones franceses irritaron aún más a las autoridades eclesiásticas cuando en 1877 el Gran Oriente de Francia decidió imitar al Gran Oriente de Bélgica, que cinco años antes resolvió admitir, como norma general, a ateos en sus filas. Sin duda alguna, los masones fueron salpicados por la lucha decimonónica entre defensores a ultranza de las prerrogativas del clero y los partidarios de la separación de la Iglesia católica y del Estado a través de la laicización. Los dos lados responsabilizaron a los masones del progreso laicista, cada uno caracterizándolo por su bicefalia maniquea propia del bien y del mal. Las publicaciones de ambos bandos no daban abasto, cuando de pronto un hombre que hizo de la impostura informativa su profesión, el tráfuga Leo Taxil⁶⁰, quien cambió el anticlericalismo militante por un clericalismo antimasónico exacerbado, refrendó todo lo expuesto por la Iglesia católica en folletos, libros y por supuesto, en la gran prensa de la época. Durante más de diez años provocó un aluvión de panfletos al sobrepujar lo dicho hasta entonces y describir las entrañas de la organización masónica como lugar privilegiado de la aparición de satán y de sus correspondientes rituales demoníacos. Como paroxismo, la organización promovida directamente por León XIII, fiel seguidor de Taxil, de un congreso antimasónico internacional en

⁵⁷ Esta actuación pública de la masonería francesa fue descrita en diversas obras, siendo el primer referente la obra del comunardo Prosper-Olivier Lissagaray, *L'histoire de la commune de 1871* (París: Maspero, 1970) 243-246. Otros testimonios retratan el mismo episodio, el caso de Arthur Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris* (Lyon: éditions Jacques-Marie Laffont et associés, 1981), 248-25; el de Georges Jeannet, *Paris pendant la Commune révolutionnaire de 71* (París: Editions d'Histoires Sociales, 1968), 76-81; el de Jules Andrieu, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871* (París: Payot, 1971), XXXV, o el de Dominique Pierre, *La Commune* (París: Bernard Grasset, 1930), 165.

⁵⁸ Ferrer Benimeli, "La Masonería española y la revolución francesa", en *Masonería, Revolución y Reacción*, Tomo I, 13-14.

⁵⁹ *Discours de clôture de l'Assemblée Générale du Grand Orient de France du 26 septembre 1936*, (París: Secrétariat Général du Grand Orient de France, 1936), Discurso pronunciado por el orador del convento, Paul Perrin.

⁶⁰ Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista* (Madrid: ISTMO, Madrid, 1982) 32-133. Leo Taxil dedicó su vida a organizar grandes supercherías, con las que logró beneficios económicos, aprovechando de la candidez e ignorancia de los "listos" acomodados y utilizando con habilidad los medios de comunicación. ¡Qué no habría hecho hoy con los actuales medios de comunicación! Este malabarista del engaño dejó una impronta en la memoria colectiva del sector de estudiados, reflejados en la literatura como por ejemplo del ultra católico Georges Bernanos, quien lo cita en la obra que publicó en 1936: *Journal d'un curé de campagne* (París: Plon, 1968) 126-127. Asimismo, el pontificado de León XIII y su relación contra la masonería no pasaron desapercibidos. Este conflicto se plasmó literariamente en la obra de André Gide, *Las cavas del Vaticano*, publicado en 1914.

1896. Este papa destacó entre otros aspectos por la publicación de la encíclica contra la masonería *Humanum Genus* en 1884, con sus amplias repercusiones en las parroquias católicas, ya que los preladados debían rendir cuenta de los dichos y actos del pontífice a sus feligreses, como así consta en los documentos parroquiales conservados⁶¹.

Sobre la tercera república francesa se llegó a afirmar, desde las dos facciones, la pro y la en contra, que la masonería gobernaba a la sombra. Y luego, sobrevino el affaire Dreyfus, después, en la década de 1930, el caso Stavisky y, a finales del siglo XX, los casos de corrupción en la Costa Azul.

La masonería no dejó indiferente ni tan siquiera a los escritores de gran prestigio, los cuales dedicaron alguno que otro relato a dicha organización, y no siempre para describir su mejor perfil. En cuanto a la esfera periodística actual, la casi totalidad de las revistas galas publican cada año en sus portadas algún dossier sobre el tema. Por último, en el caso de Francia, y como discreto colofón, las masonerías francesas tratan sus asuntos, desde hace muchos años, en un programa semanal radiofónico de cobertura nacional.

EL CASO DE LA MASONERÍA EN ESPAÑA

La masonería se ha convertido en el chivo expiatorio de todas las malandanzas de la clase dominante en la historia contemporánea de España. A pesar de ser falso en su totalidad, una franja importante de españoles, los grupos conservadores, los reaccionarios, estaban convencidos y lo son todavía de que así fue, repitiendo continuamente esta visión.

Según Manuel Moreno Alonso, en 1819, la lucha contra los masones se estaba convirtiendo ya en una obsesión⁶², ratificando lo dicho por el escritor Benito Pérez Galdós de que, en 1820, los misterios de la masonería pasaron “al dominio de las gacetillas”⁶³. Este literato decimonónico lamentó que la masonería española de su época hubiera desvirtuado la de principio de siglo⁶⁴.

Los periódicos antimasones, masónicos y paramasones se multiplicaron tras la Gloriosa (1868), revolución que trajo ciertas libertades hasta entonces reprimidas por la reina Isabel II. En el último cuarto del siglo XIX, la masonería se posicionó en la escena principal a través de sus numerosas publicaciones dirigidas a “los hijos de la luz y a los profanos”: *El*

⁶¹ Ferrer Benimeli coord., *La Masonería española en la época de Sagasta* (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2007), Tomos I-II.

⁶² Manuel Moreno Alonso, “La lucha contra los masones en España hacia 1820. Razones contemporáneas de una persecución”, en *La Masonería en la Historia de España*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Diputación de Aragón/Departamento de Cultura y Educación, 1989), 52.

⁶³ Moreno Alonso, “La lucha”, 41. Sobre el Trienio Liberal ver Emilio de Diego García, “Aproximación al estudio de los posibles masones en 1823”, en *La Masonería española en el siglo XIX*, coord. Ferrer Benimeli (Valladolid: Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura, 1987), 451-466.

⁶⁴ Benito Pérez Galdós, *El Grande Oriente* (Madrid: Historia 16, 1993), 50. Las pinceladas sobre masonería recorren buena parte de sus *Episodios Nacionales*. Para más información ver Ferrer Benimeli, *La masonería en los Episodios Nacionales de Pérez Galdós*, Fundación Universitaria Española (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982).

*Diario de Badajoz*⁶⁵, *La Antorcha Valentina*⁶⁶, *La España Masónica* en Madrid, *La Humanidad* en Alicante⁶⁷, *La Acacia* en Zaragoza, *El Mallette* en Barcelona, *El Taller* en Sevilla⁶⁸, *La Verdad* en Oviedo⁶⁹ y un largo etcétera⁷⁰. Sobre muchos de ellos nos falta por saber la amplitud de la tirada o de las suscripciones, pero esta carencia, en el caso de la investigación sobre discreción, es solventada por el gran número de publicaciones que demuestra los deseos de los masones de publicitarse. Mención destacada merece la revista *La Razón* (1889-1891), creada por la logia castellanense Perfecta Razón, teniendo según Joan Uso i Arnal, “una difusión bastante considerable” con 500 suscripciones⁷¹. Como en otras muchas ocasiones en todo el territorio español, esta revista salió a la luz para contrarrestar los ataques antimasones, llevados a cabo en esta ocasión por *La Verdad* de Castellón que llegó a publicar los nombres de los masones. Los improperios de esta revista antimasones colmaron la paciencia del gran maestro del Grande Oriente Español, Miguel Morayta, quien la denunció por calumnias e injurias, prestándose el juicio como un espectáculo periodístico entre masones y antimasones con defensores de entidad como el integrista Ramón Nocedal⁷². La revista antimasones fue absuelta. En Castellón se contempló además la organización por parte de la masonería de varias actividades con “proyección directa” sobre la “sociedad castellanense”, provocando grandes polémicas, y llegando incluso a aparecer públicamente en una manifestación de corte liberal en 1889⁷³. Ese mismo año, en otra latitud, en Asturias, los masones sacaron a relucir sus estandartes en una manifestación a favor de la ampliación del puerto de Gijón⁷⁴.

Incluso en los boletines o revistas estrictamente masones, exclusivamente para masones, sus autores escribieron como si se dirigiesen al público en general, provocando al “voyeurismo” o conscientes de ser espiados

⁶⁵ Francisco López Casimiro, “La Masonería y el conflicto colonial en la prensa de la baja Extremadura”, en *Masonería española y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1993), Tomo II, 790.

