

ADN 407

Cultura Masónica
y Humanidades

Masonería y religiones

Ecosistemas y Religiones

Memorias y Religiones

Religiones Orientales

Voudú Haitiano y Masonería

Rito Moderno Francés y
Derechos Humanos

Protestantismo y Masonería

Ciencia y Masonería

Iglesia Católica y Masonería

Masonerías y religiones

ADN407.2

Humanidades y cultura masónica

Comité editorial: Hugo Capuya (FLACSO), René Pierre Couder (LADN), Héctor R. Francisco (UBA-CONICET), Mariano Salguero (UNSAM), Ariel Scornick (LADN), Walter Servi (UBA), Pablo A. Souza (UNSAM-UNICEN), Pablo Mateo Tesija (UBA-AEM), Sergio Elías Zillo (UBA)

Asistencia editorial: Yanina Xammar (AGLA)

Coordinación y edición: Dévrig Mollès (AGLA-REHMLAC+)

Índice

EDITORIAL (PABLO LÁZARO, GRAN MAESTRE DE LA GRAN LOGIA ARGENTINA DE LIBRES & ACEPTADOS MASONES)	7
LA AMIGA DE LOS NÁUFRAGOS NOTAS SOBRE UNA LOGIA MASÓNICA FUNDADA EN BUENOS AIRES EN 1852	11
PRESENTACIÓN	15
ECOSISTEMAS Y CULTURAS LAS RAÍCES MATERIALES DE LAS RELIGIONES (CLAUDE M. BRAUN, QUÉBEC)	31
MEMORIAS Y RELIGIONES EN MOVIMIENTO. ACERCA DE LA UTOPIA (DANIÈLE HERVIEU-LÉGER, FRANCIA)..	43
LA NOCIÓN DE “RELIGIÓN” EN EL CERCAÑO ORIENTE ANTIGUO Y MEDIEVAL. COMPARAR EN EL TIEMPO Y EN EL ESPACIO PARA AMPLIAR LA MENTE (HÉCTOR R. FRANCISCO, ARGENTINA).....	67
EL VOUDÚ HAITIANO RITOS, SÍMBOLOS E INTEGRACIÓN SOCIAL DE LOS ESCLAVOS VENIDOS DE GUINEA (PABLO M. TESIJA, ARGENTINA).....	105
EL VOUDÚ HAITIANO Y SUS ORÍGENES MASÓNICOS (TONY KAIL, ESTADOS UNIDOS).....	129

DOCUMENTO “EL TRIUNFO DE LOS HERMÉTICOS” ¿EN EL ORIGEN DE LA SIMBOLOGÍA MASÓNICA? (ÁMSTERDAM, 1689)	145
JEAN-THÉOPHILE DÉSAULIERS EXILIO, CIENCIA, RELIGIÓN Y MASONERÍA (PABLO SOUZA, ARGENTINA)	147
EL RITO MODERNO FRANCÉS UN CULTO A LOS DERECHOS HUMANOS (EDGAR JARRÍN VALLEJOS, ECUADOR).....	189
EL CONFLICTO IGLESIA – MASONERÍA DE LOS ORÍGENES A LA ACTUALIDAD PARTE 1 (DÉVRIG MOLLÈS, FRANCIA-ARGENTINA).....	205
MASONERÍA Y CATOLICISMO EN CHILE DOS LÍNEAS EN EL TIEMPO (MANUEL ROMO, CHILE)	245
UNA TENTATIVA DE ACERCAMIENTO ENTRE IGLESIA CATÓLICA Y MASONERÍA (BRASIL, 1975) (EUGENIO TSCHELAKOW, ARGENTINA-BRASIL).....	259
ASTROS Y SOLES SÍMBOLOS MASÓNICOS EXPLICADOS (EUGENIO GINI CAMBACÉRÈS, ARGENTINA)	285
FRATERNIDAD FILOSOFÍA PRÁCTICA DE LA MASONERÍA (PABLO DESSAUNET, ARGENTINA)	291
EN EL ORIGEN DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL FRANC-MASÓN HENRI LAUGIER.....	299

Editorial

Pablo Lázaro

En estos tiempos de inestabilidad, incertidumbre y de fragilidad, quiero agradecer a todos los hermanos por el esfuerzo y por el acompañamiento con el que asumimos -en condiciones históricas nuevas para todos- el desafío de conducir la masonería argentina.

Los momentos que atraviesa el mundo y nuestro país no nos encontraron impreparados. La serenidad, la prolijidad y la rapidez de nuestra reciente Asamblea general y de la renovación de nuestras autoridades son una prueba de ello.



Gran Maestro de la masonería argentina, Pablo Lázaro es ingeniero informático y especialista en ciberseguridad.

Ha sido director nacional de la seguridad informática de la nación argentina y es actualmente director de tecnología de la Policía de Seguridad Aeroportuaria

Son pocas las instituciones civiles que pudieron mantener tanta estabilidad en el contexto actual. Mi agradecimiento a todos los hermanos, sin excepción, por este esfuerzo mancomunado. Saludo y agradezco a los hermanos que representaron espacios alternativos al nuestro.

Este proceso, al igual que todos nuestros trabajos, requieren de los acuerdos y de la colaboración que nos distinguen como masones y que hacen de nuestra Orden un modelo de institucionalidad.

Humildemente agradezco a quienes han decidido apoyarnos, y renuevo ante todos ustedes el compromiso de trabajar con responsabilidad, esfuerzo y alegría por el bien y el crecimiento de nuestra Orden.

Queridos Hermanos, ha concluido el tiempo de la legítima contienda de espacios y propuestas. Volvemos ahora a dedicarnos y a convocarnos en aquello que nos trasciende: los destinos de la Masonería Argentina.

Durante la campaña, hemos usado el lema “Estamos Todos”. No se trata de una frase superficial, mucho menos de un eslogan. Es nuestra forma de entender a la Masonería.

Con nuestros acuerdos y nuestras diferencias, con nuestros aciertos y errores, cada uno en el respeto de su Hermano, estamos todos juntos, estemos todos juntos, Hermanos Queridos, cobijados por esta institución que amamos y que necesita del trabajo mancomunado de todos nosotros.

Por el bien de la Masonería, por su futuro. Y pensando siempre en honrar nuestra tradición y en el servicio que debemos a nuestra sociedad.

Muchas gracias a todos.

Las puertas de la Gran Maestría están abiertas para cada Hermano, en todo momento.

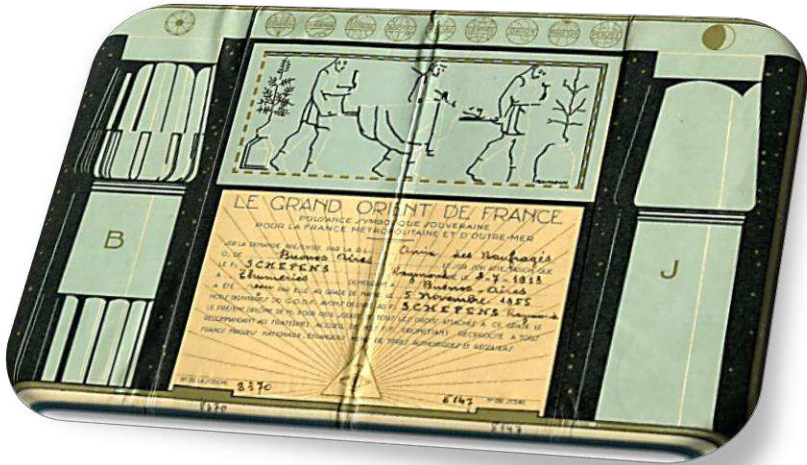
La Amiga de los Náufragos

Notas sobre una logia masónica fundada
en Buenos Aires en 1852

De acuerdo con el historiador francés André Combes (1993) y con el belga Claude Maurel (2019), la logia *L'Amie des Naufragés* levantó columnas en la ciudad de Buenos Aires en el año 1852, pero sus orígenes se remontan dos años antes cuando un barco francés se hundió en la costa occidental del Río de la Plata. Varios de los pasajeros de la embarcación que quedaron varados en la ciudad de Buenos Aires. Eran francmasones y apelaron a la organización masónica como una manera de establecer la asistencia solidaria entre los náufragos. Esta primera Logia tuvo una existencia breve ya que al poco tiempo abate columnas, aparentemente por la presión del gobierno rosista. Luego de la caída del restaurador de las leyes, la logia se reorganiza gracias a la acción de quien será su primer presidente Ferdinand Bayan, quien el 12 de agosto de 1852 envió una carta al Gran Oriente de

Francia solicitando la regularización de la logia (que probablemente haya levantado columnas el 8 de julio). De acuerdo con Emmanuel Rebold (1864, p. 249), la constitución de la logia fue el 6 de septiembre de 1852. En sus orígenes, estaba compuesta exclusivamente por franceses. Maurel, siguiendo las afirmaciones de Pilar González Bernaldo (2007, p. 283), atribuye esta “indiferencia” por parte de los americanos a la extracción socio-profesional de los miembros, en su mayoría artesanos.

Como señala Dévrig Mollès (2011b, p. 55-56), la actuación de *L'Amie des Naufragés* se enmarcó en un contexto internacional, marcado entre otros por la integración del Cono Sur y de América latina en las redes económicas, migratorias y culturales atlánticas. En tal contexto, las redes masónicas facilitaron la circulación intelectual internacional y las transferencias culturales. Las primeras logias civiles de la región fueron precisamente fundadas por exiliados franceses: *Les Amis de La Patrie*, fundada en Montevideo en 1843, *L'Étoile du Pacifique* de Valparaíso (Chile, 1850) y *L'Amie des Naufragés* (Buenos Aires, 1850-1852). Fue en estos talleres que se formaron muchos de los primeros cuadros masónicos nacionales, tales como Sarmiento.



Correspondencia de L'Amie des Naufragés (1955, 1942)
 (Archivo de la Gran Logia Argentina)

A lo largo del siglo XX el taller desarrollará una intensa actividad. Como muchos talleres fundados por inmigrantes, fue un puente entre Europa y América. *L'Amie des Naufragés* se trabajó bajo los auspicios del Gran Oriente de Francia, sin que esto suponga una desvinculación con respecto a la masonería argentina, por el contrario. De hecho, todavía en 1960 desarrollaba sus actividades en la sede tradicional de la actual calle Perón 1242. Un buen ejemplo de esta integración es la participación de miembros de varias logias de la masonería argentina (tanto de la Gran Logia de la Masonería Argentina como del Gran Oriente Federal Argentino) en los festejos del centenario de la Logia en septiembre de 1952. En el año 1960 el taller se afilió a la Gran Logia de la Argentina de Libres y Aceptados Masones bajo el número 407. En el año 1965 el taller abatió columnas para levantarlas brevemente a principios del siglo XXI. En 2019 un conjunto de masones interesados por el estudio de temas masónicos y el desarrollo de los lazos culturales entre Francia y Argentina, levantamos columnas bajo este mismo nombre en honor a aquellos primeros hermanos franceses que desarrollaron su actividad masónica en nuestro país.

Presentación

Dévrig Mollès

Contrariamente a ciertas leyendas conspirativas, la masonería nunca fue antirreligiosa. Por el contrario, nació después de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Se autoconstituyó en reacción al fanatismo, para proponer un espacio de reconciliación a hombres de religiones, nacionalidades y condiciones diversas. Según sus fundadores, esta era una nueva religión, pero una religión cívica y laica. No se fundaba en ningún dogma sobrenatural, en ninguna doctrina particular y en ninguna casta clerical. Se limitaba a instituir un espacio sagrado, un espacio laico, plural y fraternal. A cubierto del fanatismo ambiente, sus miembros podrían entonces cultivar las reglas éticas y cívicas comunes a toda la humanidad - empezando por "ser hombres de bien y leales, hombres de honor y de probidad". Reconocía "a los Hombres la libertad de conciencia"¹ cualesquiera fuesen "las denominaciones o confesiones que ayudan a distinguirlos

¹ Cita de la segunda edición aumentada de las *Constituciones* de la masonería: (Anderson y Désaguliers 1738, p. V).

(...) dejando a cada uno sus propias opiniones"¹. Cualesquiera fuesen sus diferencias de opiniones sobre política y religión, los masones estaban "de acuerdo en la noble ciencia, el arte real y en las virtudes sociales"². Por consiguiente, la masonería se convertía "en el Centro de Unión y en el medio de conciliar una sincera amistad entre personas que no habrían podido sino permanecer eternamente extranjeras" (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50)³. Como lo resumió el teólogo y jesuita francés Michel Riquet:

"Si comparamos lo que conocemos de los constructores de catedrales y sus tradiciones corporativas con lo que las Constituciones de 1723 conservaron de ellas para adaptarlas a nuevos objetivos, es fácil conjeturar los motivos que llevaron a Anderson, Désaguliers y sus contemporáneos a utilizar la logia, sus fórmulas y sus tradiciones. Procuraron en la masonería un lugar de encuentro entre hombres de cierta cultura, dotados de inquietudes intelectuales, interesados por el humanismo en tanto fraternidad, más allá de las separaciones y oposiciones sectarias que habían causado tanto sufrimiento a Europa, tomada entre Reforma y Contrarreforma. El deseo de encontrarse en una

¹ Cita de la primera edición: (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50).

² Cita de la segunda edición aumentada de las *Constituciones* de la masonería: (Anderson y Désaguliers 1738, p. V).

³ Cita de la primera edición: (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50).

atmósfera de tolerancia y fraternidad los motivaba.”
(Riquet 1982)

En contextos distintos, esta nueva formación socio-cultural evolucionó de maneras distintas. En Inglaterra y el mundo anglosajón, se abrió a hombres de todos los cultos monoteístas, reclutando esencialmente en la élite económica. En Francia y el mundo latino, se abrió a hombres y mujeres venidos de todos los horizontes sociológicos y religiosos (monoteístas, panteístas, místicos, deístas, racionalistas, agnósticos y ateos), convirtiéndose allí en un espacio de “sociabilidad democrática”¹.

Desde entonces hasta la actualidad, la cuestión religiosa interesa a los francmasones y las francmasonas, sobre todo en el mundo latino. Son innumerables sus intervenciones en la esfera pública para defender las minorías religiosas (desde Voltaire y Condorcet en el siglo XVIII), para asegurar la neutralidad religiosa del Estado republicano (desde la Revolución francesa) o, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, para promover un modelo laico, democrático y social en Francia, España, Portugal, Italia, México, Chile, Uruguay, etc. Los ejemplos no faltan en la Argentina, desde las reformas escolares del siglo XIX,

¹ Según el concepto utilizado por (Halévi 1984).

la campaña por la legalización del divorcio o la organización del XIII° Congreso internacional del librepensamiento a principios del siglo XX. Esta tradición sigue viva a inicios del siglo XXI, con la intervención de la masonería argentina ante la Corte Suprema de Justicia para defender la laicidad escolar en Salta y en el país. Fue precisamente esta tradición la que quiso honrar la Municipalidad de París cuando, en noviembre de 2017, condecoró al Gran Maestro de la masonería argentina con un premio internacional a la laicidad.

La masonería acarreaba en su fundación el germen de cinco pequeñas revoluciones culturales: humanismo, universalismo, libertad de consciencia, racionalidad científica y cosmopolitismo. El estudio de las leyes universales, el estudio de otras culturas, la permanente mezcla de nacionales y de extranjeros favorecía en sus miembros el afinamiento de una mirada comparativa y reflexiva, abierta a las múltiples expresiones de la humanidad. Por ende, no solo era una “escuela de la igualdad”¹, sino también una suerte de escuela de antropología humana, una vasta encrucijada social y cultural.

¹ Según el concepto acuñado por (Chevallier 1974).

Con esta tendencia a la mirada amplia, resulta lógico que varios masones hayan participado de la creación de la historia comparada de las religiones, en la segunda mitad del siglo XIX. Eugène Goblet d'Alviella, por ejemplo, no solo fue el organizador de la segunda conferencia internacional del Rito escocés antiguo y aceptado, en Bruselas en 1907. Fue también un pionero en el estudio científico de las religiones, en particular de las religiones orientales. Profesor en la Universidad Libre de Bruselas - fundada por la masonería belga- fue "un padre fundador y una figura emblemática" para "todos los historiadores de las religiones" -en la palabra autorizada de Émile Poulat, gran especialista y director de estudios en la Escuela Superior de Ciencias Sociales (EHESS, Paris)¹.

En Argentina y el Cono Sur, el primer introductor de la historia de las religiones fue, precisamente, un masón: Alexis Peyret. Arribado al Río de la Plata como exiliado político después de la Revolución francesa de 1848, desarrolló una brillante carrera cultural y académica. Se lo recuerda como un gran profesor del Colegio laico de Concepción del Uruguay, del Colegio nacional de Buenos Aires, como un fundador de la Alianza Francesa de Buenos

¹ Véase (Poulat 1996, p. 80-81).

Aires y, entre otros, como el autor de la primera historia comparada de las religiones publicada en Argentina (*Historia de las Religiones*, 1886)¹.

Este volumen se inserta por lo tanto en una larga tradición intelectual. Anhela abrir nuestros horizontes mentales, cada día más limitados por el flujo incesante de la Matrix, con su carga de trivialidades, futilidades tan agobiantes como efímeras.

¿Cómo estudiar las religiones? El primer texto se inscribe en el análisis materialista de las religiones, siguiendo la tradición iniciada en el siglo XIX en Alemania, Inglaterra y Francia. Nos invita, literalmente, a colocar los pies en tierra. Claude Braun -profesor de neuropsicología en la Universidad de Québec- reseña aquí la teoría de Robert Maurice Sapolsky, profesor de biología y neurología en la Universidad de Stanford. Básicamente, según él, las sociedades humanas tomaron pie en dos sistemas ecológicos distintos, con resultados distintos. El desierto y la selva húmeda conformaron, según él, dos tipos de culturas y de religiones que, a su vez, imprimieron

¹ Véase (Tarcus 2020; Mollès 2011a, p. 66-67).

caracteres distintivos a la economía y a la política ([Ecosistemas y religiones](#), por Claude M. Braun, Quebec).

Si el primer texto alude a las bases materiales de la religión, el segundo evoca sus bases imaginarias. La religión sería una manifestación de la utopía, del imaginario colectivo que se plasma en la realidad social. ¿Cómo las sociedades sueñan y en qué se convierten sus sueños? En Europa occidental, y particularmente en Francia, la Iglesia católica ha perdido gran parte del poder que ejerció durante siglos. ¿Qué huella ha dejado la memoria religiosa en estas "sociedades de alta modernidad"? En esta conferencia pública (pronunciada en francés y traducida aquí al español), una referente de la sociología de la religión, Danièle Hervieu-Léger, mira retrospectivamente 40 años de investigaciones científicas en esta materia ([Memorias y religiones](#), por Danièle Hervieu-Léger, Francia).

Los devotos del economicismo -una religión hipermoderna- atacan periódicamente a las humanidades y ciencias sociales que, dicen, son económicamente improductivas. Mentes estrechas que no entendieron que "de nuestras concepciones del pasado hacemos un

futuro”¹. Las humanidades y las ciencias sociales forman individuos más cultos, más reflexivos y, por lo tanto, más autónomos y más democráticos. Y no hay sociedad democrática sin individuos democráticos. De lo contrario, la sociedad “degeneraría en una de estas formas de gobierno que pueden mantener la paz en medio de un pueblo ignorante y corrupto”².

Los ciudadanos y las ciudadanas del mundo de hoy necesitan saber razonar, comparar, analizar, debatir y proponer alternativas. Ejercitar la mente a comparar en el tiempo y en el espacio es precisamente una de las virtudes de la historia. Refresca y amplía la imaginación leer sobre civilizaciones totalmente distintas a las nuestras. Para ello, nada mejor que el Medio-Oriente medieval. Desde un principio, lo que dábamos por establecido tambalea. Nos volvemos a preguntar algo que pensábamos saber: ¿qué es la religión? La respuesta es variable, según el tiempo y el espacio. Héctor Francisco -un gran especialista de la cuestión- nos invita a viajar en otro espacio-tiempo, a la búsqueda de los orígenes del judaísmo, del cristianismo y del islam ([La Religión en Oriente](#), por Héctor Francisco, Argentina).

¹ Cita de (Hobbes 1840, p. IV:16).

² Cita de Condorcet, en (Buisson 1929, p. 56-62).

El vudú haitiano nos ofrece otro mundo. Dos textos nos abren una ventana y una oportunidad de cultivarnos. Poco conocido en Argentina, el vudú suele ser concebido como magia negra. La realidad es otra, puntuada de ritos y de símbolos que permitieron a los esclavos agruparse, forjarse una identidad colectiva, una cultura y una capacidad de resistencia. Tales ritos y símbolos derivaron, precisamente, de la cultura masónica. En un texto novedoso, Pablo Tesija describe este fenómeno religioso y su soporte simbólico-mítico, subrayando su fundamental importancia para los africanos trasplantados por la fuerza a América ([El voudú haitiano](#), por Pablo M. Tesija, Argentina). Desde la Luisiana y el Caribe, Tony Kail recuerda que ambas tradiciones contienen elementos que -mantenidos secretos- han sobrevivido a años de persecución y demonización por parte de quienes viven con miedo e ignorancia. Ambas tradiciones han mantenido un linaje sagrado que ha proporcionado comunidad y orientación a miles de iniciados ([El Voudú haitiano](#), por Tony Kail, Estados Unidos).

¿De dónde tomaron los masones sus símbolos? Masonería y religión mantienen pues un vínculo estrecho. Tal vínculo remonta a los mismos orígenes de la masonería, fundada en gran parte por los protestantes

"hugonotes" que, después de 1685, debieron exiliarse de Francia para encontrar asilo en países más tolerantes. Sus redes de solidaridad y de resistencia, particularmente fuertes en la edición clandestina de libros censurados en su país, se nuclearon en sociedades secretas cuya simbología no deja de recordar a la utilizada luego por las logias masónicas (Documento: [El triunfo de los herméticos](#)).

Jean-Théophile Désaguliers es quizás la mayor ilustración de este vínculo entre masonería, exilio, religión y ciencia. Poco conocido en América latina, fue sin embargo el gran arquitecto de la masonería, su principal organizador o, en las palabras de Montesquieu, "la primera columna de la masonería"¹. Exiliado protestante francés, filósofo naturalista, pastor anglicano, fue un científico e ingeniero central de su época y recibió tres veces la medalla Copley, distinción que en el siglo XX recibieron Albert Einstein, Stephen Hawkins y Nielsen Bohrs. Amigo y discípulo de Isaac Newton, animó en la *Royal Society* distintas investigaciones aplicadas a, entre otros, la astronomía, la agronomía, pasando por la electricidad, la óptica, el urbanismo y la óptica. Pablo

¹ Según una carta privada de Montesquieu al duque de Richmond: (Montesquieu 1735).

Souza, especialista en historia de la ciencia, reseña aquí su vida y su obra ([Jean-Théophile Désaguliers](#), por Pablo Souza, Argentina).

De esta época fundacional deriva, precisamente, el Rito Moderno Francés. Única versión conservada hasta hoy del rito de fundación, tal como era practicado en el Londres de inicios del siglo XVIII, es el más antiguo de todos los sistemas litúrgicos utilizados en el mundo masónico. Como tal, este rito conservó el espíritu universalista, igualitario, ilustrado y racional de los orígenes. Fue el primer rito masónico introducido en México, Brasil, Uruguay, Chile y Argentina, entre otros. Se trata, nos explica Edgar Jarrín, de un culto cívico a los derechos humanos y a la libertad de conciencia ([El Rito Moderno Francés](#), por Edgar Jarrín Vallejos, Ecuador).

Resultaría imposible evocar las relaciones históricas entre masonería y religión sin evocar el conflicto con la Iglesia católica. El conflicto entre Iglesia católica y francmasonería lleva tres siglos. En efecto, la primera condena pontificia contra esta asociación fue publicada en 1738. Durante los siglos XVIII y XIX, fue ratificada explícitamente por otros siete pontífices en 16 pronunciamientos distintos. Este corpus forma un núcleo doctrinario de alta densidad. Se sumaron a él centenares

de investigaciones y publicaciones realizadas por numerosas jerarquías eclesíásticas nacionales. Sobre esta herencia se formaron miles de intelectuales, actores sociales y actores políticos, especialmente en el mundo latino. Este conflicto ocupa un lugar destacado entre las cuestiones clásicas de la historia contemporánea. Sin embargo, es mal conocido y rodeado de cierta confusión. ¿Una querrela superada? Por el contrario, se trata de una historia presente cuyos últimos episodios se desarrollaron en 2018. ¿Cuáles son estos famosos “principios siempre inconciliables con la doctrina de la Iglesia”, identificados desde el siglo XVIII por Clemente XII y Benedicto XIV y reafirmados por Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I? Dévrig Mollès nos propone aquí la primera parte de una síntesis analítica dedicada a este conflicto pasado-presente ([Iglesia y masonería](#), por D. Mollès, Francia-Argentina). Por su parte, Eugenio Tschelakow nos presenta una investigación sobre la tentativa de acercamiento acaecida en 1975 entre Iglesia y masonería, en Brasil, el país con mayor cantidad de católicos en el mundo ([Iglesia y masonería](#), por Eugenio Tschelakow, Argentina-Brasil). Finalmente, Manuel Romo -uno de los principales referentes de la historiografía masónica en Chile- recuerda que la catedral de Valparaíso

fue edificada sobre un antiguo templo masónico y nos ofrece el retrato de Chiriboga, un sacerdote, masón y exiliado político ecuatoriano ([Masonería y catolicismo](#), por Manuel Romo, Chile).

Culto a la ciencia y a las virtudes sociales, la masonería también es un culto a la fraternidad y a la solidaridad humana. La simbología y la etiqueta que manifiestan esta fe laica nos son desvelados aquí por dos expertos, ambos descendientes de exiliados e inmigrantes franceses: Pablo Dessaunet ([Fraternidad](#)) y Eugenio Gini Cambacérés ([Astros y Soles](#)).

Bibliografía

- ANDERSON, J. y DÉSAULIERS, J.-T., 1723. The Constitutions of the Free-Masons, containing the History, Charges, Regulations &c. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity [en línea]. 1. London: Printed by William Hunter, for John Senex at the Globe, and John Hooks at the Fower-de-luce over-against St Dunflan's Church, in Fleet-Street, in the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723. ISBN 978-84-92984-26-8. Disponible en: <http://books.google.com.ar/books?id=LkICAAAAQAAJ>.
- ANDERSON, J. y DÉSAULIERS, J.-T., 1738. The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons (MDCCXXXVIII in the Vulgar, Year of Masonry 5738). Disponible en: <http://books.google.com.ar/books?id=SADloAEACAAJ>.
- BUISSON, F., 1929. Condorcet [en línea]. Paris: F. Alcan. [Consulta: 10 marzo 2013]. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5652008r>.
- CHEVALLIER, P., 1974. La Maçonnerie : école de l'égalité. Paris : Fayard. Histoire de la franc-maçonnerie française.
- HALÉVI, R., 1984. Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime : aux origines de la sociabilité démocratique. Paris : Armand Colin.
- HOBBS, T., 1840. The English works. London: Bohn.
- MOLLÈS, D., 2011. Exiliados, emigrados y modernizadores: el crisol masónico euro argentino (Europa- Río de la Plata, 1840-1880). En: J.A. FERRER BENIMELI (ed.), La masonería española: represión y exilios [en línea]. Zaragoza: Gobierno de Aragón, Symposium internacional de historia de la masonería española, 12, pp. 47-70. [Consulta: 9 marzo 2013]. Disponible en: <http://www.academia.edu/9840953>.
- MONTESQUIEU, C.L. de S., baron de La Brède et de Montesquieu, 1735. Montesquieu to Richmond, 2 July 1735. Original conservado en Goodwood, Box 36, bundle IX; cit. en R. Shackleton, «Montesquieu's Correspondence», French Studies, XII, 4 (1958), 324-345, esp. 328; y en Richard Andrew Berman, « The Architects of

Eighteenth Century: English Freemasonry (1720–1740) » Submitted by Richard Andrew Berman to the University of Exeter as a Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy by Research in History, 15 December 2010, University of Exeter, Exeter, 2010, p. 238, Goodwood, Box 36, bundle IX

- POULAT, E., 1996. Dierkens (Alain) éd. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon. Archives de sciences sociales des religions [en línea], vol. 96, no. 1, pp. 80-81. [Consulta: 21 diciembre 2011]. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1996_num_96_1_1049_t1_0080_0000_2.
- RIQUET, M., 1982. Conférence au Lion's Club de Rambouillet (24/11/1962). En: J.A. FERRER BENIMELI (ed.), El Contubernio judeo-masónico-comunista, Del satanismo al escándalo de la P-2. Madrid: Istmo, pp. 344.
- TARCUS, H., 2020. Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna (1853-1880). I. Francisco Bilbao y Bartolomé Victory Suárez ; II: Alejo Peyret y Seraffín Álvarez. 2. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ecosistemas y culturas

Las raíces materiales de las religiones

Claude M. J. Braun¹

En un reciente ensayo poco conocido en idioma español, Robert Sapolsky - un neuro endocrinólogo- reflexiona sobre el origen ecológico de las religiones. Bajo el título de *El desierto cultural* (2005), Sapolsky explica que las culturas humanas hunden sus raíces en dos sistemas ecológicos diferentes: el desierto y la selva procrean culturas “desérticas” y culturas “selvático- lluviosas”. Según él, estas dos ecologías condicionaron dos tipos de visión del mundo en las



El Dr. Claude M. J. Braun,
neuropsicólogo,
profesor de la
Universidad de
Quebec en Montréal,
librepensador y
miembro de la
Asociación Humanista
de Québec

¹ Este texto fue revisado y evaluado por el Dr. Daniel Baril, antropólogo, el Dr. Marc Bigras y el Dr. Jacques Beaugrand, ambos etólogos. Traducción del francés: Dévrig Mollès.

respectivas sociedades humanas que se adaptaron a estos entornos ecológicos.

¿Una base material como soporte de las culturas y de las religiones? Sapolsky se inscribe en el análisis materialista de las religiones, siguiendo la tradición iniciada en el siglo XIX en Alemania, Inglaterra y Francia, cuando se tomó consciencia que

"la consciencia de Dios es la consciencia de sí que tiene el humano, el conocimiento de Dios es el conocimiento de sí que tiene el humano."
(Feuerbach 1841).

Si, ya en 1841, Ludwig Feuerbach expresó claramente la dinámica general de proyección de sí mismo sobre Dios en un sentido general abstracto, faltaba enseñar de qué forma las diversas representaciones que los humanos poseen de ellos mismos se proyectan en las representaciones que cada cultura humana se forja de Dios. Es el objetivo de Sapolsky (2003; 2011; 2017).

*Culturas
"desérticas" y
culturas
"selvático-
lluviosas": estos
dos sistemas
ecológicos
generaron dos
sistemas
antropológicos y
culturales*

Para ayudarnos a visualizar esta correlación, imaginemos un pueblo de Pigmeos de la selva lluviosa y un pueblo de Beduinos (pastores nómadas) del desierto. El contraste fundamental subrayado por Sapolsky opone los cazadores-recolectores a los agricultores-pastores. Los pueblos desérticos pueden ser analizados como un margen del grupo agricultor-pastor: particularmente guerreros y violentos.

Sapolsky nos describe como éstos viven el cotidiano. De esta forma, nos permite entender con mucha claridad que la cultura religiosa de cada uno de estos pueblos refleja su cultura general, que a su vez refleja el ecosistema en el que viven.

Primatólogo, Sapolsky nos hace notar que las culturas "desértica" y "lluviosa" -disímiles- se observan también en los primates no humanos. Las dos riberas del Congo dieron una jungla rica en alimentos en el Sur (para los Bonobos) y relativamente pobre en el Norte



El Bonobo es matriarcal, festivo, dulce, igualitario, inclusivo entre los géneros, vegetariano, libidinoso, polígamo y frecuentemente bisexual

(para los Chimpancés, cuyo territorio incluye la sabana). El Bonobo es más filiforme, neoteno, matriarcal, matrilocal, festivo, dulce, igualitario, inclusivo entre los géneros, vegetariano, libidinoso, polígamo y frecuentemente bisexual. Es menos sexualmente dimorfo (dentadura) y menos territorial que el chimpancé.

*De esta forma,
nos permite
entender con
mucho claridad que
la cultura religiosa
de cada uno de
estos pueblos
refleja su cultura
general, que a su
vez refleja el
ecosistema en el
que viven*

Como Sapolsky, los lectores de este texto probablemente pensarán que la cultura religiosa "cazador-recolector" es mucho más atractiva que la "agraria-pastoril". Angustiados, se preguntarán: ¿por qué nuestro ambiente cultural religioso es ahora tan detestable, tan desértico? ¿Por qué nos parecemos más a los Chimpancés que a los Bonobos?

Una primera observación se impone. Los cazadores-recolectores nunca han sido tan pacíficos como Sapolsky lo sugiere en su breve texto. Los encuentros en la selva entre grupos de cazadores-recolectores son frecuentemente violentos; la tasa de asesinatos (entre hombres) permanece elevada. Por otra parte, el modo de vida "cazador-recolector"

nunca ha sido tan paradisíaco como Sapolsky lo deja entrever en este corto ensayo.

Es cierto: su retórica es un tanto excesiva; pero su argumento es interesante, convincente y esencialmente

verdadero. Según Sapolsky, el triunfo del modo de vida agrario-pastoril fue

el resultado de una serie de casualidades. Nuestra especie siempre adoptó este modo de vida cuando y donde pudo. Los cazadores-recolectores fueron así superados en número, asimilados o suplantados por los agricultores-pastores.

Pudo haber sido distinto si el ser humano no tuviese esta tendencia a ocupar un máximo de espacio. Primero, la selva está lejos de cubrir el planeta. Otros muchos territorios pueden ser ocupados cuando se halla un medio ecológicamente



Robert Maurice Sapolsky, profesor de biología y neurología en la Universidad de Stanford

sustentable. En este punto, nuestra especie es similar a las demás 8,7 millones especies vivientes que pueblan nuestro planeta desde por lo menos 3400 millones de años.

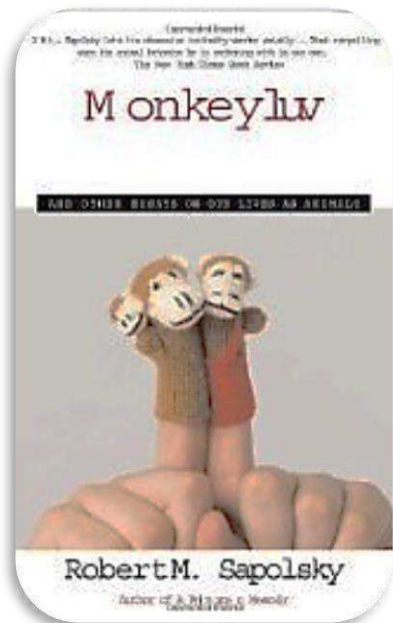
Segundo, recordemos que hemos literalmente desertificado el mundo. Hemos defoliado la vegetación, remplazándola por monocultivos y cubriéndola de rebaños. Las junglas no conservaron sino un lugar minúsculo, y decreciente. Hemos convertido gigantescas y florecientes selvas en desiertos: es el caso, por ejemplo, de la media luna fértil, crisol de la civilización agraria-pastoril cuyo epicentro fue el actual Irak.

*Hemos
literalmente
desertificado
el mundo.
Hemos
defoliado la
vegetación,
remplazándol
a por
monocultivos y
cubriéndola de
rebaños*

Existe un fuerte vínculo entre el desarrollo de la agricultura y el desarrollo de la ganadería: uno posibilita al otro. Esta dinámica es tan importante que la adquisición de alelos de genes autosómicos dominantes por parte de los pueblos eurasiáticos (75% la población mundial), que les permite digerir la leche de otras especies, les dio una clara ventaja sobre los pueblos de las selvas lluviosas, que todavía

no presentan estos alelos. De la misma forma, estos pueblos coexisten en el mismo nicho ecológico que especies animales domesticadas y, por ello, han adquirido por selección natural una inmunidad contra los microbios transportados por estos animales.

Tercero, es necesario comprender -con Jared Diamond (1997), autor apreciado y citado por Sapolsky- que los pueblos eurasiáticos consiguieron dominar a los pueblos vecinos por vía de guerra y que, posteriormente, pudieron conquistar el mundo entero por motivos sorprendentemente casuales y fortuitos: presencia en su nicho ecológico -y no en los otros- de ciertas especies vegetales (plantas ricas en carbohidratos y plantas ricas en proteínas) y animales (oveja, caballo, bovino) fácilmente



The Cultural Desert. Monkeyluv: and other essays on our lives as animals (2005)

domesticables; resistencia a varios microbios devastadores (que, de hecho, diezmaron a los pueblos originarios del Nuevo Mundo, incluidos los de las selvas lluviosas).

Cuando una sociedad consigue acumular riquezas, justifica la institucionalización del jefe y su deificación. Se crea entonces una ideología, precursora de la religión, que respalda la autoridad del jefe.

El jefe puede entonces combinar las funciones de dirigente político y de sacerdote en una misma persona; también puede apoyarse en un grupo especializado de cleptócratas, cuya función es justificar ideológicamente al jefe.

Además de justificar la transferencia de riquezas hacia los cleptócratas, la religión institucionalizada aporta dos beneficios a las sociedades centralizadas. Primero, provee reglas que permiten a personas sin vínculos familiares convivir sin matarse. Segundo, provee un motivo a las personas que, más allá de su interés genético, les permite sacrificar su vida. Este sacrificio es absoluto para los que son llamados a la guerra.

Los cazadores recolectores están al borde de la extinción. Los Pigmeos de África sufren hoy tales

asaltos de tribus guerreras invasoras (Bantúes) que han delegado representaciones jurídicas en las Naciones Unidas para frenar el genocidio del cual son víctimas.

Una constatación se impone: el mundo está hoy organizado según el modo ecológico "desértico"- en el cual los pueblos están divididos en Estados-naciones de localización fija, defendiendo vigorosamente sus territorios, aumentando considerablemente las disparidades sociales, vaciando el planeta de sus recursos no-renovables.

Existen múltiples ideologías prefabricadas para encuadrar y perpetuar este modo ecológico, que no es viable ni sustentable. Monoteísmos o neoliberalismos: ¿versiones contemporáneas de la cultura desértica?

¿Quién hubiese pensado que la solución global a los desafíos ecológicos actuales se encuentra correctamente formulada en la cabeza de los Pigmeos de la jungla profunda de África, sin que ellos lo sepan?

*Existen
múltiples
ideologías
prefabricadas
para
encuadrar y
perpetuar este
modo
ecológico de
producción,
que no es
viable ni
sustentable*

Se podría caricaturizar a Jean-Paul Sartre diciendo que la civilización alcanza su apogeo donde no hay penuria. Cuando ésta aparece, es la guerra, el infierno:

“Debido a la carencia crónica de medios de existencia, todo hombre puede convertirse en un adversario para los demás hombres, y en una amenaza permanente para su existencia. La cuestión del bien moral no es ya la de la buena voluntad y de la acción humana, sino la de la superación del estado de penuria.” (Seel 2005)

La vida humana nunca fue tan abundante fuera de las selvas lluviosas como hoy. Es necesario entender que la noción de penuria no se aplica de manera absoluta, sino relativa. Basta con que una ecología sea desigualitaria para que el estilo de vida “desértico” pueda desarrollarse, junto con sus sistemas religiosos.

Bibliografía

- DIAMOND, J., 1997. Guns, germs, and steel: the fates of human societies [en línea]. Nueva York: Norton..
- FEUERBACH, L., 1841. L'essence du christianisme. Paris: Lacroix.
- SAPOLSKY, R.M., 2003. Belief and Biology. Freethought Today [en línea], vol. 20, no. 3. Disponible en: <https://ffrf.org/legacy/fttoday/2003/april/index.php?ft=sapolsky>.
- SAPOLSKY, R.M., 2005. The Cultural Desert. Monkeyluv: and other essays on our lives as animals. New York: Scribner:
- SAPOLSKY, R.M., 2011. Professor Sapolsky Explains the Origin of Religion Part 1/2. [en línea]. [Consulta: 17 octubre 2019]. Disponible en: <http://www.thinkatheist.com/video/professor-sapolsky-explains-1>.
- SAPOLSKY, R.M., 2017. Being Human: Life Lessons from the Frontiers of Science. English [en línea]. [Consulta: 17 octubre 2019]. Disponible en: <https://www.thegreatcourses.com/courses/being-human-life-lessons-from-the-frontiers-of-science.html>.
- SEEL, G., 2005. La morale de Sartre. Une reconstruction. Conscience et liberté, vol. 16, pp. 1-13. ISSN 1283-8594.

Memorias y religiones en movimiento

Acerca de la utopía

Danièle Hervieu-Léger

Conferencia pronunciada en la ceremonia
de entrega del Diploma Honoris Causa de la
Universidad de Buenos Aires¹

Sr. Rector, Sr.
Decano de la
Facultad de
Ciencias Sociales,
Sra. Vicedecana, Sr.
Agregado de Cooperación
universitaria de la
Embajada de Francia, Sr.
director del Centro
Franco Argentino,
queridos colegas,
queridos amigos de la
Universidad y del
CONICET.



La Dra. Danièle Hervieu-Léger
es socióloga. Presidió la
Escuela Práctica de Altos
Estudios en Ciencias Sociales
(EHESS, Paris)

¹ Conferencia pronunciada en la Universidad de Buenos Aires,
17/09/2014. Traducción desde el original en francés: Dévrig
Mollès.

Ante todo, quisiera compartir mi emoción por el gran honor que me conceden al incluirme, a partir de este momento, entre los doctores *honoris causa* de la Universidad de Buenos Aires. Semejante distinción es una señal fuerte de reconocimiento científico, que me conmueve profundamente. Viniendo de vuestra Universidad, reviste a mis ojos una significación más preciada aún. En efecto, me remite a compañerismos intelectuales y a amistades de larga duración, que han tenido un papel importante en mi propia trayectoria. Por lo tanto, si mi agradecimiento va en primer término a las autoridades de la Universidad que decidieron otorgarme este reconocimiento, va también a todos los amigos y colegas que veo aquí presentes, a los cuales me unen estos recuerdos de discusiones, encuentros, seminarios, defensas de tesis y coloquios, que han jalonado nuestra común trayectoria en la comunidad internacional de los sociólogos de las religiones. A todos y cada uno, quiero decir hoy la deuda personal que tengo para con ellos.

Reconozcámoslo: un doctorado *honoris causa* es, por definición, una distinción que se recibe al final de una carrera. No se preocupen: esto no provoca en mí ninguna forma de melancolía. Por el contrario, me alegro poder recorrer nuevamente –en francés

lamentablemente, sepan disculparme- los hilos de una trayectoria de investigación un tanto larga, ya que ingresé como investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica el 1 de octubre de 1974, hace exactamente 40 años. Y el título sugerido por mi amigo Fortunato para esta intervención se adecuaba perfectamente a esta retrospectiva. “Memoria y religión en movimiento”.

Estos tres términos -la religión, la memoria, y el movimiento que los vincula a los grandes ritmos de la vida social- conformaron el corazón de todas las investigaciones que llevé a cabo durante estos 40 años. Añadiré una noción clave -que de alguna forma es el motivo central de la sociología de la modernidad religiosa a la que me he esforzado, y me esfuerzo aún, aportar mi grano de arena- y que me sirvió para hilvanar juntos estos tres términos: es la noción de utopía.

Para explicar este interés por la utopía debo remontar un poquito más allá de mi trayectoria de investigadora. Remontar al año 1968, año de turbulencias sociales y culturales tan características de Francia, que marcó el ingreso de este país en una fase nueva de la modernidad, una fase dominada por la cultura del individuo. En aquel entonces, había finalizado estudios de ciencias políticas y derecho.

Estos estudios me conducían a una carrera de alta funcionaria egresada de la Escuela Nacional de Administración (estaba preparando el concurso de admisión) más que a la investigación en ciencias sociales.

La Revolución del mayo de 1968, en la cual me involucré intensamente, dio otro rumbo a mi vida. De estos meses de experiencias, de ebullición y de desenfrenada creatividad colectiva surgió una pregunta, y luego una pasión intelectual: comprender cómo las sociedades sueñan y en qué se convierten sus sueños.

¿Cómo se inventa el horizonte de otro mundo, entre protestas contra las inercias, las disfuncionalidades y las injusticias del tiempo presente? ¿Cómo estos imaginarios, contruidos por minorías activas, se cristalizan en nuevas experiencias



La modernidad ritual.
Ritos políticos y religiosos
en las sociedades modernas
(2004)

colectivas, siempre que las condiciones históricas lo requieren y lo permiten? ¿Cómo esas innovaciones llegan a instalarse en un paisaje social que contribuyen a transformar, fluctuando entre crisis, rechazos y represiones, reinterpretaciones, rutinización y traiciones?

Para responder a todas estas preguntas, las herramientas intelectuales provistas por mi formación de jurista rápidamente se revelaron insuficientes. Decidí buscar otras herramientas en la sociología. Espontáneamente me interesé por la sociología de las religiones, situada por definición a la intersección de dos cuestiones: el imaginario y su eficacia social. Esta sociología de las religiones había encontrado en Francia, desde Durkheim y Mauss, un terreno de desarrollo particularmente fecundo. A fines de la década de 1960, se destacaba sobre todo a través de vastos estudios sociográficos (de mucho valor, dicho sea de paso) sobre el estado de las prácticas

La Revolución de mayo de 1968, en la cual me involucré intensamente, dio otro rumbo a mi vida. De estos meses de experiencias, de ebullición y de desenfrenada creatividad colectiva surgió una pregunta: ¿cómo las sociedades sueñan y en qué se convierten sus sueños?

católicas. Pero también comenzaba a analizar la galaxia de los movimientos comunitarios, las disidencias cristianas y -gracias a investigadores innovadores como Henri Desroche y Jean Seguy, de quienes tuve el privilegio de aprender el oficio- las órdenes religiosas, los movimientos mesiánicos, las sectas y otras comunidades del fin de los tiempos, que proliferaron en todos los períodos críticos de la historia europea. Anticipaciones religiosas de la realización escatológica, pero también experimentaciones seculares de una sociedad alternativa bajo el signo del progreso y la igualdad: encontré en esta formidable genealogía utópica el hilo de un análisis sociológico y sociohistórico de las utopías comunitarias a las cuales el movimiento social y la contracultura de fines de los años 60 habían abierto camino, en Francia y en otras partes.

Es este interés inicial por la utopía, como forma activa del trabajo del imaginario en la vida de las sociedades,

que progresivamente me condujo a colocar la cuestión de la memoria en el centro de mi proyecto sociológico. Esta conjunción de la anticipación y del recuerdo puede sorprender;

La utopía es una forma activa del trabajo del imaginario en la vida de las sociedades

la paradoja solo es aparente. El análisis socio-histórico de los fenómenos utópicos (en sus versiones soñadas y escritas como en sus realizaciones prácticas) depara una enseñanza central: la referencia a un pasado ideal ocupa un lugar constante en la proyección de un futuro radicalmente distinto. Mundo perfecto del jardín del Edén, comunidad perfecta de los elegidos o de los primeros discípulos, armonía originaria de un estado de naturaleza preservado de la violencia de los hombres: la evocación o la invención de un pasado representado como una Edad de Oro nunca deja de sustentar la proyección utópica de un porvenir radiante, sea en sus múltiples versiones religiosas (que en su mayor parte brotan desde la tradición mesiánica judía o cristiana), sea en sus versiones secularizadas (derivadas de las Luces del siglo XVIII y de su ideal de progreso).

Y esta dialéctica utópica de la anticipación y del recuerdo soñado condensa – en estado de pureza química para decirlo de alguna manera– este rasgo típico de la religión tan bien analizado por Maurice Halbwachs: dibujar su horizonte de esperanza a través de la anamnesis del propio origen, reminiscencia indefinidamente reincorporada al relato que de ella se narra a sí misma. Toda religión

es, inseparablemente, conmemoración de un momento fundador y proyección de una autorrealización por venir.

Esta dinámica no se despliega solamente en el cielo de las ideas teológicas y de las elaboraciones espirituales: se inscribe en prácticas concretas, genera compromisos individuales y movilizaciones colectivas, nutre éticas ascéticas personales y movimientos sociales, se inscribe finalmente en instituciones que, precisamente, convierten la supuesta continuidad entre el origen y el término en el principio de una “verdad” que trasciende la historia.

Se comprende que en esta dialéctica religiosa de la memoria y de la imaginación, la rememoración permanente del momento fundador no se confunde con la pura contemplación de un recuerdo que se



O peregrino e o convertido.
A religião em movimento (2008)

limitaría a hacer aflorar en la superficie de la conciencia individual y colectiva: es reinterpretación, invención y reinención constante del sentido de ese momento a partir de preguntas que son siempre las del presente. Aun cuando esta memoria religiosa se institucionaliza y se estabiliza bajo la forma de una tradición -es decir de una memoria normada, oficial, garantizada por un poder que se reserva la definición exclusiva y absoluta de la verdad del creer- no deja de ser apropiada por comunidades e individuos que reinterpretan y reinventan esta “verdad” -supuestamente intemporal e inmóvil- desde sus propias circunstancias históricas, que la inscriben en prácticas actuales, y que de esta manera actúan a través de ella sobre el mundo social.

La religión como memoria es un prisma pertinente para analizar las sociedades de la alta modernidad, estas sociedades “salidas de la religión”

Aplicado al mundo contemporáneo, este enfoque -la religión analizada a través de la dinámica de la memoria- no podía ahorrarse una cuestión previa: la pertinencia creadora que esta dinámica puede conservar o recobrar (y bajo qué formas) en las

sociedades de la alta modernidad, estas sociedades “salidas de la religión” (M. Gauchet). Esta cuestión ha ocupado la mayor parte de mis trabajos y permanece en el centro de la investigación que actualmente llevo a cabo sobre las mutaciones de la utopía monástica entre el siglo XIX y el siglo XX. Si tuviera que resumir en una frase el cuestionamiento que dio un hilo conductor a mi actividad científica, diría que radica en esta interrogación sobre el conflicto entre la dinámica del tiempo religioso y la dinámica del tiempo de la modernidad.

En los años 1970-1980, tanto en Europa como en Latinoamérica y en Norteamérica, el contexto intelectual era el de un cuestionamiento creciente al paradigma clásico de la secularización ineluctable de las sociedades modernas. Durante los años de posguerra –años de la institucionalización académica de la sociología de las religiones- hasta los años 1960, este paradigma heredado de los padres fundadores de la disciplina se había confundido con la evidente pérdida religiosa de esas sociedades: una evidencia

En Francia, más que en cualquier otro lugar, la afirmación de la autonomía del sujeto ciudadano condujo al reflujo precoz y radical de la religión en la esfera privada

largamente desplegada a través, entre otros, de estudios empíricos sobre la pérdida de influencia de la Iglesia Católica romana allí donde su hegemonía estaba establecida desde hacía siglos.

Bajo ese punto de vista, Francia era un caso modélico. Por todas partes, el irresistible ascenso de la racionalidad científica y técnica minaba la plausibilidad de los grandes sistemas religiosos de explicación del mundo (se conoce, por ejemplo, el papel del darwinismo en el proceso de secularización en Gran Bretaña). Pero en Francia, más que en cualquier otro lugar, la afirmación de la autonomía del sujeto ciudadano condujo al reflujo precoz y radical de la religión en la esfera de las opciones puramente privadas. El proceso de modernización económica y de urbanización iniciado después de la guerra -con todas sus consecuencias sobre la transformación de los modos de vivir y de las mentalidades - parecían haber liquidado definitivamente el mundo de las observancias religiosas, esas “civilizaciones de practicantes” moldeadas en la muy larga duración histórica, cuya genealogía y cuya cartografía habían sido esbozadas, para Francia, por Gabriel Le Bras.

Los años 1970, durante los cuales se manifestó un malestar en la desenfrenada carrera modernizadora, marcaron una inflexión mayor en esta aprehensión de la secularización como pérdida religiosa del mundo moderno. Por cierto, la

Las sociedades de alta modernidad se caracterizan, entre otros, por la multiplicación de los pequeños relatos creyentes

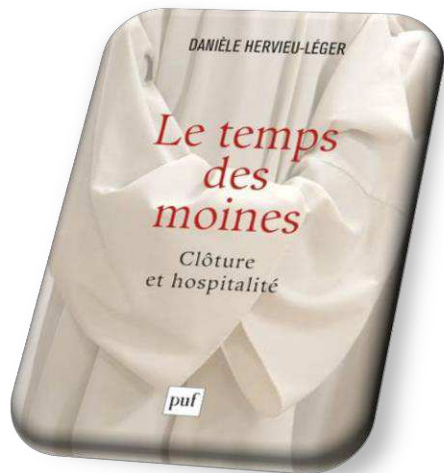
religión institucional seguía debilitándose. Al mismo tiempo se descubría la continuidad -y hasta la proliferación- de los fenómenos de creencia. La pérdida de influencia de las instituciones religiosas históricas iba a la par de la explosión de las expresiones individualizadas y subjetivas del creer, las cuales hacían surgir nuevas formas colectivas de apropiación religiosa, bajo el signo del voluntariado, de la afinidad y de la movilidad. La secularización ya no se definía como la disolución de la creencia religiosa en un mundo masivamente sometido a la preeminencia de la racionalidad científica y técnica: ahora debía ser analizado como un proceso de desregulación institucional del creer en un mundo de individuos sometidos a la incertidumbre y a la aceleración vertiginosa del cambio. Entonces, ¿cómo repensar la dinámica de la memoria religiosa bajo el prisma de esta diseminación individualista de

pequeños relatos creyentes, característica religiosa típica de las sociedades de la alta modernidad?

En primer lugar, se puede reconsiderar la secularización como un fenómeno masivo de desvanecimiento y de disolución de la memoria religiosa, si se enfatiza en la ruptura de la transmisión –tanto intergeneracional como institucional- de los grandes relatos soportados por las instituciones del creer; esta disolución de la memoria religiosa llega hasta la amnesia completa entre las generaciones más jóvenes, quienes acceden cada vez menos a la socialización familiar precoz en cuyo seno se construían, tradicionalmente, las afiliaciones religiosas. No por ello desaparece la creencia; tampoco significa que esas generaciones sean “menos creyentes” que las anteriores: simplemente, ya no reciben sus referencias creyentes de un linaje continuo, portador de una memoria reproducida generación tras generación. Mucho más chapucean sus referencias (y sus afiliaciones voluntarias) a partir de los recursos - dispersos, pero siempre renovados- ofrecidos por la cultura virtual en la que crecieron. Este fenómeno de dispersión subjetivista de las creencias estimula la personalización extrema de las modalidades de la práctica religiosa, tanto en su ritmo como en su

forma. Fue descrito y comentado hasta el cansancio por la sociología de las religiones de los años 1980-1990. Y es legítimo preguntar si la amnesia que rodea los grandes relatos religiosos y el chapuceo individual de las creencias no son dos modalidades de una sola dinámica general: la descomposición de los linajes creyentes, antaño matrices estructurantes de las formas del creer. No olvidemos, sin embargo, otros tres puntos centrales, otras facetas de la cuestión. Esta amnesia no es sino una de las fases de la reorganización contemporánea de las maneras de relacionarse con un “linaje creyente”. La otra fase es aquella de la pluralización de las “pequeñas

memorias” religiosas, que proliferan tanto como la misma creencia. En la descripción sociológica del universo ultramoderno de la producción individualizada del sentido, se ha insistido mucho sobre un hecho: ahora, cada uno puede recorrer libremente los paisajes del creer y elegir libremente dentro del stock simbólico de las grandes tradiciones, en función de sus aptitudes, aspiraciones, intereses y sobre todo experiencias sucesivas. Finalmente, retengamos de esta descripción otro proceso: estas apropiaciones simbólicas desreguladas, o débilmente reguladas, pueden estabilizarse, provisoria o duraderamente, y amalgamarse en una genealogía libremente inventada. La pertenencia a estas genealogías comunitarias solo puede ser validada por el reconocimiento intersubjetivo entre los que la reivindican.



El tiempo de los monjes. Clausura y hospitalidad (2017)

Subrayemos, para evitar malentendidos, que esta pluralización de la memoria religiosa no constituye, como tal, algo novedoso. La memoria religiosa, más allá del trabajo de unificación al cual se abocan sistemáticamente las autoridades institucionales, nunca es monolítica. Siempre está atravesada por conflictos entre versiones rivales. Todos los períodos críticos abrieron irremediabilmente la brecha entre los sistemas de significación oficialmente validados por las instituciones de un lado, y las necesidades de sentido generadas por el cambio social. En todos

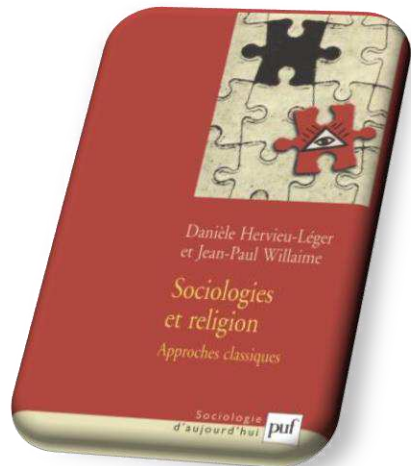
La pertenencia a estas genealogías comunitarias solo puede ser validada por el reconocimiento intersubjetivo entre los que la reivindicán.

estos períodos de crisis, corrientes religiosas innovadoras contribuyeron a reinventar esta memoria, invocando generalmente la restitución de los verdaderos orígenes. Las mutaciones de la sociedad, de la política y de la cultura siempre terminan por imponer cambios de tradición.

Estos cambios se generan en lo que Halbwachs describió como la lucha entre los “dogmáticos” y los “místicos”. Estos conflictos desembocan (al menos provisoriamente) en movimientos de reforma religiosa que producen

nuevas significaciones, reclamando un “regreso” a una memoria auténtica, olvidada o pervertida; a su vez, estas nuevas significaciones pueden volverse puntos de apoyo de una nueva memoria oficial. Por lo tanto, la reforma religiosa pasa siempre por un proceso de redefinición de la memoria compartida; podríamos dar de ello múltiples ejemplos a través de la historia y en todos los mundos religiosos. La memoria religiosa nunca fue inmóvil ni siquiera en los mundos tradicionales los más firmemente gobernados por autoridades religiosas encargadas de definir el verdadero creer.

Lo que caracteriza la dinámica de la memoria religiosa en las sociedades salidas de la religión no es, como tal, la fragmentación de la memoria colectiva generada por la multiplicación de las pequeñas composiciones y de las comunidades creyentes autónomas. Es más bien la erosión del juego dialéctico entre la tradición -la

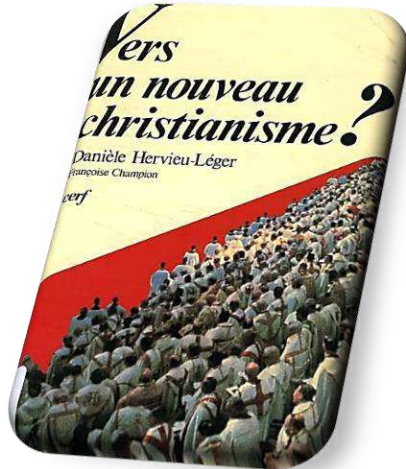


Sociologies y religión (2001)

“gran memoria” de las instituciones- y estas “pequeñas memorias” comunitarias. Y, precisamente, es a través de estas tensiones y conflictos que la continuidad del linaje pudo, en todas las épocas, reafirmarse bajo una forma renovada. Un indicador enseña bien esta erosión: la irrupción generalizada, en el mundo cristiano – católicos y protestantes-, de un estilo de religiosidad emocional más centrada en la expresión inmediata de los afectos que en la articulación teológica del sentido de la propuesta cristiana en el mundo. En la vida de las comunidades, esta religión de las emociones resta importancia a la razón teológica. En cambio, otorga un lugar central al testimonio y las experiencias personales. Busca, ante que todo, la fusión de los sentimientos. Cultiva este calor colectivo que, como lo mostró Émile Durkheim, está íntimamente relacionado con el sentimiento inmediato de estar en presencia de lo sagrado. Los sociólogos de las religiones que desde los años 1980 se interesan especialmente por esta irrupción de la emoción en religión –como es mi caso- subrayaron la afinidad electiva que existe entre este creciente culto a la expresividad del sentimiento religioso y la actual cultura contemporánea de la subjetividad y de la realización personal. También destacaron la

funcionalidad del intercambio episódico de las emociones como modo de producción de la conciencia colectiva inmediata en sociedades de individuos y de movilidad generalizada donde los vínculos sociales tradicionales –la familia, el trabajo, la parroquia, a través de los cuales se formaban identidades colectivas estables-, perdieron su fuerza y permanencia. Estos sociólogos más raramente subrayaron los vínculos entre esta religiosidad emocional y el desvanecimiento –total o parcial- de la tensión entre el recuerdo del origen y la promesa de la realización, tensión estructurante del modo religioso de creer. En efecto, la gratificación emocional inmediata -otorgada tanto por la gran reunión de fieles como por la pequeña comunidad devota unida por sentimientos compartidos- resorbe la distancia entre el horizonte del Reino y las realidades concretas del mundo, producto de una historia de tensiones, conflictos y tribulaciones. Esta gratificación emocional inmediata desemboca así en una especie de “presentismo escatológico”, para acercar dos términos en principio antagónicos.

Ahora bien, la conciencia de esta distancia entre el horizonte y la realidad se halla en el corazón mismo del despliegue de las utopías religiosas. Es precisamente esta conciencia que alimenta la aspiración a otro mundo y confiere a los ideales religiosos su poder de movilización colectiva en todas las épocas críticas de la historia. La religiosidad emocional contemporánea disuelve esta



Hacia un nuevo cristianismo?
(1986)

conciencia inquieta en la euforia de la fusión inmediata de los sentimientos. Esta abolición de la espera es particularmente evidente en la práctica, frecuente en estas comunidades emocionales, de la glosolalia: un “canto de lenguas” –que sus adeptos suponen ser el canto de los ángeles. Si bien este canto no expresa ningún mensaje articulado comunicable, la experiencia unifica instantáneamente a sus partícipes en “un solo alma y un solo corazón”. En las comunidades carismáticas y en los grupos neo-

pentecostales, la espontaneidad de este canto en lenguas es generalmente presentada como una manifestación directa del Espíritu Santo, prueba decisiva de la intervención divina en el tiempo presente. Los mismos sociólogos de las religiones han frecuentemente leído esta “religión de las emociones” como el indicador privilegiado del “regreso a la religión” en las sociedades secularizadas. Por mi parte, tiendo a ver también en ella una paradoja: el surgimiento de una “creencia sin memoria”, es decir –al fin y al cabo- el surgimiento de un creer desprendido de la religión. Parecen confirmarlo los grandes esfuerzos de las instituciones religiosas –y en particular de la Iglesia romana a través, por ejemplo, de las Jornadas Mundiales de la Juventud- para canalizar esta religiosidad emocional. Sin romper su energía movilizadora, procuran -en la medida de lo posible- encauzarla hacia los marcos homologados de la liturgia, que es la memoria hecha rito.

¿Puede hablarse de un agotamiento utópico de la religión en las sociedades contemporáneas? Para ilustrar esta hipótesis, elegí evocar la tendencia de la religión emocional a disociar la creencia y la memoria. . Elegí este ejemplo debido a la irrupción de esta religiosidad emocional en la escena religiosa

latinoamericana y al papel central que juega en su reconfiguración. En la misma perspectiva, pero tomando la disyunción en el otro sentido, podría mostrar cómo en Europa en general y Francia en particular, el continuo ascenso de una relación patrimonial con la memoria religiosa -transformada en el recuerdo glorioso pero cosificado de un mundo pasado, produce otra forma de vaciamiento utópico.

La memoria se separa de la experiencia creyente y vivida de los individuos. Surge una “memoria sin creencia”, que convierte la religión en una materia prima indefinidamente utilizable en la fábrica comunitarista de las identidades. Sabemos que la memoria religiosa es una materia prima simbólica inflamable y que puede ser el objeto de usos políticos perversos. Es especialmente el caso en los países confrontados no solo a la circulación global de los hombres y de las ideas, y por lo tanto a la pluralización religiosa, sino también a las incertidumbres económicas y a dudas sobre los valores de la democracia.

*Esta
mutación
favorece el
repliegue
defensivo de
las
instituciones y
esteriliza un
discurso
“oficial” que
ya no ejerce
influencia
sobre nada ni
sobre nadie*

La secularización no hizo desaparecer, como se creyó en algún momento, esta memoria religiosa. La transformó en una caja de herramientas. Esta transformación favorece el repliegue defensivo de las instituciones sobre la herencia simbólica cuya exclusividad interpretativa pretenden ostentar, y esteriliza un discurso “oficial” que ya no ejerce influencia sobre nada ni sobre nadie. Los cortocircuitos memoriales y las expresiones emocionales del creer que fomenta participan en realidad de la cultura global de la instantaneidad y de la inmediatez. Autoriza las instrumentalizaciones incontroladas de esta herencia en construcciones identitarias prontas a encerrarse en su exclusivismo, su rivalidad, su intolerancia mutua y a reivindicar el monopolio de una legitimidad histórica autoproclamada.

Al presentar este retrato un tanto sombrío de las dinámicas de la memoria religiosa en la ultramodernidad, tengo consciencia de movilizar los terrenos de investigación europeos y francés, que son los que mejor conozco. Esta perspectiva también responde a las inquietudes suscitadas en las antiguas naciones secularizadas de Europa –y en particular en Francia- por el recrudecimiento de las pasiones religiosas.

Todas estas naciones- con modalidades evidentemente diferentes en función de sus trayectorias históricas y de las configuraciones religiosas propias a cada una de ellas- hoy se enfrentan a estos trastornos de la memoria colectiva, tironeada entre las obsesiones conmemorativas de los unos, las apropiaciones comunitaristas de los otros y las exaltaciones emocionales de todos.

Un malestar de la memoria mina las antiguas sociedades democráticas occidentales. Explorar sus raíces con espíritu crítico constituye, creo, una responsabilidad ineludible para las ciencias sociales de la religión hoy en Europa. Al fin y al cabo, más allá de la pasión de los especialistas, la investigación científica sobre la religión solo se justifica cuando amplia –más allá de su objeto mismo- la inteligibilidad política de lo social.

Un malestar de la memoria mina las antiguas sociedades democráticas occidentales. Explorar sus raíces con espíritu crítico constituye, creo, una responsabilidad ineludible para las ciencias sociales

La noción de “Religión” en el Cercano Oriente antiguo y medieval

Comparar en el tiempo y en el espacio
para ampliar la mente

Héctor R. Francisco

■ Qué es la religión?
¿Qué elementos la definen? ¿Qué eventos pueden ser definidos como “religiosos”?

Estos interrogantes subyacen a los intentos más o menos exitosos de las ciencias humanas por hacer una descripción del fenómeno religioso, su historia y sus características. Parecería una imprudencia negar la universalidad de la religión como denominador común a todas las culturas.



El Dr. Héctor R. Francisco es historiador, profesor de la Universidad de Buenos Aires, es investigador del CONICET. Es uno de los mayores especialistas de las civilizaciones orientales antiguas y medievales

Sin embargo, dicha universalidad no puede afirmarse sin poner en primer plano el proyecto totalizador de Occidente, que reduce el fenómeno religioso a la experiencia de las tradiciones

religiosas abrahámicas. En consecuencia, la religión definida desde una perspectiva euro-céntrica es categorizada y jerarquizada a partir de la mayor o menor proximidad a una forma específica de la religión, esto es, el cristianismo (Derrida y Vattimo 1996).

Parece casi obvio definir a la *Religión* a partir de la idea de vinculación (una *religio*, del verbo *Relegere* “recolectar” en la definición de Cicerón en *Nat. Deor.* 2. 72, o de *Religare* “reconectar” en la de Agustín *De Vera Rel.* 113) entre la esfera humana y una realidad trascendente (y eventualmente omnipotente) que regula más o menos directamente el devenir natural (Feil y McNeil 2000). Dicha realidad trascendente solo puede ser accesible a través de un doble proceso -intelectual y emotivo- al que se suele denominar “el creer” o “la creencia”.

*La religión
atañe a la idea de
un vínculo entre
la esfera humana
y una realidad
trascendente*

El creer tiene modalidades específicas que deben ser abordadas históricamente. Asumir que los seres humanos no han “creído” (en tanto una acción) de la misma manera a lo largo de la historia nos permite desnaturalizar la definición euro-céntrica y contemporáneo-céntrica de la *Religión*. En otras palabras, “creer” no es una categoría universal, sino que implica sustanciales diferencias en distintos momentos históricos.

“Creer”, además de ser un procedimiento individual (anclado en la psicología), es sobre todo un proceso social que implica la inscripción de los individuos en “Instituciones” productoras de creencia que afianzan y legitiman esos procesos. Dichas instituciones (como por ejemplo la *Ecclesia* cristiana o la *Ummah* islámica) pueden instituir prácticas (rituales y morales) y saberes (doctrinas) que se definen como legítimos o ilegítimos. Por medio de esas prácticas y saberes, ellas instituyen una identidad (los *-ismos*) que delimita a una comunidad religiosa por oposición a otras formas

*El
“Creer”
individual se
enmarca en
un proceso
social
liderado por
instituciones
que
producen,
codifican y
legitiman
esos
procesos
(ritos,
símbolos,
doctrinas)*

de identidad. Pero las formas que asumen esas instituciones (o incluso la misma existencia de ellas) varía enormemente de sociedad en sociedad. En suma, la heterogeneidad y la variedad de experiencias incluidas en el fenómeno religioso hace de dicha noción una herramienta útil pero, al mismo tiempo, problemática.

A muy grandes rasgos (y a riesgo de simplificar) podemos afirmar que la categoría moderna de *Religión* (como una esfera autónoma de la experiencia humana diferenciada de otras como la *política*, la *economía* o la *ciencia*) fue el resultado de un largo proceso que se desarrolló en el mundo euroatlántico y que se inició a finales de la antigüedad y no cristalizó hasta las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX (Guerreau 1990) (Schmitt 2001). En este proceso podemos identificar hitos (como la reforma gregoriana o la reforma protestante) que constituyen aparentes saltos cualitativos. Uno de esos hitos se produjo entre los

El concepto moderno de Religión es de origen euroatlántico. No tiene equivalente en las grandes lenguas antiguas, salvo en el árabe dīn que sedimentó luego en el zoroastrismo, el maniqueísmo, el judaísmo, el cristianismo y el islam

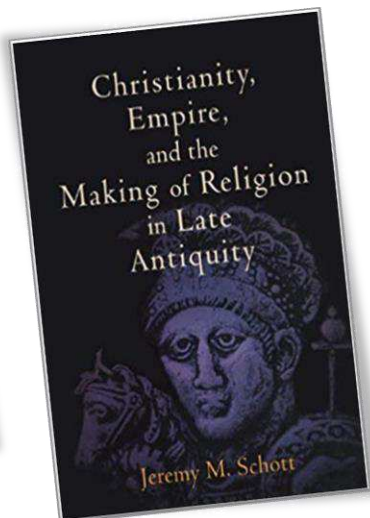
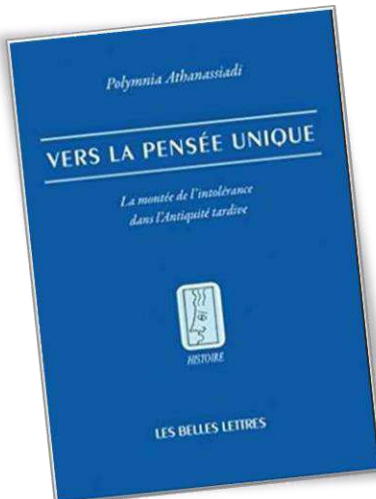
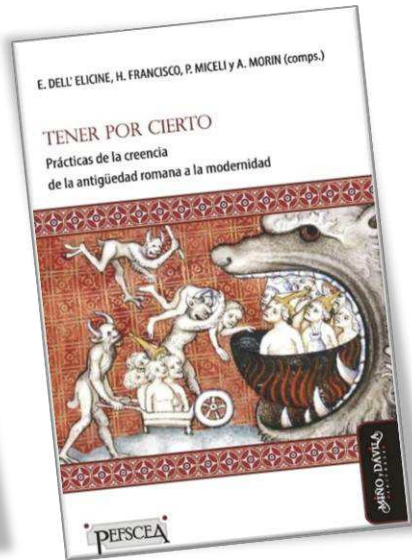
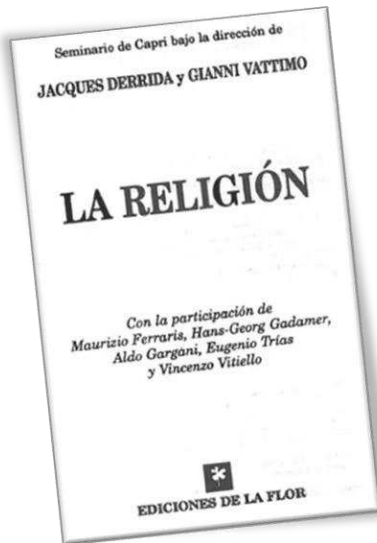
siglos II y VIII de nuestra era. Durante este período el mundo euroasiático fue un laboratorio cultural en el que los límites de lo religioso parecen haberse redefinido, elaborando los primeros indicios de una noción abstracta de Religión que ponía en su centro las ideas de interioridad y universalidad.

Si debiéramos señalar un fenómeno que caracterice el largo período que va desde Marco Aurelio a Mahoma es el de comunidad religiosa. En efecto, durante ese período las identidades características del mundo antiguo -basadas en la etnicidad o la comunidad cívica- fueron progresivamente subordinadas (pero nunca del todo reemplazadas) por formas de identidad en las que la primaba la pertenencia de los individuos a una comunidad religiosa (Fowden 1999, p. 83).

Esta afirmación contrasta con el hecho de que, como hemos señalado, los mundos antiguo y medieval carecieron de una concepción autónoma de “religión”. En efecto, si tomamos en cuenta las principales lenguas del mundo tardo-antiguo carecieron de un que sea estrictamente equivalente para el concepto moderno de “religión”. Vocablos como el latino *religio* o los griegos *Threskeia* y *Eusebeia* no reflejan por completo la idea de una religión.

Probablemente, la única excepción a esta regla se encuentre en el concepto árabe de *dīn*. Este concepto es la forma arabizada del término del persa medio y moderno: *dēn*. La evolución de este término y su difusión en diversas tradiciones religiosas (desde el zoroastrismo al maniqueísmo, el judaísmo y el cristianismo, y luego al islam) refleja una evolución en las formas de religiosidad que prefiguran el mundo medieval (Glei y Reichmuth 2012). En lo que queda de estas páginas haremos un recorrido por las literaturas zoroastriana, cristiana y maniquea de finales de la antigüedad para rastrear su evolución conceptual.





Lecturas recomendadas

A finales de la Antigüedad, el imperio romano era un universo religioso heterogéneo que integraba diversas prácticas culturales con mayor o menor armonía.

Los tradicionales cultos cívicos griegos, romanos y orientales mantenían una relativa vitalidad con muchas variantes locales. A ellos se les superpuso, desde el siglo I de n.e. el culto imperial, expresión de la subordinación política de las elites provinciales al emperador. Otras asociaciones culturales, como los cultos místéricos, el cristianismo, el maniqueísmo o el judaísmo expresaban una religiosidad alternativa, basada en la relación personal entre hombres y dioses en el marco de un sistema ético/ritual (aún muy lejos de la forma interiorizada propia de la modernidad europea). Junto con estas formas de religiosidad, desde el siglo III de n.e. en adelante se desarrolló un movimiento religioso-filosófico neoplatónico de corte elitista.

A finales de la Antigüedad, el imperio romano era un universo religioso heterogéneo, cuyos componentes se sometían a las otras formas de identidad: culto imperial, ciudad, etnia y parentesco

A pesar de su heterogeneidad, la característica dominante de este panorama era la superposición y coexistencia que, salvo casos particulares, no implicaban una voluntad exclusivista. En efecto, el emperador no exigía una uniformidad absoluta más allá de la participación formal en el culto imperial y las asociaciones culturales eran toleradas siempre y cuando no amenazaran el orden social.

Por supuesto, el cristianismo o el maniqueísmo fueron eventualmente declarados *superstitiones*, es decir cultos nocivos para el cuerpo político, y perseguidos. Pero la sistematicidad y coherencia de esas persecuciones pueden ponerse en duda. Así, concluimos, en el mundo romano las prácticas religiosas se encontraban subordinadas a otras formas de identidad como la ciudad, la etnia o el parentesco (Schott 2013, p. 1-14).

Esta situación determinaba las características del vocabulario religioso. Desde la época tardo-republicana, términos como los latinos *Pietas* y *Religio* o los griegos *Threskeia* y *Eusebeia* tenían dos significados alternativos. Como un concepto filosófico abstracto incontable y un sentido cultural tanto en singular como en plural designando los deberes éticos/rituales debidos por un conjunto de personas ante los dioses. Esos deberes se plasmaban

en la expresión comunitaria y pública de los rituales. Así, la publicidad, la exterioridad y la falta de autonomía del fenómeno religioso determinaban que la adscripción religiosa de los individuos estuviera limitada, o bloqueada, por su pertenencia a un determinado sector social (Scheid 1991).

A partir del siglo II de n.e., se produjo un paulatino pero decisivo movimiento hacia la unanimidad y la intolerancia en materia religiosa. Ciertamente, ese movimiento puede percibirse en la vocación de los emperadores del siglo III por imponer el culto imperial, pero se formalizó en el siglo IV con su cristianización. Primero, el emperador Constantino (272-337 de n.e.) incorporó al cristianismo en el marco legal romano al declararlo *Religio licita* estableciendo un patronazgo personal sobre la Iglesia. Luego, el emperador Teodosio I (347-395 de n.e.) promulgó una serie de decretos que declaraban al cristianismo en su versión nicena como religión oficial del Estado romano. De ahí en más hubo una progresión constante hacia la unanimidad religiosa que normalizó la intolerancia (Athanassiadi 2010).

*A partir
del siglo II,
se difunde la
intolerancia
religiosa en
el Imperio
romano*

Al otro lado de la frontera del río Tigris, en el contexto cultural iranio y mesopotámico se desarrollaron dos proyectos políticos que rivalizaron con el imperio romano: primero el imperio parto y (desde el siglo III de n.e.) el imperio sasánida. No debemos olvidar que este último, el “gran imperio olvidado”, rivalizó con Roma en la aspiración a un dominio universal.

En muchos aspectos, la cultura irania de finales de la antigüedad tardía tuvo desarrollos similares al del mediterráneo. Sin duda, fue tan variado como aquel. A lo largo del imperio, desde la India hasta Armenia coexistieron múltiples comunidades culturales en complejo y conflictivo diálogo: judíos, maniqueos, gnósticos, cristianos, budistas, hindúes, cultos orientales y, por supuesto, el zoroastrismo.

En otros aspectos, el imperio sasánida presentaba características distintivas. De acuerdo con una imagen muy arraigada, el zoroastrismo habría ocupado en la monarquía sasánida un lugar análogo al que ocupó el cristianismo en el imperio romano/cristiano (es decir era la “religión de Estado”), y el resto de las comunidades eran “minorías”

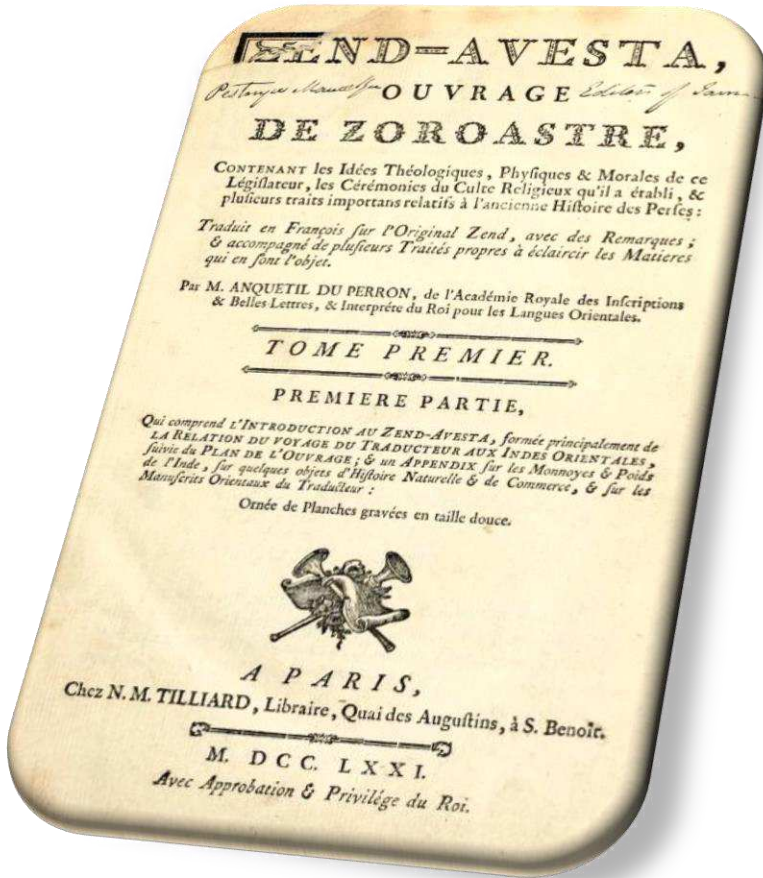
En Irán y Mesopotamia, dos imperios rivalizaban con el imperio romano: el parto y el sasánida

religiosas (Christensen 1944, p. 141-178). Sin embargo, la relación entre la monarquía y las comunidades religiosas parece haber sido más flexible.

El zoroastrismo aún atravesaba un proceso de definición doctrinal y ritual. Jugó un papel determinante en la monarquía. No obstante, ella nunca exigió de sus súbditos una conformidad religiosa. Por el contrario, salvo en contextos muy específicos en el que la hegemonía de la elite zoroastriana fue amenazada, fue indiferente. Indiferencia que, aclaremos, no necesariamente implica tolerancia en el sentido moderno.