⁶⁶ Impar Eugènia Ventura Gayete, “Tres publicaciones y un debate: La Bandera Federal, La Antorcha Valentina y La Verdad”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, coord. Ferrer Benimeli (Gobierno de Aragón: Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2004), Tomo I, 356-358.

⁶⁷ Joan Carles Uso i Arnal, “La Humanidad (1883-1890): una revista masones en el Alacant de la Restauración”, en *La Masonería española en el siglo XIX*, Tomo 2, 851-866.

⁶⁸ Pedro Álvarez Lázaro, “Masonería y Librepensamiento Españoles de Entresiglos”, en *La Masonería en la Historia de España*, 112.

⁶⁹ Yván Pozuelo Andrés, “Antecedentes y repercusiones del sermón contra la masonería del Obispo de Oviedo (1884-1904), Fray Ramón Martínez Vigil”, en *La Masonería española en la época de Sagasta*, 1109-1110.

⁷⁰ Aparte de la ya mencionada obra bibliográfica de Ferrer Benimeli, también se publicó la lista hecha por Teresa Díez de los Ríos San Juan, “Catálogo de publicaciones periódicas masones (S.XIX)”, en *La Masonería española en el siglo XIX*, Tomo II, 761-780.

⁷¹ Uso i Arnal, “La Masonería castellanense contemporánea”, en *La Masonería en la Historia de España*, 266.

⁷² Hijo del dirigente carlista Cándido Nocedal, tras su expulsión de la Comunión Católico-Monárquica, fundó el Partido Católico Nacional en 1888.

⁷³ Uso i Arnal, “La Masonería castellanense contemporánea”, 265.

⁷⁴ Pozuelo, “Antecedentes”, 1110.

por sus adversarios. Así, por ejemplo, se explica que redactasen contestaciones a los ataques antimasonicos, a sabiendas de que la revista se destinaba a los masones enterados, de que satán no se les aparecería en las logias y de la farsa de toda la trama conspirativa típica de los sectores clericales⁷⁵.

También era sujeto habitual en la prensa librepensadora como *Las Dominicales del Librepensamiento*. Este bullicio publicista se vivió en paralelo en diferentes países y colonias españolas o provincias de ultramar como, por ejemplo, Cuba. Así pues, en la isla caribeña hubo una proliferación de revistas y periódicos de carácter masónico⁷⁶. En la bibliografía publicada por Ferrer Benimeli, los ejemplos son numerosos⁷⁷.

Volviendo a la península, se organizó uno de los Congresos Universales de Librepensamiento en la ciudad de Madrid en 1892, contando la delegación española con ciento doce logias, dos triángulos, dos capítulos, unas cuantas grandes logias provinciales y más de medio centenar de logias extranjeras. Este congreso se suspendió el mismo día de su inauguración por orden de Cánovas⁷⁸. Este tipo de evento “librepensador” se celebró en diferentes países a finales del siglo XIX y a principios del XX.

Otra de las actuaciones públicas más habituales de los “pescadores de almas”⁷⁹, se refiere a sus participaciones, vestidos de masones, en los entierros de algunos de sus correligionarios. De esta manera, los masones españoles salieron con mayor o menor presencia en los entierros, en 1869, de Amable Escalante, del infante don Enrique y, en 1870, del general Prim⁸⁰. Esa visión pública se llevó a cabo en diferentes localidades de provincia. Aparte de la prensa de la época, estos acontecimientos se describieron en las diferentes obras contemporáneas. Caso por ejemplo de la obra católica, apostólica y romana, de Marcelino Menéndez Pelayo en la que se lamentaba de que “la Francmasonería, sociedad no ya secreta, sino pública y triunfadora, se exhibía en ostentosos alardes, nuevos en España, cuales fueron el entierro masónico del brigadier D. Amable Escalante...”⁸¹, concomitancia masónica igualmente

⁷⁵ Véase la publicación masónica *La Humanidad*, órgano oficial de la actual logia Constante Alona no. 8 de Alicante. En Vicent Sampedro Ramo, “La influencia del republicanismo en el nacimiento y desarrollo de la masonería alicantina en los primeros años de la Restauración”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Tomo I, 287-288.

⁷⁶ Dominique Soucy, “El Palenque Literario: un testimonio de la realidad masónica de Cuba (1876-1883)”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Tomo I, 535. Pedro Pascual Martínez, “La Prensa masónica de España y Cuba (1868-1898)”, en *La Masonería española y la Crisis colonial del 98*, Tomo II, 681-698.

⁷⁷ Ferrer Benimeli y Cuartero, *Bibliografía de la Masonería*, Tomo I, 371-383.

⁷⁸ María José Villegas Sanz, “Aproximación a la ideología de los talleres masónicos madrileños del siglo XIX”, en *La Masonería española en el siglo XIX*, Tomo II, 541-552. El liberal conservador Cánovas del Castillo era el presidente del Consejo de Ministro del gobierno del reino de España.

⁷⁹ Denominación en Mann, *La Montaña Mágica*, 710.

⁸⁰ *La Ilustración española y americana*, 25 de marzo de 1870, 2.

⁸¹ Menéndez Pelayo, *Los heterodoxos españoles*, Tomo IV, 423.

descrita por el anarcosindicalista y masón Anselmo Lorenzo⁸². Asimismo, España tendría una versión de Maupassant, crítico con los masones, aunque bastante más mordaz y amplia en su obra, en Benito Pérez Galdós, quien describió el funeral masónico ofrecido al general Prim con una muy minoritaria presencia masónica en la Basílica de Atocha, siendo el lugar para oficiarlo lo más destacable⁸³.

Para terminar con la discreción del siglo XIX, añadir brevemente que las logias no dudaron en enviar hasta felicitaciones a los gobernantes, a la prensa y a toda una serie de “profana” sociabilidad cuando consideraron que se había obrado o publicado en el sentido de su ideario⁸⁴.

En el siglo XX, la discreción pasó de ser un juego de palabras a una recurrente hipocresía.

Ateniéndose a las informaciones divulgadas por historiadores con solera, por ejemplo, se sabe que los masones españoles con ocasión de un congreso universal del librepensamiento en Roma (1904), desplegaron sus insignias en una manifestación que pasó por la Puerta Pía⁸⁵. Y al año siguiente, en París, la masonería francesa invitó a un banquete a unos 3000 invitados, nada más y nada menos, que en la misma Torre Eiffel.

Como anacrónica discreción, se conservaron múltiples cartas de las células masónicas dirigidas a los jefes de gobiernos. A modo de ejemplo, los miembros de una logia hispalense decidieron en el contexto de la primera guerra mundial, enviar en 1914 al primer ministro del gobierno español una carta de felicitación por la postura neutral en la contienda⁸⁶.

Sin duda, de todos los periodos, el de la década de 1930 puso a prueba y dejó maltrecha la veracidad sobre la profundidad de la convicción masónica en torno a la discreción. No hubo ninguna entidad de relieve, regional, nacional, europea o internacional que no haya sido solicitada o haya recibido cartas en nombre de las obediencias. En lo concerniente a España, la II República remató la muy supuesta discreción ya anteriormente quebrantada. Prosiguiendo con las epístolas, el gran consejo federal simbólico del Grande Oriente Español –en adelante GOE–, con motivo del advenimiento republicano, felicitó por medio de un telegrama al primer presidente de la república, Niceto Alcalá Zamora –de paso no masón⁸⁷.

Por su parte la revista masónica *Latomia*, cuyos miembros fundadores

⁸² Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante. Memorias de un internacional* (Barcelona: Antonio López editor-librería española, s.f.), 78.

⁸³ Benito Pérez Galdós, *Amadeo I* (Madrid: Historia 16, 1996), 11-13.

⁸⁴ Ver ejemplos en Villegas Sanz, “Aproximación a la ideología”, 541-552.

⁸⁵ Álvarez Lázaro, “Masonería y Librepensamiento”, 114.

⁸⁶ Leandro Álvarez Rey, *Aproximación a un mito: Masonería y política en la Sevilla del siglo XX* (Sevilla: Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1996), 86.

⁸⁷ José Ignacio Cruz Orozco, “Entre la tolerancia, la prudencia y la intervención política. Las actividades del Gran Consejo Federal Simbólico (1931-1936)”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Tomo I, 258.

deseaban apartarse de los asuntos ajenos a la logia –y cuanto más si eran políticos y religiosos, tendencia minoritaria en ese periodo en el seno de las dos principales obediencias masónicas españolas, el GOE y la Gran Logia Española– abría la suscripción a masones y a no-iniciados también, descubriendo en sus páginas otros ritos, aparte de los ya conocidos en España⁸⁸. Por su lado, la prensa antimasonica, desde el catolicismo oficial, arremetió permanentemente contra los afiliados, ejemplo de ello, la revista antimasonica *Gracia y Justicia*, con un tiraje de 200 000 ejemplares⁸⁹.

Aunado a lo anterior, los entierros de alguna autoridad masónica sirvieron de gran escaparate. Como ilustración, el acaecido en 1932 por el funcionario del ayuntamiento de Gijón, Alberto de Lera, a la par gran maestro de la Gran Logia Regional del Noroeste del GOE. Su funeral congregó a miles de personas y a los masones desfilando con sus estandartes⁹⁰. Este caso se repitió en diversas regiones españolas tanto en los siglos XIX y XX. Siguiendo en la región norteña española, en Asturias, para 1935 se lanzó un pasquín a miles de ejemplares como defensa de los ataques antimasonicos⁹¹. Ese mismo año, tras oírse en el congreso de los diputados que la masonería hacía política, algunas personas afiliadas a la Gran Logia Regional del Nordeste de España dirigieron un texto al presidente del congreso para contradecir lo dicho, por medio de un documento al que, según Ferrer Benimeli, “se le dio gran difusión”⁹².

En esa época, los masones no solo preocupaban a los sectores católicos sino también a algunos grupos en el seno de las organizaciones obreras, inquietud producida por la afiliación de ciertos dirigentes. Esta polémica ya se había iniciado en el siglo XIX, en 1889, en el seno del anarcosindicalismo⁹³. Dos años antes, en abril de 1887, Anselmo Lorenzo pronunciaba una conferencia en el Ateneo barcelonés sobre socialismo, donde aprovechó para confesar y compartir su afiliación masónica⁹⁴ con sus seguidores, lo cual también hizo en sus memorias. Durante la II República, ese debate se recrudeció tanto en el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) como en la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), donde se votaron resoluciones que prohibían la doble

⁸⁸ Pere Sánchez i Ferré, “La Revista Latomia y la logia La Unión de Madrid”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Tomo I, 128-129.

⁸⁹ Fernando Montero Pérez Hinojosa, ““Gracia y Justicia”: un semanario antimasonico en la lucha contra la Segunda República Española”, en *La masonería en la Historia de España*, 390.

⁹⁰ Acontecimiento plasmado entre otros en el periódico asturiano de mayor difusión en aquella época, en *El Noroeste*, de los días 5 y 6 de octubre de 1932.

⁹¹ Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca), SE-MASONERIA_A-738 Exp. 5-4.

⁹² Ferrer Benimeli, “Masonería y política en la España del siglo XX”, en *La masonería en la España del siglo XX*, Tomo I, 421.

⁹³ Enric Olivé Serret, “El Movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia ‘Hijos del Trabajo’”, en *La masonería en la Historia de España*, 137.

⁹⁴ Olivé Serret, “El Movimiento anarquista catalán y la masonería”, 149.

afiliación al estilo de la estampada por la Internacional Comunista en 1922⁹⁵. Uno de los militantes anarcosindicalistas durante la II República, José Peirats, diferenciaba en 1936 a la anarquista FAI, “organización clandestina”, de la masonería, sociedad secreta⁹⁶.

Durante el exilio español, los masones exiliados obraron, tanto en su condición política como masónica, hacia las instituciones internacionales y gubernamentales de los países receptores para que estas condenasen, presionasen y colaborasen para acabar con la dictadura de Franco. Como ilustración, en 1946, José Maldonado, militante de la Izquierda Republicana, en nombre de la familia masónica española en Francia, dirigió una carta a las cuatro grandes naciones y al secretario general de la ONU⁹⁷. Tras la muerte del caudillo, el GOE, en su retorno a España, se presentó públicamente a toda la prensa en 1977, liderado por el gran maestro Jaime Fernández Gil de Terradillos quien impulsó los contactos con todos los sectores civiles, incluyendo a la conferencia episcopal⁹⁸.

Más cercanos a nuestra época, los ejemplos indiscretos brotan en la prensa, como se ha podido ya notar a lo largo de este trabajo, en referencia a la producción publicista y a las entrevistas a los masones. Además, se anuncian coloquios, conferencias y charlas por toda la geografía española. A través de los rotativos, se descubren decisiones fuera de toda discreción como la adoptada por el ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife y el cabildo que convinieron, en junio de 2006, apoyar las diligencias para la rehabilitación de la sede masónica⁹⁹. Asimismo, repitiendo las actuaciones de sus antecesores de los siglos XIX y XX, un sector masónico español, concretamente la Gran Logia Masónica Provincial de Castilla, presentó públicamente en 2006 la revista *Conde Aranda* para nuevamente defenderse de los múltiples ataques de la antimasonería clerical. Incluso, se informó en prensa días antes de su instalación, la constitución de la logia malagueña Heracles¹⁰⁰. En 2017, la Gran Logia de España promovió una petición en el sitio internet de Change.org con eco en radio, prensa y televisión a nivel local, regional y nacional, para que las autoridades españolas manifestaran la honorabilidad de la masonería en la historia del país. Detrás subyace la necesidad de que los representantes

⁹⁵ Ver *Manifestes, thèses et résolutions des Quatre premiers Congrès Mondiaux de l'Internationale Communiste 1919-1923* (París: La Brèche-Selio, 1984), 197-198. En el PSOE, se votó una resolución en contra de la doble pertenencia a principios de 1934, prohibición que igualmente se dictaminó en la CNT en el congreso de Zaragoza de 1936.

⁹⁶ José Peirats, *Los anarquistas en la crisis política española* (Madrid: Júcar, 1977), 252.

⁹⁷ Pozuelo Andrés, “El archivo masónico de José Maldonado, último Presidente de la República en el exilio”, en *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Tomo II, 1368.

⁹⁸ Cruz Orozco, “Solidaridad y Exilio. La Masonería española en América (1939-1977)”, en *Masonería española y América*, Tomo I, 549.

⁹⁹ Jorge Hernández, “La polémica de los “papeles”. Cultura permite que el templo masón de Tenerife reciba documentación del Archivo”, *Tribuna de Salamanca*, 21 de octubre de 2006.

¹⁰⁰ Ignacio Lillo, “El damero masón llega a Málaga”, *SURdigit@l*, 17 de marzo de 2007, citado el 8 de mayo de 2016, http://www.diariosur.es/prensa/20070317/malaga/damero-mason-llega-malaga_20070317.html

políticos españoles pidan simbólicamente perdón en nombre del Estado a los miembros de esta asociación por la feroz represión sufrida durante toda la dictadura franquista. Dicha masonería lleva en estos últimos años multiplicando entrevistas en prensa, radio y televisión, así como encuentros con las autoridades políticas de localidades y regiones.

Fuera de España, la discreción sigue la misma tendencia. En Venezuela, un miembro de la logia centenaria Pedro Cova no. 28, con motivo del aniversario de instalación de esta, remitió una carta al periódico *Correo del Caroní*¹⁰¹, en la que extractó la vida de la logia, citando incluso a los miembros actuales que la componen. También consultable la discreción del blog de la logia Unión Amazónica de Iquitos, del oriente de Perú, con fotos de sus miembros, etcétera. Las redes sociales digitales del siglo XXI multiplicaron la capacidad pública, sin tapujos sobre el conocimiento de las masonerías y de sus miembros. Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, son herramientas cotidianas de expresión institucional e individual de los masones y masonas donde incluso se llega a retransmitir tenidas en directo. Normalidad, pero no discreción. Los masones, sobre todo de México y Brasil, gracias a su historia interna y el peso de la masonería en sus sociedades, son los que más publicitan su afiliación y sus actividades colectivas.

La prensa española actual se hace incluso eco de lo que se inventa y relata en otros países con relación a la masonería. Es el caso por ejemplo de Italia donde se vuelve a la especulación sobre la mafia masónica¹⁰², a la espera del próximo evento tendencioso que otorgue una vez más las culpas de todas las perversidades sociales y económicas de la sociedad civil a la masonería. Todas estas acusaciones cosecharon y cosechan réplicas públicas por parte de los masones.

Por último, la fotografía, estudiada por Sylvia Hottinger¹⁰³, es otra prueba de la falta de discreción, es decir, de secretismo de la masonería, organización que desde los inicios de esta técnica la utilizó para uso interno y externo. Luego, en las épocas dictatoriales, se utilizaron dichas fotografías para lograr reprimir a sus protagonistas.