El Avesta (del pahlavi *Abestāg*, en persa y el kurdo: *Avesta*) es el conjunto de los textos sagrados de la religión mazdeana, el código sacerdotal unificado del zoroastrismo. Escrito en el alfabeto avéstico, fue mantenido secreto por el clero parsi hasta el siglo XVIII. Su primera traducción en Occidente se debe al explorador y orientalista francés Anquetil Duperron (1731-1805)
(Fuente: [La Revue de Téhéran](#))



Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses (Paris, 1771)
(Fuente : Gallica.fr)

Más allá de las circunstanciales divergencias entre ellos, es interesante señalar que ambos imperios fueron el escenario de trascendentales cambios en la manera en que las personas experimentaron el fenómeno religioso. Mientras que los sistemas religiosos de la antigüedad estaban subsumidos a otras formas de identidad (la etnicidad, la ciudadanía), entre los siglos III y VII la comunidad religiosa fue paulatinamente ubicada en el primer plano, transformándose en una forma primaria de articulación de las relaciones sociales¹. Este cambio se puede encontrar en la evolución del vocabulario religioso. Tomaremos

En ambos imperios, durante los siglos III y VII, la religión fue ubicada como forma primaria de articulación de las relaciones sociales y políticas

¹ Por cierto, esta afirmación sólo es pertinente si mantenemos la gran escala. Si intentáramos reducir nuestra escala de análisis constataríamos que otras formas de identidad: la aldea, la ciudad, el reino, la comunidad lingüística/cultural no desaparecieron y no dejaron de ser relevantes. En los diversos contextos culturales de la Edad Media como el Occidente latino, el mundo bizantino o el Islam, la pertenencia a una comunidad religiosa universalista (la *Ecclesia*, la *Ummah*) podía articularse o encontrar resistencia por parte de otras formas de identidad (el *Regnum*, la ciudad, etc.).

por ejemplo la transformación del concepto del persa medio y moderno de *dēn*.

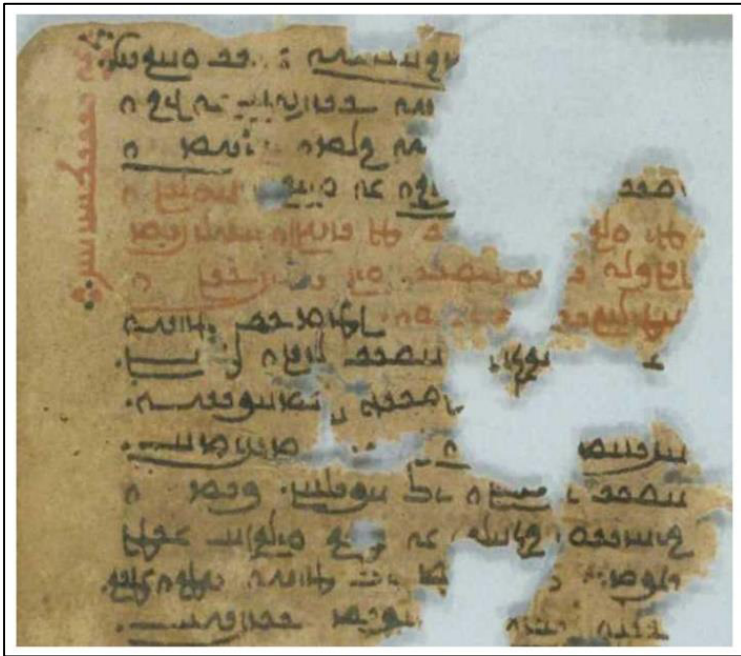
Este término tiene una larga historia en el Cercano oriente. En las lenguas semíticas (Acadio: *dīnu*, hebreo: *dīn*, siríaco: *dīnā*, árabe: *dīn*), su campo semántico remite a la idea de juicio. En la antigüedad, este término pasó a las lenguas iránicas, donde es usado en el sentido de “religión”. Así se lo define en los *Gathas*, bajo la forma avéstica *daēnā*, en donde tiene el sentido de “ser interior” o la conciencia de un ser humano que es iluminado por la divinidad. De la idea de iluminación divina deriva la idea de revelación. Carecemos de testimonios de época sasánida pero la literatura *Pahlavi* de los siglos VIII y IX de n.e. permite darnos una idea de su evolución conceptual. La “buena religión de los mazdeos” (*dēn ī weh māzdēsnañ*) era definida como una doctrina filosófica (teológica, natural y moral) que se materializaba en la ejecución de un ritual propiciatorio (el *yasna*) (De Menasce 1945). Pero además, *dēn* podía hacer referencia a la comunidad político-religiosa constituida en torno a esa doctrina. La *weh dēn* (la buena religión) era el atributo de una comunidad ritual que contribuía a la preservación y prosperidad de la creación de Ahura Mazda,

combatiendo la *ag dēn* (la mala religión de Ahriman) que la contaminaba (Payne 2015).

Esta polaridad se superponía a otra polaridad, de carácter étnico, que hacía una distinción ideal entre *ēr* (el pueblo iranio devoto de Ahura Mazda) y *an-ēr* (no iranio, adorador de los demonios) (Shaked 2008). La pertenencia étnica, la lealtad política y la práctica religiosa conformaban un conjunto inseparable¹. Si para el paganismo clásico la *Religio* se inscribía en el marco de la ciudad, en el mundo iranio la *dēn* era un concepto abstracto no mensurable, una cualidad que pertenecía a una comunidad étnica teóricamente homogénea, el pueblo de los iranos². Dada esta definición, la idea de un “creer” como un acto intelectual, emotivo y voluntario estaba subordinado a los lazos sociales establecidos previamente.

¹ Esto nos lleva al problema de la conversión en el zoroastrismo. Al respecto hay testimonios encontrados. En la literatura Pahlavi medieval y moderna la conversión del o al zoroastrismo está prohibida. No obstante, las fuentes cristianas, maniqueas y judías de época sasánida insisten en la vocación del clero zoroastriano por “convertir”. Es probable que el proselitismo en las fuentes no zoroastrianas sea el efecto de una proyección y no de una realidad efectiva.

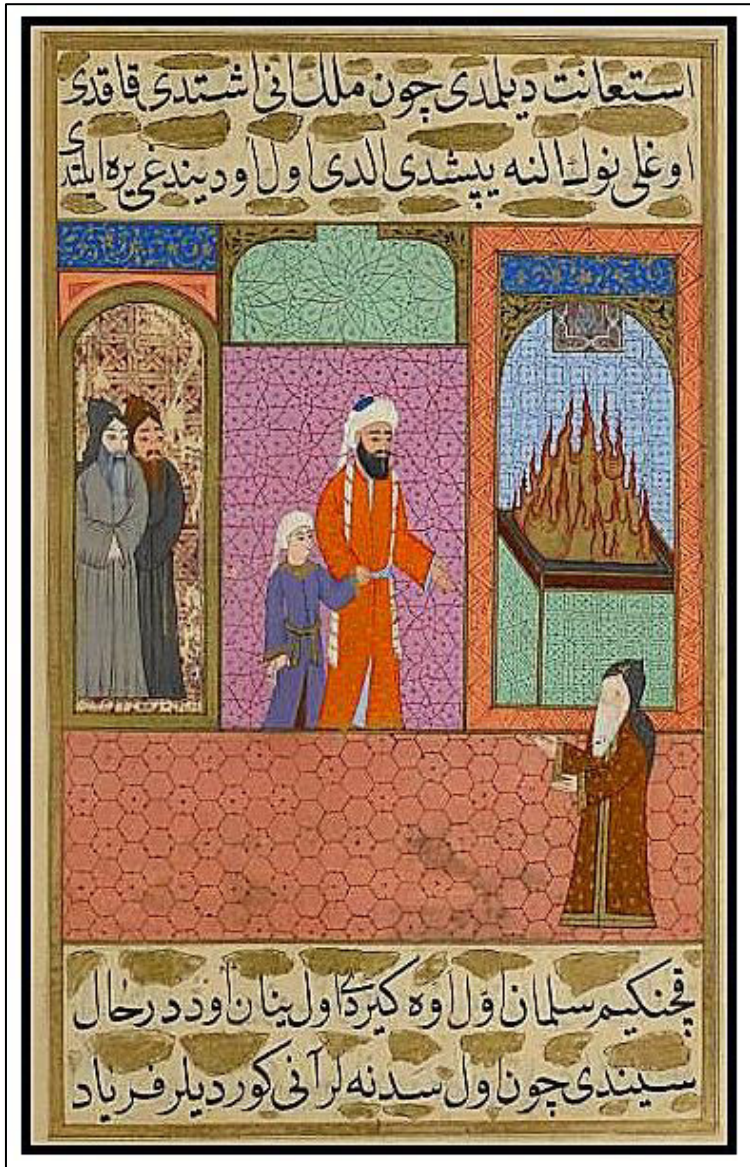
² Enfatizamos la idea de “teóricamente” para evitar esencialismos románticos de la idea de nación. En la práctica, los límites de esa comunidad cultural irania eran bastantes difusos.



Mestizaje e hibridación

El *Libro de los Salmos* es un manuscrito cristiano en persa proveniente de la ciudad de Turfán (China, siglos VI o VII)

(Fuente: *Encyclopaedia Iranica*)



Un rey persa y su heredero asisten a un culto zoroastriano servido por tres sacerdotes capaces de leer el fuego (siglo X)

(Fuente: [New York Public Library](#))

La emergencia de las dos grandes religiones universalistas (el cristianismo y el maniqueísmo) produjo sustanciales cambios en la definición del término *dēn*.

El *Libro de las leyes de los países* es un diálogo ficticio compuesto en siríaco en la primera mitad del siglo III (Nau 1907). Los protagonistas son el filósofo cristiano Bardesanes de Edesa y un defensor de la astrología. Bardesanes refutaba el determinismo astrológico recordando a su interlocutor que la diversidad de costumbres en distintos países era prueba de la independencia de la voluntad humana con respecto a los astros y a la naturaleza. Como prueba el filósofo afirmaba de los cristianos, a pesar de estar diseminados por diversas naciones, preservaban las mismas leyes dictadas por Cristo (Nau 1907, p. 608). Así, el protagonista definía al cristianismo como una “nación” cuyas “leyes” la distinguían de otras. Pero, los cristianos no sólo eran una nación entre otras. Ellos se habían extendido por toda la tierra y, además, se habían sometido

Las dos grandes religiones universalistas emergentes (el cristianismo y el maniqueísmo) transformaron el concepto de dēn, dándole autonomía con respecto a la identidad geográfica, étnica y política

voluntariamente a una nueva ley, la de Cristo. El autor del diálogo (un discípulo de Bardesanes) no usó el término *dēn*, pero las nociones esbozadas por él resultan particularmente notables ya que rompen con una de las características de la religiosidad antigua. En efecto, en el diálogo la identidad religiosa es autónoma con respecto a otras formas de identidad.

Esta autonomía de lo religioso alcanzaría pleno desarrollo con el maniqueísmo. A lo largo de la segunda mitad del siglo III este nuevo credo se extendió por un arco geográfico que iba desde el litoral mediterráneo hasta la China, integrándose a una gran variedad de contextos. El mismo Manī asimiló y adaptó dentro de su propio sistema teológico elementos provenientes de doctrinas tan disímiles como el gnosticismo, el cristianismo, el zoroastrismo y el budismo. Entre todos los conceptos del vocabulario teológico zoroastriano asimilados por el maniqueísmo se encuentra la idea de *dēn*. Manī disoció adscripción religiosa y etnicidad estableciendo la pluralidad de comunidades culturales en una continuidad de la revelación divina.

Esta autonomía de lo religioso alcanzaría su cumbre con el maniqueísmo, desde el Mediterráneo hasta China

La doctrina de Manī, como punto de convergencia de todas las revelaciones previas, era la revelación definitiva dada por la divinidad a toda la humanidad. Así, la *dēn* no era una subcategoría dentro de las prácticas (“las leyes”) que definían un determinado grupo étnico o cívico, sino a una categoría “autónoma” que trascendía otras formas de identidad¹. En un pasaje del conocido discurso pronunciado ante Sapor I *circa* 242 Manī enumeraba las razones para afirmar la superioridad de su religión sobre las previas religiones:

La religión elegida por mí [*dēn īg man wizīd*] es mayor y mejor que las religiones anteriores en diez cosas. Primero, las religiones anteriores estaban en un país y en una lengua. Pero mi religión se manifestará en todos los países y en todas las lenguas y será enseñada en países distantes. Segundo, las religiones anteriores (permanecieron puras) mientras sus jefes [*sārārān*] eran puros [...] pero cuando sus jefes fueron elevados [i.e. murieron] sus religiones se hicieron confusas y se volvieron laxas en los mandamientos y actos piadosos. Pero mi religión permanecerá en los (libros) vivientes, en maestros, obispos, electos y auditores (Boyce 1975, p. 29-30).

¹ Aunque puede resultar excesivo atribuir exclusivamente a Manī este cambio, es indudable que el maniqueísmo puede ser considerado uno de los más significativos emergentes de un cambio conceptual operado a lo largo de la Antigüedad Tardía.

Manī define la *dēn* como una “doctrina” y como una comunidad. La novedad en su definición radica en su carácter universal, voluntario y perenne (Gardner y Lieu 2004, p. 151-152). Predicada en diferentes países y lenguas, la nueva religión no sólo presentaba su revelación a todos los hombres. También proclamaba su autonomía con respecto a dos marcadores significativos de la pertenencia étnica, esto es, el territorio y la lengua. Además, esta nueva doctrina se basaba en la primacía de la cultura escrita que reformulaba la noción misma del sujeto religioso (Stroumsa 2015, p. 29-30).



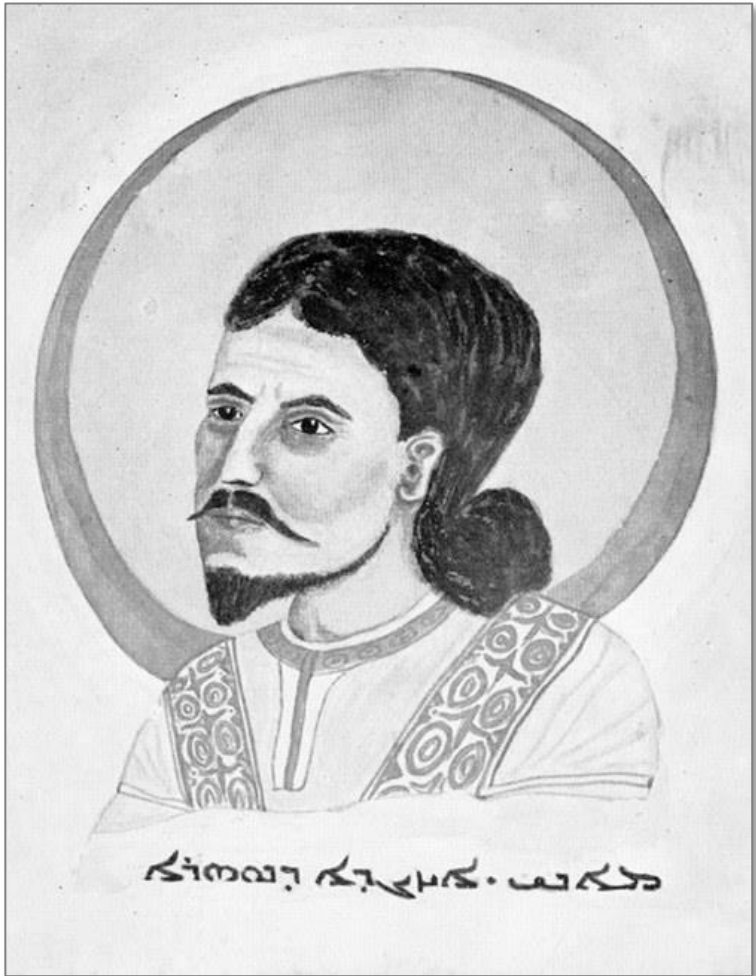
Sacerdotes maníqueos en el manuscrito de Turfán (China)
(Fuente: *Encyclopaedia Iranica*)

Por cierto, la idea de una religión preservada en libros y que llamaba a todos los hombres por igual no fue una invención de Manī. La novedad radicaba en la idea de una continuidad de la revelación divina. En efecto, Manī se presentaba como la culminación de una línea de profetas enviados a diferentes naciones en diferentes lugares (Buda en la India, Zoroastro en Persia, Jesús en “Occidente”) que predicaron una única verdad revelada por Dios. En suma, las palabras de Manī sugerían no sólo la idea de *dēn* como un atributo de un determinado grupo étnico, sino como un concepto autónomo que suponía un universo religioso caracterizado por la coexistencia de varias religiones. Manī pluralizó la idea de religión, otorgándole autonomía y definiéndola como una comunidad cultural basada en la voluntaria adscripción a un conjunto de doctrinas reveladas por la divinidad.

“Las religiones anteriores estaban en un país y en una lengua.

Pero mi religión se manifestará en todos los países y en todas las lenguas y será enseñada en países distantes”

(Manī, c. 242)



El profeta Mani (circ. 216-274)

Cualquiera haya sido el papel de Manī y el maniqueísmo en la elaboración de esta nueva concepción *dēn*, su emergencia a finales de la Antigüedad no fue casual. El mundo euroasiático entre los siglos III y VIII fue un laboratorio en el que entraron en diálogo nuevas formas de experimentar el fenómeno religioso. Esta nueva experiencia ponía a la comunidad religiosa en un primer plano, no ya como la expresión subordinada de otras formas de identidad (la ciudad, la nación) sino como una identidad por derecho propio. Por supuesto, esto no supuso la anulación inmediata de las formas “tradicionales” de percibir la identidad. Pero ellas permanecieron en diálogo con una noción de pertenencia religiosa que las excedía.

El concepto de *dēn* aparece en la literatura cristiana tardíamente y como un préstamo lingüístico, generalmente relacionado al zoroastrismo. Así sucede en la literatura armenia, donde el término *dēn* es utilizado únicamente en referencia a la “religión mazdea”, (*dēn mazdezanç*).

En la literatura siríaca el vocablo *dēn* (transliterado *dīn*) puede encontrarse tanto como un préstamo lexical como en traducciones, ya sea de obras compuestas en persa medio traducidas al

siríaco como en obras siríacas traducidas a lenguas iránicas (especialmente el sogdiano)¹. Resulta notable que el término persa medio *dēn* no haya sido asociado a su equivalente siríaco *dīnā* (“juicio”).

En cambio, fue asociado a otros dos vocablos siríacos: *yūlphānā* (doctrina) y *dehltā* (temor, reverencia). El concepto de *yūlphānā* deriva de la raíz *ylaph* y su campo semántico comprende todo aquello que es enseñado desde un punto de vista intelectual, es decir, una doctrina. Por su parte, *dehltā* presenta un campo semántico más complejo. Derivado del vocabulario bíblico, este término implica una acción emocional (el temer) derivada de la presencia de la divinidad. El “temor” es: *“something both subjectively felt and objectively there: a pious feeling (subjective) and a System of beliefs and practices (objective)”* (Becker 2009, p. 319).

El mundo euroasiático fue, entre los siglos III y VIII, un laboratorio de mutaciones religiosas, como lo enseñan las literaturas armenia y siríaca

¹ Para un recorrido intensivo, ver (Francisco 2019).

Así, el “temor” no sólo es una disposición interior del individuo, sino que además es un sistema de ideas, materializado en acciones, que funciona como marcador comunitario. En otras palabras, *deḥltā* abarca no solo la doctrina (*yūlpḥānā*) sino también las prácticas rituales (comunitarias) que expresan la íntima disposición de los individuos hacia Dios. La equivalencia entre *dēn* y *deḥltā* ya fue notada por Adam Becker (Becker 2009, p. 325) en tanto ambos términos suponen un sistema de creencias compartido por un grupo. Pero, de la misma manera que en el caso del maniqueísmo, el uso del término “temor” *deḥltā* en su forma plural (*deḥlātā*) denotaba la existencia de una pluralidad de “temores” en

competencia que se oponen al único temor verdadero, esto es, el cristianismo.

En la literatura cristiana en lengua siríaca la aparición del término *dēn* y sus equivalentes se inscribe en un universo de identidades religiosas plurales pero excluyentes. A diferencia de la continuidad predicada por Manī, la

dēn cristiana excluía en lugar de incluir ¿Acaso esto suponía también una ruptura con otros lazos de pertenencia? Indudablemente los escritores cristianos del Irán sasánida eran conscientes de los peligros del contacto entre comunidades religiosas

*La
universalidad
cristiana se
oponía a la
universalidad
maniquea*



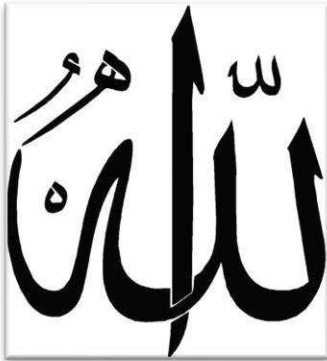
“Una noción abstracta de Religión que ponía en su centro las ideas de interioridad y universalidad”

Un caso de sincretismo religioso. El profeta Manī asimilado a Buda en el templo de Cao'an, en el Sur de la china.

rivales. El principal imperativo derivado de la conversión al cristianismo era la subordinación (y eventualmente el rechazo) de toda otra forma de identidad (política, parentesco, vecindad, clientelismo) a la identidad cristiana. Pero las realidades cotidianas volvían ese imperativo difícil de practicar. Los cristianos no sólo eran miembros de la Iglesia. Además, participaban de múltiples formas de identidad (parentesco, la aldea, la ciudad, corporaciones de oficios, etc.). Al establecer la distinción entre adscripción religiosa y otras formas de lealtad, la Iglesia no aspiraba a rechazar dichos lazos sino a subsumirlos a la identidad cristiana. En otras palabras, la idea de *dēn* fue una de las herramientas para administrar (más que resolver) esa tensión entre diversas formas de identidad.

Más allá de las realidades cotidianas, desde el punto de vista ideal, la universalidad cristiana representaba un criterio rotundamente opuesto al de la universalidad maniquea. La transformación subjetiva que implicaba la “conversión” al maniqueísmo no suponía una ruptura total con el pasado del individuo y habilitaba un espacio de negociación y adaptación. Por el contrario, desde el punto de vista cristiano, implicaba una negación de

todo el pasado para abrazar una nueva identidad, sin lugar para el compromiso y la adaptación.



Alahah, Dios en árabe

En el largo lapso de tiempo transcurrido entre Jesucristo y Mahoma se produjeron cambios significativos en el panorama religioso del litoral mediterráneo, el Cercano y Medio Oriente.

Entre ellos podemos destacar dos: una tendencia hacia la internalización del fenómeno religioso y la emergencia de una noción de religión universal. En cuanto al primer aspecto, las religiones del período tardoantiguo – parcialmente asociadas a sistemas filosóficos y contenida en libros sagrados- se orientaron a una forma de religiosidad basada en la participación intelectual y emocional del individuo en el culto. Dicho cambio fue un quiebre con respecto a la religiosidad puramente exterior que John Scheid postulaba para las religiones cívicas del período clásico, aunque aún estaba lejos de esa religión íntima e individual del Occidente moderno.

En cuanto al segundo aspecto, es probable que este sea el aporte más significativo de la tardo Antigüedad a la historia religiosa de la tradición abrahámica. En el heterogéneo universo religioso que iba desde el Mediterráneo hasta la India, la idea de una “religión” que convocaba a todos los hombres era la consecuencia de una nueva forma de religiosidad que ponía a la voluntad humana en el centro de la escena. Aunque Manī parece haber sido el primero en hacer explícito ese principio, antecedentes parciales ya podían ser encontrados en el budismo, el judaísmo, el zoroastrismo y el cristianismo.

*Entre
Jesucristo y
Mahoma, en el
Mediterráneo,
el Cercano y el
Medio Oriente,
la cultura
religiosa
evolucionó
hacia una
noción de
religión
universal*



Un caso de sincretismo religioso: “El nacimiento de Manī”.
Autor desconocido, Japón, siglo XIV
(Fuente: Museo Nacional de Kyūshū)

Conclusión

En el Irán tardoantiguo, zoroastrianos, maniqueos y cristianos representaban diferentes formas de religiosidad. Para los primeros, la noción de *dēn* reflejaba una religiosidad ético/ritual basada en la libre voluntad de los seres humanos para colaborar en el plan divino sobre la creación. No obstante, la identidad religiosa permanecía como un atributo exclusivo de un grupo étnico. Para el siglo III, el maniqueísmo redefinió el concepto de *dēn* dándole un carácter universal, como una larga continuidad de profetas inspirados por una misma revelación. En este contexto, la identidad religiosa no sólo estaba internalizada sino que, sobre todo, se inscribía en una pluralidad de identidades alternativas entre las que los individuos podían optar en lo que se ha denominado “un supermercado de religiones” (Stroumsa 2015, p. 39).

Los teólogos cristianos en lengua siríaca también desarrollaron una noción universalista y plural de la religión. No obstante, esta era necesariamente excluyente. Para ellos, la asimilación de otras comunidades religiosas (salvo la judía, de la que, en buena medida, participaba) en su historia de salvación conllevaba múltiples tensiones. Aunque

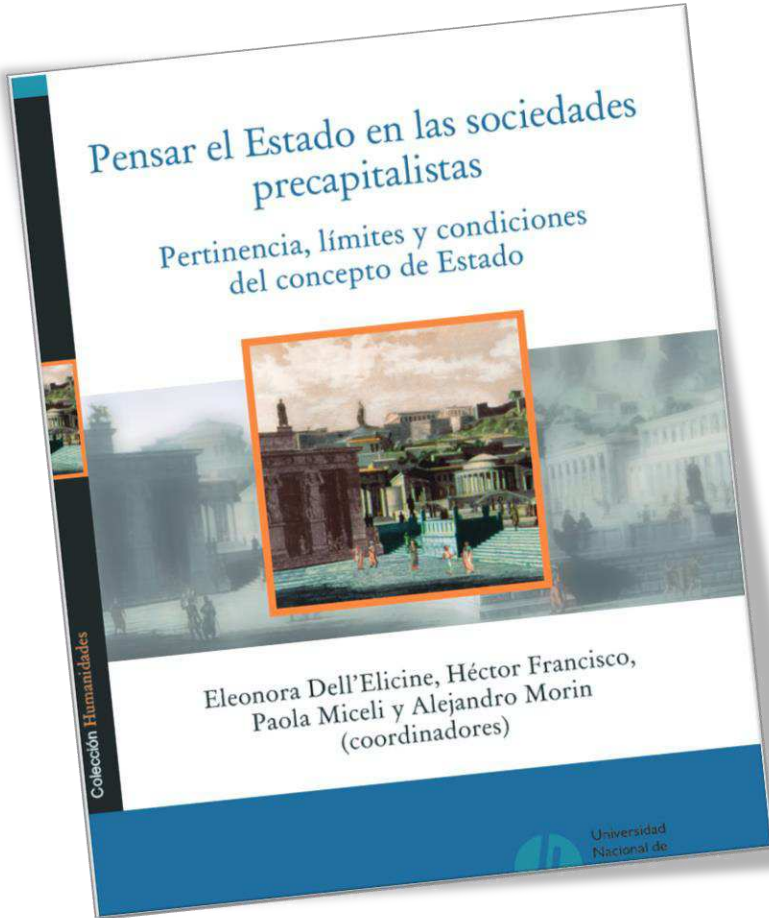
eventualmente los antiguos podían haber recibido en parte -y de manera intuitiva- la revelación de Dios, esta permanecía inexorablemente unida al mensaje cristiano.

Por último, el Islam elaborará una noción multiforme de *dīn* en la que encontramos combinaba la noción de religión y juicio. No nos debe sorprender que los primeros traductores medievales latinos del Corán (siglo XII-XIII) tradujeran *dīn* como *lex* y en menor medida *fides*. No fue hasta el siglo XVII, con la elaboración de la noción moderna de religión, que *dīn* fue traducida como *religio* (Glei y Reichmuth 2012).

Bibliografía

- ATHANASSIADI, P., 2010. *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. París: Les Belles Lettres.
- BECKER, A., 2009. *Martyrdom, Religious Difference and «Fear» as a Category of Piety in the Sassanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh*. *Journal of Late Antiquity*, vol. 2, pp. 300-336.
- CHRISTENSEN, A., 1944. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague: P. Geuthner.
- DE MENASCE, P.J., 1945. *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-Gumānik Vicār, La solution décisive des doutes*. Fribourg: Librairie de l'Université.
- DERRIDA, J. y VATTIMO, G., 1996. *La religión [en línea]*. S.l.: PPC. ISBN 978-84-288-1318-1. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=rGBwPQAACAAJ>.
- FEIL, E. y MCNEIL, B., 2000. *On the concept of religion [en línea]*. Binghamton, N.Y.: Academic Studies in Religion and the Social Order, Global Publications, Binghamton University. ISBN 978-1-58684-020-4. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=FIUyPAfxlWYC>.
- FOWDEN, G., 1999. *Varieties of Religious Community*. En: G. BOWERSOCK, P. BROWN y O. GRABAR (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 82-106.
- FRANCISCO, H.R., 2019. *Religión e identidad: la categoría de dēn en el mundo sasánida. Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*. Buenos Aires: Miño & Dávila, pp. 133-158.
- GARDNER, I. y LIEU, S., 2004. *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLEI, R. y REICHMUTH, S., 2012. *Religion between last judgment, law and faith: Koranic Din and its rendering in Latin translations of the Koran*. *Religion*, vol. 42, pp. 247-271.
- GUERREAU, A., 1990. *Política/derecho/economía/religión: ¿cómo eliminar el obstáculo? Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*. S.l.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, pp. 459-465. ISBN 84-00-07044-5.

- NAU, F., 1907. *Bardesanis Liber legum regionum*. *Patrologia Orientalis* 1.2. París: Firmin & Didot, pp. 490-610.
- SCHEID, J., 1991. *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- SCHMITT, J.-C., 2001. *Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?* Schmitt J.-C. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. *Essais d'anthropologie médiévale*. Paris,
- SCHOTT, J.M., 2013. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- SHAKED, S., 2008. *Religion in the late Sasanian Period: Eran, Aneran, and other Religious Designations*. En: V. SARKOSH CURTIS y S. STEWART (eds.), *The idea of Iran*. Vol 3, *The Sasanian Era*. Londres: Tauris, pp. 101-117.
- STROUMSA, G., 2015. *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.



¿Puede hablarse de “Estado” en aquellas sociedades donde ni la religión, ni la política, ni la economía constituían ámbitos discernibles? La apertura de este debate se relaciona con la crisis actual de los Estados nacionales. Garantes desde el siglo XVIII del lazo social y del desarrollo del capitalismo, su capacidad como dispositivo de articulación simbólica se encuentra hoy en entredicho. Es necesario historizar este concepto, de Egipto antiguo a los pueblos originarios de América pasando por Grecia clásica, Roma, la Edad Media y el Antiguo Régimen

El vaudú haitiano

Ritos, símbolos e integración social de los esclavos venidos de Guinea

Dr. Pablo Mateo Tesija

Muchos son los temas que, en nuestra cultura occidental, están contaminados con preconceptos, uno de ellos es, indudablemente, el vaudú. Películas, programas periodísticos han tratado sobre él desde una perspectiva mágica y sobrenatural, olvidándose de su realidad, mucho más rica en contenido social que la ficción.

Intentaremos en estas breves líneas el dar una mirada descriptiva de este fenómeno religioso de fundamental importancia en la construcción de una nueva identidad, de los



Pablo Tesija es abogado, especialista profesor (Universidad de Buenos Aires), especialista en derecho penal y en cultura masónica.

Preside la logia *L'Amie des Naufragés* n°407

africanos trasplantados por la fuerza a América, como así también de su soporte simbólico-mítico.

Las creencias africanas

Para analizar el desarrollo del vaudú en Haití, que en *arawuak* significa “tierra alta”, debemos remontarnos a sus orígenes africanos. La palabra “*vodum*”, hace referencia a una “potencia invisible, temible y misteriosa, capaz de intervenir en asuntos humanos”. El culto de estos “espíritus de la naturaleza”, estaba extendido entre los “*FON*”, los “*YORUBA*”, y los “*EWE*”, pueblos del occidente africano. Cada etnia, poblado y familia, poseía su propio “*Vodu*”, divinidad ancestral y tutelar, su específico culto a los muertos, llamado “*EGUN-GUN*” que reunía la familia y aseguraba el mantenimiento de la tradición.

Las ceremonias se desarrollaban en los templos, allí se bailaba al ritmo de los tambores, se ofrecían sacrificios animales a los

Intentaremos en estas breves líneas el dar una mirada descriptiva de este fenómeno religioso de fundamental importancia en la construcción de una nueva identidad, de los africanos trasplantados por la fuerza a América, como así también de su soporte simbólico-mítico

“Vodum” para conseguir su gracia. Los “VODUNO” o sacerdotes, guiaban a los fieles e interpretaban a los espíritus, los cuáles entraban o “cabalgaban” en los “HUNSOS” o iniciados.

En el siglo XVII se desarrolla una guerra interétnica, venciendo la familia real de Abomey, la cual centralizó y asimiló a los “Vodum” de los vencidos. Dentro de esta nueva creencia, la deidad suprema era “MAWU”, de sexo femenino, que junto con su gemelo masculino “LISA”, eran considerados inseparables, no recibiendo sin embargo culto alguno. Como dioses creadores, eran jefes de los “Vodun” delegando su poder en ellos. Citaremos entre los espíritus más importantes a: “FA”, jefe de la adivinación; “IFÉ”, representado por la palmera mística, vínculo entre el cielo y la tierra, como así también residencia de los espíritus; “LEGBA”, el que permite esquivar al destino; “AIDA”, que asegura el vínculo entre el trueno y el mar,

Lejos de la realidad está la versión decimonónica, que lo identificaba como un culto satánico, con sacrificios humanos, politeísta y bárbaro, propio de los pueblos salvajes, comparte símbolos, mitologías y estructuras internas con muchas religiones y organizaciones occidentales

simbolizados por dos serpientes; “*DAMBALA*” y “*WEDO*”.

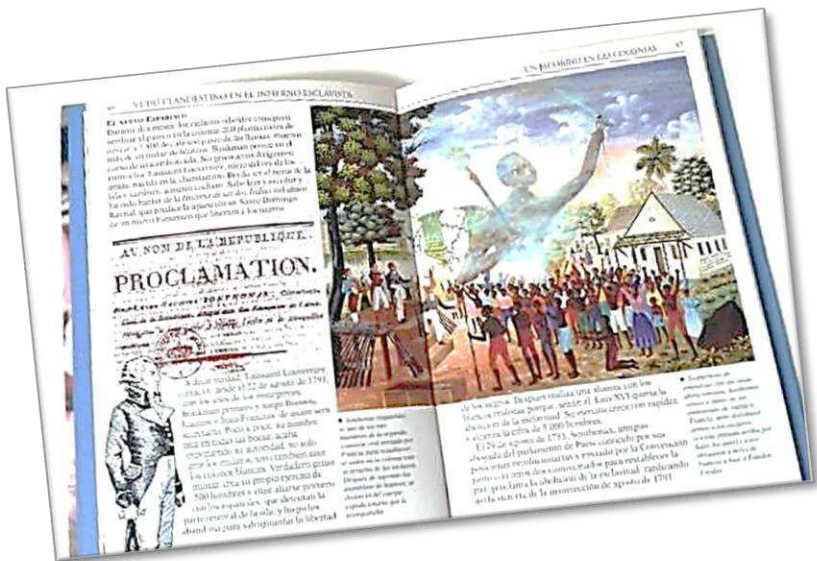
El panteón dehomeyano se organiza en tres clases: 1) “*GU*”, referido al cielo, dios del fuego, de la guerra y del trabajo, 2) “*SAKPATA*”, referido a la tierra, encargado de la lucha contra las epidemias, y 3) “*AGWÉ*”, referido al agua, dios de la pesca.

Los esclavos, de África a América

Ahora bien, a partir del siglo XVI comienza a desarrollarse entre África Occidental y América, la trata de esclavos. Éstos al llegar al Nuevo Mundo, carecían de vínculos sociales o familiares, fundamentales para el afianzamiento de la propia identidad, reconstruyendo gracias a la práctica del vaudú un nuevo tejido social.

Los esclavos fugados o cimarrones, cultivaban las antiguas creencias de Guinea, organizándose para la lucha por la libertad. Uno de sus primeros caudillos fue François Makandal, el cual cuenta la leyenda, utilizó durante su revuelta (1750), los conocimientos adquiridos a través del vaudú para convencer a las masas de esclavos y libertos, sembrando el terror entre los blancos. En 1791, una nueva sublevación estalla al mando de Toussaint Louverture, la cual

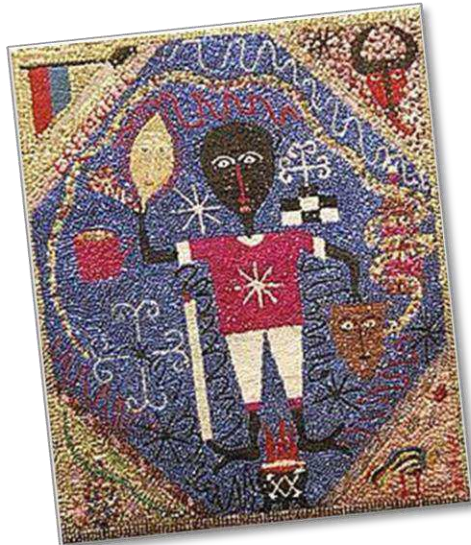
logra, después de muchas peripecias, la abolición de la esclavitud en 1793 y la independencia en 1804.



De la Revolución francesa a la Revolución haitiana:
la constante interacción entre política, sociedad y religión

Organización interna

El voudú haitiano propiamente dicha gira alrededor de la figura de los “*LWA*”, genios sobrenaturales que pueden intervenir en el cuerpo de los individuos, estando también presentes en la naturaleza. Éstos son comparables a las palabras de una lengua, que por separado no poseen más que un significado restringido, pero que, analizadas por familia, en su oposición y complementariedad, hacen la riqueza de esta religión. Son vínculos entre lo visible y lo invisible, explican los orígenes del mundo, su cara oculta, su fuerza vital. Para la consagración de templos y casas, se invoca su protección, por medio del trazado de una especie de cuadro de dibujos o “*VÈVÈ*”, específico de



Símbolos del voudú haitiano
(Fuente: Laënnec Hurbon, 1998)

cada espíritu. El “OUFÒ” o templo, tiene un plano rectangular, propio de los pueblos sedentarios, con un peristilo, en cuyo centro se encuentra el “POTEAU-MITAN”, eje de relación entre el mundo celeste y el terrestre; vía real de los “LWA” para su reunión con el hombre. Alrededor de él, se trazan otros “VÈVÈ”, que varían según el genio invocado, permaneciendo constante sobre la superficie del “POTEAU-MITAN”, las dos serpientes de la vida, símbolos de “DAMBALA” y “AIDA”.

Las ceremonias se dividen a su vez según la familia o etnia imaginaria a la que se pertenece, poseyendo cada una su rito propio. Dentro de las más importantes se encuentran: 1) “RADA”, que honra a los espíritus buenos o “LWA-GUINEN”, usado en las iniciaciones, 2) “KONGO”, menos popular caracterizado por los sacrificios, 3) “PETRO”, especialmente vengativo en su desarrollo.

A partir del siglo XVI se desarrolla, entre África Occidental y América, la trata de esclavos. Éstos, al llegar al Nuevo Mundo, carecían de vínculos sociales o familiares. Reconstruyeron un nuevo tejido social y simbólico colectivo gracias a la práctica del voodoo

Volviendo a la organización interna de los “LWA”, no todos poseen la misma jerarquía: a) “LEGBA”, es el más importante, su función es la de abrir la barrera que separa a los humanos del mundo sobrenatural, guarda la entrada de los templos y las encrucijadas, donde toma el nombre de “MET-KALFOU”; b) “OGU”, el guerrero, espíritu de la fertilidad y la agricultura; c) “BARON SAMDI”, jefe de la familia de los “GÉDÉ” espíritus de la muerte, ataviado de negro con sombrero de copa, danzando alegremente en los cementerios.

Categoría aparte lo forman los “LWA-ACHETÉ”, los cuáles se procuran por medio del “OUGAN” y confieren una protección más eficaz, siempre y cuando se los sirva correctamente, sino descargan su cólera sobre el individuo.

El Templo, la ceremonia

El culto se practica a un doble nivel, individual, con el “LWA-RASSIN”, recibido por herencia familiar; y colectivo, por medio de la iniciación, vinculándose el individuo con sus hermanos del templo.

Dentro del templo los “LWA”, disponen de un espacio propio, suerte de “*sancta sanctorum*”, llamado “KEY-MISTÉ”. Sobre el altar o “PEDJI”, se disponen

sus objetos sagrados y emblemáticos, botellas, comida, muñecos, etc. En el peristilo, alrededor del “*POTEAU-MITAN*” o ara, se coloca en un lugar de honor, los tres tambores sagrados de diferentes tamaños, siendo el más importante el “*MAMMAN-TAMBOUR*”, que lleva la batuta de los ritmos específicos de cada “*LWA*”.

La ceremonia está dirigida por el “*OUGAN*” o “*BÒKÒ*”, “*MAMBO*” si es mujer, el cual ha recibido su poder por herencia familiar, a través de un sueño o una enfermedad; su símbolo de poder y autoridad, es el “*ASSON*”, especie de sonajero hecho de calabaza, con ingredientes secretos en su interior, con el cuál dirige el ritual.

No obstante, para llegar al rango de sacerdote, es necesario pasar por una iniciación especial, ejecutada en secreto, con la asistencia de varios “*OUGAN*”.