EL CASO DE COSTA RICA

La propaganda masónica hacia la sociedad se manifestó de maneras distintas según los diferentes países, obediencias y épocas. En las siguientes líneas, se orienta brevemente el estudio sobre esta cuestión en base a una joven nación, situada en Centroamérica, que en la actualidad alberga tan solo

¹⁰¹ *Correo del Caroní*, “Resp. Logia Pedro Cova no. 28 OR. UPATA”, 25 de octubre de 2006, citado el 14 de marzo de 2017, <http://www.correodelcaroni.com/index.php/cdad/upata/item/2420-logia-pedro-cova-de-aniversario>

¹⁰² Iñigo Domínguez, “La obsesión calabresa por los círculos secretos”, *El País semanal*, 12 de febrero de 2017, disponible en <http://elpaissemanal.elpais.com/placeres/circuitos-secretos-mafia/>

¹⁰³ Sylvia Hottinger Craig, “Las fotografías de mujeres entre las fotografías de origen masónico del archivo general de la Guerra Civil española”, en *La masonería española: represión y exilios*, Tomo II, 1417-1430.

unos cuatro millones de habitantes. En la introducción del planteamiento que en este trabajo se expone, he determinado que la discreción era evaluable en relación con el sector de los ilustrados y acomodados. Es en esta demarcación donde se comprueba si existe efectivamente la discreción.

Estamos frente a la historia de una nación cuyos cimientos originarios asociativos tienen más de redes endogámicas que de masónicas. Se recuerda que Costa Rica se independizó del imperio español en 1821 y tras diversos avatares territoriales tomó forma como estado totalmente independiente en 1848, organizándose la masonería allá por 1865.

Los acontecimientos que a continuación ilustran mi propósito son extraídos de los trabajos de los historiadores Miguel Guzmán-Stein y Ricardo Martínez Esquivel¹⁰⁴.

En Costa Rica, la puerta de la discreción se desmontó como medio para influir en el ejercicio del poder, en primer lugar, por parte del obispo de Costa Rica, Anselmo Llorente y Lafuente, a partir de 1866, como contrapunto a la alta representación de miembros de la masonería en el órgano ejecutivo, empezando por el presidente de la República José María Castro Madriz. Los “hombres de Dios” costarricenses hicieron y deshicieron a la masonería. Así pues, el citado prelado y el presbítero Domingo Rivas, se enfrentaron al también sacerdote católico Francisco Calvo, organizador y líder de la masonería en el país, a la que pertenecían otros clérigos. Un año después de la instalación de la masonería, los primeros recordaron las instrucciones vaticanas con respecto a la masonería. Así pues, Llorente pretendió obligar, en 1866, a Calvo y a otro sacerdote iniciado masón, Carlos María Ulloa, a repudiar de la logia. Por su lado, los acusados se defendieron por escrito contestando, sin mencionar a la masonería, de forma general, que no pertenecían a organizaciones contrarias a la Iglesia católica y sus intereses. Miguel Guzmán-Stein precisó que “Llorente hizo circular públicamente ambas declaraciones junto con su carta a Calvo y Ulloa –necesaria para entender de qué se trataba el asunto de la Francmasonería– por medio de una hoja impresa”¹⁰⁵. Al año siguiente, en 1867, dos pastorales fueron dirigidas contra la masonería.

Sin embargo, la campaña antimasonía emprendida no le serviría al antimason Rivas, para ocupar el liderazgo del poder en sí, aprovechándose otros de las circunstancias. En cambio, se adueñaría del cargo de rector de la Universidad de Santo Tomás en 1869, un puesto clave, enlace directo con

¹⁰⁴ Sus principales trabajos son la tesis doctoral de Miguel Guzmán-Stein, “Liberalismo, Educación, Iglesia y Masonería: el proceso de formación y secularización del Estado Nacional a través de las relaciones institucionales en Costa Rica en el siglo XIX” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Zaragoza, 2005); y el libro de Ricardo 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). Y para un estado de la cuestión sobre la historiografía dedicada a la tema de la masonería en Centroamérica, véase Martínez Esquivel, “Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica”, *Revista Estudios* 27 (diciembre 2013): 127-151.

¹⁰⁵ Guzmán-Stein, Miguel, “Dr. José María Castro Madriz: Masón y liberal, diputado, embajador, ministro, Presidente de la República, Presidente del Congreso, Presidente de la Corte Suprema de Justicia, Vicepresidente, Ministro, Diputado, Magistrado, Embajador, Rector y Masón GR.33”, en *La masonería española en la época de Sagasta 1825-1903*, Tomo II, 927-976.

la formación intelectual de los hijos de los sectores adinerados, llamados a dedicarse a los puestos de mando de la sociedad costarricense, y echando a su antecesor, su férreo enemigo y masón, el abogado guatemalteco Lorenzo Montúfar. La campaña antimasonónica católica, en general, se basa, cuando no logra imponerse por la fuerza, en la estrategia del desgaste en base a una propaganda incisiva que no obvia la mentira. Este sector se lanzó en el juego ontológico del bien y del mal, con el que algún sector de los masones aceptó jugar.

Si nos adentramos en algún rincón interno de la masonería de este país, nos encontramos con el periódico *El Quincenal Josefino*, cuyo director, el citado Lorenzo Montúfar, se posicionó como figura pública de carácter anticlerical. En esta publicación, el autor plasmó con nitidez que los afiliados a la orden no trabajaban en lo secreto ni en lo discreto:

A esto se agrega que las Bulas contra las sociedades secretas no comprenden a los masones, porque la Masonería no es secreta. Los edificios masónicos están a la vista de todos. Los masones hacen públicamente sus funciones, y se presentan en las calles y las plazas de las grandes ciudades con las insignias y condecoraciones de la orden. Publican discursos: tienen periódicos en donde dan a conocer doctrinas y sus trabajos. La masonería es tan pública como el Consistorio de los Cardenales, como los Cabildos de las Catedrales y Colegiatas. Todos vemos los lugares donde se reúnen los masones¹⁰⁶.

A través de la descripción de las redes sociales en las que navegaron los masones costarricenses, poco deja lugar a dudas que las metas, tanto políticas como “simbólicas”, tan elevadas a la ideal de la perfección, pudieran lograrse en la discreción. Es más, la interrelación de los protagonistas masones integrantes del sector de estudiados (sacerdotes, políticos y escritores) desbarata por definición la discreción.

Todavía más elocuente es el siglo XX. Por ejemplo, entre 1950 y 1954, se publicó un bimensual, *La Gaceta Masónica*, en venta junto a los demás periódicos nacionales, en la que se exponía toda una serie de datos sobre masones, logias y demás opiniones sobre asuntos externos al gremio, como el seguimiento de las actuaciones antimasonónicas de Franco. Sus editores dejaron claro en su primera editorial que era necesario hacer publicidad de sus verdaderos fines, advirtiendo que la publicación no era órgano oficial de la Gran Logia de Costa Rica ni de ningún taller. También se publicaron las felicitaciones que recibieron, en relación a la iniciativa publicista, de los altos responsables de dicha obediencia, entendiendo que su estimable duración en el tiempo, en condición de periódico masónico, se debió a representar una línea de actuación acorde con los deseos de quienes les congratulaban. En

¹⁰⁶ Citado en Martínez Esquivel, *Masones y masonería*, 19.

ella, una joya, de entre tantas: un artículo de Diego Martínez Barrio¹⁰⁷, quien fue gran maestro del Grande Oriente Español de 1929 a 1934, fundador del partido político Unión Republicana, responsable de diferentes altos cargos del Gobierno durante la II República antes, durante y después de la guerra civil. En este artículo se expresa de forma pública como masón, hecho que no llevó a cabo en su etapa masónica en España donde impulsó todo su afán en pro de la fraternidad tan solo a través de los órganos internos.

“Salir a la luz” es un tema recurrente en las masonerías. Entre las últimas intentonas públicas en Costa Rica, la de 1990, cuando se decidió sin gran éxito interno emprender el camino de la imprenta con un semestral de nombre *Leyenda* o las manifestaciones públicas y de crítica a la política nacional del abogado Juan Diego Castro Fernández, gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica entre los años 2012 y 2013¹⁰⁸.

En su trayectoria centenaria, ¿los masones en Costa Rica fueron diferentes a sus hermanos europeos en cuanto a la discreción?

Finalmente, hoy se puede entrar en contacto directamente con muchas logias, como hemos apuntando anteriormente, de todo el mundo a través de Internet, existiendo portales generalistas sobre la materia e individuales de masones que rozan incluso el narcisismo¹⁰⁹, por un lado comprensible dadas las metas filantrópicas auto impuestas. En la mayoría de estos sitios digitales no se exigen clave de acceso, incluso, muchas de ellas cuentan con revistas internas¹¹⁰.

EL CASO DE LOS ESCRITORES LIBERALES ANTIMASONES

Hasta el momento se describió una panorámica general sobre la invención de la discreción en la masonería. Ahora, en este último apartado, se utiliza una cuestión muy poco conceptualizada como es la existencia de una antimasonería liberal que no hubiera podido surgir si las masonerías y los masones hubieran actuado de forma secreta y discreta. La relación entre masonería y literatura ha sido enfocada, principalmente, desde la vertiente de los escritores masones y de los escritores proclives a utilizar los hábitos organizativos de esta asociación como fondo argumentativo fantástico en base al misterio con el que, durante siglos, ha sido rodeada. Los ejemplos actuales son de sobra conocidos en autores como Dan Brown, Ken Follet o Umberto

¹⁰⁷ Archivo de la Gran Logia de Costa Rica, *Gaceta Masónica*, “Misión de los masones en América”, 15 de agosto de 1950, 8. Un artículo de gran interés sobre todo para los historiadores de la masonería que quieran evitar ser contagiados por el síndrome de Estocolmo a la hora de escribir sobre la relación de la independencia hispanoamericana con la masonería. En este, Martínez Barrio exalta la independencia como un logro masónico.

¹⁰⁸ Acerca de ellas, en Internet se puede encontrar todo tipo de información.

¹⁰⁹ No guiaré al lector dando direcciones para que él mismo verifique este hecho y la facilidad de acceso a cierta información y porque alargaría innecesariamente este trabajo.

¹¹⁰ Un buen ejemplo, la revista *La Acacia* de la logia Conde de Aranda de Zaragoza, su dirección *web*: www.logiacondearanda.org

Ecco¹¹¹.

No obstante, famosos escritores liberales de los siglos XIX y XX vertieron en sus obras, críticas a la masonería sin el uso de la ficción sensacionalista. Esta realidad también sirve para la cuestión de la discreción. El interés de este enfoque reside en la similitud de ideas, fuera del simbolismo, entre estos escritores sin afiliación masónica y la mayoría de los integrantes de las masonerías. Las investigaciones serias, las que utilizaron fuentes fiables a través de una metodología basada en las ciencias sociales, han determinado que el simbolismo de los masones les condujo a tomar posturas “profanas”¹¹² en favor del emergente y hoy viejo liberalismo, de ahí el aliciente de las posturas de los siguientes escritores liberales. He aquí unos ejemplos.

El 12 de agosto de 1882, el periódico parisino *Gil Blas*, publicó el relato “Mi tío Sosthene”, firmado por Maufrigneuse, seudónimo del escritor francés de *Bola de sebo* y *El horla*, Guy de Maupassant. Antes, en 1876, en una de sus cartas dirigidas a su amigo, escritor y masón Catulle Mendés, antes de ser conocido por su creatividad literaria, confiesa su rechazo a ser iniciado en la masonería. Esta correspondencia revela que había dicho primero que sí por la cortesía de aquel amigo en ofrecerle una copa. Sin embargo, más sereno, le escribió para explicarle que no estaba listo ni dispuesto a respetar ningún juramento, además:

...no quiero estar ligado nunca a ningún partido político, sea cual sea, a ninguna religión, a ninguna secta, a ninguna escuela; jamás entrar en ninguna asociación profesando ciertas doctrinas, no inclinarme ante ningún dogma, ante ningún principio y ningún príncipe, y todo esto únicamente para conservar el derecho a hablar mal.

Quiero que me sea permitido atacar a todos los buenos dioses y grupos cerrados, sin que pueda reprochárseme el haber adulado a los unos o estar relacionado con los otros, y tener igualmente el derecho de batirme por todos mis amigos, sea cual sea la bandera que los cubra.

Tras enunciar unos motivos generales de rechazo a cualquier tipo de organizaciones, siguió con un breve acercamiento a precisar por qué no en la masonería: No soy todavía lo bastante serio ni estoy lo suficientemente seguro de mí mismo para comprometerme a hacer, sin reírme, una señal masónica a un acólito (por ejemplo a mi camarero) –él lo es, me lo ha dicho– (o incluso a mi Maestro)...¹¹³.

Se le nota con ganas de entrar en más precisiones, en blasfemar de un modo inocente, pero el aprecio que le dispensaba a Catulle le refrenó. En ese

¹¹¹ Véase al respecto el número especial dedicado a las relaciones de la masonería con la literatura en la *REHMLAC* 5, no. 2 (diciembre 2013-abril 2014): 1-160.

¹¹² Es una expresión utilizada por los masones para referirse a los que no pertenecen a la masonería o no tenga que ver con ella.

¹¹³ I.E.S. A *Xunqueirai*, “Carta: 804. De Laure de Maupassant a Gustave Flaubert”, 6 de diciembre de 1862, <http://www.iesxunqueirai.com/maupassant/Correspondencia/carta.htm>

sentido, seis años más tarde, una vez conocido como gran escritor, aunque bajo un seudónimo que le sirvió para esquivar los contratos de exclusividad y cobrar de varios periódicos, se explayó con “Mi tío Sosthene”. En este breve cuento dejó clara su postura antimasónica que sería publicada en una antología de relatos bajo el título de *Las Hermanas Rondoli* (1884).

Los estudiosos de la obra y vida de Maupassant no han aportado mucha más información respecto a este cuento. Uno de ellos, Gérard de Lacaze-Duthiers¹¹⁴, simplemente, da como verosímil que el narrador exprese los pensamientos del autor. Maupassant no desveló el nombre del narrador hasta el final del cuento. Como es sabido, el hecho de relatar en primera persona no confiere la clave para entender que a través de esta se exprese el sentir del escritor. En este caso, fue la carta a Catulle la que abrió la pista.

Interesante es que un gran escritor, libre, que se movía en un liberalismo sin dejar de criticarlo, publicara un relato que bien lo podía haber firmado un antimasón de corte tradicional si no fuera que, en las primeras líneas, el narrador proclamase “yo, que también soy librepensador” para diferenciarse de la antimasonería clerical. Este escrito se publicó años antes que apareciera en la escena panfletaria la exitosa superchería de Taxil.

No fue la única diferencia que la narrativa de un antimasón librepensador tenía con un masón librepensador, lo cual pone al lector frente a dos tipos de librepensadores: “Mi tío y yo diferíamos en casi todas las cuestiones. (...) Mi tío era francmasón; y los francmasones me parecen más fanáticos aún que las viejas devotas”.

Entre las diferencias destacó la relación de los dos protagonistas acerca del patriotismo. El masón es calificado de patriota mientras que este antimasón rechaza esa condición, puntualizando que: “el patriotismo es también una religión. Es el germen de las guerras”¹¹⁵.

Tras esta mínima puesta en escena donde se perfila un intercambio de ideas entre los dos personajes del cuento, aborda la relación entre la Iglesia católica y la masonería. El librepensador antimasón pone de relieve las similitudes entre ambas entidades, sobre todo en cuanto a la beneficencia, preguntándose si, “¿vale la pena hacer tantas ceremonias para dar cien sueldos a un pobre diablo?”.

El narrador alterna constantemente sarcasmo y argumentación. En este lugar del relato puntualiza que en las filas masónicas hubo y hay numerosos católicos, para concluir que los masones son simplemente una competencia a la Iglesia católica, al igual que dos comerciantes vendiendo el mismo producto con etiquetas diferentes: “¡Contrarios, pero compinches!”

En las conversaciones entre los dos librepensadores, el masón es quien

¹¹⁴ Gérard de Lacaze-Duthiers, *Guy de Maupassant, son oeuvre* (París: La nouvelle Revue Critique, 1926), 62. El carácter antimasón de Maupassant también fue resaltado por Albert-Marie Schmidt, *Guy de Maupassant par lui-même* (París: éditions du Seuil, 1962), 59-60.

¹¹⁵ La guerra francoprusiana de 1870 influyó en su pensamiento antibélico.

cambia siempre de tercio a falta de argumentación. Así pues, tras la relación entre la institución eclesiástica y la masonería, se pasa a la relación entre el poder político y la masonería, afirmando el tío Sosthene que su organización se dedicaba principalmente a luchar contra el espíritu monárquico.

El sobrino aprovecha para recalcar que la masonería es una máquina electoral indispensable para todas las ambiciones políticas. Para zanjar esta relación, el narrador alude a las afiliaciones del príncipe heredero de Alemania, al hermano del zar de Rusia, al rey Humberto I de Italia y al príncipe de Gales, a lo que el tío contestó que, inconscientemente, estos personajes actuaban nada más y nada menos en contra de la monarquía.

Después de estos renglones, el narrador se divierte en describir las actitudes de su tío junto a un hermano masón como si fueran dos títeres, concluyendo que antes preferiría ser jesuita, casi nada para un librepensador. A partir de allí, empieza la gran burla, la gran comedia, un sainete galo antimasónico y, a la vez, anticlerical: “Me reía a solas hasta desternillarme de risa”.

Tras un gran festín y totalmente borracho, el tío Sosthene recibió al jesuita de la localidad que le contó que una voz le había llevado hasta su alcoba para intentar salvarle de la muerte.

Todo fue una broma del sobrino que le había dicho al jesuita que su tío estaba en las últimas pero que no le dijese que se lo había dicho él. Resultado: el masón radicalmente anticlerical, asombrado de las buenas intenciones del hasta entonces enemigo, confuso, fue capaz de expresar motivos de conciliación hacia el jesuita. En la conclusión, el narrador recalcó que “clerical o francmasón, para mí es lo mismo”.