Consta de nueve días de preparación, luego de lo cual, el



Altar de culto vaudú en Haití

candidato es entronizado mediante un ritual llamado “alzamiento”, durante el cual se levanta tres veces el sillón sagrado. Finaliza la ceremonia con el juramento de respetar los poderes de los “LWA”. Cada “OUGAN” es dueño absoluto de su templo *ad-vitam*, y puede elegir el relacionarse o no con sus pares, no existiendo

Dentro de sus funciones está la de la “medicina del alma”. Los “DOKTÈ-FEY” son los expertos en la preparación de medicamentos a base de hojas y hierbas

instancia superior a él. Si bien dentro de sus funciones está la de la “medicina del alma”, los “DOKTÈ-FEY”, son los expertos en la preparación de medicamentos a base de hojas y hierbas.

Durante el desarrollo de una ceremonia, que podemos llamar común o regular, los “OUNSI” o iniciados, vestidos de blanco, cantan y bailan, dirigidos por el “ONGENIKON” y el “LAPLASS”, suerte de experto y maestro de ceremonias, que junto al “PITIT-FÈY”, o servidor asiduo, constituyen una especie de “consejo consultivo”, que ayuda al “OUGAN” en la práctica de la solidaridad y la ayuda mutua.

Dentro del calendario litúrgico, cabe destacar el 6 de enero o Año Nuevo Voudú, el 25 de diciembre,

dedicado a los baños de la suerte y el 1 y 2 de noviembre, fiesta de la muerte, dedicada a los “GÉDÉ”.

La ceremonia tipo se desarrolla con el siguiente esquema:

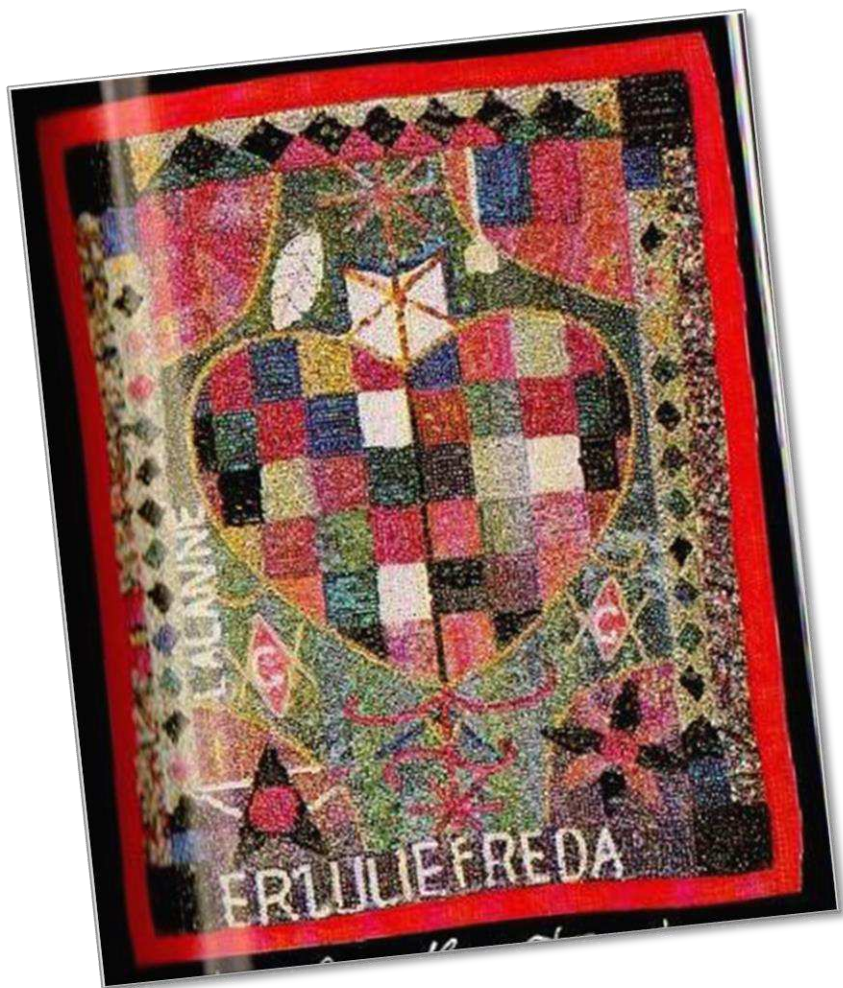
- *Ritos de entrada*: con el desfile de los estandartes del “OUFÒ”.
- *Saludos a los objetos sagrados*: principalmente los tres tambores sagrados-
- *Ritos de orientación*: realizados con los objetos sagrados, hacia los cuatro puntos cardinales, para delimitar el espacio sagrado.
- *Invocaciones*: a los “LWA”, según el que se trate;
- *Bailes y cantos*: realizados alrededor del “POTEAU-MITAN”, que junto a la comida y bebida ofrecida, facilitarán la presencia de los espíritus.
- *Sacrificio*: o “MANJÉ-LWA”, es uno de los aspectos centrales de la liturgia; dependiendo del genio invocado el animal a sacrificar. Al pie del “POTEAU-MITAN” se disponen platos de maíz tostado, licores, etc. La persona que ofrece el sacrificio lleva un pañuelo rojo alrededor de la cabeza, prueba los alimentos colocados delante del animal, que se convierte en la víctima que lo sustituye a él ante el “LWA”. Si el animal come las ofrendas, es una señal de buen augurio. Luego se

procede a su purificación, se le lava la cabeza, el cuello, las patas, y se lo perfuma. El “sacrificador”, que ha tomado también baños de “purificación”, es un antiguo miembro del “*OUFÒ*”, degüella al animal, bebe unas gotas de su sangre y se lo carga a la espalda. Los asistentes se frotan contra él, y marcan su frente con la sangre del animal. A continuación, se lo orienta a los cuatro puntos cardinales en señal de ofrecimiento a los espíritus. El despiece y la cocción tienen lugar fuera del templo y una vez terminada la ceremonia.

- *Crisis de posesión*: o “*DANSÉ-LWA*”, es el otro momento crucial de la ceremonia, orientado a impresionar los sentidos y hacer reflexionar al practicante. Todo comienza con el trazado del “*VÈVÈ*” o cuadro de dibujos en el suelo, específico de cada espíritu invocado. Esta tarea es exclusiva del “*UGAN*”. Los fieles comienzan a cantar y bailar, uno de ellos entra en crisis, su espíritu se desprende quedando un vacío en su cabeza que ocupará el “*LWA*”. El poseído ejecuta a partir de ese momento, una danza diferente, pudiendo también adivinar el futuro. Los elementos que se le dan en esta segunda etapa, dependerán del espíritu poseedor, en este momento el “*LWA*”

cabalga en su servidor, siempre y cuando se lo salude ritualmente. El “*UGAN*” dirige esta parte de la ceremonia en persona, interpreta los dichos de los espíritus, que “hablan” a través del poseído, e incluso puede invitarlo a tomar otros cuerpos de la concurrencia. Un buen sacerdote voudú, sabe por los signos y palabras, controlar y limitar las manifestaciones del “*LWA*”.





El tapiz ceremonial utilizado en el voudú haitiano presenta un parentesco evidente con su equivalente masónico
(Fuente: Laënnec Hurbon, 1998)

Ceremonias especiales

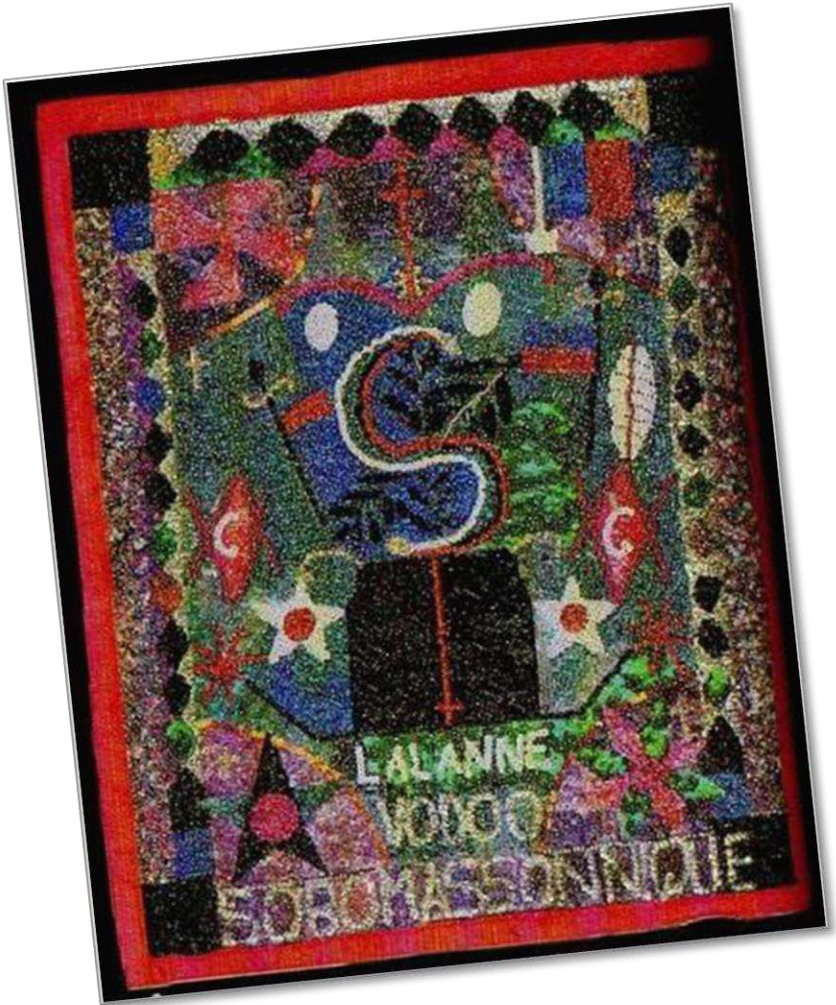
Ahora bien, el adepto que quiera dedicar su vida a un espíritu, deberá someterse a una iniciación especial para fijarlo de modo definitivo en su cuerpo, se lo llamará entonces “*LWA-MÈT-TÈT*”, genio particular protector. Se accede a esta etapa por haberlo recibido en potencia, por herencia, sueño o enfermedad. La duración total de la ceremonia es de diez a quince días, la cuál comienza con la reclusión del neófito o “*UGNO*”, en el templo bajo la mirada atenta de su padrino. Allí aprende a conocer las plantas, hojas curativas, venenos, etc., se vuelve místico, desarrollando su capacidad para comunicarse con los espíritus. Durante este período se procede a varios baños de purificación, con plantas medicinales. La ceremonia de clausura, es la salida de los novicios, los cuales se dirigen en procesión al peristilo, todos vestidos de blanco, con pañuelos del mismo color sobre sus cabezas. En ese momento se produce la primera crisis de posesión, después de la cual el novicio deviene iniciado. Este “*LWA-MÈT-TÈT*”, seguirá con el individuo hasta su muerte, debiéndose realizar luego el rito de “*DESOUNNEN*”, para despedirlo del difunto. En el cuadro de dibujos de la iniciación, se observan dos “*V*” entrelazadas, símbolos de la

androginia original, la parte central dedicada a “*LEGBA*”, simbolizado por la palmera sagrada, morada de los espíritus. Un paso suplementario y paralelo es el “matrimonio místico” que asegura una total protección. Esta ceremonia está a cargo del “*PÈ-SAVANN*”.

El culto a los muertos

Esta breve introducción al mundo del voudú quedaría incompleta, si no tratáramos el tema del culto a los muertos. No fue el miedo a la misma lo que justifica la pasión de esta religión por los difuntos, sino que representaba el único medio por el cual el esclavo podía rendir homenaje al que había abandonado tan humillante condición...

Cuando fallece un individuo, un familiar lanza el “*RÉ*” o grito de anuncio del desdichado evento. Parientes y amigos acuden, convirtiéndose poco a poco el suceso, en una producción comunitaria. Al ser la muerte la separación del cuerpo de los diferentes elementos del espíritu que hacen de él un ser humano, habrá que velar para que cada elemento se disperse y encuentre nuevos espacios donde fijarse.



El idioma haitiano se formó mezclando francés e idiomas africanos.
El ritual vaudú recoge este mestizaje cultural con referencias
explícitas a la masonería. Aquí, derivado del francés:
"SOBOMASSONIQUE"
(Fuente: Laënnec Hurbon, 1998)

Tras los preparativos, siempre a cargo del *"OUGAN"*, ataviado de un riguroso color violeta para la ocasión, el difunto pasará a ser "protector potencial" de la comunidad. Si el muerto era un iniciado, es indispensable realizar el rito de *"DESOUNNEN"*, hasta que el mismo no se complete, para despegar el *"LWA-MÈT-TÈT"* de él, se lo considerará vivo. Esta delicada ceremonia se realiza dentro del *"OUFÒ"*, allí el *"OUGAN"* por medio del *"ASSON"*, llama al *"LWA"* alojado en la cabeza del difunto, el cual se desprende por un leve movimiento del tronco. Al hacerlo puede ir a cualquier miembro de la familia, que devendrá así su sucesor.

En cuanto al alma, propia del difunto, se la puede atrapar en un recipiente. Se cortan algunos mechones de cabello y uñas, se los coloca en un pote y así se asegura que nadie la use con fines maléficos. Se vela luego al difunto en su casa, en donde familiares y amigos comen y beben en abundancia, reafirmando su pasión por la vida. La siguiente etapa es el aseo del recientemente fallecido, se lo viste con sus mejores ropas, se lo coloca en el ataúd y se lo conduce al cementerio, respetando estrictas reglas de orientación. Durante el trayecto, se cambia de

rumbo varias veces para desorientarlo e impedirle así volver y molestar a los vivos. Al llegar, se encuentra con una extraña cruz que, en realidad simboliza el cruce de caminos, "LEGBA" en su eje vertical, los demás espíritus en el horizontal. Lleva en su centro las dos "V" entrelazadas, símbolo de la androginia original, única representación del absoluto.



Le Baron Samedi ("Barón Sábado")

El duelo tiene como función el hacer participar al vivo en la condición del difunto. Su duración variará de seis meses a dos años, dependiendo del grado de parentesco. Cuando se levanta, significa que el difunto ha concluido su camino al más allá. Para este viaje, situado bajo las aguas, el muerto necesita comida y bebida: el "MANJÉ-LÈMO", del cual participan también los vivos. Para que no sufra del

frío se procede al *“BOULÉ-ZEN”*, que consiste en pasar algunos mechones de pelo por el fuego, luego se encienden unas ollas llenas de aceite para alumbrarle el camino. Sin embargo, el paso más importante, es el “interrogatorio” al que se somete al nuevo difunto. Se dialoga con él, ya que, dada su nueva condición, conoce el secreto de la vida y la muerte. Develará así el futuro por medio de consejos dados en los sueños.

Una vez en el cementerio los *“GÉDÉ”*, espíritus de la muerte, representados por personajes vestidos con sombreros de copa y gafas negras, bailan, bromean, comen, beben ron, ejecutando danzas lúbricas, alrededor del ataúd. Son los que secundan al *“BARON SAMDI”*, jefe de todos los *“GÉDÉ”*, copiándolo en su vestimenta y modales.

Acápíte aparte merece el tema de la “zombificación”, que consiste en capturar el alma del individuo. Éste es consciente de cuanto ocurre, pero carece de voluntad para reaccionar. Es considerado por el adepto, como el castigo supremo, ya que devuelve al individuo a la condición de esclavo, de la cuál precisamente, lo liberó el voudú.

Conclusiones

Como hemos visto, después del secuestro de millones de africanos, durante el período esclavista, de su desarraigo, de la destrucción de sus familias, de su cultura, de su lengua y de su religión, el voudú constituyó la única “prenda en común” que unía las diferentes etnias de Guinea. A su llegada a América, los esclavos de la misma familia o etnia eran separados a fin de evitar revueltas. Se les prohibía el hablar su lengua, y practicar sus cultos, obligándolos a adoptar compulsivamente, el catolicismo como religión. En ese contexto opresivo, se desarrolló la práctica del voudú haitiano el cuál combinaba distintos elementos de las religiones africanas en un sincretismo con el cristianismo, dominante en la población blanca.

Se transformó pronto en el elemento de unión, el referente de todos los esclavos. Su práctica era secreta, pero la fascinación que ejercían sus rituales fue pronto captada por los colonizadores, que comenzaron a temerle, no sólo por aglutinar a todos los esclavos bajo una misma creencia sino por sus presuntas virtudes mágicas. Pasó a ser así un elemento político, que culminó con la Independencia de Haití en 1804. En épocas recientes su simbología fue manipulada por François Duvalier, para asegurar

su poder dictatorial revistiéndolo de cualidades sobrenaturales.

Abandonando esta faz histórica-política, podemos verlo como un verdadero sistema simbólico que funciona a partir de principios y reglas, que se pueden descubrir a través de la mitología que relata la historia de los “*LWA*”, como a través del ritual y las normas morales que ofrece a sus adeptos. Lejos de la realidad está la versión decimonónica, que lo identificaba como un culto satánico, con sacrificios humanos, politeísta y bárbaro, propio de los pueblos salvajes, comparte símbolos, mitologías y estructuras internas con muchas religiones y organizaciones occidentales. Es notable que los roles asignados a sus adeptos y “clérigos”, rituales y templos posean tanta similitud con el resto de las religiones que conocemos, como así también el uso de símbolos de similar simbología a los conocidos por nosotros.

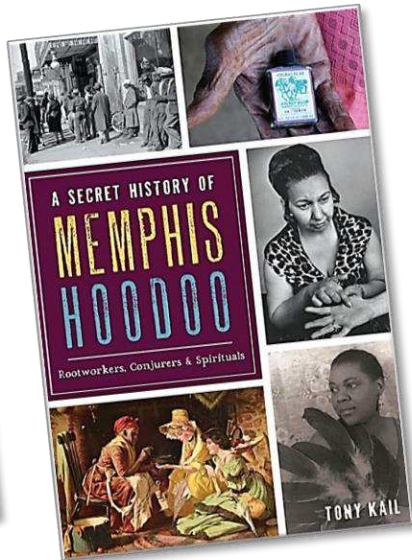
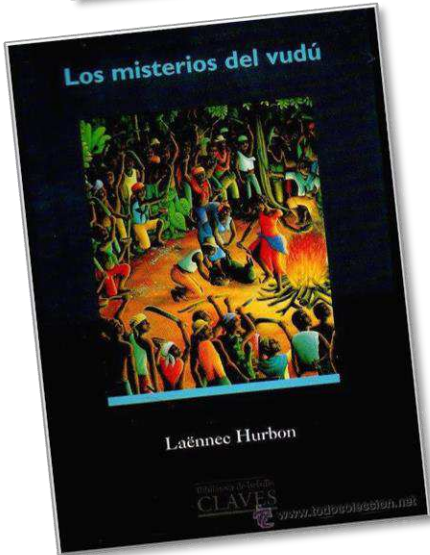
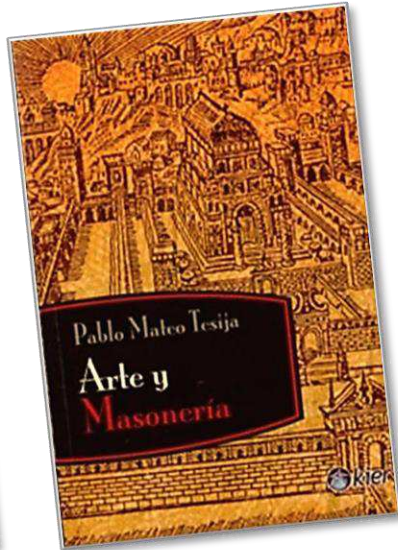
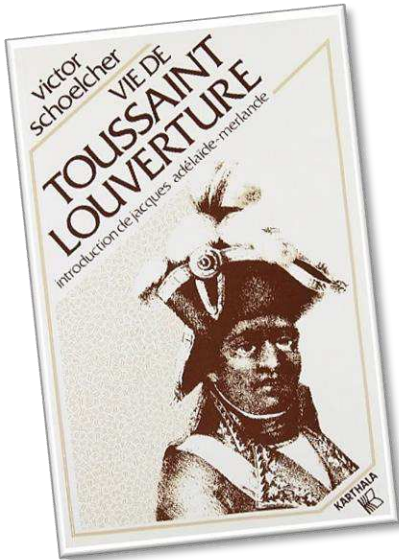
Sintetizando, el voudú ha funcionado como una verdadera religión, ya que “religaba” a sus miembros, inspirándoles a través de diversas formas, sentimientos de pertenencia, solidaridad, y esperanza en un futuro mejor, plasmado desde el punto de vista político, con la independencia y la abolición de la esclavitud.

Esperamos que estas líneas hayan servido para mirar con ojos menos prejuiciosos a esta religión, que tanta influencia tuvo no sólo en la historia de Haití, sino también en la de Cuba y Brasil, si bien es cierto, bajo otros nombres y con otras particularidades.

Bibliografía

- CORSETTI, J.P., 1993. Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas. Argentina: Larousse.
- HURBON, L., 1972. Dieu dans le vaudou haïtien. Paris: Payot.
- HURBON, L., 1998. Los misterios del vudú. Barcelona, España: Ediciones B (1e ed.: Paris: Gallimard, 1993).





Lecturas recomendadas

El Voudú haitiano y sus orígenes masónicos

Tony Kail¹

En todo el Caribe se manifestaron culturas espirituales directamente inspiradas por las religiones tradicionales de África. La Isla de Hispaniola fue el centro de un encuentro entre las artes medicinales indígenas y las tradiciones espirituales africanas, llegadas allí con los esclavos arrancados a su tierra natal para ser enviados en América. La herencia espiritual africana echó raíces en Haití y en la



Antropólogo, Tony Kail investiga las culturas mágico-religiosas desde hace 25 años. Es especialista del Voudú, desde la Nueva Orleáns y Harlem hasta África oriental. Es miembro de la Humbolt Lodge n°202 y del Memphis TN Valley of the A. & A. Scottish Rite

¹ Traducción del inglés (USA): Dévrig Mollès.

Isla Dominicana, desarrollándose de manera propia. En Haití, esta herencia religiosa conformó lo que conocemos como "Voudú", un término tomado del pueblo Fon -de la región de Dahomey en África occidental- que significa "espíritu". El Voudú rinde culto a los "Loa", es decir los espíritus que gobiernan la naturaleza y la humanidad. Las prácticas rituales despliegan varios rituales mágico-religiosos, la creación de santuarios sagrados y la interacción con deidades.

Las formas externas del culto voudú oriundo de Haití -la parte francesa de la isla caribeña- presentan evidentes paralelos con la estética masónica. La escuadra y el compás, la letra "G" y varias otras

Como francmasón y apasionado de Estudios Africanos, estoy fascinado por el encuentro de estos dos mundos. Me recuerda que ambas tradiciones contienen elementos que son mantenidos secretos para preservar su legado de sabiduría. Me recuerda que ambas tradiciones han sobrevivido a años de persecución y demonización por parte de quienes viven con miedo e ignorancia. Ambas tradiciones han mantenido un linaje sagrado que ha proporcionado comunidad y orientación a miles de iniciados.

herramientas masónicas se distinguen en los rituales y los santuarios vaudú. En realidad, una observación más fina pone de manifiesto una gran cantidad de prácticas y de símbolos derivados de la masonería, presente en la Isla desde inicios del siglo XVIII. Esta nota apunta a reseñar brevemente el parentesco entre vaudú y masonería en Haití y, por extensión, en todo el Caribe.



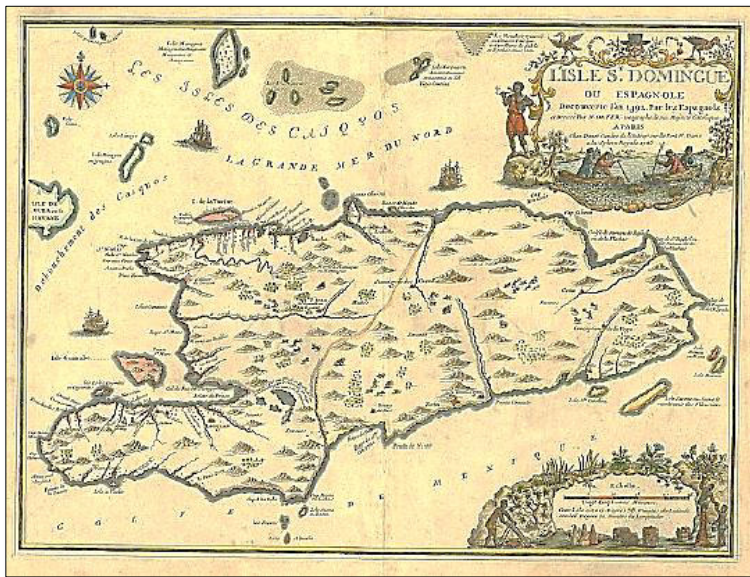
Los orígenes masónicos del simbolismo vaudú

Historia

El reino de Francia estableció en 1659 su dominio sobre la isla de Hispaniola. Hasta 1804, la mitad de la isla permaneció como colonia francesa, bajo el nombre de *Saint-Domingue*, luego conocida como Haití. La masonería francesa se estableció oficialmente allí en 1749, con la fundación de dos logias. El desarrollo fue suficientemente fuerte para motivar, en 1778, la creación de una Gran Logia Provincial bajo la dirección del *Grand Orient de France*.

Inicialmente, los esclavos estaban excluidos de las logias que, integradas por colonos y plantadores, no admitían sino a hombres nacidos libres. Poco a poco, sin embargo, algunos afrodescendientes libres fueron admitidas en determinadas logias, más liberales e igualitarias. Algunos hasta viajaron a Francia donde pudieron afiliarse a logias metropolitanas como, por ejemplo, en el puerto atlántico de Burdeos, un antiguo y vigoroso foco de actividad masónica. A su regreso a la isla, algunos establecerían sus propias logias, siguiendo los métodos aprendidos a través de estas experiencias.

La historiadora Sally McKee señaló que “la masonería de rito escocés unió a la colonia de Saint Domingue con el puerto atlántico de Burdeos, en Francia. Las logias masónicas establecidas en el Caribe francés formaban parte de una red transatlántica, cuya logia madre se encontraba en Burdeos”. Stéphane Morin, considerado por algunos como el fundador del Rito Escocés, estableció varias logias escocesas en Saint Domingue, al igual que Martín de Pasqually, el fundador de la orden esotérica conocida como *Les Élus de Cohën*. La orden de Pasqually mezclaba masonería y magia,

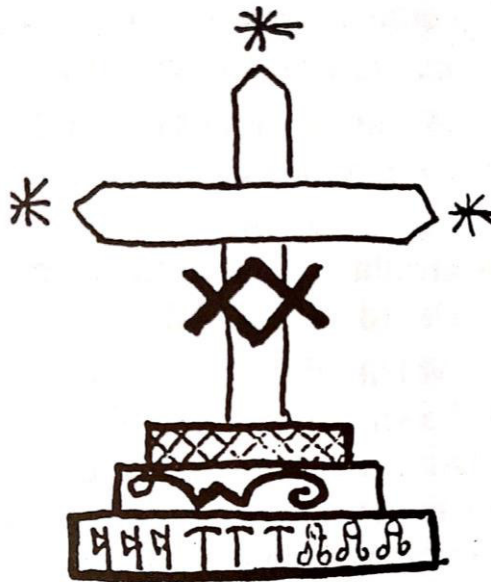


Mapa francés de la Isla de Santo Domingo (1745)

recurriendo a operaciones angelicales, a magia ceremonial y a los usos del Rito “escocés” (un Rito que no era de origen escocés sino francés, y que Stéphane Morin exportó en el Caribe en la década de 1760). Este *patchwork* religioso ofrecía al adepto, simbólicamente, un camino para retornar al estado primigenio del ser humano, un estado ideal situado antes de la caída adámica. Por su parte, Morin era miembro de la logia de Burdeos y en Saint Domingue implementó una logia -*Les Écossais* o *Les Maîtres Écossais*, en la ciudad de *Le Cap Français*.

El impacto de la masonería en la cultura voudú se puede apreciar en la vida de una de las mayores figuras históricas de Haití, de la independencia y del voudú: Francis Dominique Toussaint Louverture, quien había sido esclavo, luego liberado, antes de convertirse en un gran líder de la Revolución haitiana, la primera “Revolución negra” provocada por la Revolución francesa. Varios historiadores presumen que fue masón. Por cierto, existe una pequeña duda: esta hipótesis se basa en su cultura política jacobina y en los tres puntos que adornan su firma en los documentos oficiales. Otro de los grandes líderes de la Revolución haitiana, Jean-Jacques Dessalines -que con la Constitución nacional de 1805 se convirtió en el gobernante de Haití, era

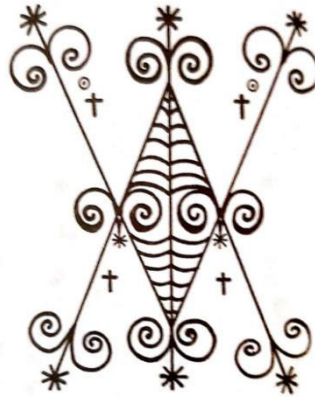
abiertamente masón; tuvo una gran influencia en la cultura nacional haitiana. Finalmente, la cultura masónica se difundió a través del mundo africano y afroamericano, donde algunas sociedades secretas que operaban en secreto tanto en la isla como en África recuperaron y adaptaron símbolos y otros elementos rituales, por ejemplo.



Representación vaudú del espíritu de la muerte, o Lwa-Gédé. La cruz, los principios masculino y femenino, y dos V entrelazadas que representan el carácter andrógino de los Gédés.

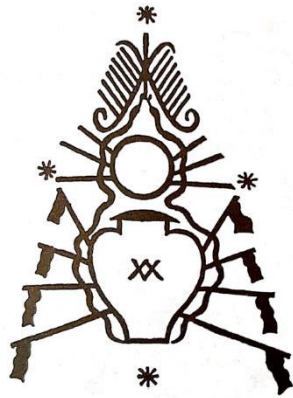
Reflejos masónicos

Entre los sutiles reflejos de la hibridación de la cultura masónica en el voodoo se cuenta el uso de términos muy marcados, tales como “Gran Maestro”, un término utilizado para evocar a Dios o *Grand Met Bondye*, el “Dios bueno”. Los rituales y las diversas ceremonias de iniciación se apropiaron las prácticas masónicas básicas, tales como el uso de contraseñas, los gestos codificados y los apretones de manos. Un ejemplo de esto se puede ver cuando el sacerdote conocido como el *Houngan*, saluda a sus pares con un apretón de manos característico, utilizado en particular cuando dos sacerdotes rivales se encuentran. Donald J. Cosentino, profesor de Artes y Culturas Inglesas y Mundiales de la UCLA subrayó que “cuando los *Houngans* competidores se encuentran al comienzo de las ceremonias, se saludan con elaborados apretones de manos masónicos”.



Vévé utilizado en las ceremonias de iniciación voodoo. Representa a *Lwa-Ayizan*, protector del templo y de la moral

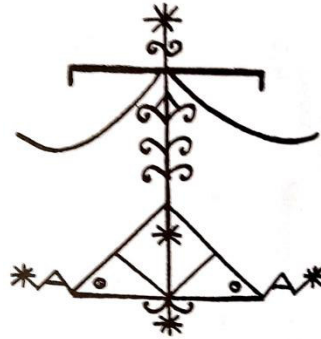
El panteón de dioses y diosas en la religión Vodú se compone de una serie de espíritus conocidos como “Loa”. Las leyendas que rodean a este panteón califican a muchos de los espíritus de franc-masones. Es el caso, por ejemplo, del guerrero -el Loa de Hierro conocido como *Ogou*- y del destino -el Loa de las Encrucijadas, conocido como *Legba*. *Ogou* es



Cuadro de dibujo *voudú* o *vèvè*, utilizado para la consagración de un templo. Representa la communion de diversos espíritus, o *Lwa*

representado y simbolizado por la espada, un símbolo militar que también fue adoptado por algunos rituales masónicos, en particular los de la familia francesa (el Rito escocés). El simbolismo masónico abunda en las imágenes del *Loa Maçonique Baron Samedi*. El *Baron Samedi* (“Barón Sábado”), el *Baron Kriminel* (“Barón Criminal”) y el *Baron LaKwa* son espíritus comúnmente asociados con los cementerios. El barón usa un familiar sombrero de copa muy parecido al que se encuentra en los atuendos de las logias, y a menudo se presenta con símbolos familiares para los masones como

ataúdes, esqueletos y herramientas de construcción. Algunas imágenes de los *Barons* son ilustradas vistiéndose mandiles masónicos. El *Loa Agassu*, *Linglenso* y *Agau* son también vistos como *Loas* masónicos.



Vévé del fuego y de la guerra, símbolo del Lwa Ogú Ferray

El conjunto *Vévé* se compone de símbolos tradicionalmente usados para invocar a los *Loa*. Sacerdotes (*Houngans*) y sacerdotisas (*Mambos*) crean diagramas sagrados hechos con harina de maíz y varios polvos para invocar las energías de deidades específicas. La escuadra y el compás se reflejan en el *Vévé* del *Loa Ayizan* y en el *Vévé* de los espíritus de la muerte, conocidos como *Ghedé*. En el voudú, la escuadra y el compás también toman el significado de simbolizar lo masculino y lo femenino unidos. Un escritor ha señalado que el *Vévé* del *Loa Ayizan Velekete* no solo parece muy similar a la escuadra y el compás con su superposición de las letras 'A' y 'V', sino que también tiene un componente filosófico que habla de conceptos masónicos. *Ayizan Velekete* es el protector del templo y la pureza ritual, y actúa como

el defensor de la moral. (Robinson 2013). El santo patrón de masónico -Juan el Bautista- también desempeña un papel importante en el voodoo haitiano. El legendario sacerdote voodoo Max Beaviour afirmaba que Juan el Bautista había enseñado a Jesús los secretos del voodoo. Su importancia también se refleja en una canción tradicional del culto voodoo. El día de San Juan es celebrado tanto en la cultura masónica como en el voodoo haitiano.

En la obra *Nou La, We Here: Remembrance and Power in the Arts of Haitian Vodú*, Legrase Benson subraya la presencia del ojo de la consciencia -el “ojo que todo lo ve” masónico- en algunas de las elaboradas banderas con lentejuelas utilizadas en el Vudú haitiano (*drapos*, o banderas, un vocablo derivado del francés *drapeau*). Benson afirma que la imagen vino de Jesuitas y Masones que llegaron a Haití. (Una



Cuadro de dibujo, o Vévé, dedicado a los Lwa Ezili y Dambala, símbolos de la belleza y del conocimiento

particular sacerdotisa de Vudú con la que hablé, afirma que la masonería introdujo la Kabballah y el uso de arcanos en Vodú). Hay algunos relatos históricos que hablan de ejemplos de imágenes esotéricas, como el ‘tetragrammaton’ que también se encuentran en la decoración ritual de los templos de voudú en Haití. Se estima, pues, que la tradición masónica ha afectado la manera en que se llevan a cabo algunas ceremonias de voudú. Milo Rigaud en su libro *Secrets of Voodoo* afirma que, en la cultura voudú, el *Hougan* (sacerdote) más viejo solicita la ayuda de otros dos *Hougans*, los más viejos que puede encontrar, “en virtud de la prescripción esotérica que mantiene unidos a tres albañiles para formar una logia regular”.

Sociedades Secretas

Existen sociedades secretas en la cultura voudú haitiana, como las sociedades *Bizango* y *Sanpwèl*. Las referencias masónicas abundan en estas sociedades. En ambas, por ejemplo, los miembros utilizan un sistema progresivo de 33 grados, tal como en el Rito “escocés” creado en Francia y exportado via el puerto de Burdeos. Los miembros también utilizan varias formas de reconocimiento codificado. El antropólogo Wade

Davis señala que muchas sociedades, como la sociedad *Bizango*, utilizan una serie de signos y señales al entrar y salir de los espacios rituales y al saludarse mutuamente. El intercambio de símbolos y métodos entre vudú y masonería debe ser visto con un proceso de transferencia y de hibridación. El etnólogo Andrew Apter concluye así que estos intercambios simbólicos sugieren “una apropiación de los signos europeos o criollos de poder y de valor a través de la recodificación de estos signos”.

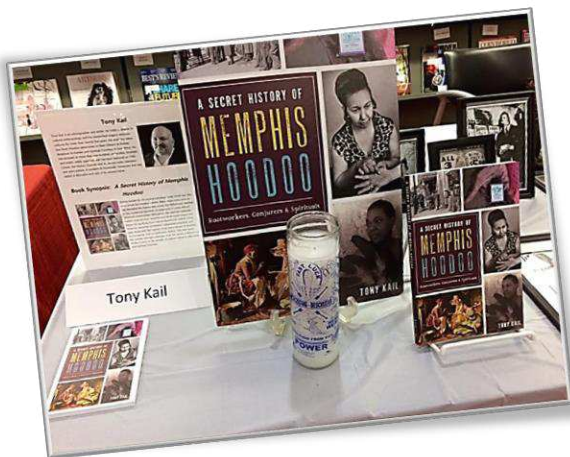
Templos

El templo tradicional Vodú es conocido como el *Houmfort*. El área ritual principal donde se realizan la mayoría de las ceremonias se conoce como el *Péristyle* y, al igual que las logias masónicas, tiene piezas de arquitectura específicas que simbolizan varios principios espirituales.

Legrace Benson habla de una ceremonia de Bizando donde el “Ojo que todo lo ve de la Providencia” está pintado en el poste central (*Poto Mitan*) en el templo. También documentó al líder de una sociedad de *Sanpwèl* que adorna su templo con fotografías de sí con atuendos y símbolos masónicos. Observó al líder con un mandil blanco, mientras creaba un baño espiritual, y ataúdes de madera

colocados junto a los altares sagrados -similares a los utilizados por muchas sociedades secretas como la masonería donde representa la muerte y la resurrección.

Como francmasón y apasionado de Estudios Africanos, me encuentro fascinado por el encuentro de estos dos mundos. Me recuerda que ambas tradiciones contienen elementos que son mantenidos secretos para preservar su legado de sabiduría. Me recuerda que ambas tradiciones han sobrevivido a años de persecución y demonización por parte de quienes viven con miedo e ignorancia. Por último, me recuerda que ambas tradiciones han mantenido un linaje sagrado que ha proporcionado comunidad, orientación y satisfacción a miles de iniciados.

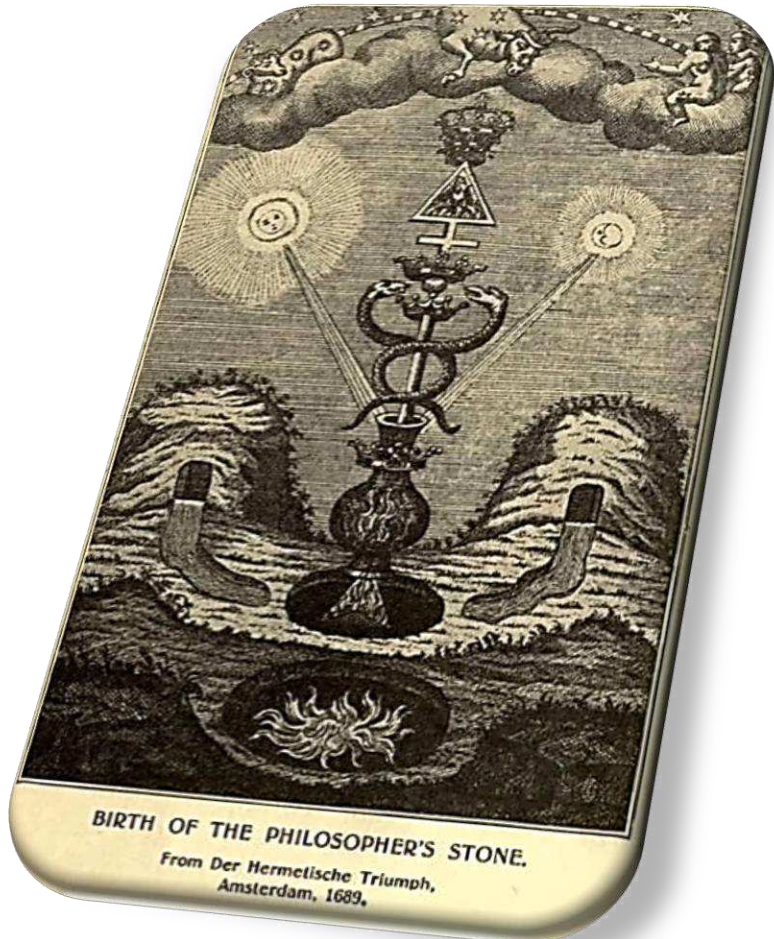


Bibliografía

- Apter, Andrew. «On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodú». *American Ethnologist* 29, n.o 2 (2002): 233-60.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Burnard, Trevor. *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*. Place of publication not identified: UNIV OF PENNSYLVANIA PR, 2018.
- Cosentino, Donald J. *Sacred Arts of Haitian Vodou*. New York: University of California Museum, 1995.
- Deren, Maya. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New Paltz, NY: McPherson, 1983.
- Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: the story of the Haitian Revolution*. London ; Cambridge: Belknap, Harvard University, 2004.
- Institut de la Maison Impériale d'Haïti. «Freemasonry». Accedido 8 de junio de 2020. <https://imperialhaiti.fr/the-haitian-empire/freemasonry/>.
- McKee, Sally. *The Exile's Song: Edmond Dédé and the Unfinished Revolutions of the Atlantic World*, 2017.
- Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti*. Pantheon, 1989. <https://www.overdrive.com/search?q=F4D0DBD8-1DFA-41DF-9461-2712960983DA>.
- Rigaud, Milo, Robert B Cross, y Odette Mennesson-Rigaud. *Secrets of Voodoo*. San Francisco: City Lights Publishers, 2001.
- Robinson, Clay. «Freemasonry and Vodú». *The Journal of the Vodú*, 2013. <https://ufdc.ufl.edu/AA00015046/00002/45j>.
- Thompson, Robert Farris. *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: Museum for African Art : Prestel, 1993.
- Wäges, Josef. «Morin's Book Plate». *The Plumblin: The Quarterly Bulletin of the Scottish Rite Research Society* 24, n.o 1 (mayo de 2017).