Este cuento es en toda la obra de Maupassant, el único, que aborda la cuestión masónica como protagonista principal. Nítida en su visión burlesca de los masones, no ofrece ni tan siquiera una sola cualidad exclusiva del ser masón, calibra la caridad y la beneficencia al mismo nivel que las de procedencia religiosas y, sobre todo, puso en evidencia la poca fiabilidad de las convicciones de los hijos de la viuda. No pudo criticar más en tan poco espacio literario dirigido al gran público.

Maupassant, en la carta a Catulle Mendès de 1876 y su cuento de 1882, demostró lo invariable de su pensamiento. Ni la decisión, en 1877, por parte del Gran Oriente de Francia de no obligar a los masones a rendir homenaje a la divinidad, aceptando en sus filas a ateos, le hizo cambiar de idea. No obstante, dejó alguna que otra pincelada. Cada vez que Maupassant manejó el referente masónico en uno de sus cuentos, lo insertó como añadido negativo.

En “El Golpe de Estado”, publicado en *Claro de Luna* en 1883, describió a un médico, republicano, opositor a la dictadura de Napoleón III, venerable maestro de una logia de una localidad rural, que en el momento de la proclamación de la III República en septiembre de 1870, quiso coger los mandos de la alcaldía, intentando sin éxito emocionar al “pueblo” que había recobrado por fin, según su ideología, la libertad gracias al retorno

republicano. Dibujó a un hombre al que le faltaba el valor suficiente para sacar del ayuntamiento al viejo alcalde del imperio. Nadie siguió sus órdenes, ni tan siquiera un maestro masón a quien había nombrado lugarteniente.

En otro cuento, titulado “La Señá”, publicado también en el periódico *Gil Blas*, el 27 de abril de 1886, y recogido más tarde en *El Horla*, Maupassant hizo un último guiño a la temática. Retrató una conversación entre dos mujeres de la alta sociedad en la que una le cuenta a la otra la emoción de un juego erótico pueril que se le ocurrió al observar a una vecina que ejercía la prostitución. Sorprendida por la curiosidad masculina al pasar por delante de la prostituta, sin detectar a priori diferencias entre la vecina y ella, examinó los gestos, descubriendo una seña, discreta, calificada de «mirada de masón».

Al robar esa mirada, esa seña, la aristócrata atrajo a los hombres que pensaron que era una nueva prostituta en el barrio, seducción emocionante para las dos amigas. La utilización de esta alegoría que separa a las mujeres de la alta sociedad de las prostitutas por tan solo una seña, cuya clave está en una «mirada de masón», menosprecia tanto a las mujeres de la alta sociedad que Maupassant bien conoció y a los masones cuya seña, simbólicamente aquí, puede descubrir e imitar una mujer superficial. En otras obras, utilizó la expresión “francmasonería” como sinónimo de asociación de redes fraternales y solidarias.

Otros escritores y casi todos los autores mencionados en este apartado emplearon y emplean esta metáfora para designar a una red de amistades interesadas¹¹⁶.

En la época de Maupassant, como se apuntó anteriormente, el escritor español Benito Pérez Galdós expresó en su obra de una forma más extensa rasgos similares. En este sentido, Ferrer Benimeli publicó una monografía sobre la relación entre este literato y la masonería¹¹⁷. El gremio aparece a lo largo y ancho de la obra del escritor, especialmente en los *Episodios Nacionales*. Sus descripciones minimizan la importancia que los propios masones tienen de sí mismos y de sus actuaciones, resaltando, al mismo tiempo, su indiscreta y regular presencia en el seno de los sectores intelectuales españoles decimonónicos y la visión popular sobre la masonería, aunque defendiéndolos frente a los sectores antimasones tradicionales. Pérez Galdós critica especialmente a la masonería española del siglo XIX que navega, en su obra, diletantemente en lo politiquero, a contraluz de la masonería extranjera, a la que considera la masonería verdadera. No obstante, como no ridiculiza únicamente a los masones españoles sino incluso a los rituales, se observa un cierto menosprecio a la esencia misma. A este tipo de escritores, que mantuvieron relaciones amistosas con masones, les han repelido los rituales, convencidos que los objetivos propuestos por los masones se podían alcanzar

¹¹⁶ Ejemplos de ello en Pozuelo Andrés, “Una muestra de famosos escritores liberales antimasones”.

¹¹⁷ Ferrer Benimeli, *La masonería en los Episodios Nacionales de Pérez Galdós* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982).

sin el intermediario de una asociación iniciática. Así pues, esta postura no le impidió presentarse, por ejemplo, a diputado por la isla de Puerto Rico en 1886 bajo el estandarte del Partido Liberal de Práxedes-Mateo Sagasta y en 1907 por Madrid junto a Miguel Morayta –ambos líderes políticos que ostentaron el cargo de gran maestro en España.

En otra gran obra, *La Regenta*, publicada entre 1884 y 1885, su autor, Leopoldo Alas «Clarín», critica la asfixiante sociedad burguesa provinciana del siglo XIX, ignorante y supersticiosa, tomando a Oviedo (Vetusta en la novela) como ejemplo. En ella, incluyó muy de paso a los masones:

-¡Señor obscurantista! ¡apagaluces!... usted ha arruinado a mi familia... usted me ha hecho a mí hereje... masón, sí, señor, ahora soy masón... por vengarme... por... ¡abajo la clerigalla!¹¹⁸

Sería en uno de los episodios más célebres de la obra, el dedicado a describir un entierro civil donde el autor, que mantenía amistades con masones – también se amigó más adelante con el obispo que había pedido prohibir el libro – y con la prensa masónica, se aprovechó del entierro más multitudinario de la historia de la localidad de aquella época (1884), correspondiente a uno de los masones y librepensadores más renombrados. Logró sonsacar los valores y las costumbres sociales contemplados en dicho entierro y ofrecer en su novela un cuadro que desnuda la hipocresía de todos sus protagonistas, creyentes y librepensadores.

En el relato, al fallecido no lo identifica como masón, sin embargo, sus lectores más avisados y mejor informados reconocieron la escena verdadera que le inspiró¹¹⁹.

Lo que empezó en el siglo XIX continuó en el XX. El escritor galo André Gide contó en *Los sótanos del Vaticano*, publicado en 1914, además de la historia de la usurpación del cargo papal por parte del enemigo masónico, la de un masón, Anthime Armand-Dubois, que afectado por una ciática, se curó rezando, convirtiéndose al catolicismo, en una época de conflicto público exacerbado entre la Iglesia católica y la masonería –la década de 1890. La inserción de André Gide como un escritor liberal responde a sus orígenes sociales, nacido en una familia burguesa protestante, cuyo liberalismo era todavía palpable en la época de publicación de esta obra, cuando la que no estaba definida era su aproximación al comunismo con el que sería identificado en el futuro.

En el contexto histórico en el que se desarrolla el relato, bajo el pontificado de León XIII proliferó en Europa la idea de la amenaza de un complot masónico para poner a la cabeza del Vaticano a un masón. A modo

¹¹⁸ Leopoldo Alas «Clarín», *La Regenta* (Santiago de Chile : Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile, 1996-2000), 212.

¹¹⁹ Andrés Pozuelo, *Guía histórica de la masonería en Asturias* (Oviedo: Masonica.es, 2015), 49-50 y 80-82.

ilustrativo, el obispo de Oviedo en Asturias (España), publicó una obra en la que entre tantos asuntos abordó la amenaza de un papa racionalista¹²⁰.

Gide describe al protagonista masón como el títere de la logia: “los terrenos que Anthime poseía en Egipto no eran suyos sino de la Logia”. Tras abjurar Anthime de su identidad masónica, el narrador interpela al lector: “Como había esperado de ella [la Logia] su fortuna, se veía ahora arruinado”¹²¹. Esta caracterización presenta a los masones como militares de un ejército que responden a las órdenes procedentes de una entidad superior.

Tal como Maupassant sitúa a los masones y a la Compañía de Jesús como las dos caras de una misma moneda, una farsa ontológica sofista, Gide resalta la debilidad de la fe masónica, cuyo protagonista abjuró con no mucha dificultad; así como la hipocresía de los sacerdotes que desvelaron casi al instante las confesiones, hasta el punto de publicarlas en los diarios. La novela no cuenta con un contrapeso argumental que defienda algún aspecto de la masonería o de los masones. En ese sentido, y dado la sensibilidad de las masonerías en relación con las informaciones emitidas sobre ellas, no sería descabellado afirmar que esta obra alberga una sustancia antimasonica y personal de André Gide.

Un admirador de este último autor y de Maupassant, premio nobel de literatura, ha utilizado el componente antimasonico en una de las obras más estelares del siglo XX. Se trata de Thomas Mann, escritor alemán, que en su obra *La Montaña Mágica*¹²² dedicó una escena a la masonería. Frente a una obra de tal calado filosófico, ontológico, político, social, económico, cultural y artístico tan representativa de una época –burguesa como insistía el propio autor¹²³–, los lectores más estudiosos ansían conocer en qué momento de la historia o con qué personaje se identifican los pensamientos y rasgos personales del escritor. Según las sensibilidades y el contexto histórico propio del estudioso, este verá lo que otros no ven. Incluso es tan magnífica la calidad de la obra que, según mi sensibilidad y mi contexto histórico, parece que lo genuino de Thomas Mann está difuminado entre todos los personajes y escenas. Además del protagonista del relato, Hans Castorp, un joven que va a pasar una estancia en un sanatorio situado en las montañas suizas, están, por un lado, Settembrini, un liberal y masón, y por el otro, Naphta, un jesuita populista autoritario. Empero, este planteamiento es demasiado simplista para lo sui generis de la obra, pensando, modestamente, que Thomas Mann propuso una serie de reflexiones que en algún momento de su vida le llevaron hacia posturas que Settembrini y Naphta desarrollaron dogmáticamente en

¹²⁰ Martínez Vigil Ramón, *La Creación, la Redención y la Iglesia ante la ciencia, la crítica y el racionalismo* (Madrid: Tomo II, Imp. y Lit. De los Huérfanos, 1892), 368.

¹²¹ «Comme il avait attendu d'elle sa fortune, il se voyait à présent tout ruiné», Gide André, *Les caves du Vatican* (Paris: Gallimard, 1944), 46.

¹²² Como complemento, la opinión desarrollada y resumida en el título de unos apuntes de Gabriel Jackson, “La Montaña Mágica como novela política”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 5 (1990): 125-134.

¹²³ Mann, *Sobre mí mismo. La experiencia alemana*, trad. Ana María de la Fuente (Barcelona: Ediciones Paradigma, 1990).

esta historia. ¡O a lo mejor, no! Los artistas enseñan y esconden con la misma facilidad lo más íntimo de su pensamiento.

El 10 de mayo de 1939, quince años después de su publicación, durante su exilio en los Estados Unidos por no comulgar con el nazismo, el autor ofreció una conferencia a unos estudiantes de la Universidad de Princeton en la que perfiló a Settembrini como ese parlanchín racionalista y humanista que no pasa de ser un personaje más, un personaje humorístico que despierta simpatías, aunque a veces también sea portavoz del autor, aunque no el propio autor. Durante su exposición, Mann mantuvo un velo de misterio que le impidió, al igual que Hans Castorp en *La Montaña Mágica*, tomar partido de manera tajante, presentándose siempre dispuesto a escuchar las más diversas opiniones.

Por consiguiente, el autor cuyo comportamiento tolerante se basaba en el respeto más absoluto de la libertad de expresión, curioso de nuevas opiniones, reservó una escena a las reflexiones de ambos bandos, el masón y el antimasón de tipo religioso (págs. 701-717)¹²⁴. En esta escena, Thomas Mann critica a los personajes de ambos bandos, así como la pérdida de los principios y objetivos iniciales de los masones del siglo XVIII, asemejados con los de la Iglesia Católica de cuyos ritos, según dice en el relato, –proceden los altos grados escoceses – (pág. 708), – convertidos en un espíritu burgués bajo la forma de un círculo, –¡Cultura y fortuna, ésa es la burguesía!” – (pág. 709). Asimismo, compara el hermetismo de la masonería con el de vulgares organizaciones de estudiantes de la época (pág. 711), y puntualiza que – la idea masónica no ha sido nunca apolítica – (pág. 712). Incluso reservó unas pinceladas a las logias españolas, teniendo claro que han tenido, ellas, – desde su origen, una orientación política – (pág. 712). ¿Por qué puede considerarse que Thomas Mann expresó en esta obra un cierto antimasonismo? Un artista puede para decir lo que piensa contar lo contrario, según el nivel de ironía o sarcasmo que desee inferir a la historia, o simplemente para evitar algún tipo de censura. No parece que sea aquí el caso porque –dada la tolerancia de opiniones que manejó el autor en todas las escenas– no equilibró el pro y el contra, siendo sobre todo esta segunda opción la que más desarrolló. El personaje que hace de masón en la obra, Settembrini, tiene posturas intelectuales, por no decir políticas o filosóficas, que se asemejan a las del principal protagonista o del propio autor. En la escena en la que es retratada la masonería, Mann presenta un rasgo diferenciador entre liberales. Las descripciones de Settembrini sobre la masonería le resultaron a Castorp muy pobres, principalmente por limitarse a citar el número de afiliados y de logias en el mundo y a ciertas celebridades que luego se iniciaron como tales, casos de Voltaire, Washington y Garibaldi.

El escritor muestra estar bien informado sobre algunas posturas masónicas como la eliminación por parte del Gran Oriente de Francia de la obligatoriedad de creer en una divinidad para ser masón (pág. 713), como

¹²⁴ Thomas Mann, *La Montaña Mágica*, trad. Isabel García Adán (Madrid: Edhasa, 2001).

contestación a la reiterada pregunta de Castorp sobre si los masones debían creer en Dios. A su vez, Castorp exclamó: “¡Qué cosa más católica!” (pág. 713). Es obvio que Thomas Mann en algún momento de su vida reflexionó y interesó por la cuestión masónica, pues no era habitual que se contestara con una exclamación tan desconcertante: “He tenido un instante la impresión de que el ateísmo era enormemente católico, y que se borra a Dios para poder ser mejores católicos” (pág. 713).

Settembrini enseña a Castorp una carta del que fue realmente gran maestro de la Gran Logia Suiza Alpina entre 1900 y 1905, Eduardo Quartier de la Tente (1855-1924), quien destacó en la historia de la masonería por ser uno de los mayores promotores de la creación de una internacional masónica, llamada Bureau International des Relations Maçonniques, cuyo objetivo era ser un enlace de información entre todas las organizaciones masónicas del mundo. Este órgano, durante la década de 1920, se transformó en la Asociación Masónica Internacional cuya sede se ubicó en Ginebra. A partir de esta escena, Thomas Mann utilizó en el transcurso de la historia, en alguna ocasión, el término «el francmasón» como sinónimo de Settembrini. En la obra, Mann contestó negativamente a la pregunta de si la masonería fue y es discreta (pág. 710).

Finalmente, con el novelista belga Georges Simenon (1903-1989), se cierra provisionalmente esta muestra de escritores formados en la diversidad del campo liberal que utilizaron en sus obras a la masonería para criticarla, o al menos, mostrando el buen conocimiento que atesoraban sobre esta sociedad “secreta” y “discreta” sin haber sido iniciados en ella.

En vida del autor no se publicó, según los expertos consultados sobre la vida y obra del escritor, ninguna escena relacionada con la masonería. No obstante, tras su fallecimiento, se recopiló en un libro, en 1993, una serie de historias-reportajes inspiradas en el viaje que realizó a mediados de la década de 1930 alrededor del mundo, *Histoires de partout et d'ailleurs*, publicadas en el periódico monárquico *Courrier Royal*, editado por el conde de París y aspirante al trono de Francia, entre noviembre de 1935 y mayo de 1936.

Entre los diferentes trabajos se encontraba uno, “Mon ami est en prison” (“Mi amigo está en la cárcel”), escrito unos días antes de las elecciones de junio de 1936 que llevaron al poder al Frente Popular. Sin embargo, no llegó a ser publicado por el periódico, viendo la luz en el año 1993. En esta historia, el autor plasmó su animadversión hacia la masonería, utilizando para identificarla los términos “logias”, “fuerzas ocultas” y “Rue Cadet”¹²⁵. En la introducción a esta recopilación, Pierre Deligny comentó que a Simenon no le gustaban los masones, ni la Liga de los derechos del Hombre, ni *l'Humanité*, siendo arduo defensor del imperio colonial francés...¹²⁶. Toda esta postura,

¹²⁵ Georges Simenon, *Histoires de partout et d'ailleurs* (Bruselas: les Amis de Georges Simenon, 1993), 47-49. En la “Rue Cadet” está situada la sede central del Gran Oriente de Francia.

¹²⁶ Simenon, *Histoires de partout et d'ailleurs*, 11. Le agradezco a Laurent Demoulin su atención hacia mis preguntas. *L'Humanité* oficiaba de diario del partido comunista francés. Para una explicación concisa obra de Dominique Borne y Henri Dubief, *La crise des années 30 (1929-1938)* (París: Éditions du Seuil, 1989), 108-111 y 256.

Simenon la expresó en dos páginas y media –la extensión de este relato.