Documento

“El triunfo de los herméticos”
¿en el origen de la simbología masónica?
(Ámsterdam, 1689)



Exilio, cultura, política y religión en la Europa del siglo XVIII

Dévrig Mollès

Una imagen fascinante. Intuyo un vínculo con los hugonotes, exiliados de Francia a partir e 1685, después de la recusación del Edicto de Tolerancia promulgado en 1598 hacia los protestantes. Estos exiliados eran muy numerosos en Amsterdam, precisamente. Allí animaban decenas de editoriales contraculturales y desde allí ponían en circulación de libros prohibidos por “subversivos”, en Francia y en el mundo euro-católico. Estos exiliados fueron una columna vertebral para el progreso de la libertad de consciencia en Europa. Varios miles habían encontrado asilo en Inglaterra. El año 1689, fecha de este documento, fue el año de su “triunfo”, como lo remarca este documento, con la segunda Revolución inglesa en la que actuaron como vanguardia. Los editores anónimos de este grabado anunciaban a Europa el “nacimiento de la piedra de los filósofos” y “el triunfo de los herméticos”. ¿A qué aludían? ¿Sociedades secretas protestantes, calvinismo revolucionario (cuyo origen era precisamente Ámsterdam en el siglo XVI)? ¿O los primeros atisbos de masonería moderna? Estas sociedades fueron la columna vertebral de la masonería moderna en sus inicios. Y fuerza es de constatar la similitud entre la arquitectura de esta imagen simbólica y los cuadros utilizados por las logias masónicas algunas décadas más tarde.

Jean-Théophile Désaguliers

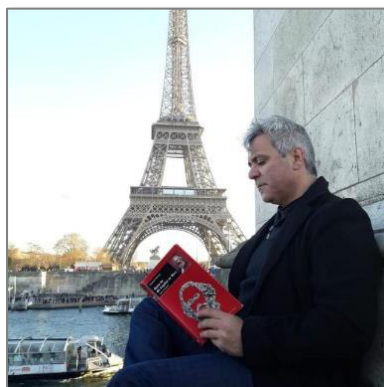
Exilio, ciencia, religión y masonería

Pablo Souza

Apoco más de dos años de haberse cumplido el tricentenario del nacimiento de la masonería especulativa, no es ocioso recordar a ese gran masón y filósofo natural británico de fines de siglo XVII y principios de siglo

XVIII como fue Jean Théophile Désaguliers. Sin ser especialista en historia masónica o filosofía del período, su biografía es puntal de interés para reflexionar sobre un viejo problema historiográfico, como es el de la memoria y el olvido.

Le afectan a Désaguliers una superposición de olvidos provenientes de los mundos a los que le



El Dr. Pablo A. Souza es profesor en la UNICEN, la UNSAM y la UBA. Es doctor por la Universidad de Buenos Aires y especialista en historia de la ciencia

dedicó con seriedad y respeto su vida adulta, dejando un altísimo salario en ambos. Esta superposición de olvidos se inicia en su tierra adoptiva, la que lo cobijó desde niño, a saber la actual Inglaterra. En efecto, la ausencia de material editado en lengua inglesa dedicado a su vida es notoria.

La biografía de Désaguliers es puntal de interés para reflexionar sobre un viejo problema historiográfico, como es el de la memoria y el olvido

Honrosa excepción es el libro de Audrey Carpenter “*Jean Théophile Désaguliers. A Natural Philosopher, Engineering and Freemason in a Newtonian England*”, publicado en el año 2011 y cuyo conocimiento debo a mi amigo Dévrig Mollès (2015). Desde ya es ese libro el que aporta el eje general de los siguientes párrafos. Es la propia Carpenter quien en la introducción de su texto señala los problemas de omisión y falta de información en algunos de los intentos de sistematizar una biografía sobre su objeto de estudio. Désaguliers es descrito en relatos parciales de siglos XVIII y XIX como un sujeto digno de mención en los círculos científicos y masónicos de su época, al punto de haber quedado registrado en varios artículos y documentos. Es por ello que las líneas generales de su vida son conocidas, aunque no

sucede lo mismo con episodios puntuales de la misma, como por ejemplo los años de su temprana migración.

Una de las primeras biografías completas, aunque no exenta de imprecisiones –no se menciona su pertenencia a la masonería– es una entrada en la segunda edición de *Biographia Britannica*, publicada en 1793. Algunas publicaciones

masónicas –la mención realizada en la Enciclopedia de Albert Mackey– sobre Désaguliers señalan sus contribuciones a la masonería, además de contener algunos datos biográficos más generales sobre su vida. Algunas de las veces que su presencia es recordada –en especial al contar la historia de la *Royal Society*– lo afecta el problema que Mijaíl Bajtin (1982) denominó como el del *héroe menor*. Vale decir que es recordado como el compañero o interlocutor de algún *héroe mayor*; es el Sancho Panza o Watson de algún Quijote o Sherlock Holmes que ocupan el protagonismo de la escena.

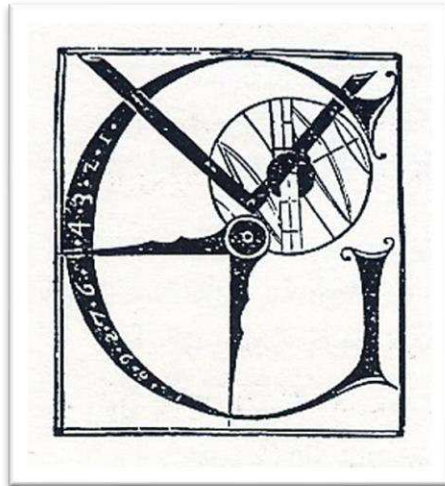
En términos masónicos suele ser recordado tras la figura de James Anderson, como su co-compiler de las *Constituciones* que dan vida a la moderna

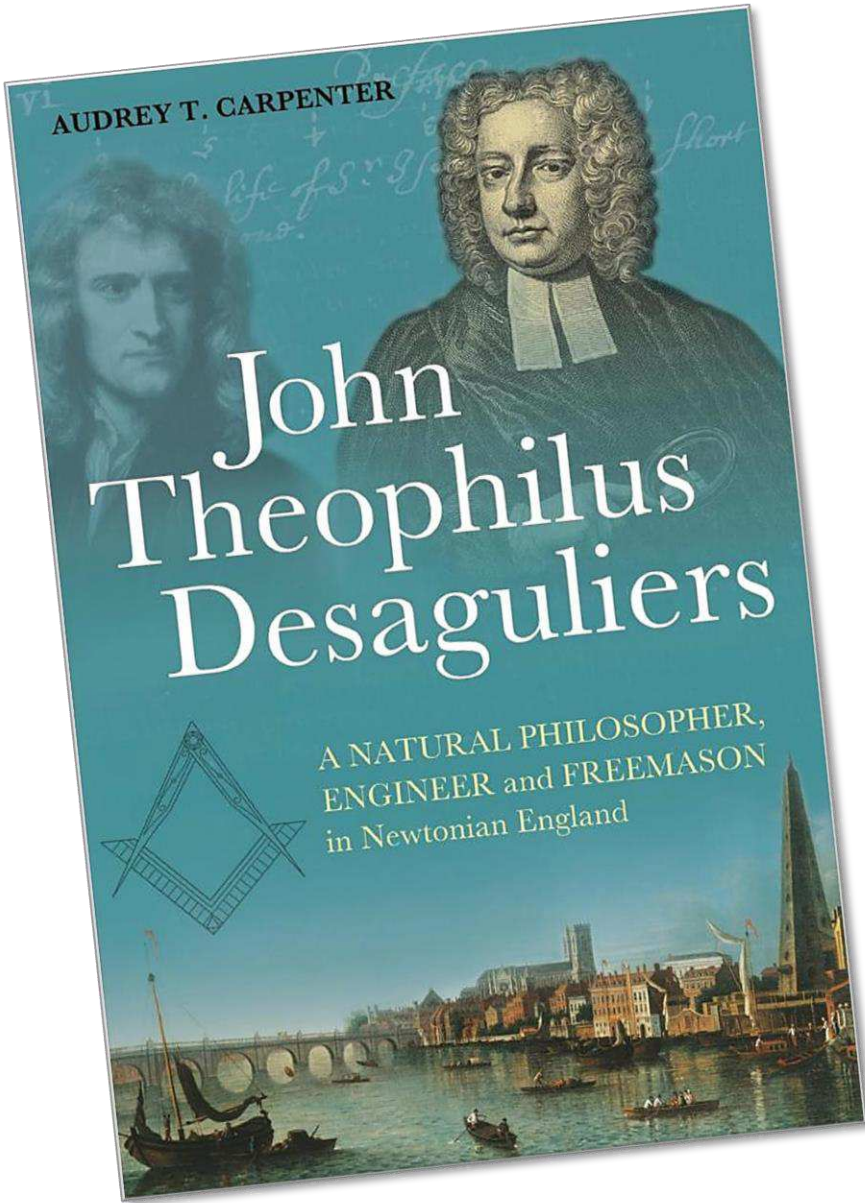
En términos masónicos suele ser recordado como colaborador de Anderson. En términos científicos, como curador y amigo de Isaac Newton

masonería especulativa. En términos científicos la historia de la ciencia contemporánea lo sumió en un olvido pudoroso, solo conjurado cuando se lo retrata como el curador y amigo de Sir Isaac Newton. Ciertamente ese fue un alto honor en la vida experimental de Désaguliers, pues poquísimas personas lograron entrar en el círculo íntimo del magnánimo autor de los *Principia*. Sin embargo, su talla experimental excede con creces aquella amistad; quién fuera un filósofo natural con luz propia y curador experimental de la *Royal Society* no debe ser relegado a un segundo plano, por el solo hecho de haber sido elegido en el honroso puesto de arreglador oficial de los experimentos de Newton.

Se corre así el riesgo de opacar la producción intelectual, docente y masónica de un sujeto clave en los orígenes de la moderna filosofía natural newtoniana, popularmente conocida como mecanicismo, y a la cual hoy denominamos –en una formula tan extendida como sintética– con el vocablo de *ciencia*. De hecho, la amplitud de dicha producción es tensa y multifacética, al punto de traer a colación los problemas que Sabina Loriga señala en la exploración de las biografías como herramienta historiográfica.

La variación de contextos e intereses en la vida del migrado hugonote nacido en La Rochelle (Francia) en marzo de 1683, atenta contra el supuesto inherente al héroe –en cualquiera de sus versiones– de “principio de unidad” en su vida. Al igual que otros sujetos relevantes para comprender la revolución científica del siglo XVII –desde Copérnico a Torricelli, incluyendo a Descartes, Galileo, Newton, Vesalio, Boyle, Harvey o Leibniz– el futuro curador de la *Royal Society* es un ser humano y muchos al mismo tiempo. Dar algunas pinceladas de su aporte a la ciencia y la masonería moderna es el objetivo confeso de las siguientes secciones.





Désaguliers y la revolución científica

El futuro gran maestro y coautor de las constituciones, fue un típico ciudadano de lo que se dio en llamar la “república de las letras” con luz y brillo propio. Nacido en suelo francés migró tempranamente a Inglaterra donde vivió hasta su muerte, en febrero de 1744. Su familia fue protestante hugonota, forzada a emigrar ante la escalada de persecución religiosa contra los protestantes, que cristalizó en la abolición del edicto de Nantes, a través del contra edicto de Fontainebleau sancionado por Luis XIV en 1685. Obligado a elegir entre el catolicismo y el exilio su padre –el pastor Jean Désaguliers– optó por la partida de Francia tres años antes de que se oficializara la prohibición luego de vivir varios meses de zozobra en su suelo natal, frente a la creciente escalada de arrestos y destrucciones de iglesias hugonotas. Radicado en Inglaterra desde mediados de 1682 lo seguirá su familia –su esposa Margaritte y su pequeño hijo– unos meses más tarde.

Ya en suelo británico el pequeño Jean-Théophile comenzó un periplo formativo intenso que lo depositó tempranamente en los brazos de la “nueva filosofía natural”. Su padre le enseñó griego y latín,

además de aprender el inglés como lengua nativa de su nuevo hogar. La familia se ubicó en la villa de Islington cerca de Londres, donde el padre de Jean-Théophile puso en pié una escuela en lengua francesa a la que asistió su hijo.

Dos datos son importantes de esta experiencia infantil y adolescentes del futuro Gran Maestre. El primero es que la escuela solo fue posible a través de la filantropía de las familias hugonotas migradas, que contribuyeron con su óvolo para que los pastores –entre otras familias– pudieran subsistir. Un temprano ejemplo de filantropía que cambió la infancia de Désaguliers y que reviviría años más tarde, a la hora de pensar la relación de la masonería especulativa con la ayuda, la caridad y la filantropía.

El segundo es la vecindad con Edmund Halley. El mítico corresponsal de Newton –aquel que lo interpeló para que explicara en un libro la ley de gravitación universal y su efecto sobre

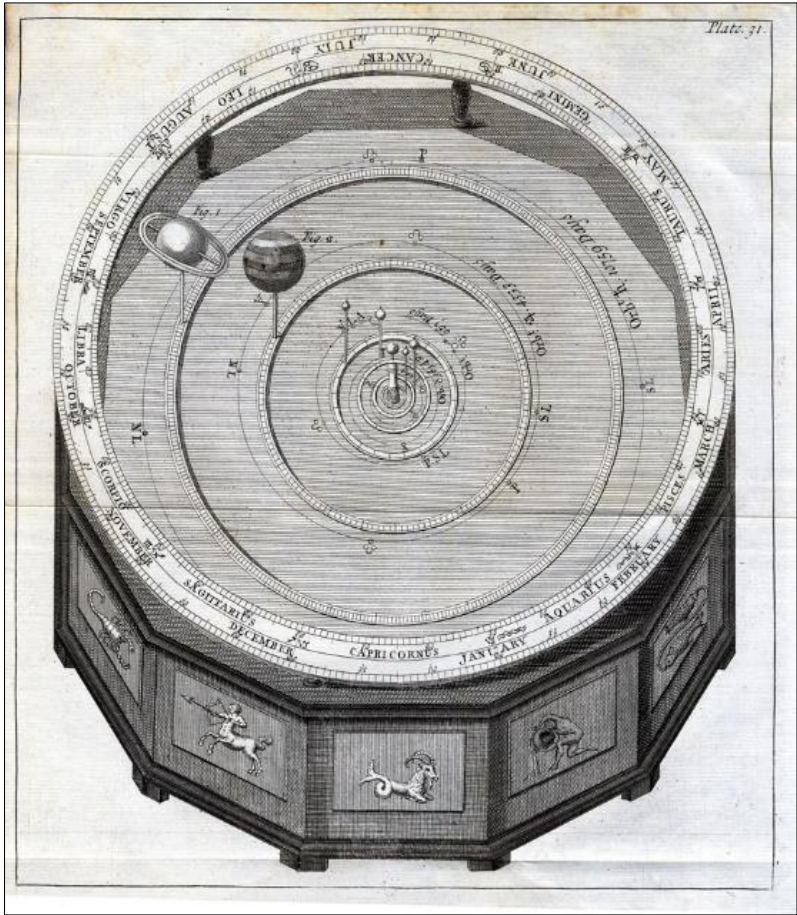
*Exiliada
de Francia,
la familia se
ubicó cerca
de Londres,
donde su
padre creó
una
escuela en
lengua
francesa a
la que
asistió. Dos
hitos en la
vida del
futuro
Gran
Maestre: la
astronomía
y la
filantropía
rondaron
su
educación*

la velocidad de los planetas al orbitar el sol– construyó pequeños telescopios en su propia casa ubicada en un barrio aledaño a la escuela de la familia Désaguliers, en los cuales se cree que el pequeño Jean Théophile tuvo sus primeras experiencias de observación astronómica.

La astronomía –la reina de la filosofía natural– y filantropía rondaban la educación del niño. Cabe detenerse en la siguiente pregunta ¿qué se entendía por “nueva filosofía natural”? Era un complejo –y muchas veces contradictorio– grupo de saberes que se opuso a la filosofía natural clásica basada a su vez en los saberes científicos, médicos, filosóficos y tecnológicos heredados del horizonte civilizatorio greco-romano, perdidos tras la caída del imperio romano de occidente, y recuperados a través de la paciente y laboriosa actividad de los copistas medievales, que tradujeron del árabe a los “clásicos” del mundo antiguo, como Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Claudio Ptolomeo, Vitrubio, Arquímedes entre otros tantos. Entre los siglos XII y XV aquellos autores son traducidos y re descubiertos por la intelectualidad cristiana, en especial en las currículas universitarias de las altas casas de estudios que comienzan a fundarse en esos siglos. Entre los siglos XV y XVII son popularizados a través de la imprenta,

y fuertemente criticados, en especial fuera de los ámbitos universitarios.

Este proceso queda reflejado en la historia de la astronomía en los casi 150 años que median entre la publicación del libro de Nicolás Copérnico –titulado sobre las revoluciones de los orbes celestes– en 1543, y la publicación del libro de Isaac Newton *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* editado en latín en 1687. Tres generaciones de astrónomos que incluyen a Copérnico, Kepler, Galileo y Newton, terminaron con el reinado de casi un milenio y medio de un cosmos geocéntrico. A este proceso se lo suele denominar *Revolución Científica* y no solo transcurrió en el campo de la astronomía, sino también en la medicina, la óptica, la geografía, la botánica, el arte militar, la matemática, la química, la cirugía, las ciencias del mar y una larga serie de etcéteras. Esta portentosa mutación de los saberes clásicos se corresponde con la crisis económica del siglo XVII, y con el cuestionamiento en el mundo occidental de los imperios de antiguo cuño –España y Portugal– a manos de los que se perfilarían como los imperios de nuevo cuño a saber los Países Bajos, Inglaterra y Francia.



Una de las conferencias de Désaguliers demuestra las tres leyes de movimiento establecidas poco antes por Isaac Newton. Utiliza un planetario. Se visualiza el movimiento de los cuerpos celestes en nuestro sistema solar de acuerdo con el de acuerdo con el sistema copernicano. Al girar una manivela los planetas y la Tierra se ponen en movimiento alrededor del Sol
 ([Museum of the History of Science](#))

Esta nueva sensibilidad –o clima de época– a favor de la nueva filosofía natural resonó con fuerza en los círculos eruditos ingleses desde que el Lord Canciller Francis Bacon escribiera textos claves como *La Nueva Atlántida*, sentando las bases de un tipo de pensamiento naturalista, experimental, empírico y sobre todo, fuertemente anti dogmático. Es importante señalar que se le atribuye a dicha obra haber ejercido gran influencia ya no solo en la filosofía natural de su época, sino en el movimiento rosacruz y francmasón en las décadas previas a la constitución de la Gran Logia en 1717, en especial por sugerir el gobierno de una isla fantástica –la isla de Besalem– por un concejo de caballeros justos y sabios, reunidos en un edificio llamado “la casa de Salomón” (Mackey 1912, p. 90). Así pues, no deberá extrañar ver al pequeño Jean-Théophile atraído tempranamente por aquel clima de época y por la observación del mundo natural por fuera del milenarismo dogma aristotélico.

*Esta nueva
sensibilidad (...)
la nueva
filosofía natural
resonó con
fuerza en los
círculos eruditos
ingleses desde
que el Lord
Canciller
Francis Bacon
escribiera textos
claves como La
Nueva Atlántida*

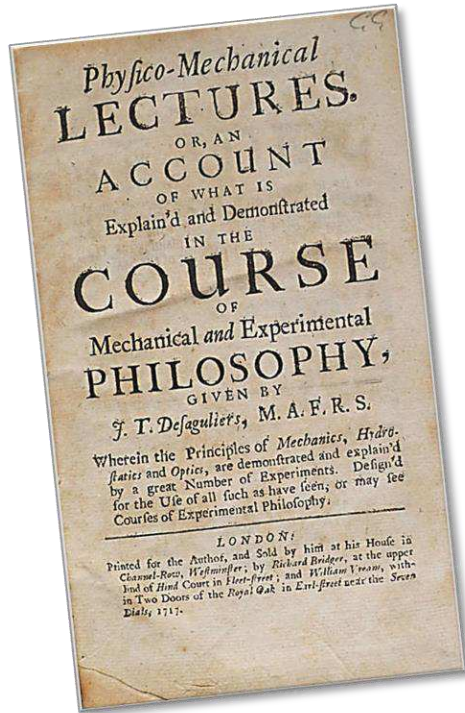
A la muerte de su padre –acaecida en 1698– le sigue el ingreso a un colegio en lengua inglesa como fue el Sutton Coldfield en que permaneció seis años, para luego ingresar en Oxford en 1705 como servidor de otros estudiantes más acomodados, posición idéntica a la que ocupó Isaac Newton medio siglo antes. A pesar de esta posición desventajosa logró obtener el grado de bachiller en artes en 1709 y el de diacono de la Iglesia de Cristo en 1710. La universidad le deparó además de estos títulos una agenda de contactos que el joven Désaguliers cultivó con prolijidad.

Algunas de las listas de libros consultados por el futuro curador de la *Royal Society* nos lo muestran atento tanto a los textos confesionales, como también a la física y la óptica. De hecho, fue en Oxford donde asistió a una serie de conferencias impartida por John Keill (1671-1721). Tales conferencias versaron sobre filosofía natural, y en particular, sobre los nuevos conceptos del mundo físico y la naturaleza de la materia introducida por Isaac

Ingresó en Oxford en 1705 como servidor de otros estudiantes más acomodados, al igual que Isaac Newton medio siglo antes

Newton. También hablaban sobre los elementos de óptica y los problemas de investigación de la luz, presentes en otro de los libros de Newton como fue *Óptica* de 1704. Désaguliers quedó fascinado por estas charlas y en particular por la forma en que Keill utilizó las demostraciones prácticas para

explicar las nuevas ideas. Nunca olvidó la deuda que tenía con el conferencista oxoniano por presentarle el enfoque experimental; la marca trascendió los años de adolescencia de Jean Théophile proyectándolo como uno de los elaboradores de experimentos y conferencistas ambulantes más importantes de Inglaterra.

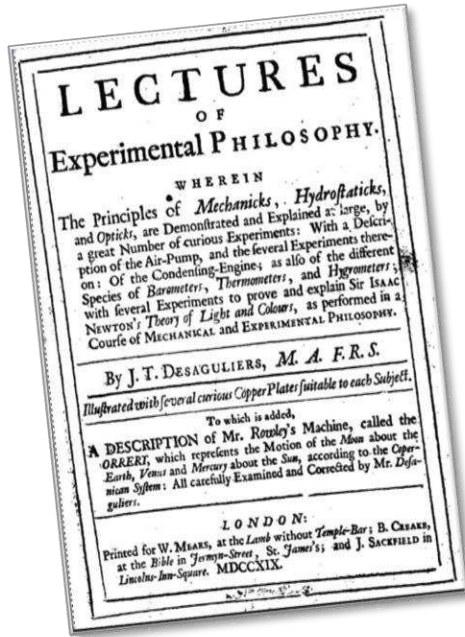


Obra de 1717

(Fuente: [Whipple Library](#))

De hecho, es esa actividad como conferencista ambulante a su salida de Oxford, la que lo ubicará en un papel fundamental solo recientemente estudiado (y apreciado) desde la historia social de la ciencia. El trashumante Désaguliers

llevando sus experimentos y conferencias a los más recónditos pueblos de la campiña inglesa, contribuyó como pocos a la expansión del newtonianismo. Se saben hoy día dos cosas que confluyen en las figuras de los cientos de conferencistas, traductores y experimentadores que predicaron el catecismo de la nueva filosofía natural, de las cuales Désaguliers y Keill fueron sus predecesores. La primera es que la religión del newtonianismo corrió cual reguero de pólvora ya no en suelo inglés, sino en varias capitales



Obra de 1719
([Early Modern Experimental Philosophy](#))

europas. La segunda es que esa particular manera de mirar la naturaleza, el hombre y las ciencias alimentó poderosos movimientos sociales como la ilustración que precedió a la revolución francesa, así como también el iluminismo tecnológico que precedió a la revolución industrial. En pocas palabras si el siglo XVIII termina con la doble revolución francesa e industrial, es durante la centuria previa que sus pilares culturales e intelectuales tomaron forma. Y encontramos tempranamente al futuro gran maestro de la masonería inglesa, labrando esos pilares experimentales. A su modo Condorcet y James Watt estuvieron unidos por secretos e invisibles hilos culturales a la prédica experimental iniciada por el migrado filosofo hugonote.

*Como
conferencista
ambulante, a
su salida de
Oxford,
adquirió un
papel
fundamental
que la historia
social de la
ciencia
redescubrió
recientemente*

Ha sobrevivido al menos un panfleto de los que usó el joven filósofo para promocionar los cursos experimentales que dictó en los momentos previos a su ingreso a la *Royal Society*, vale decir en los años 1713 y 1714. Tal evidencia es de suma importancia por varios motivos, en especial por mostrar el tipo de

trabajo experimental que ofreció Désaguliers, así como los motivos que persiguió con el mismo. En él se sostiene que el interesado en asistir a sus cursos debía dejar una seña de “una guinea” y “otra guinea más a la tercera noche de haber comenzado el curso”. Por su parte, dejaba algunas direcciones en donde los interesados podían suscribirse para la realización del curso, y entre estas direcciones figuró la escuela francesa en Islington fundada por su padre, la casa de George Payne y la de “Mrs. Hawksbee” filosofo amigo suyo y miembro de la *Royal Society*, que durante algún tiempo ofreció su casa para la realización de los cursos. Los temas que compusieron la grilla de los cursos eran mecánica – con un total de ocho lecciones– hidrostática y neumática –compuesta de seis lecciones– y óptica, tema al cual le dedicaba otras seis lecciones. Trabajaba aquí con microscopios y telescopios, además de reproducir la teoría de la “luz y de los colores” de “Mr. Newton” a través de experimentos.

Educar los sentidos en el uso de los nuevos instrumentos tenía una capital importancia para los nuevos filósofos de la naturaleza si se pretendía ganar al gran público para las ciencias experimentales. Y es claro que Désaguliers lo comprendió

Vale la pena detenerse aquí en un detalle señalado por Mario Biagioli (2008), especialistas en el caso Galileo quien sostuvo que uno de las fuertes incomprensiones que afectaron al matemático paduano –y que lo expusieron frente a las autoridades inquisitoriales– fue su osada actitud de incluir instrumentos

como el telescopio para cuestionar algunos de los dogmas aristotélicos, por ejemplo la perfección de la luna que lejos de ser una pulcra esfera celeste, era mostrada por los telescopios como una superficie afectada por rugosidades y cráteres. Algo inadmisibles para los astrónomos del colegio romano, y que le ganaría el pedido de juicio inquisitorial. Educar los sentidos en el uso de los nuevos instrumentos, fue una tarea de capital importancia



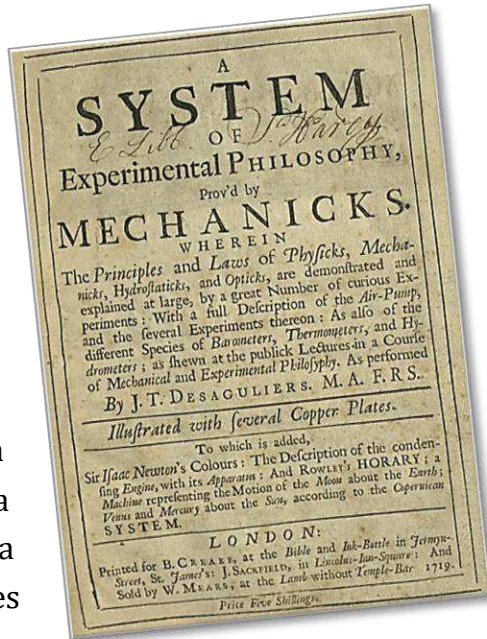
para los nuevos filósofos de la naturaleza si se pretendía ganar al gran público para la causa de las ciencias experimentales. Y es claro que Désaguliers comprendió dicha importancia,

La Royal Society y sus equivalentes en Francia y Prusia difundieron la filosofía natural y la ciencia experimental

al punto de incluir el uso de tales aparatos en sus lecciones.

Su ingreso a la *Royal Society* es una consecuencia de su compromiso con la filosofía natural y con la vida experimental que aprendió de Keill. Es admitido en ese espacio en 1714, poco después de haber concluido su bachillerato en artes. Como paso previo a la formalización de su ingreso, algunos de sus trabajos fueron publicados en la afamada revista de la sociedad –la *Philosophical Transactions*– durante los años precedentes. Según afirma Carpenter la admisión en el seno de la sociedad le hizo ganar amplia reputación en la escena intelectual europea. De hecho, su actividad experimental durante los próximos treinta años fue prolífica, tanto frente a reputados filósofos congregados en la propia institución, como en otros espacios experimentales que proliferaron por aquellos años en Inglaterra, Europa continental, en las colonias americanas. Su fama alcanzó los círculos reales y nobiliarios, al punto de ganarse la admiración de dignidades eclesiásticas. Su habilidad experimental fue reconocida por varios de los ilustres visitantes a las reuniones que la sociedad científica organizaba los miércoles a media tarde. Y fue esa habilidad la que motivó que le otorgaran la medalla Copley –un

reconocimiento emitido por la *Royal Society*— en 1734, 1736 y 1741 por los experimentos dedicados a descubrir las propiedades de la electricidad. Para hacerse una idea de la importancia de esa medalla es útil recordar que Stephen Hawkins, Niels Bohr y Albert Einstein cuentan entre quienes la recibieron en el siglo XX.



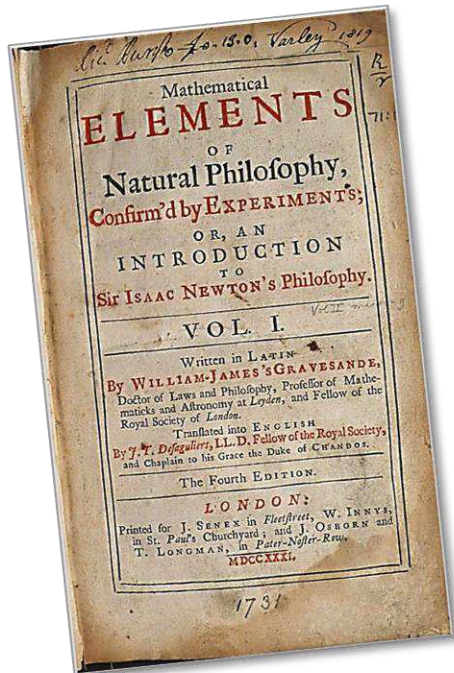
Obra de 1719
([J. Willard Marriott Library](#))

Vale la pena detenerse en la siguiente pregunta ¿Qué es la *Royal Society* y cuál fue su importancia en la moderna vida experimental floreciente a fines del XVII y principios del XVIII? La *Royal Society* es la tricentenaria sociedad para la promoción de las ciencias físico matemáticas, fundada en 1660 bajo supervisión del rey Carlos II, que hoy día es parte del concejo científico británico. Su historia ha adquirido

rasgos míticos pues comenzó siendo una reunión esporádica –desde 1640– y de varios filósofos interesados en el camino de la vida experimental, trazado por Francis Bacon en la Nueva Atlántida. Vale decir que la incipiente sociedad científica fue una verdadera caja de resonancia que amplificó la naciente filosofía experimental, dando ejemplos que no tardarían en ser seguidos por otras regiones que fundaron instituciones similares. Entre ellas cabe destacar la Academia Real de Ciencias fundada por Colbert en 1666, o la Academia Prusiana de Ciencias, fundada por Gottfried Leibniz en 1701. A estas “tres grandes” le siguieron un centenar distribuidas en varios países (europeos y americanos) y en varias profesiones, ya no solo en el área de las ciencias físicas y matemáticas. La sociedad fue un espacio amistoso con un tipo de filosofía que no tenía mayor posibilidad de ser alojada en las universidades medievales, bastiones del pensamiento basado en los clásicos greco-romanos. Y se dio como reglamentación interna un tipo de funcionamiento llamado a ser un clásico de las nuevas instituciones del saber, como es la asamblea de caballeros que discutían trabajos o experimentos presentados en la reunión por algunos de los miembros designados, o por el curador experimental designado por la

sociedad. Se buscó así tomar distancia del *magister dixit* universitario, de la autoridad basada en la mera jerarquía institucional de las cátedras, y de un tipo de docencia basado en exclusividad en las habilidades retóricas del disertante. Frente a este tipo de formación profesional llevado adelante en las universidades de la época, se imponía en diálogo directo con la naturaleza a través de la práctica experimental cultivada en los nuevos espacios. Si existió una revolución científica ella necesitó de una revolución paralela en las instituciones del saber, y la *Royal Society* fue una de las instituciones señeras en este camino.

En estas sociedades el puesto de curaduría era de capital



Obra de 1731
(Fuente: [Whipple Library](#))

importancia. Dependía de él la buena marcha de las reuniones y más en general de la vida experimental de la institución. No era un trabajo honorífico o simbólico y el sujeto que lo ocupase debía disponer de creatividad e inteligencia, además de un buen dominio del instrumental

En estas sociedades científicas, el puesto de curaduría era de capital importancia

experimental que comenzaba a aflorar en la época, desde bombas de vacío a telescopios, de microscopios a prismas para trabajar con los haces de luz. Y es justamente un tipo de habilidad que los visitantes ilustres de la *Royal Society* reconocieron en los trabajos de Désaguliers. No fueron pocos los filósofos, cortesanos y embajadores que esperaron meses –e inclusive años– para presenciar algunas de las ingeniosas demostraciones realizadas por “el clérigo francés”. Luigi Ferdinando –Conde Marsigli de Bologna– dejó una vivida descripción del febril trabajo realizado por Désaguliers en una visita realizada a los salones de la Sociedad, durante 1721. El conde informó que “toda conjetura y no la observación o el experimento se rechaza por completo. Así pues, el estudio y la enseñanza se basa en los hechos”. Agrego que

“si alguien quería llevar a cabo experimentos en el seno de la Sociedad debía acudir a la ayuda del Sr. Désaguliers, que es un clérigo francés refugiado y un mecánico muy capaz. Él aconsejaría sobre los instrumentos que necesitaban; como registrar el experimento y luego repetirlo frente a la audiencia experimental de la sociedad” (Carpenter 2011, p. 60).

En tal sentido el instrumental que usó en sus demostraciones fue ocupando un espacio cada vez más considerable dentro de las modestas instalaciones de la sociedad. Así pues, no deberá extrañar que a su muerte dejase una imponente colección de libros, manuscritos y aparatos científicos que por desgracia no han sobrevivido. Muchos de ellos se los conoce a través de descripciones realizadas por el propio autor, así como también por los relatos que realizaron tanto sus ocasionales observadores como imitadores.

En su puesto de curador aportó evidencia experimental a los trabajos de Newton en diversos ámbitos. Cuando este fue cuestionado por algunos astrónomos y matemáticos extranjeros –durante los años 1724 y 1725– el curador de la sociedad realizó varios experimentos luego transcritos en diversos artículos en la revista de la sociedad. Su tema central fue la figura de la Tierra; en efecto la forma de “*nuestra morada terráquea*” fue la causa de una

controversia entre los filósofos británicos y franceses, desarrollada durante los últimos años de vida de Newton. En general se aceptaba que la tierra era esférica; Newton



–basando sus argumentos en la oscilación del péndulo y las fuerzas centrífugas de rotación– consideró a la esfera terrestre achatada en los polos. Los experimentos de Désaguliers se sumaron a la arena de debate a esa altura internacional.

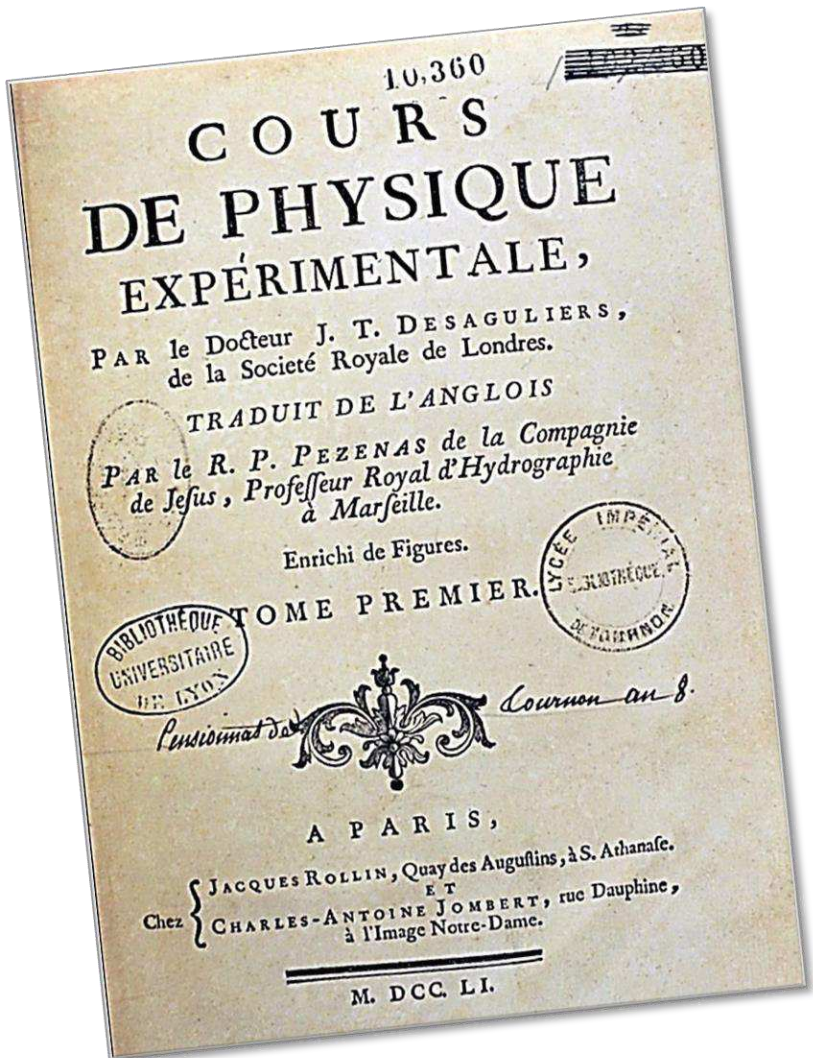
Sin embargo, se cuidará de no pensarlo como un mero divulgador de ideas ajenas predestinadas a cautivar por su clarividencia al mundillo filosófico y nobiliario de su época. No fue un mercenario experimental. Sus intereses comulgaban con la fascinación general por las ideas de Newton, y al mismo tiempo se ramificaron hacia otras áreas temáticas que incluyeron la óptica, la electricidad, la agronomía, la ingeniería, la provisión del agua para las ciudades y las minas de carbón, florecientes en una Inglaterra que se preparaba para atravesar la revolución industrial. En tal sentido se recordará que uno de los tempranos padrinos materiales e

intelectuales del joven hugonote desde que ingresó en la *Royal Society* fue John Wilkins, un propietario de minas de carbón quien probablemente sembró la curiosidad y el interés en los problemas que enfrentaba la ingeniería de la época.

Varios de sus escritos trataron sobre la filosofía mecanicista. Algunos de ellos fueron traducidos a otros

idiomas. reproducidos tanto en conferencias como en demostraciones experimentales que afloraron tanto en las ciudades como en los más recónditos pueblos de Europa occidental. En el seno de la *Royal Society* escribió una serie de libros entre los que destacan *Lecturas de la Filosofía Experimental*, de las cuales una segunda edición se publicó en 1719; un *Curso de Filosofía Experimental* en dos volúmenes, publicados en 1734 y 1735. Fue editor del libro *Elementos de Catóptrica y Dioptrías*, escrito por Gregory; tradujo del latín el libro de Gravesande *Elementos Matemáticos de la Filosofía Natural* (Mackey 1912, p. 207).

*Filosofía natural,
óptica, electricidad,
agronomía,
ingeniería, provisión
del agua para las
ciudades y minas de
carbón, en una
Inglaterra que se
preparaba para
atravesar la
revolución
industrial.*



Esta traducción francesa fue publicada en 1751, por Esprit Pezenas (1692-1776), jesuita, profesor real de hidrografía y director del Observatorio de Marsella (Fuente: [Interfaces - Université de Lyon](#))

El gran maestro y la Constitución de 1723

Junto a aquella faceta experimental floreció en Désaguliers simétrico interés en la incipiente masonería especulativa, de la cual fue testigo y actor central. Su influencia en la transformación del movimiento masónico no puede ser subestimada. El Diccionario Biográfico Nacional de Oxford señala algo rescatado también por otros biógrafos, a saber que Désaguliers

“estuvo cerca de James Anderson en el establecimiento de la nueva Constitución de la masonería especulativa en 1717, y que pertenecía a la influyente y prestigiosa logia que se reunió en la posada Rummer and Grapes. El mismo se convirtió en Gran Maestro en 1719, y luego fue Diputado Gran Maestro tres veces, participando activamente en las actividades masónicas durante la mayor parte de su vida adulta. En 1737, por ejemplo, presidió la ceremonia en la que se inició el príncipe Federico” (Collinson y Cartwright 2004, p. 1124).