La historia, situada en Tahití, territorio francés de ultramar formado por un conjunto de islas en el Pacífico, cuenta que un amigo del autor está en la cárcel por haber colaborado a desenmascarar una estafa millonaria en la que se vieron involucrados altos funcionarios, el procurador y el gobernador de la isla, todos ellos líderes de logias masónicas. Los estafadores estaban en libertad tras haber pagado una mísera multa y su amigo, un colón afincado en una de las islas, encerrado en la cárcel. Además, este relato hace alusiones a los recientes casos de Stavisky y Prince, estafas y asesinatos que salpicaron a la masonería como mandataria y encubridora. Breve pero tajantemente antimasónico.

Además de valorar la ausencia de discreción en la literatura liberal, la que se leía en el siglo XIX, y siguió dominante en el siglo XX, estos autores nos adentran en la definición de una “antimasonería” liberal. En efecto, no todos los antimasones son iguales. Los caminos que conducen a las antimasonerías son distintos. No obstante, todas ellas se convirtieron en destacables portavoces y provocadores de la indiscreción de los masones. Los detractores de los hijos de la viuda agrupados en la antimasonería tradicional, la única de todas ellas que ha intentado formalizar agrupaciones específicas, la de origen religioso, quisieron, acabar con los masones incluso por medio de la violencia física. Por su lado, los antimasones liberales vaciaron de contenido al gremio considerándolo como un placebo intelectual revestido de sofismos cuya finalidad no escrita, mas observada por ellos, era el tejer una red de mutua ayuda solidaria, según ellos, de negocios en los que se entremezclan puestos de representación política y beneficios económicos. Sin embargo, este sector acepta a la masonería como parte integrante y legítima de la sociedad en la que viven. En cuanto a los antimasones situados en el seno del movimiento obrero se mezclan, según las agrupaciones y épocas, con las opiniones y voluntades de las dos anteriores.

Por ello es necesario, cuando se aborda a la antimasonería, indicar de cuál se trata. Concretamente, con estos famosos escritores con rasgos antimasónicos, se ha podido observar que coincidieron en:

- Asemejar la esencia moral y los rituales masónicos con los de la Iglesia católica
- Demostrar que se puede ser antimasón y anticlerical al mismo tiempo
- Desprestigiar la estructura organizativa de la orden como una vulgar asociación
- Recaltar que una de las características más importantes de las logias es ser una red de uso político
- Criticar la pérdida de los principios iniciales, sobre todo de las masonerías de sus países, dejando entreabierta alguna esperanza sobre actuaciones correctas de masonerías de otras naciones, mayoritariamente de Inglaterra

Al margen de sus opiniones, estos autores participaron en la difusión de la masonería desde una visión liberal crítica por medio del debate público internacional llevado a cabo prácticamente de continuo desde el último cuarto del siglo XIX hasta la actualidad.

¿DISCRETA, DISCRETOS Y DISCRETAS?

El secretismo y la discreción se difuminaron con la aparición pública de los propios masones y de sus publicaciones. No obstante, alcanzaron la celebridad gracias a, o por culpa de, sus adversarios. Sobre el secreto y aunque en menor medida sobre la discreción, se han escrito válidos textos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, empero, las verdades emitidas estuvieron y están recubiertas por montañas de mentiras, calumnias y empalagosos ensalzamientos, con el agravante de que cada día crecen de manera exponencial.

El secreto masónico es el secreto de tipo polichinela. Demasiados polichinelas dentro de la masonería, como en cualquier otro movimiento asociativo de su tamaño, para que sea secreta o discreta, empezando por sus máximos dirigentes que al fin y al cabo representan la orientación de la organización, siempre al tanto de dirigir cartas a los poderes civiles y en salir en los medios de comunicación, actitud legítima pero contraria a la discreción.

Para los masones y sus defensores siempre ha sido secreta y discreta o todo a la vez, según las circunstancias históricas y emocionales del momento. Para los antimasones católicos clericales es secreta. Para los sectores obreros contrarios a ella ni lo uno ni lo otro, simplemente, se le ha considerado como una organización al servicio de los intereses de la burguesía. Dicho de otra manera, esta sociedad no ha sido secreta ni discreta para el sector de estudiados, cosa diferente es que se tenga una visión correcta de ella. Que la mayoría de la población, por ejemplo, en Francia, España o Costa Rica, no supiese nada de esta organización desde el siglo XVIII hasta la segunda guerra mundial, informada por pastorales y artículos tendenciosos, no implica que haya sido discreta. Lo sería si la clase política y los sectores intelectuales no supiesen de ella, pero esto no fue la norma general.

Los propios masones construyeron sus grandes paradojas. En efecto, sugerir, como lo hacen, que sus postulados son todos beneficiosos para la humanidad, provoca una respuesta crítica hegeliana: ¿para qué entonces guardar, para unos pocos iniciados, bajo una confidencialidad mística, o con prudencia, la sabiduría en “discreción” entre símbolos?

La discreción conlleva la dificultad de obtener información, el silencio del sabio, realidad esta que cuanto menos se observó muy endeble. Ser discreto es no contar cuando no se pregunta, pero tampoco cuando se pregunta.

Las argumentaciones masónicas para calificarla de discreta son, como en lo secreto, metafísicas, utilizando este adjetivo para discernir la cara de la moneda del misterio, virtuosamente noble, de la hasta entonces desaprobada por incomprendida cruz que representaba el secreto, viciosamente oculto. De

este modo, dejaron voluntariamente la puerta entreabierta a la especulación de la antimasonería clerical. En lo tocante a la historiografía, no existe argumentación pese a las reiteraciones de esta adjetivación en sus estudios. ¿Una especie de síndrome de Estocolmo?

¿Cuáles deberían ser sus características para que no sea discreta? ¿A partir de cuántas personas y a partir de qué nivel de conocimiento sobre ella sería necesario para separarla de la discreción? Estas preguntas no se le deben hacer únicamente a ella aisladamente sino a toda la sociabilidad. Por ejemplo, ¿quién sabe cómo se ingresa en Greenpeace? ¿Cómo preparan sus acciones? ¿Cómo se financian? ¿Se podría catalogarla de discreta? En este caso no, simplemente porque nadie la definió como tal. En cambio, ¿qué sabemos realmente de ella comparada a la masonería¹²⁷? Quien dice esta asociación ecologista, dice de la de los traperos de Emaús, los derviches, los leones y un largo etcétera.

Que los antimasones católicos clericales la califiquen de secreta y los masones de discreta entra dentro de sus lógicas, en cambio, los historiadores que desde hace tiempo desvincularon a la masonería del secretismo, subrayando actualmente su discreción, deberían replantearse esta consideración, desmentida por ellos mismos a través de sus publicaciones. Concluir que la masonería no fue ni es discreta, no quiere decir que masones y masonerías no lo hayan sido puntualmente, habría que indagar en el supuesto de esa discreción si lo fue por voluntad propia y al margen de un contexto histórico persecutorio. Los masones no se definieron de esta guisa desde un principio, todo lo contrario: estaban orgullosos de su secretismo, se les empujó a recalificar el supuesto misterio bajo la discreción como truco dialéctico que les ayudasen a sacudirse el sambenito que se les colgó como conspiradores contra los reyes y la fe cristiana. Incluso, siempre hubo una cíclica actuación en relación a la discreción, secretismo y publicidad, entre masones “cistercienses” que lamentaban la degeneración de los masones “clunicienses”, convirtiéndose en unos y otros según las circunstancias.

El secretismo y la discreción producen más beneficios económicos que la historia, venden sí, pero confunden y participan en la creación de inútiles persecuciones como las practicadas por los regímenes totalitarios europeos del siglo XX. Incluso, en Francia, territorio en el que sufrieron comunistas, judíos y masones la ira de Vichy y de los nazis, se publica en la actualidad un folleto que alaba el pasado y el presente de la masonería bajo el título de *Los secretos de la logia*. ¿A quién beneficia el galimatías?

En fin, la historiografía sobre este fenómeno asociativo no se ha comprometido todavía en precisar este muy dudoso término definitorio de “la discreción”. De todas formas, quedó claro que masones y masonerías quisieron salir de esa supuesta discreción desde el inicio de la masonería especulativa, a

¹²⁷ Tan solo contando con los symposiums organizados por el CEHME desde 1983 hasta la actualidad, se suman 28 tomos de actas que reúnen algo más de 17 000 páginas. Desde 2009, la REHMLAC+ acumula más de 4 000 páginas.

su manera, y a su ritmo, pronta y perennemente desconcertados por la furia y constancia del militantismo antimasónico, sobre todo el católico.

Sacar, desde el prisma histórico hacia un modo divulgativo, a la masonería y a sus afiliados del sofismo de una sociedad discreta, será tan difícil como el relativo a su secretismo.