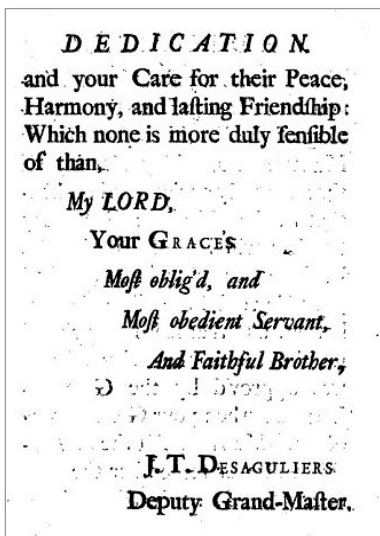
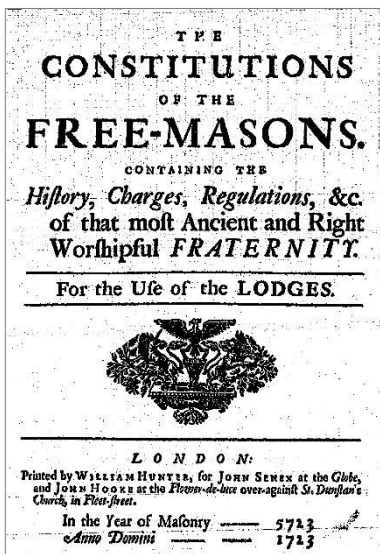
La masonería inglesa de fines del XVII y principios del XVIII, comparte con la *Royal Society* el hecho de estar inscritas en un poderoso movimiento cultural que afecto no solo a Inglaterra sino a varias ciudades europeas de la época, como es el florecimiento de las redes de clubes, círculos, salones y sociedades

literarias. Ese es uno de los puntos en que Désaguliers es un “hombre de su época”, pues estuvo inscrito en forma plena en esa explosión de vida asociativa. Muchos clubes y sociedades tenían una amplia pertenencia social; otros mantuvieron su exclusividad a través de cuotas altas o requisitos que limitaban el ingreso. Algunos grupos se limitaron a intereses específicos, como la literatura, las matemáticas o la música, mientras que otros tuvieron objetivos estrictamente filantrópicos. En tal sentido la masonería con cuyo renacimiento Désaguliers estuvo tan comprometido, es un ejemplo más del florecimiento institucional y cultural de principios del siglo XVIII y que abogó por la tolerancia política y religiosa.

La masonería inglesa de fines del XVII y principios del XVIII, comparte con la Royal Society el hecho de estar inscritas en un poderoso movimiento cultural que afecto no solo a Inglaterra sino a varias ciudades europeas de la época

La historiografía masónica ha avanzado mucho en las últimas décadas y uno de sus logros ha sido redescubrir la importancia política y cultural que adquirió la Gran Logia, luego de su unificación en 1717. De hecho, se convirtió en una poderosa

influencia en el desarrollo cultural, intelectual y político de Gran Bretaña, así como de otras partes del mundo. El rápido crecimiento de la sociedad fue uno de sus aspectos más llamativos, en un contexto en que otras sociedades y clubes quedaron rápidamente relegados u olvidados. Mientras que muchas de estas sociedades del siglo XVIII languidecieron tempranamente, la masonería se desarrolló tanto en suelo inglés como a nivel internacional, con logias que mantuvieron contacto con la Gran Logia unificada en

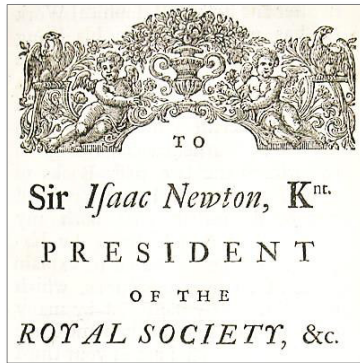


Désaguliers, editor de las Constituciones masónicas de 1723

1717. Pero antes de esa fecha muchos puntos de la historia de la institución parecen difusos y siguen siendo aún discutidos, en parte por la dificultad de acceder a actas u otro tipo de documentación que oficie de fuentes primarias para la investigación.

El momento exacto en que Désaguliers ingresó a la masonería sigue sin estar claro. Según Carpenter debió haber sido iniciado con varios años de anterioridad antes de 1717 debido al importante papel que jugó tanto en esa fecha, como en los años venideros. En tal sentido hay varias fechas en danza aunque ninguna de ellas goce de una evidencia empírica neta. Se ha sugerido que podría haber sido iniciado durante sus años como estudiante en Oxford; en tal sentido la fraterna amistad que tuvo allí con Elías Ashmole bien puede ser un indicio de su temprano exposición a los secretos iniciáticos. Una segunda fecha puede ser el año de 1712, vale decir en sus años de transición de Oxford hacia la *Royal Society*. Otra posible fecha bien puede ser 1715, que es el año en que se trasladó a Westminster. Más allá de la falta de precisión en cuanto a las fechas de su contacto con la masonería, es conocido el hecho de que llega a la reunión en la que nacerá la Gran Logia de Londres como miembro de la logia *Rumer and*

Grapes n°4, que solía reunirse en una taberna de nombre homónimo, cercana a su casa. El 24 de junio de 1717 tuvo lugar la primera asamblea de libres y aceptados masones en la taberna *Goose and Gridiron*, y en adelante



Dedicatoria de una obra de 1731
(Fuente: [Whipple Library](#))

pasaría a ser una fecha central en el calendario masónico, coincidiendo con el día de San Juan Bautista. Tres logias más, además de aquella a la que perteneció Désaguliers asistieron a dicha reunión, en la que se eligió a Anthony Sayer como primer gran maestre, según afirma Carpenter debido a que quizá fuese uno de los sujetos con mayor antigüedad en las logias existentes en esos años. No tardaría en llegar el turno del curador de la *Royal Society* como Gran Maestre de la nueva institución; en 1719 fue elegido para el cargo en reemplazo de Tomas Payne, el segundo Gran Maestre quien ocupó el cargo en 1718. Sería bajo el segundo período en que Payne ocupó el cargo –en 1720– que se pidió compilar una regulación general para el funcionamiento de las logias, que dio pie a su vez a la edición de 1723,

conocida con el nombre de “Constituciones de los masones que contiene la historia, cargos y reglamentos de la más antigua y respetable fraternidad, para el uso de las logias” (Carpenter 2011, p. 85). El original posee un grabado donde se ve al Duque de Montagu –Gran Maestro de 1722– pasándole a su sucesor como Gran Maestro en 1723 –el príncipe Felipe, Duque de Wharton– elementos simbólicos caros a las tradiciones masónicas. En el mismo grabado (y detrás de Wharton) se ubican Désaguliers como gran maestro adjunto, y los grandes vigilantes, Joshua Timson y William Hawkins. Ningún autor es nombrado en la portada, pero hacia el final del libro se nombran los oficiales de la Gran Logia y una lista de los Maestros y Vigilantes de veinte logias existentes en 1723. Una de ellas tiene como venerable maestro a James Anderson a quien se cita como autor del libro, pero también es aceptado que Payne y Désaguliers hicieron contribuciones importantes. Anderson era un escocés residente en Londres de activa participación en la masonería de los años previos a la unificación, quién había

De las personas que se dedicaron a la reactivación de la Francmasonería a comienzo del siglo XVIII, ninguno realizó un aporte tan importante

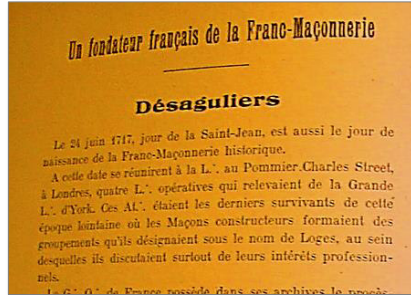
estudiado en la escuela fundada por el padre de Désaguliers y con quién quizás se conociera desde sus tempranos años de escolar. De ser cierta esta hipótesis los habría unido una relación de más de cuatro décadas, pues encontramos a Désaguliers en la modesta honra fúnebre de Anderson en 1739. Carpenter cita una escueta editorial de la época en que se menciona la asistencia de una veintena de iniciados, que luego de escuchar las palabras del ex Gran Maestre adoptaron una “postura solemne” y golpearon por tres veces sus mandiles (Carpenter 2011, p. 39).

Désaguliers conservó en su vida masónica un rasgo similar a la de su vida científica, a saber el de ser un masón con una rica vida personal en su entrega a la orden. Dice Mackey:

“De las personas que se dedicaron a la reactivación de la Francmasonería a comienzo del siglo XVIII, ninguno realizó un aporte tan importante como aquel a quien se ha aplicado el epíteto del padre de la moderna Masonería Especulativa, y con quien, tal vez, más que cualquier otra persona, la Gran Logia de Inglaterra se sienta en deuda por su existencia” (Mackey 1912, p. 208).

Con el auspicio de la Gran Logia se crearon un número importante de logias durante la década de 1720, la expansión tomó primero el suelo inglés para

luego hacerse presente en otras latitudes. En tal sentido, algunas listas fiables que han sobrevivido muestran que para el año de publicación de la



L'Acacia, Revue mensuelle d'études et d'action maçonnique et sociale (Paris, 1923)

Constitución de Anderson el número de logias superó las 50. Por su parte una lista de 1729 muestra que el número de logias activas superaba las 80, incluyendo una en Madrid y otra en la India. En su mayor parte seguían la costumbre –extendida en los clubes y sociedades de la época– de tomar el nombre de la taberna o casas de café donde se reunían sus miembros.

Otra característica de la práctica masónica de Désaguliers fue su espíritu viajero, que le llevó a fusionar en su agenda actividades experimentales con las actividades masónicas. No fueron pocas las veces que aprovechó el dictado de algunas de sus conferencias o cursos para visitar algunas de las nuevas logias en funcionamiento. En tal sentido su nombre es invocado en varias actas durante las primeras décadas de vida de la institución. Carpenter

cita varios ejemplos de estas visitas. En 1721 visitó Edimburgo durante varias semanas a finales de verano intentando resolver problemas de suministro de agua de la ciudad. Dado que la masonería había estado activa durante mucho tiempo en Escocia, y que funcionaba allí una logia llamada Capilla Santa María n°1, Désaguliers decidió visitar a sus hermanos escoceses y su paso quedó registrado en el acta del 24 de agosto de 1721. Algunas de estas actividades mixtas las realizó fuera de Inglaterra, como por ejemplo la llevada a cabo en los países bajos en 1731. En ese año pasó algún tiempo dando conferencias experimentales en Holanda donde tuvo muchos contactos científicos, y aprovecho su estadía para conocer la logia masónica que se había fundado en Rotterdam en 1721, con el fin de aglutinar a los comerciantes británicos que vivían allí en esa época.

Désaguliers no solo realizó su aporte en la institucionalización de las primeras e incipientes logias. Contribuyo con algo fundamental en la cosmogonía masónica como fue el concepto de la caridad y ayuda mutua, uno de los pilares de la orden incluso en nuestros días.



Frontispicio de las Constituciones masónicas de 1723.
A la derecha, en negro, Désaguliers en su hábito de pastor anglicano vigila el traspaso de las Constituciones entre dos grandes maestros. En el centro, el teorema de Pitágoras, símbolo de la geometría y de la ciencia

Según Carpenter quizás influyeran en este punto sus recuerdos de infancia, donde un fondo de ayuda juntado entre la comunidad hugonota francesa refugiada en Gran Bretaña permitió no solo la subsistencia de los miembros con sus economías familiares más afectadas, sino también sostener emprendimientos educativos como la escuela francesa dirigida por su padre desde 1692. Es probable que estos recuerdos estuvieran tras el intento de montar un comité de caridad en el seno de la recientemente creada

Gran Logia en 1725, del cual el propio Désaguliers fue un miembro activo. Del seno de este comité surgieron varias formas de ayuda; algunas fueron destinadas a miembros que estuvieran necesitados de ayuda económica, otras veces estuvo destinada a espacios –como la enfermería de Westminster– que se hizo cargo de paliar los problemas de salud de algunos masones necesitados de ayuda. Durante los años 1730 se

*Tan activa
trayectoria es
algunas veces
olvidada en las
memorias
oficiales de la
masonería. En
los manuales, es
casi inexistente
el nombre del
filósofo natural y
gran maestro, a
quién
seguramente no
le hubiera
disgustado
invocar la
ciencia y el
trabajo*

discutió la posibilidad de implementar algún tipo de ayuda destinada a los hermanos caídos en desgracia de la entonces colonia americana de Georgia, y necesitados de este tipo de paliativos. La caridad era un concepto que poco a poco ganó espacios en el lenguaje y la cultura de la institución, al tiempo que también ayudo a vincular las logias de distintos territorios.

Y luego de una intensa vida dedicada a la ciencia, la masonería y la docencia, (también a la poesía) Désaguliers muere a la edad de 60 años. En su testamento –realizado hacia fines de 1743– admite estar gravemente enfermo y tal situación no tardaría en llevarlo a su desenlace, en los días finales de febrero de 1744. Sostuvo hasta el fin de sus días algunas de las vocaciones a las que le entregó buena parte de su vida. La última visita a la *Royal Society* fue registrada el 12 de enero de 1744; por su parte la última asistencia a la Gran Logia fue el 8 de febrero, solo tres semanas antes de su fallecimiento.

Tan activa trayectoria en el campo masónico es algunas veces olvidada en las memorias oficiales de la orden. En los manuales de grado, libros sobre rituales y otros materiales usados por los hermanos –esparcidos por la faz de la tierra– para instruirse, es casi inexistente el nombre del filósofo natural y gran

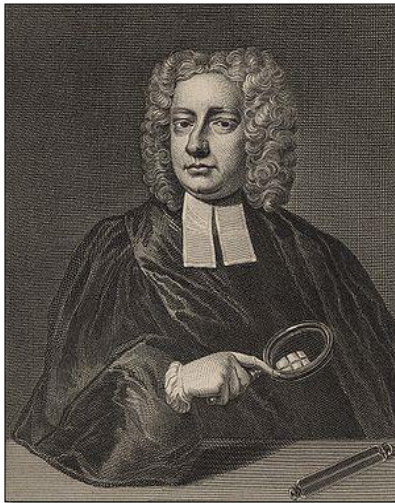
maestre, a quién seguramente no le hubiera disgustado invocar la ciencia y el trabajo.

Mackey cierra su comentario sobre la vida de Jean Théophile Désaguliers diciendo que:

“A pocos masones de la actualidad –con excepción de aquellos que han hecho de la Masonería un tema de estudio especial– es el nombre de Désaguliers muy familiar. Pero deben saber que a él, tal vez, más que a cualquier otro hombre les debemos la existencia actual de la Masonería como institución viva, porque fue su saber y posición social lo que dio apoyo a la Institución, lo que atrajo el apoyo de hombres nobles y de influencia, de modo que el conjunto insignificante de cuatro logias de Londres en el *Apple Tree Tavern* se ha expandido a una asociación que ahora eclipsa todo el mundo civilizado. Y el espíritu en movimiento de todo esto fue Juan Teófilo Désaguliers” (Mackey 1912, p. 208).

Bibliografía

- BAJTIN, M.M., 1982. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI. ISBN 968-23-1111-X.
- BIAGIOLI, M., 2008. *Galileo cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- CARPENTER, A.T., 2011. *John Theóphile Désaguliers: A Natural Philosopher, Engineer and Freemason in Newtonian England* [en línea]. Londres - New York: Continuum.
- COLLINSON, P. y CARTWRIGHT, T., 2004. *Oxford dictionary of national biography*. Oxford: Oxford University Press.
- MACKEY, A.G., 1912. *Encyclopedia Of Freemasonry And Its Kindred Sciences, Volume 1: AC*. S.l.: Jazzybee Verlag.
- MOLLÈS, D., 2015. *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <https://www.academia.edu/13255175>.



Désaguliers
([Bibliothèque Nationale de France](https://www.academia.edu/13255175))

El Rito Moderno Francés

Un culto a los Derechos Humanos

Edgar G. Jarrín Vallejo

Este artículo tiene dos propósitos: uno, seguir la pista de los hechos históricos que dieron origen a la llamada “masonería especulativa” y de las Grandes Logias que iniciándose en Inglaterra y Escocia se reprodujeron en Europa y, más adelante, migraron a América; y dos, detallar los orígenes del Rito Francés o Moderno, su filosofía humanista, centrada en los Derechos humanos.



El Dr. Edgar G. Jarrín Vallejo es médico cirujano. Fue Gran Maestro de la Gran Logia Equinoccial del Ecuador y es vocero de la Asociación Internacional del Libre Pensamiento en América latina

Rito de fundación de la masonería moderna, hace tres siglos, reconoce la libertad de consciencia como

uno de los derechos humanos universales. Está, para decirlo de alguna manera, en las antípodas de la intransigencia y del fanatismo que la Santa Inquisición simboliza en nuestra memoria colectiva. En el IV Concilio de Letrán de 1215, el Papa Inocencio III, creó la Inquisición Pontificia para acompañar el despliegue de la Iglesia Católica en el siglo XIII. El Concilio de Toulouse (1229) constituyó el Tribunal de la Inquisición o del "Santo Oficio"; y en Roma (1231) confió su ejecución a la Orden Dominica y nombra como Primer Inquisidor a Domingo de Guzmán. El tribunal debía juzgar a toda persona que infringiese la doctrina oficial:

“el no aceptar la más pequeña e insignificante parte de un enunciado bíblico literal, fue calificado como herejía, el más terrible delito inventado por el hombre, pues no ha habido acción humana más severamente castigada por perversa y degradada que sea, que rebelarse contra la letra de la “Ley Sagrada”: nada menos que ser quemado vivo, para el cuerpo, y la condena eterna a las llamas del infierno, para el alma.” (Pinto y T 1986, p. 150)

Tal espíritu violento, cerrado y dogmático es opuesto al espíritu masónico. El Rito moderno -rito de fundación- brilla con luz propia en nuestra antigua tradición humanista, igualitaria y democrática,



El Rito moderno francés, culto a los derechos humanos

Al revisar las causas que estimulan la conformación de la llamada “Masonería Especulativa”, hay que destacar que, en Londres en 1660, se funda la *Royal Society*, y junto a la *Académie Royale des Sciences* de París, constituyen las primeras instituciones científicas que, apoyándose en la experiencia, la observación, la inducción y la investigación, buscan dar respuesta a los fenómenos naturales no comprendidos. Estas organizaciones están constituidas por hombres de ciencia de diferentes países y diversas profesiones con la intención de cimentar una filosofía del “género humano”, sin objetar sus creencias religiosas (Gould et al. 1936).

A finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII y, luego de la llamada Guerra de las Religiones entre anglicanos -que tenían predominio en Inglaterra- y los presbiterianos y católicos -con marcada influencia en Escocia, se organizan las primeras “Logias Modernas”.

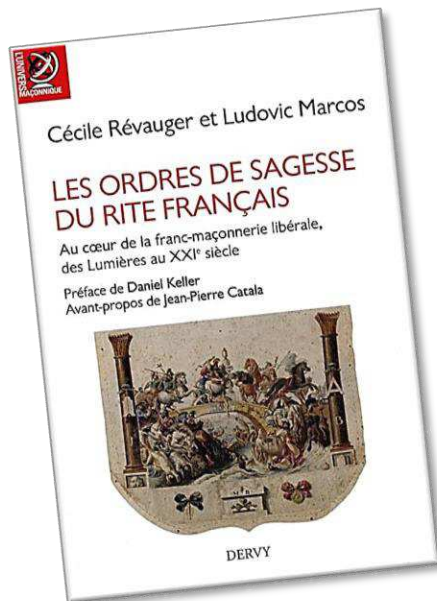
En Londres, el 24 de junio de 1717, se asocian cuatro logias: “La Corona”, “El Ganso y la Parrilla”, “El Racimo y

*“Entre
mitos
fundadores y
leyendas
apócrifas, el
mundo
masónico
carga pesadas
anclas, un
folklore
anquilosado
del que es
preciso
librarse para
adquirir
lucidez”
(Mollès 2015)*

la jarra de uvas” y “El Manzano”, y deciden constituir la primera Gran Logia de Londres, posteriormente transformada en Gran Logia de Inglaterra.

El Duque de Montagu, Gran Maestro de la Gran Logia de Inglaterra encarga a los pastores James Anderson, presbiterano y Jean Théophile Désaguliers, exiliado protestante francés, convertido en pastor anglicano y discípulo de Isaac Newton, la redacción de *Las Constituciones de la Franc Masonería*. La versión original contaba con 110 páginas y fue modificada en cuatro ocasiones, la quinta y última versión contiene 484 páginas.

En Inglaterra coexisten otras logias, que consideran que la nueva Gran Logia tiene concepciones



Les ordres de sagesse du rite français, au cœur de la maçonnerie libérale, des Lumières au XXI^e siècle (2005)

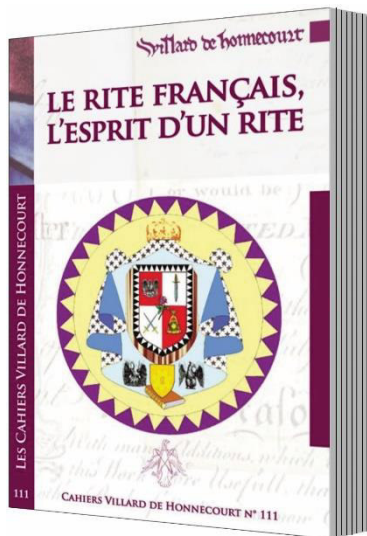
exageradamente

“modernizadoras”; esta visión conservadora promueve en la ciudad de York, la formación de la “Gran Logia de Inglaterra” de los “Antiguos” (17 de julio de 1751).

Los “ritos de origen” de la masonería especulativa, toman como referencia los símbolos de la masonería operativa, que procuran un

“efecto formativo en cuanto suprime la superficialidad de la mente, (...) quienes adoptaron los símbolos los tomaron con una, y cuando más con dos significaciones. Pero la fantasía de algunos hermanos hace que en cada símbolo encuentren decenas de sentidos ocultos y los relacionan con nexos por demás artificiosos” (Pinto y T 1986, p. 121)

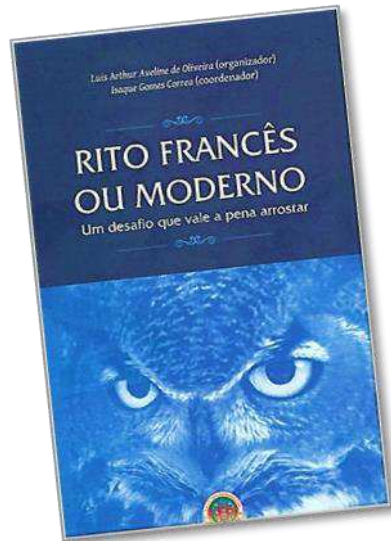
La masonería en sus inicios estaba formada por dos grados: Aprendiz, Entrado y Compañero; posteriormente se incorpora el grado de Maestro; los tres grados se mantienen operativos en la Orden Masónica. Los rituales de la Masonería Moderna, fundada en el 1717, son simples, con fuerte



influencia calvinista, y, se sustentan en el valor moral y el buen hacer de sus miembros y procuran crecer en base a la fraternidad y el debate.

Durante mucho tiempo los rituales se exponían a viva voz y no estaban escritos en ningún cuadernillo; pasaron décadas para que apareciera la idea de Ritos, entendidos como el conjunto de grados, concepciones y prácticas masónicas.

Entre los años 1740 y 1800, en Francia, se crean los denominados grados escoceses que, posteriormente, dieron nacimiento a la amplia familia de los ritos llamados “escoceses” (a pesar de su origen francés). Éstos superponían nuevos grados a la simplicidad y el espíritu igualitario del ritual de fundación de la masonería. De acuerdo a ciertas narraciones, los integrantes de estos nuevos sistemas no solo reivindicaban una antigüedad que no tenían, sino que se presentaban en logia con



decoraciones y signos distintivos que, según ellos, debían merecerles honores y privilegios. Esta actitud provocó rechazo y se convirtió en una de las causas que motivaron a los partidarios del Rito Moderno del Gran Oriente de Francia para en 1783 conformaran el Rito Moderno Francés. Fue unos veinte años más tarde cuando fue fundado el llamado Rito Escocés Antiguo y Aceptado, entre Francia, el Caribe francés y la Luisiana (una provincia inicialmente colonizada por Francia). Así, en términos muy generales, dos líneas se distinguían:

“Con el tiempo cada Rito asumió su personalidad característica, agregando diversos factores, como la distribución del plano de la logia, los elementos simbólicos utilizados y la interpretación particular que dan a los símbolos, el conjunto de grados que los conforman, la versión que dan de la historia masónica y la tradición específica que atribuyen al Rito, su concepción ideológico masónica, su forma de concentrar o distribuir el poder, sus ideas sobre el papel individual y social que deben cumplir quienes lo practican, su organización y gobierno, y las características de su práctica ritualística” (Fuchslocher, Guillermo 2006).

El 25 de noviembre de 1813, las dos Grandes Logias inglesas deciden unificarse y conforman la Gran Logia Unida de Inglaterra (UGLE), al unirse también fusionan los ritos de las logias Antiguas y

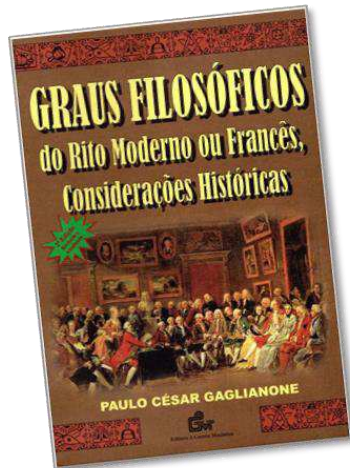
Modernas, prevaleciendo la influencia conservadora de los “Antiguas”.

Origen del Rito Francés o Moderno

Los orígenes del Rito Moderno Francés no pueden determinarse con precisión. El porqué de su nombre; no es difícil advertir que lo de “francés”, tiene relación con la ubicación territorial y posiblemente cuando las Dignidades y Oficiales de las logias son nativos de Francia.

El primer Rito que recibió la denominación de francés en 1785, fue también llamado “Moderno” al tomar como base el Rito de fundación, practicado en la Gran Logia de Londres de los “Modernos”.

Desde mediados del siglo XIX los rituales del Gran Oriente de Francia, si bien conservan la esencia de la herencia de los Modernos, cuya mejor expresión es el Regulador del Masón publicado en 1801, empiezan a incorporar pequeños cambios, fruto de las concepciones imperantes en la época.



En 1877, en el Convento del Gran Oriente de Francia, y con la influencia del racionalismo, positivismo y el cientificismo, se elimina de los ritos la referencia al Gran Arquitecto del Universo, GADU, interpretado como sinónimo de Dios y se simplifican los rituales.



Manual del Rito moderno francés, Lisboa, Portugal, 1905 (Archivo de la Gran Logia Argentina)

En 1886 una comisión presidida por Louis Amiabile, elimina las pruebas físicas de los Ritos de Iniciación, Apertura y Clausura, y, prescinde de la Cadena de Unión por considerarlas “arcaicas y supersticiosas”.

En 1938, Arthur Groussier, es nombrado Gran Maestro del Gran Oriente de Francia, cargo que ostenta durante nueve mandatos consecutivos y propone que el Rito Francés retorne a sus fuentes originales de 1783 y recupere la carga simbólica

perdida, pero sin perder el fundamento racionalista característico del rito.

En 1955 se redacta la una nueva versión que se conoce como Rito Francés Arthur Groussier, que evoca las Constituciones de Anderson, retoma las pruebas físicas y los procedimientos practicados en la recepción de los nuevos integrantes y que eran de uso en el siglo XVIII y reincorpora la Cadena Unión. Esta versión se ha modificado a lo largo del tiempo y la versión actual que data de 2002 ha restituido algunos otros elementos históricos como el rigor en el porte de las joyas y la renovación de los Altos Grados llamados Órdenes de Sabiduría (Porset 2019).

El Rito Francés o Moderno y sus rituales, al igual que los ritos practicados en otros Grandes Orientes recogen el espíritu de la masonería original y en algunos casos incorporan conceptos que pretenden implantar características diferenciadoras.

Al revisar los rituales del Rito Francés o Moderno, encuentro una descripción positiva sobre la Francmasonería, a la que define como una

*El Rito
Moderno
Francés se
articula en la
defensa de
los derechos
humanos*

“Institución iniciática, esencialmente filantrópica, filosófica y progresista que tiene por objeto la búsqueda de la verdad, el estudio de la moral y la práctica de la solidaridad, para conseguir el mejoramiento moral y perfeccionamiento intelectual de la humanidad, en base a la tolerancia mutua, el respeto a los otros y a la libertad absoluta de conciencia.” (GLEDE, 1999)

El Rito Moderno Francés por su parte se centra en la promoción de los derechos humanos:

“El Rito Moderno Francés, reconoce como Francmasones, únicamente a aquellos que se declaran defensores de los derechos humanos, y que nunca los han menoscabado por acción u omisión y que no pertenecen a asociaciones que de una forma u otra atenten a ellos ni promuevan la discriminación individual o colectiva contra de personas por razones raciales, políticas, culturales, económicas y religiosas.” (GLEDE, 1999)



La Masonería, como Institución no se identifica con ninguna orientación política o religiosa, por tanto, no tiene ninguna postura dogmática; desde esta premisa su filosofía y sus rituales están sustentados en ideales universales, tales como los Derechos humanos.

Para concluir este apretado recorrido de los orígenes del Rito Francés o Moderno, sugiero revisar los contenidos y objetivos de la masonería en general, para motivar a sus integrantes y comprometerles en búsqueda de nuevas propuestas que permitan encontrar solución de los problemas que enfrenta el mundo contemporáneo.

La aplicación del Laicismo y la Laicidad como “Reguladores Sociales”, consentirá una convivencia pacífica de los pueblos en donde esté presente la Justicia Social en concordancia con los Derechos Humanos.

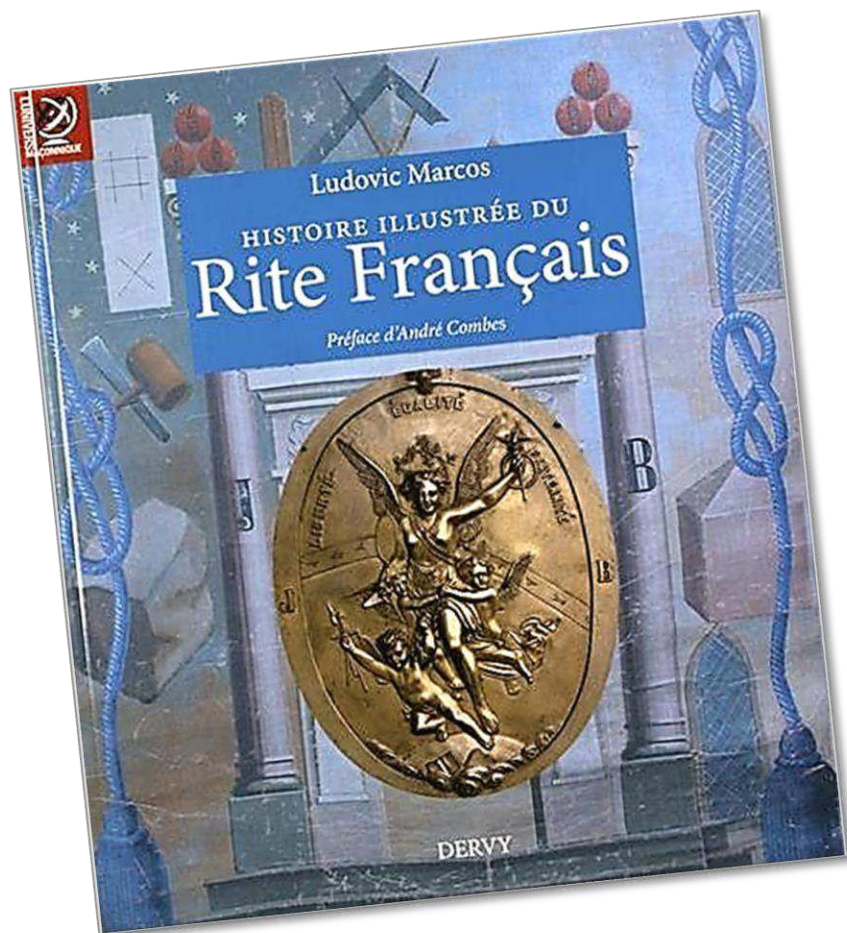
Los rituales, sin perder su esencia simbólica, deben someterse a una modernización, para que los contenidos reactiven el compromiso de sus miembros en la construcción del Nuevo Templo Social, tarea fundamental que justifica la existencia de la Masonería.



De la Ilustración al siglo XXI:
230 años de Rito Moderno Francés.
Exposición nacional, Museo de Masonería, Paris, 2017

Bibliografía

- ANDERSON, J. y DÉSAGULIERS, J.-T., 1723. The Constitutions of the Free-Masons, London, 1723.
- FUCHSLOCHER, GUILLERMO, G., 2006. El Rito Moderno Francés. Quito: Pentalpha.
- GLEDE, Rito Moderno Francés: rituales de los tres grados simbólicos, Gran Logia Equinoccial del Ecuador, 1999.
- GOULD, R.F., 1936. Gould's History of Freemasonry Throughout the World [en línea]. S.l.: C. Scribner's sons.
- MOLLÈS, D., 2015. La invención de la masonería: revolución cultural: religión, ciencia y exilios. Buenos Aires: EDULP.
- PINTO, G.F. y T, C.R., 1986. La muerte de Isis [en línea]. S.l.: G. Flor Pinto.
- PORSET, C., 2019. El Rito Francés: Mitos y Realidad. Cultura Masónica [en línea], vol. 2. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=oOgozAEACAAJ>



El conflicto Iglesia – masonería de los orígenes a la actualidad

Parte 1

Dévrig Mollès

El papa Francisco

En 2013, la Iglesia católica se dio un nuevo papa: Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires. Con esta elección, la Iglesia no solo intentó salir de una grave crisis institucional¹. También proyectó un nuevo horizonte. La prensa mundial, los intelectuales católicos y otros muchos actores sociales y políticos presintieron el advenimiento de una nueva era.



Dévrig Mollès dedicó su tesis doctoral a "América latina y el sistema-mundo masónico" (4 vols). Es director del Archivo de la Gran Logia Argentina y miembro del Consejo científico de REHMLAC+

¹ Esta crisis compleja queda simbolizada por la renuncia del papa Benedicto XVI, el cardenal alemán Joseph A. Ratzinger.

Los motivos de expectativa no faltaban. Por primera vez desde el siglo VIII¹, el pontificado no recayó en un europeo. La Iglesia, la más antigua de las instituciones europeas, confió su dirección a un americano. La confió más precisamente a un latinoamericano, es decir a un hombre nacido y formado en la periferia del sistema-mundo moderno. La novedad era importante. No faltaba de lógica: colonizada y evangelizada por España y Portugal a partir del siglo XVI, América latina es hoy todavía uno de los grandes bastiones mundiales de la fe católica. Por otra parte, el vínculo con Europa fue preservado: Argentina -patria de Bergoglio- es fundamentalmente una colonia de poblamiento paneuropeo que creció y se extendió territorialmente en el siglo XIX gracias a la inmigración masiva -liquidando o absorbiendo a los pueblos preexistentes, tal como fue el caso en Estados Unidos, Australia o Suráfrica.

Además de ser el primer papa americano, el primer papa oriundo del tercer mundo, Jorge Bergoglio era el primer papa jesuita. La Compañía de Jesús -que reúne una verdadera élite cultural e

¹ Gregorio III, papa entre 731 y 741, era oriundo de Siria. Fue hasta Francisco I el único caso de papa no europeo.

intelectual- tomaba una suerte de revancha: durante la Guerra fría, había sido disciplinada y castigada por el papa Juan Pablo II que, por anticomunismo, veía con recelo la sensibilidad popular de los jesuitas latinoamericanos de este periodo. Más, la Santa Congregación por la Doctrina de la Fe tuvo su papel en estos movimientos internos y fue, precisamente, de allí que surgió el papa alemán Benedicto XVI, el antecesor del papa jesuita.

Además de ser el primer papa no-europeo en 1300 años, el primer americano y el primer jesuita en acceder a la máxima jerarquía eclesiástica, Jorge Bergoglio eligió por nombre simbólico al de Francisco, marcando su voluntad de salir de los salones de la doctrina para retornar a la evangelización de las masas populares.

Francisco y la masonería

Por estos motivos, el papa Francisco despertó un gran interés, no sólo en la comunión católica sino también fuera de ella. Referentes no-católicos saludaron, en todo el mundo, su vocación de cambios. Inesperadamente, ciertos referentes de la franc-masonería internacional se unieron a este coro. En efecto, Francisco era jesuita y habían sido jesuitas los que, durante el Concilio Vaticano II,

habían reclamado cierto reconocimiento mutuo entre la Iglesia y ciertas masonerías. Estas esperanzas se desvanecieron rápidamente en una sucesión de episodios interrelacionados, acaecidos en Francia, España, Paraguay, México, Líbano, en el Parlamento europeo, Malta, Italia y en el Vaticano, entre otros. El papa Francisco confirmó, entre otros, la expulsión e un sacerdote que integraba secretamente una logia del Gran Oriente de Francia (2013). Poco después, evocó “los masones, comecuras, anticlericales y demoníacos” durante su visita a la ciudad de Torino (2015).

300 años de conflicto

Así, el conflicto entre Iglesia y Masonería no sólo es asunto académico: también es un pasado-presente. Ni el ecumenismo, ni el humanismo parecen haber disuelto esta frontera.

Una frontera de 300 años. Este conflicto lleva, en efecto, tres siglos. La primera condena pontificia contra esta asociación fue publicada en 1738. Durante los siglos XVIII y XIX, fue ratificada explícitamente por otros siete pontífices en 16

pronunciamientos distintos¹. Se sumaron centenares -sino miles- de investigaciones, deliberaciones y publicaciones realizadas hasta recientemente, sea por individuos, sea por jerarquías eclesiásticas nacionales, sea por congregaciones o por el mismo gobierno central de la Iglesia.

Este corpus doctrinario forma un núcleo de alta densidad. En 300 años, tuvo tiempo de permear gran parte de las estructuras del sentimiento católico. Sobre esta herencia se formaron miles de intelectuales, de actores sociales y de actores políticos. ¿Podía la magia de un papa argentino disolver un núcleo tan denso y tan antiguo? Una teoría es un cuerpo que, dotado de su capacidad de resistencia, no se deja reemplazar fácilmente. Fuerzas y motivos poderosos son necesarios para ello (Deleuze 1980).

Cambios y continuidades

Como todo gobierno, el de Francisco será marcado por cambios y continuidades. Si determinados individuos ubicados en posiciones estratégicas pueden influir sobre los procesos sociales (y a veces

¹ Estas declaraciones -las más importantes durante los siglos XVIII y XIX- figuran en la cronología adjunta. Véase (Enciclopedia Católica 2007, p. VIII).

darles giros decisivos), no pueden crearlos *exnihilo*. Su influencia solo puede concretarse si expresa y se respalda en fuerzas profundas: representaciones y memorias colectivas, estructuras del sentimiento, culturas e ideologías, factores de poder político o intereses económicos.

En otras palabras, múltiples aristas se presentan. Desde una perspectiva nacional, podría pensarse que la tradición ideológica de la Iglesia católica argentina no predisponía favorablemente al arzobispo de Buenos Aires respecto de la masonería. Desde una perspectiva internacional, la línea antimasónica del papa Francisco expresaría la permanencia de ciertas fuerzas profundas que lo precedieron y probablemente le sobrevivirán. Finalmente, el debate acaecido durante el Concilio Vaticano II también enseña la existencia de una tendencia que intentó reformar la doctrina y la legislación canónica que, aún hoy, excomulga a los masones.

La primera parte de este texto se centra en los orígenes. ¿Cuáles son estos famosos “principios siempre inconciliables con la doctrina de la Iglesia”, identificados desde el siglo XVIII por Clemente XII y Benedicto XIV y reafirmados por Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I?

El siglo XVIII

Represión

El siglo XVIII fue el siglo de la “invención de la masonería” y de su primera expansión internacional, a partir de la Islas británicas, Holanda y Francia (Mollès 2014b; 2017). Esta primera ola encontró escollos. Fue un periodo de condenas, sospechas y persecuciones.

Por cierto, la represión no fue constante en el tiempo ni uniforme en el espacio. Fluctuó en función de las múltiples coyunturas nacionales o regionales. Tampoco fue una exclusividad de la jerarquía católica. En realidad, la aristocracia vaticana ni su líder - la “Corte de Roma” y el Sumo Pontífice, como se los designaba entonces- fueron los primeros ni los últimos en alzar bandera contra la “tenebrosa secta”. Otros numerosos gobiernos tomaron análogas medidas, fuesen monarquías o repúblicas, imperios, reinos o ciudades autónomas, de religión católica, protestante, ortodoxa o islámica.

Política

Para tomar dimensión de esta psicosis, mencionemos los casos principales. Los primeros en tomar medidas represivas fueron los Estados

Generales de Holanda (protestantes), el Consejo de la República de Ginebra, el gobierno de Louis XV en Francia (católico), el príncipe elector del Palatinado renano, la ciudad de Hamburgo y el reino de Suecia (1735-1738). Después del papa Clemente XII y del cardenal Ferrao, en 1738-1739, siguieron el movimiento la emperatriz María-Teresa de Austria, las autoridades de Aviñón, París y Ginebra, el cantón de Berna, la ciudad de Hannover y la policía de París (1743-1745). En 1748 se sumó la voz del islam, con el sultán de Constantinopla y su imperio. El rey de Nápoles, Carlos VI (futuro Carlos III de España), y su hermano Fernando VI de España adoptaron en 1751 medidas análogas. Los imitaron la ciudad de Danzig (1763), la isla de Madeira y las ciudades de Berna y Ginebra (1770), el príncipe de Mónaco y el príncipe elector de Baviera, el duque de Baden y el emperador de Austria, José II (1784-1785), el emperador de Alemania, Francisco II, el Rey de Cerdeña Víctor Amadeo, el emperador Pablo I de Rusia y Guillermo III de Prusia (1795-1799)¹.

¹ Véase la cronología provista en anexo.

Religión

Así, las medidas represivas adoptadas en 1738-1739 por la jerarquía eclesiástica no fueron aisladas. Fueron, es cierto, brutales y despiadadas. Hacia 1730 habían surgido las primeras logias en Florencia, Nápoles y Venecia. Lo que parecía ser una secta herética se instalaba a las puertas de los Estados Pontificios, entonces extendidos sobre gran parte de la península itálica. La reacción fue contundente. En 1738, la carta apostólica *In Eminenti* -expedida por el papa Clemente XII- identificó la subversión, el enemigo interno. Encomendó una persecución minuciosa y castigos ejemplares, tanto a las autoridades eclesiásticas como a los gobiernos europeos¹. Autorizaba un sistema de “arrepentidos”: los que confesarían sus crímenes y entregarían

¹ Clemente XII decidió “condenar y prohibir (...) los centros, reuniones, agrupaciones, agregaciones o conventículos de Liberi Muratori o Franc-Massons”. A todos los fieles, fuesen laicos o clérigos, seculares o regulares, encomendó “abstenerse completamente de estas asociaciones o asambleas, bajo la pena de excomunión”. Ordenó a “los obispos, prelados, superiores, y el clero ordinario, así como los inquisidores” que procedieran “contra los contraventores de cualquier grado, condición, orden, dignidad o preeminencia; trabajen para redimirlos y castigarlos con las penas que merezcan a título de personas vehementemente sospechosas de herejía. A este efecto, damos a todos y a cada uno de ellos el poder para perseguirlos y castigarlos según los caminos del derecho, recurriendo, si así fuese necesario, al Brazo secular.”

nombres y direcciones de otros iniciados podrían beneficiar de una impunidad total o parcial¹. Se trataba de una cuestión de seguridad del Estado y el Pontífice era el único en poder levantar la excomunión de los arrepentidos². En 1739, el cardenal Ferrao, secretario de Estado del Vaticano, tradujo la exhortación de Clemente XII en medidas concretas: los masones descubiertos en la jurisdicción de los Estados pontificios serían condenados a muerte; para castigar a la familia, sus bienes serían confiscados y su vivienda demolida. En esta época, nos recuerda un historiador y sacerdote jesuita, “ni siquiera el Tribunal de la Inquisición podía condenar a muerte por sospecha de herejía, que era purgada con pena de prisión”³.

Tradición

Por supuesto, tales castigos no eran excepcionales. De Inglaterra, Francia a Rusia, Turquía y Japón, la dureza y la crueldad eran la norma. Los siglos XVII y XVIII fueron, como los que

¹ Sobre este punto, véase (Conti 2014, p. 83).

² Benedicto XIV, sucesor de Clemente XII, recordó que *In Eminentí* había “condenado y prohibido a perpetuidad (...) los Francmasones (...) bajo pena de excomunión (...) de la cual nadie puede ser absuelto a no ser por el Pontífice”: (Papa Benedicto XIV 1751).

³ Véase (Ferrer Benimeli 2015, p. 19).

precedieron y siguieron, una época de brutalidad. La tortura era una práctica común y legítima. Reflejada la omnipotencia del poder, sea político, militar o religioso. El soberano -que se confundía con el Estado- entendía así aplastar toda oposición y disciplinar a sus súbditos. El robo, el vagabundeo, la crítica y el asesinato podían ser castigados de la misma manera. En Francia, un hombre podía ser torturado y ejecutado porque había frecuentado una iglesia disidente; los delincuentes comunes eran generalmente desmembrados en la plaza pública, decapitados y quemados. En Italia, según ciertos relatos de viaje, las grandes rutas estaban adornadas de horcas y de cuerpos en putrefacción. En Inglaterra, se solía usar una prensa mecánica para aplastar un cuerpo condenado que sería luego colgado, eviscerado y desmembrado. La disidencia político-religiosa, la delincuencia o el crimen no eran los únicos motivos. La superstición también era la oportunidad de desatar una violencia habitual, como lo recuerdan las veintidós "brujas" y los dos perros negros quemados vivos en 1692 en Salem (Massachusetts, Norteamérica). En Rusia, donde existían "sociedades de tortura" cuyos miembros entrenaban su resistencia al dolor, cualquier conflicto con un terrateniente o un agente del Estado

podía, para el pueblo menudo, convertirse en un interrogatorio, que, para arrancar una confesión o simplemente para castigar, era sinónimo de bastón, de *knout* y de fuego¹.

1739-1939

Aun así, impacta la dureza de las medidas adoptadas entonces por numerosos gobiernos contra los masones. Los Estados pontificios dieron, en 1739, un ejemplo de severidad: condena a muerte para el convicto, confiscación de bienes y demolición de vivienda para su familia. Esta brutalidad atravesó el tiempo y recuerda nítidamente las medidas antimasónicas de la dictadura española, instaurada en 1939 por las fuerzas armadas, con el apoyo de Italia, Portugal, Alemania y de la Iglesia católica².

1739-1939: este paralelo, este guiño de la cronología nos interpela. Nos enseña que una semilla, plantada en el siglo XVIII, pudo prosperar y ramificarse hasta el siglo XX y, como lo veremos, hasta nuestros días.

¹ Véase (Massie 1985, p. 243-244).

² Véase la Ley de Represión de la Masonería y del Comunismo: (Franco 1940). Además del apoyo de las potencias fascistas, mencionemos la activa complicidad de la monarquía británica con los golpistas españoles, por anticomunismo.

Paradojas

La reacción eclesiástica -teorizada oficialmente en 1738 y 1739, y ratificada en 1751¹- llamaba a la represión y la persecución de los masones. Dos paradojas merecen ser subrayadas. La primera parece evidente: ¿dónde había quedado la doctrina cristiana del amor fraternal? La segunda es menos evidente: ¿Cómo explicarla cuando las logias europeas de la época cobijaban numerosos católicos, laicos bautizados y clérigos regulares o seculares de todas las órdenes (Ferrer Benimeli 1977, p. 37-207; 1989, p. 747-853; 2015, p. 22-23) y cuando la masonería tomaba sus fuentes tanto en la nueva ciencia como en la cultura cristiana (Mollès 2017, p. 100-110; Snoek y Bogdan 2014, p. 5)?

Esta divergencia entre la línea institucional bajada desde Roma y las prácticas reales es, de por sí, notable. Las situaciones locales, regionales o nacionales variaban. En Francia, por ejemplo, toda encíclica pontificia debía ser registrada por el Parlamento para tener vigencia. Ni la carta-encíclica de 1738 ni la de 1751 lo fueron. Quedaron sin validez en el territorio francés, inclusive para los clérigos

¹ En 1751, el Papa Benedicto XIV ratificó las medidas de 1738-1739 en su encíclica *Pro Vidas Romanorum Pontificum*.

que, claramente, proveyeron numerosos miembros a la masonería del siglo XVIII (Révauger y Porset 1998).

Más notable aún es que, allí donde los católicos sufrían discriminaciones y exclusiones, las logias podían ser un asilo de fraternidad para ellos. En la Inglaterra anticatólica, por ejemplo, dos católicos llegaron a ser Grandes Maestros durante la primera mitad del siglo¹. En Irlanda -donde la masa del pueblo católico era colonizada y oprimida por el terrateniente inglés, protestante y racista- las logias propiciaban un espacio donde católicos tolerantes podían desarrollar vínculos humanos con protestantes tolerantes (Chetwode Crawley 1911). Otras minorías religiosas también gozaban de este asilo, tales como los *dissenters*: protestantes críticos, ajenos a la Iglesia de Inglaterra, habían obtenido de la Revolución inglesa la libertad de culto, pero no sus derechos cívicos (Révauger 2013, p. 36-39).

¿Entonces, por qué tanta crispación? Si las logias estaban abiertas a los católicos, si en algunos países

¹ Me refiero a Thomas, Duque de Norfolk (1729), y a Lord Derwenwater (1738), cuyas imprudencias militantes (políticas y religiosas, en tanto pro-jacobitas) desestabilizaron la Gran Logia que presidía, y contribuyeron a alejar los católicos de este puesto durante tiempo.

hasta les ofrecían un asilo y un refugio, ¿por qué retribuir las con la persecución? De 1739 a 1939, una misma respuesta atravesó los siglos: la Iglesia católica se definía a sí misma como guardiana de las jerarquías sociales y del orden establecido (Conti 2014, p. 83).

La función de la Iglesia *Orden y jerarquías*

En 1738 como en 1751, los papas Clemente XII y Benedicto XIV definieron con precisión la función de la Iglesia católica. Líderes espirituales y jefes de Estado a la vez¹, su discurso diseñaba una religión política.

En el plano religioso, la misión de la Iglesia era conservar “la integridad de la religión ortodoxa”, oponer una barrera “al vicio y al error”, alejar “del

¹ Recordemos que los Estados pontificios fueron constituidos a partir de mediados del siglo VIII, siguiendo un modelo feudal dominado por una aristocracia terrateniente. Del siglo XI al siglo XV, estos Estados y el control de la monarquía vaticana fueron disputados entre germánicos y franceses (que propiciaron un papado alternativo, en Aviñón). A partir del siglo XVI, los Estados pontificios fueron reorganizados y se expandieron. Fueron desarticulados por la Revolución francesa e incorporados en la 1ª República romana. Fueron restablecidos por la Contrarrevolución europea, después de 1815 hasta 1870, periodo de unificación de un Estado nacional italiano. Véase la síntesis de (Larousse 2021).

universo católico” todo “motivo de perturbación” (Papa Clemente XII 1738). Se trataba de defender la institución católica contra las disidencias religiosas y filosóficas.

En el plano político, la Iglesia defendía el orden establecido y le confería una legitimidad moral, indispensable zócalo de estabilidad. Asistía a los “príncipes en sus Estados”. Combatía los “enemigos de la seguridad pública” (Papa Clemente XII 1738). Recíprocamente, “todos los príncipes y todos los poderes seculares católicos (...) elegidos por Dios” le debían asistencia para imponer “leyes y sanciones”. Reclamaba

la ayuda de los Príncipes Católicos y de los Seculares Poderes - siendo los mismos Poderes y Príncipes Supremos elegidos por Dios como defensores de la fe y protectores de la Iglesia - para que ellos hagan cumplir y obedecer las Constituciones apostólicas de la manera más absoluta (Papa Benedicto XIV 1751, p. 9).

Esta alianza entre el trono y el altar era histórica. Benedicto XIV, en su encíclica *Providas Romanorum* (18 marzo 1751), recordaba sus orígenes en el emperador Carlomagno que, en sus *Capitulares* (circ. 789 d. C.),

después de haber prescripto a todos sus súbditos la observancia de las ordenanzas eclesiásticas, añade

lo que sigue: *“Porque no podemos concebir cómo puedan sernos fieles los que se han demostrado desleales a Dios y a sus sacerdotes”*. Por esto encargando a los presidentes y a los ministros de todos los dominios a que obliguen a todos y a cada uno en particular a prestar a las leyes de la Iglesia la obediencia que les es debida, ordenó severísimas penas contra los que faltasen (Papa Benedicto XIV 1751, p. 9)¹.

Control social

La Iglesia era la mayor y más antigua institución europea. Su rol era metapolítico. Encarnaba el poder mágico y moral y cultural. Confería legitimidad, estabilidad y unidad a los múltiples poderes seculares del Occidente cristiano. Ejercer un control ideológico sobre la población constituía una de sus funciones. Su red territorial, extensa, le permitía fiscalizar la vida social. Sus textos y sus clérigos le permitían imprimir caracteres comunes a todo el mosaico europeo. Por ello todos debían obedecer “a Dios y a sus sacerdotes” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 9). Por delegación del mandato divino detentado

¹ Seguía: *“Los que en esto (...) resulten negligentes y desobedientes, tengan entendido que ya no hay más honores para ellos en nuestro Imperio, aunque fuesen nuestros hijos; ni empleados en nuestro Palacio; ni sociedad ni comunicación con nosotros ni con los nuestros, sino que serán severamente castigados”*.

por la Iglesia, “la autoridad del príncipe” se imponía a todos. No existía pues libertad de asociación:

“todo colegio, toda sociedad reunidos sin permiso de la autoridad pública, están prohibidos por el derecho civil (...) en donde él dice que, por su edicto, según las Ordenanzas del Emperador, está prohibido que puedan formarse y existir sociedades y reuniones sin la autoridad del príncipe (...)” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 7)¹.

Clemente XII también había identificado las asociaciones como una cuestión crucial. Vaticanaba

“los grandes males que se originan habitualmente de esas asociaciones (...) siempre perjudiciales para la tranquilidad del Estado y la salud de las almas” (Papa Clemente XII 1738).

Teóricamente, la sociedad civil no gozaba de ninguna autonomía. En la práctica, el cambio social preocupaba al Sumo Pontífice. La unicidad espiritual y el orden político europeo habían sido sacudidos por graves disidencias religiosas, desde la Reforma protestante en el siglo XVI hasta el jansenismo, fulminado por la bula *Unigenitus* en 1713 (Farge 1993). A inicios del siglo XVIII, el Noroeste de Europa seguía en ebullición. Una de las facetas de este

¹ En el mismo párrafo, los fundamentos invocados eran “el libro XLVII de las *Pandectas*, título 22, “De los Colegios y Corporaciones ilícitas”, y la carta de C. Plinius Cæcilius Secundus XCVII, Libro X.

proceso era la extensión, pese a los exordios eclesiásticos, de la primera revolución asociativa (Clark 2000; Capdeville 2008). A partir de las Islas británicas, de Holanda y de Francia, Europa entraba en una era de transformación estructural de la vida pública. Se demultiplicaban los círculos literarios, los salones, los cenáculos, las órdenes los clubes, los capítulos y los cafés los más diversos. Estas sociedades civiles eran lúdicas, literarias, científicas, rebeldes, libertinas o masónicas. Allí, un público letrado podía ejercer la crítica con más libertad. Capa tras capa, se erosionaba el tradicional monopolio de la Corona y de la Iglesia en la definición de lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo justo (Bristow 2011). Este público primero se ocupó de crítica estética, literaria y científica. Con el tiempo, se deslizó hacia la crítica moral, religiosa y política. Poco a poco, la naciente sociedad civil adquiría “funciones de control político” (Habermas 2002, p. 99). Emergía un tercer poder, un tribunal de la opinión pública capaz de rivalizar con el trono y el altar y, cosa inaudita, de ponerlos en acusación (Baker 1993). Este proceso fue progresivo y en 1794 nadie dudaba de la existencia de una opinión pública, es decir de un tercer poder (Habermas 2002, p. 102).

La masonería como subversión

Durante siglos, la Iglesia católica romana había sido el guardián ideológico del orden establecido. Desde la caída del imperio romano y su fragmentación en un sinfín de células autárquicas, había preservado una cultura común. Sus textos y sus clérigos le permitían imprimir caracteres comunes al mosaico feudal europeo. A través de la del verbo, del símbolo y de una extensa red internacional de intelectuales, había permitido una “segunda unificación europea” (Pomian 1990, p. 108). Este papel geocultural se había ampliado, a partir del siglo XVI, con su participación en la Conquista de América, que fue la primera unificación euro-americana. Única soberana de este reino simbólico, la Iglesia confería legitimidad a los príncipes, a los múltiples poderes político-militares. Éstos debían, en retorno, asistirle. Asistir a sus clérigos en su tarea de control sobre la vida privada, la vida social y, entre otros, la vida asociativa.

Sin embargo, un cambio latía. La unicidad de este reino simbólico se había resquebrado con el surgimiento, desde el siglo XVI, de disidencias religiosas y filosóficas. Las grandes guerras político-religiosas habían partido el mundo cristiano. A inicios del siglo XVIII, con estos recuerdos aún

frescos, las sociedades europeas continuaban mutando, sin que la Iglesia pudiera controlar ni detener esta dinámica, que se insinuaba en las mismas puertas de la Santa Sede y en la propia casta clerical. Más aún, sus doctrinas no le permitían analizar ni explicar el surgimiento progresivo de un movimiento asociativo dotado de cierta autonomía. Con agudeza, sin embargo, la jerarquía católica veía en ello una amenaza de subversión porque su misma existencia desestabilizaba el orden establecido.

Estos miedos y estas representaciones se cristalizaron en un enemigo central (aunque no único): la masonería. Sus múltiples variantes fueron reiteradamente condenadas, investigadas y perseguidas. ¿Por qué? ¿Qué características lo explican? La gran particularidad del movimiento masónico del siglo XVIII no fue en absoluto haberse inventado antiguos orígenes ni ritos ancestrales, moda imperante de la época. Su signo distintivo fue haber sido el prototipo fundador de una sociedad civil internacional, portadora de una religión cívica universal y de una forma precursora de la laicidad¹.

¹ Aunque el concepto mismo de “laicidad” haya sido fabricado a inicios del siglo XX por un francés, Ferdinand Buisson. Véase la síntesis presentada en (Mollès 2015).

Laicidad, libertad de conciencia y ciencia

Visto desde las cumbres eclesiásticas, todo aquí tenía olor a azufre y herejía. Prueba de ello era, para la jerarquía eclesiástica de la época, su dimensión interreligiosa:

“Entre las causas más graves de la mencionada prohibición y condenación, la primera es que, en esta clase de sociedades, *se reúnen hombres de todas las religiones* y de toda clase de sectas, de lo que puede resultar evidentemente cualquier clase de males para la pureza de la religión católica” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 7).

La reunión de “personas de todas las religiones” constituía una amenaza para “la pureza de la religión católica” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 7). El “miedo” de Benedicto XIV era la contaminación ideológica. El “temor” de Clemente XII era que las ovejas negras influyeran en “las gentes sencillas (...) los simples y los inocentes” (Papa Clemente XII 1738). Que católicos pudiesen socializar con protestantes, como lo podían hacer en las logias, era algo totalmente nuevo e inaceptable para la jerarquía eclesiástica. En esta época, la pureza era un asunto serio. Los matrimonios, las reuniones sociales e incluso los simples contactos entre católicos y no católicos “estaban severamente prohibidos por la Iglesia

católica bajo la pena de excomuni3n” (Ferrer Benimeli 2015, p. 19).

El peligro de erosi3n era real. La masonería se presentaba como un espacio interreligioso y laico, indiferente a las divisiones religiosas y políticas. Propiciaba la fraternidad entre “todos los hombres [...] cualesquiera sean las denominaciones o confesiones que ayudan a distinguirlos” (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50)¹. Disfrazada de tradici3n, acarreaaba en realidad una “profunda revoluci3n de las mentalidades” (Révauger 2013, p. 36)². Su culto era un culto cívico, dedicado a “la libertad de conciencia”, “la noble ciencia” y “las virtudes sociales” (Anderson y Désaguliers 1738, p. V)³. Reflejaba “el espírítu progresista de la época, con

¹ “todos los Hombres [...] de bien y leales, u Hombres de Honor y de Probidad, cualesquiera sean las denominaciones o confesiones que ayudan a distinguirlos” (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50).

² Para profundizar, véase (Berman 2010, p. 311-337; Mollès 2017). “El abandono de la referencia obligatoria al Dios de los Cristianos [fue] uno de los mayores aportes de la masonería [...] Lo importante para Anderson y Désaguliers no era excluir sino incluir.” (Révauger 2001, p. 28).

³ “(...) cualesquiera sean nuestras diferencias de Opiniones sobre otras Cosas (dejando a los Hombres la Libertad de Conciencia), como masones estamos armoniosamente de acuerdo en la noble Ciencia y el Arte Real, en las Virtudes Sociales” (Anderson y Désaguliers 1738, p. V).

ideas de fraternidad, igualdad, tolerancia y razón.” (Stevenson 1996, p. 6).

Secreto ritual y autonomía social

¿Qué podía ocurrir cuando católicos y no católicos se reunían de manera privada, sin control clerical? Entre las causas más graves de la condena eclesiástica, la segunda era precisamente el secreto. La crítica pontificia contra los masones apuntó al "secreto inviolable sobre todo cuanto sucede en sus asambleas" (Papa Clemente XII 1738). Esto necesariamente escondía una conspiración “contra el Estado, y las leyes de la Religión o de los gobernantes” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 7).

Efectivamente, los masones protegían su privacidad por medio de un secreto ritualizado. Aunque era muy relativo en la práctica, este secreto simbólico cumplía una función esencial: trazar las fronteras de un espacio simbólico autónomo. Ofrecía a la naciente sociedad civil una crisálida protectora para limitar la intromisión eclesiástica y/o política en sus deliberaciones. Fue precisamente lo que permitió a "las logias convertirse en la institución social más fuerte del mundo moral en el siglo XVIII" (Kosselleck 1979, p. 66).

Aunque el masón debía ser un sujeto pacífico, la disidencia religiosa o política ya no implicaba la ruptura del contrato social entre el individuo y el grupo, como era el caso en las antiguas asociaciones medievales, como por ejemplo las corporaciones de oficio. De forma sutil y mesurada, este grupo – autoinstituido como una pacífica asociación civil- se atribuía así cierta autonomía ante el “gobierno del momento” (Anderson y Désaguliers 1723, p. 50). Ni el “gobierno del momento” ni la Iglesia católica podían detener las libres comunicaciones sociales generadas por el ritual laico.

¿Se trataba de una asociación conspirativa? En principio, no. En la logia se comentaba e intercambiaba sobre novedades literarias, científicas, filosóficas, sobre las grandes cuestiones humanas que agitaban la naciente esfera pública. Escuela cívica propicia al “intercambio de ideas y la toma de la palabra” (Révauger 2006, p. 11-12), abría una “escuela de la igualdad” (Chevallier 1974), un espacio de “sociabilidad democrática” (Halévi 1984). Difundiendo los usos parlamentarios fundamentados en el derecho, se convirtió en una escuela de gobierno para la sociedad civil emergente. En sus talleres se sedimentaba una “tradicón republicana” (Jacob y Crow 2014, p. 101-102)

fundada en un derecho natural, “un derecho *vivo*, modificable y perfectible en función del proyecto emancipador de las logias” (Trampus 2014, p. 71), que pronto desembocaría en la teoría de los Derechos Humanos.

La sombra del protestantismo

La teoría de la conspiración también se alimentaba de la influencia protestante. En particular, los exiliados protestantes franceses tuvieron un papel central en la organización de la masonería, a la cual proveyeron intelectuales y militantes “desproporcionadamente numerosos y activos” (Berman 2010, p. 305, 78, 258).

Desterrada por las persecuciones religiosas iniciadas en 1685, esta diáspora protestante irrigó con una población laboriosa e instruida los Países Bajos, Suiza, América, Sudáfrica y sobre todo Inglaterra¹. Se trataba de una minoría extremadamente intensa. Protegida por la aristocracia liberal *whig*, proveyó innumerables cuadros militares e intelectuales a la segunda

¹ Fue constituida “muy probablemente por trescientas o cuatrocientas mil personas”, según (Michelet 1860, p. III-IV). Robin Gwynn la evalúa a aproximadamente 200000 personas. Unos 40000 se establecieron en Londres, donde representaban el 6% de la población total hacia 1690 (Gwynn 2001, p. 29-30).

Revolución inglesa, “que fue su consecuencia” (Michelet 1860, p. III-IV). El nuevo modelo de Estado instaurado en 1690 -una monarquía constitucional y protestante- triunfó gracias con su apoyo militar, político e ideológico (Weiss 1851, p. 263-265)¹. Sus redes se desplegaron en todo el continente. Animaban por ejemplo algunas de las principales redes editoriales disidentes de la época. En Ámsterdam, uno de sus centros neurálgicos, 80 de los 230 editores censados a inicios del siglo XVIII era exiliados protestantes franceses. Ellos imprimían, traducían, ponían en circulación y hasta introducían clandestinamente en Francia a los autores subversivos, a los filósofos heterodoxos, a los panteístas e inclusive a los primeros teóricos del ateísmo (Bonneke 2013, p. 80-82).

¹ El aporte de los exiliados protestantes franceses en el mundo protestante fue prolongado y muy importante, inclusive en materia masónica. En 1688, estos refugiados proveyeron más de 3300 soldados y oficiales al ejército de 15000 hombres constituido en Holanda por Guillermo de Orange para invadir Inglaterra, derrocar a Jacques II Stuart (católico escocés proclamado rey de Inglaterra en 1685), instaurar una nueva monarquía y frenar a las ambiciones geopolíticas de la Francia católica. Según un importante estudio dedicado a los protestantes de Francia, “Guillermo de Orange no tenía partidarios más devotos y más resueltos” que estos exiliados, quienes fueron autorizados a organizar sus propios regimientos: (Weiss 1851, p. 263-265)

En conjunto, jugaron un papel determinante en el progreso de la libertad de conciencia en Europa (Garrioch 2014). Indudablemente, la invención de la masonería fue uno de estos aportes. A su fuerte número se suma un símbolo esencial: Jean-Théophile Désaguliers (Carpenter 2011). Arribado a Londres en su juventud con su padre, convertido en pastor anglicano, en un importante científico e ingeniero - discípulo y amigo de Isaac Newton y miembro de la *Royal Society* desde 1714 (Clarke 1967). Fue el gran arquitecto de la masonería, él al que se consideraba, según las palabras de Montesquieu, como “la primera columna de la masonería” (Montesquieu 1735). Tuvo un papel esencial en su diseminación en Francia, Escocia, Alemania y Europa continental. Su retrato figuraba, entre otros, en el frontispicio de las *Constituciones* de 1723¹. Tercer gran maestro electo de la *Grand Lodge of London & Westminster* (1719),

¹El frontispicio de las *Constituciones* de 1723 mostraba a John, segundo duque de Montagu y gran maestro saliente (1690-1749), pasando el libro de las *Constituciones* y unos compases a Philip, duque de Wharton y nuevo dirigente de la Gran Logia (1698-1731). Alrededor pueden verse los vice grandes maestros y los vigilantes de la Gran Logia (John Beale, Josias Villeneau y Thomas Morrice a la izquierda; William Hopkins y Joshua Timson a la derecha). En el fondo a la derecha se encuentra Jean-Théophile Désaguliers, en hábito de pastor anglicano.

vice gran maestro en 1722, 1723 y 1725, pertenecía a varias logias, entre las cuales la *French Lodge*¹. Respetado e influyente, reescribió y creó rituales, redactó o colaboró con la redacción de reglamentos, participó en el diseño de la estructura federal de la Gran Logia, introdujo prácticas aún en uso como la lectura de disertaciones durante las reuniones masónicas).

El racionalismo naturalista

Un cuarto elemento fundaba la condena pontificia: el racionalismo universalista que impregnaba la cultura masónica y que la Iglesia no podía sino identificar como “confusión teológica” (Boutin 1998). Las nuevas prácticas elaboradas progresivamente en el seno masónico difundían modelos y comportamientos laicos, hábitos de observación, de inducción y de libre examen. Sus rituales remitían al racionalismo científico y naturalista, al deísmo abstracto y hasta al panteísmo. La quinta versión de las Constituciones masónicas, por ejemplo, se extasiaba en su primera página:

“¡Cuando contemplamos las maravillas del Universo, desde un punto de vista filosófico,

¹En particular la *French Lodge, Rummer & Grapes* (Channel Row, posteriormente *The Horn*), la logia del duque de Montagu y la logia universitaria de Oxford.

percibimos que los cuerpos celestes, la tierra que habitamos, nosotros mismos, con todos los demás animales y productos naturales, son contruidos y gobernados en sus diversas operaciones por leyes generales, sabias e invariables en su tendencia a la armonía y a la preservación de todo el sistema global!" (Anderson, Désaguliers y Noorthouck 1784, p. 1)¹

Como la filosofía de Baruch Spinoza en el siglo XVII (Deleuze 1980), este párrafo conllevaba una verdadera revolución filosófica. Todos los existentes eran por igual simples expresiones de un Ser único, infinito y universal. El "Universo" los abarcaba por igual a todos. Todos eran modos del Ser, fuesen animales, vegetales o minerales, humanos o no humanos. El trasfondo de tal filosofía era profundamente anti-jerárquico. ¿Cómo, sobre esta base, proclamar la inferioridad o la superioridad de tal o cual modo del Ser, si todos eran expresiones naturales del propio Universo que todo abarcaba? El universalismo masónico era igualitario, por lo menos en el plano religioso -tan central en esta época. Negaba toda verdad absoluta y consideraba a todas las religiones como intentos concurrentes de las

¹ John Noorthouck, el editor, era topógrafo y editor científico en Londres (Myers 2004).

sociedades humanas para regular su vida social y simbólica y para conectarse con el Universo.

Una red internacional

Tal filosofía, aquí rápidamente evocada en sus rasgos más salientes, era incompatible con la doctrina católica de la época. Su difusión en Europa y en las colonias constituyó un motivo de preocupación para una institución ideológica transnacional que, como la Iglesia católica, velaba por la unidad religiosa paneuropea desde varios siglos. Clemente XII como Benedicto XIV señalaron con inquietud esta diseminación incontrolable: a mediados del siglo XVIII, las logias ya estaban “esparcidas en ciertos países y estableciéndose de día en día con más extensión” (Papa Benedicto XIV 1751, p. 1). La masonería fue en efecto el prototipo fundador de una sociedad civil internacional (Mollès 2012).

Inventada en Londres, se convirtió rápidamente en la “asociación laica más difundida de Inglaterra durante el siglo XVIII” (Elliott y Daniels 2006). Se ramificó instantáneamente en Holanda, Francia, Escocia e Irlanda. A su vez, estos epicentros irradiaron en Europa y sus periferias, diseminando logias y ritos en casi todas las regiones oceánicas conectadas con el Noroeste de Europa, a través de los

puertos y de las ciudades, por las rutas marítimas, fluviales o terrestres, comerciales o coloniales que se multiplicaban entre el centro y sus periferias (Mollès 2014b; 2014a).

Esta dinámica consiguió formar un público internacional que, reclutado en las élites, reunía aproximadamente unos 2500000 miembros en 1789. De este caos había surgido cristalizaciones institucionales, con la fundación de doce Grandes Orientes y Grandes Logias durante el siglo XVIII. Más modestamente que la Iglesia, pues, la masonería se afirmaba como una gran institución cultural paneuropea. Cuando aún no se habían dirimido las guerras político-religiosas del siglo XVII, la masonería moderna nacía entre Inglaterra, Francia, Irlanda, Escocia y Holanda. Se diseminaba por Europa y América, en los enclaves coloniales y en las rutas comerciales de África, Asia y Oriente. Por primera vez emergían federaciones asociativas nacionales. Y lo que es más, emergía una red global, una sociedad civil internacional.

Cronología

de la represión antimasónica en el siglo XVIII

	Estados católicos	Estados protestantes	Estados cristianos ortodoxos o musulmanes
1735		Estados Generales de Holanda	
1737	Reino de Francia (Cardenal de Fleury, 1º ministro de Luis XV) Condado del Palatino renano (príncipe elector Carlos Felipe III)	República de Ginebra	
1738	Const. "In Eminent		
1739	Estados pontificios (El secretario de Estado, el cardenal Ferrao)	Ciudad de Hamburgo Reino de Suecia (Federico I)	
1740	Reino de España Reino de Portugal	Zúrich	

1743	Imperio de Austria (María Teresa)*		
1745	Francia: ciudades de Aviñón y París (jefe de policía)	Cantón de Berna Ciudad de Ginebra y de Hannover	
1748			Imperio otomano (islam*)
1751	Encíclica "Providas" Reino de Nápoles (Carlos VI, futuro Carlos III de España) Reino de España (su hermano Fernando VI de España)		
1763		Ciudad de Danzig	
1770	Isla de Madeira	Ciudades de Berna y Ginebra	
1784	Principado de Mónaco Baviera		
1785	Imperio de Austria (José II)*		

	Ducado de Baden		
1794	Reino de Cerdeña (Victor Amadeo) Santo Imperio Romano Germánico (Francisco II, catolicismo*)		Rusia (Pablo I, ortodoxia*)
1798		Prusia (Guillermo III) ¹	
1799		Reino Unido (George III, anglicanismo*; la FM escapa por poco a la <i>Unlawfull Societies Act</i>) ²	
1822	Brasil ³		Rusia

¹ Prohibió la Francmasonería en general, exceptuando las tres antiguas Grandes Logias Prusianas que el protectorado sometía a un estricto control por el Gobierno (Ferrer Benimeli 2015, p. 17-18; Enciclopedia Católica 2007, p. VIII).

² Estos decretos reales prohibieron la vida asociativa, sospechada de ser un crisol de ideas afrancesadas. Las Grandes Logias de Inglaterra, Escocia e Irlanda pudieron escapar a la medida, mediante una depuración interna. Véase (Georges III 1800b; 1800b; 1800a; Beaurepaire 2005).

³ Véase (Mansur Barata 2006).

Bibliografía

- ANDERSON, J. y DÉSAGULIERS, J.-T., 1723. The Constitutions of the Free-Masons, containing the History, Charges, Regulations &c. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity [en línea]. 1. London: Printed by William Hunter, for John Senex at the Globe, and John Hooks at the Fower-deluce over-against St Dunflan's Church, in Fleet-Street, in the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723. Disponible en: <http://books.google.com.ar/books?id=LkICAAAAQAAJ>.
- ANDERSON, J. y DÉSAGULIERS, J.-T., 1738. The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons, containing Their History, Charges, Regulations, &c. [en línea]. London: Brothers Caesar Ward and Richard Chandler, Booksellers, at the Ship without Temple-Bar, and sold at their Shops in Coney-Street, York, and at Scarborough-Spaw (MDCCXXXVIII in the Vulgar, Year of Masonry 5738). Disponible en: <http://books.google.com.ar/books?id=SADloAEACAAJ>.
- ANDERSON, J., DÉSAGULIERS, J.-T. y NOORTHOUCK, J., 1784. Constitutions of the Antient Fraternity of Free and Accepted Masons: containing their History, Charges, Regulations, &c. [en línea]. 5. London: Printed by J. Rozea, Printer to the Society, nº9, Wardour Street (A new edition revised, enlarged and brought down to the year 1784, under the direction of the Hall Committee by John Noorthouck). Disponible en: <http://books.google.com.ar/books?id=QmzqsGE55esC>.
- BAKER, K.M., 1993. Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIè siècle. Paris: Payot. Bibliothèque historique Payot - Libraire du Centenaire de la Révolution française.
- BERMAN, R.A., 2010. The Architects of Eighteenth Century: English Freemasonry (1720-1740). Submitted by Richard Andrew Berman to the University of Exeter as a Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy by Research in History, 15 December 2010. Exeter: University of Exeter.
- BONNEKE, G.J.-M., 2013. Enlightenment, Either Way! Lumières, Revue du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, vol. Lumières radicales et franc-maçonnerie, no. 22, pp. 80-95.

- BOUTIN, P., 1998. La philosophie naturelle comme enjeu institutionnel : l'opposition de l'Église catholique à la franc-maçonnerie. *Dix-Huitième Siècle*, no. 30, pp. 397-411.
- BRISTOW, W., 2011. Enlightenment. En: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. Stanford: Stanford University Press, Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/enlightenment/>.
- CAPDEVILLE, V., 2008. *L'Âge d'Or des clubs londoniens (1730-1784)*. Paris: Honoré Champion.
- CARPENTER, A.T., 2011. John Theophilus Desaguliers: A Natural Philosopher, Engineer and Freemason in Newtonian England [en línea]. Londres - New York: Continuum.
- CHETWODE CRAWLEY, W.J., 1911. The Old Charges and the Papal Bulls. *Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of the Quatuor Coronati Lodge*, vol. 24, pp. 47-65.
- CHEVALLIER, P., 1974. *La Maçonnerie : école de l'égalité*. Paris: Fayard. *Histoire de la franc-maçonnerie française vol. 1*.
- CLARK, P., 2000. *British Clubs and Societies (1580-1800): The Origins of the Associational World*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARKE, J.R., 1967. The Royal Society and early Grand Lodge of Freemasonry. *Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of the Quatuor Coronati Lodge*, no. 80, pp. 110-119.
- CONTI, F., 2014. Église catholique. En: P.-Y. BEAUREPAIRE (ed.), *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*. Paris: Armand Colin, pp. 82-85. ISBN 978-2-200-24839-0.
- DELEUZE, G., 1980. Sur Spinoza, séance 1 [en línea]. Paris: Université Paris-VIII. [Consulta: 17 marzo 2020]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=EK2u798HgK4&list=PLLvdZd2cx3wggPeiTM1Q-LtNd6X5KJQqbw&index=6&t=0s>.
- ELLIOTT, P. y DANIELS, S., 2006. The "School of True, Useful and Universal Science?" Freemasonry, Natural Philosophy and Scientific Culture in Eighteenth Century England. *British Journal for the History of Science*, no. 39, pp. 207-229.
- ENCICLOPEDIA CATÓLICA, 2007. Francmasonería. EC WIKI - Enciclopedia Católica online [en línea]. [Consulta: 9 marzo 2021]. Disponible en: <https://ec.aciprensa.com/wiki/Francmasoner%C3%ADA>.

- FARGE, A., 1993. *Dire et mal dire, L'opinion publique au XVIIIe siècle*. 1. Paris: Le Seuil.
- FERRER BENIMELI, J.A., 1977. *Masonería, Iglesia e Ilustración*. 4: *La otra cara del conflicto. Conclusión. Bibliografía*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- FERRER BENIMELI, J.A., 1989. *Les archives secrètes du Vatican et de la franc-maçonnerie. Histoire d'une condamnation pontificale*. S.l.: Dervy.
- FERRER BENIMELI, J.A., 2015. *Masonería, Iglesia, Revolución e Independencia*. S.l.: Pontificia Universidad Javeriana.
- FRANCO, F., 1940. *Ley de 1 de marzo de 1940 sobre represión de la masonería y del comunismo*. Boletín Oficial del Estado. España: Jefatura del Estado, pp. 1537-1539.
- GARRIOCH, D., 2014. *The Huguenots of Paris and the Coming of Religious Freedom, 1685–1789* [en línea]. New York: Cambridge University Press.
- GWYNN, R.D., 2001. *Huguenot Heritage: The History and Contribution of the Huguenots in Britain*. Eastbourne, UK: Sussex Academic Press. ISBN 978-1-902210-34-6.
- HABERMAS, J., 2002. *Historia y crítica de la opinión pública, La transformación estructural de la vida pública*. 7. México: G. Gili ed. ISBN 968-887-009-9.
- HALÉVI, R., 1984. *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien régime: aux origines de la sociabilité démocratique*. Paris: Armand Colin.
- JACOB, M. y CROW, M., 2014. *Freemasonry and the Enlightenment*. En: J.A.M. SNOEK y H. BOGDAN (eds.), *Handbook of Freemasonry* [en línea]. Leiden (Netherlands): Brill, Brill Handbooks on Contemporary Religion, 8, pp. 100-116. [Consulta: 5 diciembre 2014].
- KOSSELLECK, R., 1979. *Le règne de la critique*. Paris: Minuit.
- LAROUSSE, 2021. *États de l'Église ou États pontificaux*. Encyclopédie Larousse [en línea]. Paris: Larousse. [Consulta: 26 marzo 2021]. Disponible en: <https://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/%C3%89tats-de-l%27eglise/118568>.
- MASSIE, R., 1985. *Pierre Le Grand*. Paris: Fayard. Traduit de l'américain (1980) par Denise Meunier.
- MICHELET, J., 1860. *Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes* [en línea]. Paris: Chamerot Libraire-Éditeur. Histoire

- de France au Dix-Septième siècle, 13. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=c37VAAAAMAAJ>.
- MOLLÈS, D., 2012. Triangle atlantique et triangle latin: l'Amérique latine et le système-monde maçonnique. Thèse de doctorat en histoire contemporaine (4 vols). Ministère de l'Éducation Nationale, Paris: Université de Strasbourg.
 - MOLLÈS, D., 2014a. Le système-monde maçonnique à la veille de la Première Guerre mondiale: une analyse archéologique. REHMLAC+ [en línea], vol. 6, no. 2, pp. 14-32. ISSN 1659-4223. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/18196>.
 - MOLLÈS, D., 2014b. Le Triangle atlantique: émergence et expansion de la sphère maçonnique internationale. Une analyse statistique (1717-1914). Nuevo Mundo Mundos Nuevos. [en línea], no. 14/2014. [Consulta: 17 diciembre 2014]. ISSN 1626-0252. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/67498>.
 - MOLLÈS, D., 2015. «Esta religión sobre la cual todos los hombres concuerdan»: la invención de la masonería, una revolución cultural entre religión, ciencia y exilios. Revista Brasileira de História das Religiões [en línea], vol. 8, no. 23, pp. 176-211. ISSN 1983-2850. Disponible en: <https://www.academia.edu/16969286>.
 - MOLLÈS, D., 2017. La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios [en línea]. 2. La Plata, Argentina: Editora de la Universidad Nacional de La Plata. Nueva historia de las redes masónicas atlánticas, 2. ISBN 978-987-1985-61-6. Disponible en: <http://www.academia.edu/13255175/>.
 - MONTESQUIEU, C.L. de S., baron de La Brède et de Montesquieu, 1735. Montesquieu to Richmond, 2 July 1735. Original conservado en Goodwood, Box 36, bundle IX; cit. en R. Shackleton, «Montesquieu's Correspondence», French Studies, XII, 4 (1958), 324-345, esp. 328; y en Richard Andrew Berman, 2010, p. 238.
 - MYERS, R., 2004. Noorthouck, John. Oxford Dictionary of National Biography [en línea]. Oxford: Oxford University Press. [Consulta: 21 noviembre 2014]. Disponible en: <http://www.oxforddnb.com/index/101020246/John-Noorthouck>.

- PAPA BENEDICTO XIV, 1751. Bolla Providas Romanorum (18 marzo 1751). [en línea]. Bulle pontificale. Roma: Santa Sede. [Consulta: 26 marzo 2021]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/bolla-i-providas-romanorum--i---18-marzo-1751--il-pontefice-con.html>.
- PAPA CLEMENTE XII, 1738. In Eminenti. [en línea]. Carta encíclica. Roma: Santa Sede. Disponible en: <https://www.papalencyclicals.net/clem12/c12inemengl.htm>.
- POMIAN, K., 1990. L'Europe et ses nations. Paris: Gallimard.
- RÉVAUGER, C., 2001. De la franc-maçonnerie opérative à la franc-maçonnerie spéculative: ruptures, continuité, évolutions en Angleterre et en Écosse. Bulletin de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVIIe et XVIIIe siècles [en línea], no. 52, pp. 21-34. [Consulta: 8 diciembre 2011]. DOI 10.3406/xvii.2001.1558. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xvii_0291-3798_2001_num_52_1_1558.
- RÉVAUGER, C., 2006. Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières: Europe-Amériques [en línea]. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux. Lumières, 7. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=5RPyQAumWmgC>.
- RÉVAUGER, C., 2013. English Freemasonry during the Enlightenment: how radical, how conservative? Lumières, Revue du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, vol. Lumières radicales et franc-maçonnerie, no. 22, pp. 33-49.
- RÉVAUGER, C. y PORSET, C., 1998. Franc-maçonnerie et religions dans l'Europe des Lumières. Paris: Honoré Champion.
- SNOEK, J.A.M. y BOGDAN, H., 2014. Handbook of Freemasonry [en línea]. Leiden (Netherlands): Brill.
- STEVENSON, D., 1996. The Origins of Freemasonry: Scotland's Century [en línea]. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRAMPUS, A., 2014. Droit. En: P.-Y. BEAUREPAIRE (ed.), Dictionnaire de la Franc-maçonnerie. Paris: A.Colin, pp. 71-73.
- WEISS, C., 1851. Mémoire sur les protestants de France au XVIIe siècle. Felix Alcan. Académie des sciences morales et politiques, 10: <https://books.google.fr/books?id=VbcDAAAAMAAJ&hl=es>.

Masonería y catolicismo en Chile

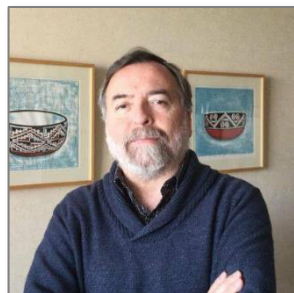
Dos líneas en el tiempo

Manuel Romo Sánchez

Una catedral sobre un templo masónico

La Catedral de Valparaíso se encuentra ubicada en el costado oriente de la Plaza de la Victoria. Su altar se levanta sobre el terreno en que existió el Templo Masónico de la Gran Logia de Chile hasta el 16 de agosto de 1906.

El terremoto que dejó en el suelo barrios completos de esa ciudad puerto en la fecha indicada, demolió la sede de las Logias porteñas, que desde 1872 se encontraba en la calle Victoria nº19. Del edificio de tres pisos, que se encontraba en litigio en tribunales, puesto que se lo disputaban las dos Grandes Logias existentes como consecuencia del cisma de 1903, nada pudo salvarse, ya que poco



Manuel Romo Sánchez es historiador y especialista de la masonería chilena. Investigador aguerrido, es autor de numerosos libros y, desde 2003, publica la revista digital "Archivo Masónico", con 53 números a la fecha

después del terremoto un voraz incendio consumió por completo los enseres que pudieren haber quedado entre las ruinas. El terreno finalmente fue asignado a una de las facciones en disputa y vendido poco más tarde. Este terreno se sumó al colindante, de propiedad de Juana Ross de Edwards, y pasó a constituir el suelo sobre el cual en la actualidad se levanta la Catedral de Valparaíso, en la actual calle Pedro Montt.

Los planos originales de la iglesia catedral datan de 1909 y estuvieron a cargo de los arquitectos Cruz Montt y Larraín Bravo y Cía. Al año siguiente se iniciaron los trabajos, pero se suspendieron en breve, reanudándose recién en 1938. La obra fue inaugurada el 29 de enero de 1950 y luego de posteriores



Valparaíso fue el primer foco masónico de Chile, a partir de 1850. Aquí el templo masónico edificado en 1872. El terremoto de 1906 destruyó el edificio así como su archivo histórico

terremotos se introdujo cambios a su diseño original.

La ubicación de esta catedral sobre el templo masónico de Valparaíso no pasó desapercibida para la prensa de la época. Así lo consignó *El Mercurio*, de esa ciudad, el 16 de agosto de 1909:

“En virtud de una cláusula testamentaria del señor Agustín Edwards, existen desde hace tiempo, fondos para la construcción de un templo votivo dedicado a la Virgen del Carmen. “Durante mucho tiempo se buscó un terreno apropiado para erigir en él el templo aludido. “Con motivo de la reconstrucción del Almendral ha nacido la idea que está ya definitivamente acordada y al efecto, se dan los últimos pasos necesarios para construir este templo en la Plaza de la Victoria, en el terreno donde estaba el palacio de la señora Juana Ross de Edwards. “Para este objeto se ha adquirido el terreno donde estuvo situada la casa masónica, de modo que el nuevo templo ocupará casi toda la manzana comprendida entre la Plaza de la Victoria y las calles de Victoria, Chacabuco y Carrera. “La Iglesia del Espíritu Santo será demolida cuando ya esté terminado el nuevo templo. “Además de los fondos dejados en testamento para este objeto por el señor Edwards, el Supremo Gobierno ha concedido últimamente, la suma de 293.000 pesos”.

El clérigo y masón Joaquín Chiriboga Terán

En agosto de 1869, escapando de las persecuciones del dictador García Moreno, volvió a exilarse en Chile el clérigo Joaquín Chiriboga, simpatizante de las ideas liberales. En 1871 tenía a su cargo la parroquia de San Mateos, en Osorno, pero fue arrestado por orden del Intendente acusado de abandonar la ciudad sin el permiso de su superior eclesiástico («La Patria no2397» 1871). En el mes de noviembre de este mismo año viajó a Cobija y luego a Copiapó. Su viaje a esta ciudad fue comentado por la prensa a su regreso:

“Sabemos que dentro de poco verá la luz pública una obra de la mayor importancia, titulada La Luz del Pueblo, escrita por el distinguido literato ecuatoriano don Joaquín Chiriboga (...). En su último viaje al norte, el señor Chiriboga visitó la liberal e ilustrada ciudad de Copiapó, donde fue acogida con tanto entusiasmo la obra por algunas personas que la leyeron en los borradores, que se nos dice que en pocos días se reunieron un número de suscriptores que no baja de 300” («La Patria no2606» 1872). De regreso en Valparaíso, se dedicó a la docencia, haciendo clases particulares, las cuales anunciaba por medio de avisos en la prensa. Con ocasión de

publicar Chiriboga un artículo titulado “El gran modelador ecuatoriano”, contra García Moreno, presidente del Ecuador, el redactor del diario agrega: “Una magnífica oportunidad se ofrece a los jóvenes que deseen estudiar filosofía, literatura y otros ramos. Don Joaquín Chiriboga, distinguido escritor ecuatoriano, director que ha sido de algunos importantes colegios en el Perú, se ofrece con tal objeto (...)” («La Patria no2616» 1872). Su personalidad y le hecho de representar las ideas liberales perseguidas por el ultramontano García Moreno en Ecuador, le hicieron simpático a los masones chilenos y la Gran Logia de Chile recomendó la adquisición de su obra “La Luz del Pueblo”, que estaba siendo publicada por entregas, para que los hermanos se suscribiesen a ella. En la circular que distribuyó a las logias en el mes de marzo de 1874 se refiere al “hermano Chiriboga”, por lo que se le atribuía la condición de masón. Sigue a continuación el texto escrito por Rodolfo Pérez Pimentel, en el sitio www.diccionariobiograficoecuador.com, con el título “Joaquín Chiriboga Terán. Ideólogo del Liberalismo”.

Nació en Riobamba el 7 de junio de 1821. Hijo legitimado de Antonio Chiriboga y León, de los anfitriones de Bolívar en Riobamba en Julio de 1822,

y de Ana María Terán Valencia, ricos propietarios de la provincia del Chimborazo. Riobambeños.

Muy joven entró al Seminario. En 1840 era Presbítero y fue designado presidente suplente de la Junta Directiva del Hospital de San Juan de Dios. Sin embargo, su carácter asaz diligente le hizo viajar a la costa en busca de mayores horizontes y se estableció en Guayaquil, donde pronto se hizo conocer por su fina sensibilidad y gran inteligencia. Tras numerosos estudios le ordenó el 21 de noviembre de 1847 el Obispo Garaycoa de Guayaquil.

Entre el 48 y el 53 fue párroco de Chanduy. Ese año fue candidatizado al Curato de Yaguachi pero no salió. El Vicario José María Yerovi le estimaba en alto grado. Entre el 58 y el 63 fue Vicario parroquial del Morro. En 1864, la tiranía de García Moreno se hizo ostensible en el país. En 1865 se vio comprometido en la revolución urbinista y fue desterrado por la dictadura garciana. Instalado en Lima acogióse a la generosidad de la prensa peruana y colaboró asiduamente en ella. En 1866 siguió viaje a Chile y encontró en Santiago la protección del doctor José Santiago Urmeneta y de una sociedad ilustrada. De vuelta al Ecuador fue párroco en Pueblo Viejo en enero de 1868 y allí permaneció hasta Julio del 69 que volvió a salir del país por el golpe dictatorial de

García Moreno. De nuevo en Chile, fue bien recibido, lo que le permitió publicar en Valparaíso el mismo año 69 "El Ecuador y García Moreno, una página para la historia de esa República" en 69 págs. excitando a la juventud para que rompiera la vergonzosa coyunda. Ese mismo año abandonó el estado religioso como incompatible con sus ideas liberales y democráticas y como simbólica protesta contra el incondicional apoyo de la jerarquía eclesiástica a la sanguinaria dictadura garciana. Tenía 48 años de edad y un futuro que labrarse en tierras extrañas. La situación de la iglesia frente a la unificación de Italia constituía el problema internacional del momento. Por eso editó "Ojeada Filosófica sobre la civilización" que le valió elogios entusiastas de los primeros talentos de Chile y Argentina. También siguió colaborando en la Prensa de ambos países y en Valparaíso recopiló en un volumen el cuerpo de sus principales doctrinas democráticas, que envió a imprimir a Lima, con el título de "La Luz del Pueblo, o sea criterios para juzgar cuestiones político religiosas", libro que dedicó al Doctor Urmeneta, cuya segunda edición aparecería en 1899 en Guayaquil, en 289 págs., con prólogo del Dr. Felicísimo López.

La "Luz del Pueblo" es el conjunto de argumentos razonados para establecer la necesidad de separar a la Iglesia y al Estado y causó enorme revuelo en la conciencia de los países más avanzados del continente, a punto que el emperador Pedro II del Brasil hizo un brillante elogio, también, como es lógico suponer, concitó en contra de su autor el odio del clero y el furor de las teocracias. En Guayaquil, el diario conservador "Los Andes", de propiedad de los hermanos Luis y Bartolomé Calvo, consideró que "La Luz del Pueblo" era "obra inútil y perjudicial". Chiriboga les replicó en un folleto de 24 páginas denominado "Juicios que respecto a la Luz del Pueblo se han informado en los países ilustrados y que se han manifestado en el Ecuador". Poco después la iglesia incluyó a "La Luz del Pueblo" en el índice de los Libros Prohibidos y ordenó su retiro de circulación con grave escándalo en los sectores progresistas del país, los ejemplares desaparecieron de las librerías y la obra pasó a ser rara y valiosa por su dificultad para una segunda edición y por considerarla que era de actualidad en la defensa del laicismo, el divorcio, la libertad de conciencia y de religión, etc. Se reeditó el 99, como ya quedó expuesto.

Para 1875 Chiriboga tenía algunos años viviendo en Buenos Aires "donde disfrutaba de una ventajosa posición social y de las consideraciones que me dispensaba ese país civilizado", pero al conocer el asesinato de García Moreno "renuncié al puesto con que se me había honrado en el ramo de instrucción pública y lo renuncié a pesar de las sólidas y muy sensatas reflexiones del ilustrado presidente doctor Nicolás Avellaneda y del no menos ilustrado Ministro doctor Enésimo Leguizamón, quienes se opusieron a mi determinación de volver al Ecuador, pronosticándome que no regresaría sino para ponerme bajo la influencia del más recalcitrante fanatismo y de furibundas pasiones políticas". De clérigo apóstata lo acusarían sus enemigos políticos, sin tener otro adjetivo que endigarle.

De la Argentina pasó a Chile y de allí al Perú. Estando en Lima ocurrió la revolución de Ignacio de Veintemilla, que se levantó en armas en Guayaquil contra el gobierno Constitucional de Antonio Borrero. La revolución parecía liberal y contaba en su seno con figuras prominentes de ese partido como Pedro Carbo; por eso Chiriboga abrazó la causa y viajó a Piura donde residía su hermano José María y publicó "El gabinete de Lima y el de Quito", folleto de denuncia, frustrando los planes del presidente

Antonio Borrero, quien había nombrado al General Secundino Darquea Iturralde agente confidencial acerca del Perú, con amplias facultades para recabar de ese gobierno dos vapores de guerra, tropas de desembarco y todo género de auxilios, hipotecando para el pago las islas Galápagos.

Triunfante la revolución en las batallas de Galte y los Molinos, quiso ingresar por Guayaquil, pero el nuevo dictador se opuso. La fama de Chiriboga como hombre de pensamiento, pluma y corazón, le cerraba las puertas de su Patria, pero el ministro del Interior Pedro Carbo lo autorizó y por eso después fue seriamente reconvenido. El mismo Carbo arregló un encuentro entre Veintemilla y Chiriboga que se realizó en Quito. De entrada, chocaron ambos personajes, porque Veintemilla le manifestó que los jesuitas eran sus mejores amigos y Chiriboga se declaró enemigo mortal de todos ellos. De regreso al puerto le fue ofrecida la dirección de Diario "El Comercio", de propiedad del escritor anticlerical doctor Paul y Angulo, que aceptó, emprendiendo una activa campaña de propaganda de la doctrina liberal y fustigando al clero, enemigo declarado de la Revolución de Septiembre, sobre todo el clero de las provincias interandinas.

A fines de 1876 escribió "Que, no teniendo el Estado, derecho a intervenir en materia de creencias o cultos, no se podía declarar en la Constitución Política, la religión oficial, sin colocarse en pugna el pensamiento del Eterno y sin cometer el monstruoso atentado de subyugar la conciencia, poniéndola bajo la presión de las armas". Esta declaración levantó gran alboroto y las damas de Guayaquil publicaron un "Clamor", haciendo que el Redactor de El Comercio se abstuviera de seguir escribiendo sobre el tema.

A principios de 1877 llegó de Quito una Pastoral del Arzobispo Checa y Barba, prohibiendo la lectura y circulación de "El Comercio" de Guayaquil y "La Razón" de Quito. Meses después ocurrió el asesinato del Arzobispo y como aún se comentaba este incidente Chiriboga fue "acusado de haber participado en el hecho" y el 24 de Junio lo detuvieron y llevaron al Panóptico, con José Gabriel Moncayo, Manuel Ignacio Pareja y Manuel Cornejo, únicamente por profesar el credo liberal, pues nadie tenía pruebas contra ellos.

El doctor Luis Felipe Borja actuaba de acusador particular de la familia y so pretexto de estudiar el juicio lo mantuvo en su poder más de tres semanas, tiempo en el cual no se despacharon providencias.

Este abuso exacerbó el ánimo de Chiriboga, quien permanecía prisionero y hubo una violentísima polémica entre ambos personajes.

Al fin, después de casi dos meses, recobró la libertad, viajando inmediatamente a Guayaquil donde dio a la luz "La Infamia. Envenenamiento del arzobispo Checa", en 28 páginas, calificando a la sociedad ecuatoriana de estar enervada por los vicios. Poco después pasó a Latacunga y escribió contra Montalvo el folleto "Caracteres de los liberalistas. El Regenerador y el Liberalista".

El 15 de noviembre de 1878 apareció en "El Comercio" de Guayaquil la despedida de Chiriboga, acompañada de un editorial donde dice que se iba del país "avergonzado de salir en plena teocracia", pidiéndole a su suerte que en lo sucesivo "no turbe, como antes, mi reposo, el dulce recuerdo de la Patria".

En junio de 1879 editó en Panamá una "Manifestación" en 13 páginas: "Donde quiera que la Providencia dirija mis pasos, desempeñaré con infatigable constancia el apostolado de la verdad y justicia, de esos dos grandes principios que son la base incontrastable del universo moral". Enseguida siguió a Guatemala, trabajó en labores de imprenta y

radicó finalmente en El Salvador, en cuya capital falleció en 1886, de 65 años.

Lamentablemente no poseo mayores datos sobre su vida, pero no pierdo la esperanza de dar con ellos y sacar a relucir al eximio compatriota, ideólogo del más avanzado liberalismo y autor de "La Luz del Pueblo". Joaquín Chiriboga Terán, gloria de Riobamba y de su patria, era alto, blanco, barba poblada y bien cuidada, contextura regular, indeclinables ideales e infatigable luchador por la consecución de las libertades públicas en una época de oprobio, atraso y fanatismo. Fue mucho más radical y de avanzada ideología que Juan Montalvo; además, cabe indicar, que como notabilísimo intelectual, acostumbraba vivir de las cátedras y por eso fue profesor de Filosofía en Lima, Ayacucho, Concepción y Mendoza, lo que revela claramente cómo se ganaba la vida en sus destierros del Perú, Chile y Argentina. Joaquín Chiriboga Terán es uno de los más grandes ecuatorianos de todos los tiempos.

Bibliografía

- La Patria nº2397, Valparaíso, 26 mayo 1871.
- La Patria nº2606, Valparaíso, 31 enero 1872.
- La Patria nº2616, Valparaíso, 12 febrero 1872.

Una tentativa de acercamiento entre Iglesia católica y masonería (Brasil, 1975)

Eugenio Gowsza -Tschelakow

Este artigo trata de dois tentativas de reconciliação entre a Igreja católica e a maçonaria. Primeiro, foi a missa ministrada pelo cardeal primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão Vilela, para a loja *Liberdade* no Natal de 1975, celebrada na catedral de Salvador. Posteriormente, em 11 de junho de 1976 o arcebispo, a convite da loja *Liberdade*, foi recebido no salão nobre da Grande loja da Bahia, acompanhado dos monsenhores Sadock e Eugenio Veiga, sendo



Eugenio Gowsza - Tschelakow, de Salvador de Bahia - Brasil, es presidente do Núcleo de Estudos Maçônicos *Udo Schleusner*. Es argentino, abogado (UBA) y gestor de una gran empresa alemana. Autor de varios ensayos publicado por Editora A Trolha, es muy activo en el ámbito de la cultura masónica

homenageado com o diploma de “Grande Benfeitor da maçonaria”.

Estes dois eventos constituem um episódio das relações entre a maçonaria e a Igreja católica. A missa celebrada em 1975 e a visita à maçonaria em 1976, realizadas pelo cardeal Avelar Brandão Vilela, tiveram uma repercussão extraordinária, como o relatam os padres jesuítas favoráveis a uma reconciliação:

“A insólita missa celebrada no Natal de 1975 na loja *Liberdade* teve enorme repercussão tanto no Brasil como no exterior, provocando iras de alguns e aplausos de outros.” (Ferrer Benimeli, Alberton y Caprile 1998)

Foi a primeira e única visita oficial, no mundo todo, de um arcebispo primaz da Igreja católica apostólica romana à maçonaria. Com efeito, nunca antes de 1976. A relevância deste fato é ainda mais interessante se consideramos ser Brasil o maior país católico do mundo. O mais importante é que em 1975 estava vigente o antigo artigo 2335 do Código canônico de 1917 que estabelecia que proibia aos católicos de filiar-se à maçonaria sob pena de excomunhão¹.

¹ Véase en este libro la contribución de (Mollès 2021).

Assim, quando o cardeal Avelar Vilela visitou oficialmente a maçonaria em 1976, deu mostras inequívocas de que a maçonaria (ou pelos menos o que alguns autores chamam de maçonaria “regular”) não estaria enquadrada no artigo 2.335 do Código de 1917 no sentido de que não estaria maquiando contra a Igreja nem contra as potestades civis e, portanto, ficaria fora de qualquer penalidade eclesiástica, inclusive a excomunhão.

Ressaltamos que eu sou membro da loja *Liberdade* nº1, de Salvador de Bahia, Brasil, e presidente do Núcleo de Estudos Maçônicos *Udo Schleusner*, e assim tive acesso exclusivo às atas e fotografias relacionadas com estes eventos, que não se acham nos livros e publicações que trataram anteriormente estes assuntos.

Igreja e maçonaria: enfim reconciliadas?

Assim titulava a imprensa da época a histórica visita do arcebispo primaz do Brasil, cardeal Avelar Brandão Vilela ao templo magno da Grande loja Maçônica do Estado da Bahia, no dia 11 de junho de 1976. O arcebispo, acompanhado dos monsenhores Sadock e Eugenio Veiga, foi homenageado com o diploma de “Grande Benfeitor da maçonaria”. O jornal *A Tribuna da Bahia* relatava:

“Na passagem de Dom Avelar, os guardas do templo uniram suas espadas para que o Cardeal passasse sob elas, enquanto as senhoras da Ala da Fraternidade jogavam pétalas de rosas sobre sua cabeça. Logo foi conduzido ao Trono de Salomão onde se encontravam as mais altas autoridades da maçonaria, sentando-se ao lado direito do Grão-Mestre, Florival Bastos Ferreira. No trono se encontravam também o Venerável da loja Liberdade Antônio Portela, o Past. Grão-Mestre Adjunto Ângelo Lírio e o Grão-Mestre do Grande Oriente da Bahia Clemenceau Teixeira.” (A Tribuna da Bahia 1975)

Pela primeira vez, a máxima autoridade católica do maior país católico do mundo realizava gestos de reaproximação entre ambas as instituições. Seis meses antes, esses entendimentos começaram com a



missa solene para a família maçônica da Bahia, comemorativa do 30º aniversário da loja *Liberdade* nº1, a primeira da Bahia e uma das mais antigas do Brasil. Era o Natal de 1975 e o local, a Catedral basílica de Salvador. Nesse sentido a revista *Veja* na sua edição de 7 de janeiro de 1976 escrevia: “Maçons na Missa. Católicos e maçônicos terminaram o ano em paz- pelo menos na Bahia” (Veja 1976). E citava o grão-mestre da Grande loja Unida da Bahia, Florival Bastos Ferreira: ‘Nossa terra é o ponto de partida para a união mundial da Igreja e da maçonaria’, e também ao Cardeal dom Avelar Brandao Vilela: ‘Esse encontro vale como atestado de nossos propósitos comuns de bem servir a Deus a ao próximo’. Já o *Jornal A Tarde*, de Salvador, titulava: “Igreja e maçonaria reconciliam-se no Natal” e publicava o convite da maçonaria para a missa, com o “De acordo” do cardeal Vilela. E acrescentava: “Trata-se de um documento histórico, de real significação, pois representa um passo decisivo na reconciliação entre a Igreja e a maçonaria” (A Tarde 1975).

Breve síntese da origem da maçonaria

Na Idade Média, as corporações de maçons – em francês e inglês: construtores- estavam totalmente vinculadas à Igreja católica, como também o estavam

outros grêmios tais como os sapateiros, alfaiates, as costureiras etc. Suas normas, estatutos, propósitos e acionar estavam regidos pelos bispos e até pelo papa. Nesse sentido, podemos dizer que a maçonaria operativa era a filha direta da Igreja. Inclusive, depois da Reforma protestante, as corporações e guildas da Idade média continuariam mantendo, em seus estatutos e nos usos e costumes, a fidelidade á Igreja da região ou país onde atuavam.

Existem dezenas de supostas explicações sobre a origem da maçonaria, tais como a Atlântida, os Lêmures, os construtores das Pirâmides egípcias ou Maias, os druidas, os celtas, os essênios, o círculo íntimo de Jesus Cristo, e muitos outros mais. Os que cobraram certa relevância foram a influência dos cavaleiros templários e a teoria da transição entre maçonaria operativa e a especulativa. A Grande loja da Inglaterra afirma que a origem da maçonaria se “perde nos tempos”.

Descartados os argumentos que carecem de análise científica, só temos como válida, a princípio, a teoria da transição: como escreveu o historiador Harry Carr, “a maçonaria não é milenar, ela é medieval”. Desta maneira, a maioria dos historiadores chama de “maçonaria especulativa” a instituição nascida em 1717 na Inglaterra,

entendendo que seria uma continuação, uma transição, da maçonaria operativa, nascida na Idade Média, para a maçonaria moderna como hoje a entendemos. Dito de outra maneira, uma transição entre os antigos pedreiros e os novos gentil homens. O historiador David Stevenson demonstra que em 1710 existiam em Escócia registros de 25 lojas operativas e que quase nenhuma virou “especulativa”. Todavia, temos a antiga loja de Edimburgo (Mary’s Chapel) n°1, que mantém em seu museu o primeiro ritual de cunho especulativo, *O Register House* de 1697 como assim também o original do primeiro Estatuto Shaw de 1598; e temos a Grande loja de York, anterior a Grande loja de Inglaterra, que praticamente já não tinha as funções de corporação da construção e sim de “clube de homens”, de um espaço para a livre discussão e difusão de novas ideias e filosofias.

A pergunta é simples: porque destas lojas, que foram operativas e viraram especulativas, em Edimburgo e em York, atuantes muitos anos antes de 1717, não surgiu a maçonaria moderna tal como hoje a conhecemos? Nossa opinião é que, se não fosse a Inglaterra, essas instituições teriam caído no esquecimento, ou se transformado em clubes de bridge ou simplesmente teriam os seus prédios

demolidos como foi o caso da Capela de Maria (sede original da *Mary Chapel Lodge*) demolida em 1787, sendo que a loja de Edimburgo, já fazendo parte da Grande loja da Escócia nos moldes ingleses da nova maçonaria, se trasladou em 1893 a seu atual prédio cito em 19 Hill Street na New Town de Edimburgo.

Ao longo de anos de estudos, nossas pesquisas nos levaram a interpretação de que não houve tal transição e sim uma reinvenção da maçonaria que, no entanto, adoptou, conservou e reinterpreto as ferramentas dos maçons operativos (maço, esquadro, regra, cinzel etc.) ilustrando novas simbologias de cunho moral, veladas por alegorias, com finalidades didáticas, visando o aperfeiçoamento do homem. Outras correntes filosóficas foram se incorporando ao universo de estudos maçônicos, tais como a cabala (cristã e judaica), a alquimia (sobretudo a estudada por Isaac Newton) e muito especialmente o Hermetismo. Da antiga Grécia, a maçonaria, como também o cristianismo, tem muita influência das filosofias elaboradas por Epicuro e Platão. Desta sorte, o Dr. Diego Lomanto, ex venerável mestre da loja *Liberdade*, classifica a origem da atual maçonaria como sendo “uma colcha de retalhos”. Em um sentido parecido, em nosso ensaio “Maçons e templários,

uma conexão escocesa?”, falamos em “sincretismo de correntes” a esta perspectiva da origem da maçonaria contemporânea.

Com base a estas considerações, nossas pesquisas nos levam a conclusão de que em 1717 se reinventa uma nova maçonaria, nos moldes da *Royal Society* de Londres (Sociedade Real de Londres para a Melhoria do Conhecimento Natural) e apoiada pelos seus membros, tendo como bisagra entre ambas as sociedades, entre ambos os mundos, o verdadeiro idealizador desta nova Ordem: o pastor huguenote e cientista Dr. Jean Désaguliers. Surge assim uma maçonaria imbuída do espírito do Iluminismo e do Século das Luzes, baseada na ciência e impulsionada pela nova realeza inglesa surgida da Revolução de 1688 que impôs a dinastia hannoveriana / orangista e protestante sobre a católica dos Stuart. Cabe a articulação política ao partido dos *Whigs*, representante da nova burguesia comercial e industrial, de clara orientação liberal que começava a se consolidar e fortalecer no início do século XVII, sobe o comando do primeiro ministro Robert Walpole. Atualmente, os historiadores Dévrig Mollès, Alain Bauer, Robert Lomas, entre outros, explicam o nascimento da maçonaria utilizando os parâmetros acima enunciados. Destaque especial merece o livro

La invención de la masonería, ainda sem tradução para o português, onde o pesquisador Dévrig Mollès desenvolve sua teoria com grandes subsídios científicos (Mollès 2017). Curiosamente, os historiadores jesuítas José Ferrer Benimeli, Valerio Alberton e Giovanni Caprile, também colocam a ,açonaria como sendo um produto do Iluminismo e não apenas uma continuidade da ,açonaria medieval. Ferrer Benimeli em reportagem realizada em Uruguai, junho de 2012, afirma que:

”Esta associação, a maçonaria nasce em um contexto imediatamente posterior às guerras de religião. Em nome de deus se havia matado tanta gente e isso podemos compreender hoje talvez melhor com a experiência fundamentalista de muitos países, e nasce com uma ideia de tolerância, de busca, de fraternidade, de liberdade entre as pessoas que pensam de forma diferente, não só no campo político, mas também no campo religioso e no domínio cultural. Esta foi a origem.” (Filardo 2012)

Os católicos maçons em 1975/1976

Quando a atual maçonaria começou a expandir-se vertiginosamente pelo mundo, na década de 1730, alguns governos europeus, visando um eventual perigo à segurança do Estado, proibiram as reuniões

de maçons. A primeira condenação pelo Vaticano foi realizada em 28 de setembro de 1738 com a Carta apostólica “In Eminentí” do papa Clemente VII. As acusações eram basicamente três: realização de reuniões e juramentos secretos, reuniões de pessoas de diferentes religiões, e “por razões só por Nós (o Papa) conhecidas” (Papa Clemente XII 1738). Posteriormente houve outras 20 condenações pontifícias realizadas por oito Papas, a última mais importante foi a de 20 de abril de 1884 quando o Papa Leão XIII elabora o mais direto e amplo documento deletério contra a maçonaria. Em sua encíclica *Humanum Genus*, o papa corrobora as condenações dos seus precedentes e reafirma o compromisso da Igreja católica no confronto à maçonaria. Assim:

“A seita da maçonaria mostra-se insolente e orgulhosa de seu sucesso, e parece que ela não colocará limites à sua pertinácia. Seus seguidores, ajuntados por perversos acordos e por conselhos secretos, ajudam-se uns aos outros, e excitam-se uns aos outros a uma audácia nas coisas malignas.”

Para se defender da maçonaria, Leão XIII implora o auxílio direto da Virgem Maria, o Arcanjo Miguel, José esposo de Maria e patrono da Igreja e os apóstolos Pedro e Paulo.

“Um ataque tão veemente exige uma igual defesa... Tomemos como nossa auxiliadora e intercessora a Virgem Maria, Mãe de Deus, para que ela, que desde o momento de sua concepção derrotou Satanás possa mostrar seu poder sobre estas seitas malignas, nas quais revive o contumaz espírito do demônio, juntamente com sua perfídia insubmissa e enganosa. Imploramos a Miguel, o príncipe dos anjos celestes, que lançou fora o infernal inimigo; e José, o esposo da santíssima Virgem, e patrono celeste da Igreja católica; e os grandes Apóstolos, Pedro e Paulo, os pais e campeões vitoriosos da fé Cristã. Por seu patrocínio, e pela perseverança na união de oração, Nós esperamos que Deus irá misericordiosamente e oportunamente socorrer o gênero humano, que é rodeado por tantos perigos.”
(Leão XIII 1884)

Em 1917, foi promulgado um novo Código de Direito Canônico, sob o pontificado de Benedito XV, que condenou a maçonaria explicitamente nos cânones 684, 1.349 y 2.335. Uma vez editado o Código canônico e sendo ele a normativa máxima da Igreja católica, cessaram totalmente as bulas papais fazendo qualquer referência a maçonaria.

O Concílio Vaticano II, XXI Concílio Ecumênico da Igreja católica, foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae salutis*, pelo papa João XXIII. Este mesmo inaugurou-o, no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em 4 sessões, só terminou no dia 8 de dezembro de 1965,

já sob o papado de Paulo VI. Nestas quatro sessões, mais de 2 000 prelados convocados de todo o planeta discutiram vários temas da Igreja católica. As suas decisões estão expressas nas 4 constituições, 9 decretos e 3 declarações elaboradas e aprovadas pelo Concílio. Precisamente, é no espírito do Concílio Vaticano II que começaram os principais diálogos entre católicos e demais instituições religiosas e laicas, entre elas a maçonaria. Brevemente, veremos alguns pontos interessantes sobre as consequências deste extraordinário Concílio Vaticano II (Ferrer Benimeli 1968; Ferrer Benimeli, Alberton y Caprile 1998).

Em 1966/1967, a Conferência episcopal dos países nórdicos (Dinamarca, Noruega Suécia, Finlândia e Islândia) permitiu oficialmente que um maçom que abandonasse sua filiação a Igreja Luterana pudesse entrar na Igreja católica sem quebrar o seu vínculo maçônico. O argumento foi que a excomunhão dos maçons é exclusivamente de caráter político, sem nenhuma conotação teológica. Em 1967, a Secretariado geral do Episcopado francês escreveu “a todos e a cada Bispo” que a Grande loja Unida da Inglaterra e as controladas por ela não maquinam contra a Igreja nem os poderes legítimos e, portanto, não incorrem na pena cominada no

cânon 2.335. Em 1974, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé concedeu que “se pode seguramente ensinar que o cânon 2335 afeta somente os católicos inscritos em associações que, de fato, conspiram contra a Igreja”. Em 1974, a Cúria de Nova Iorque precisou que “ao inscrever-se alguém na maçonaria não incorre em excomunhão a não ser que a loja seja anticatólica ou anticlerical”. Em 1974, a Assembleia plenária dos episcopados da Inglaterra e Gales concedeu ao católico que sinceramente acha que pertencer à maçonaria não entra em conflito com sua fé cristã, poder pôr-se em contato com seu próprio bispo para regular sua situação. Em 1974. A Assembleia geral da Conferência nacional de bispos do Brasil (CNBB) concluiu provisoriamente que a Igreja estava disposta a rever a sua posição. Em 1975, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé respondeu à CNBB, determinando que para verificar se uma associação maçônica não conspira contra a Igreja, basta dar fé aos que nela estão inscritos e que não se pode julgar o todo por um ou outro de seus componentes. Em 1975, a mesma S. Congregação à Conferência episcopal de Santo Domingo, confirmou que a carta de 19/07/1974 tinha sido validada para toda a Igreja. Em 1976, a Conferência episcopal de Santo Domingos escreveu: “não existe em si

incompatibilidade entre o ser católico praticante e ser filiado a uma associação maçônica ou similar, a não ser que se trate de uma associação concreta que exija ações, atitudes ou mentalidade contrárias à fé cristã ou à Igreja”.

Conclusão: em 1975 e 1976 uma importante linha política dentro da Igreja católica Apostólica Romana favorável a uma mudança (Mollès 2021). Aceitava que um católico maçom, que não maquinava contra a igreja ou contra as potestades civis legítimas, não estava de fato excomungado. Esta corrente teve seu grande teste produzido no Brasil, maior país católico do mundo, com a realização dos eventos aqui analisados.

Documentos

O cardeal Vilela, em correspondência a CNBB, escreveu:

“Após cuidados e sérios contatos verbais e escritos, julguei-me com certeza moral suficiente para atender ao pedido da missa. Estou absolutamente seguro de que procedi corretamente, uma vez que a loja, pelos seus mais altos representantes, deu-me os elementos capazes de julgá-la como instituição que não conspira contra a Igreja.” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)

Esses elementos aos que se refere o cardeal Vilela estão, após várias reuniões celebradas entre ambas as instituições, contidos em extensa missiva que a loja *Liberdade* nº1 de Salvador lhe enviara em 19 de dezembro de 1975 e que em seu ponto décimo expressa

“Por que motivo perdemos tanto tempo trabalhando paralelamente, e não de mãos dadas, pela grande causa da fraternidade humana, se tudo que fazemos, fazemo-lo para glória de Deus?...Diante de tudo isso é que, Eminência, resolveu a maçonaria baiana dar os primeiros passos decisivos para um reencontro de amor, para uma definição de luta em termos daquele bom combate a que se refere o apóstolo Paulo...Assim pois, vimos rogar-lhe humildemente que defira o nosso pedido e que atenda aos nossos anseios cristãos, celebrando, por ensejo do Natal, a Santa Missa de amor para toda a fraternidade maçônica

do Oriente da Bahia...Segundo São Mateus, “qual é o homem que, se seu filho pede pão, lhe dará uma pedra?...Pedimos Eminência, o pão do espírito.” Respeitosa e fraternalmente, Antonio Carlos Portela, (Venerável Mestre da loja Liberdade #1), José Egypto Pereira (Orador), Walfrido Moraes (Grande Orador da Grande loja Unida da Bahia) e Florival Bastos Ferreira (Grão-Mestre da GLUB).” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)



Respondendo a este pedido, o Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela escreveu em 21 de dezembro de 1975 que

“... em face do teor das ideias filosóficas, religiosas e sociais da loja maçônica “Liberdade n.1” da Grande loja Unida da Bahia, achei por bem aceitar o convite... entendo que no momento em que uma loja

maçônica manifesta os sentimentos que essa transmitiu, de forma tão sincera, ao mais alto representante da Igreja católica da Bahia, não me seria lícito recusar esse apelo... pode-se com segurança afirmar que... o cânon 2.335 (excomunhão aos maçons) só se aplica aos católicos que derem o nome a uma instituição que, de fato, conspire contra a Igreja.” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)

No dia seguinte o Cardeal escreveu ao Núncio Apostólico Dom Carmine Rocco explicando que:

“Não me dirigi a todas as lojas nem muito menos a todos os ramos da maçonaria. Estou certo de que prestei um serviço à Igreja, dando um passo na linha do entendimento real entre Igreja e maçonaria. Muitos desses maçons já viviam participando de cursilhos e de outros movimentos e frequentemente da eucaristia. Durante a missa, houve momentos como, por exemplo, na ora da paz, quando houve lágrimas de dezenas de homens.” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)

As duas participações do cardeal –missa de Natal e visita à maçonaria– foram consignadas em atas redigidas pelo então secretário da loja *Liberdade*, nosso saudoso Roque Fraga. Analisemos o que dizem tais atas, lavradas sobre a celebração da missa de Natal de 1975 na Catedral basílica de Salvador para a família maçônica, e sobre a visita realizada pelo cardeal Brandão Vilela ao palácio da Grande loja da Bahia em 11 de junho de 1976, ambos os eventos

organizados pela loja *Liberdade*. Vemos na página 181 do livro de atas a missa solene de Natal realizada na Catedral de Salvador, Bahia, oferecida a toda a família maçônica:

“Balaústre N. 653 - Sessão ordinária da Augusta Respeitável e Benemérita loja Liberdade, n.1 da GLUB, realizada aos onze dias do mês de fevereiro de 1976, no local e hora de costume, com a participação de 18 irmãos do quadro e 01 irmão visitante. Antônio Carlos Portela – Venerável Mestre, Eurico Pires da Costa – 1º Vigilante e Pedro Borges dos Anjos - 2º Vigilante ad hoc Orador – Walfrido Morais, Secretario- Roque dos Santos Fraga, Tesoureiro Carlos Agenor Barroso, Chanceler José Gonzales da Silva e Mestre de Cerimonias Ruy Veloso Leal, procedem a abertura dos trabalhos ritualisticamente (...) O Venerável referindo-se aos entendimentos com a Igreja, cuja vitória final se fez com a realização da missa, que não seria possível sem a brilhante e efetiva colaboração do irmão Walfrido Morais e dos concursos dos irmãos José de Egipto e Waldir de Araújo Castro (...) O irmão Orador ressalta a brilhante atuação do Venerável nos trabalhos e conversações que encaminhavam a Igreja e a maçonaria para o encontro aos pés do Senhor dos Mundos, cujos feitos estavam registrados em documentos de caráter histórico e, em se tratando da ordem Maçônica e da História, declara, se faz mister registrar tais documentos e feitos em Balaústre para que possam ser transmitidos àqueles que vierem depois de nós a fim de que estes possam orgulhar-se se nós como nos orgulhamos

agora dos feitos passados. Assinado Roque dos Santos Fraga- Secretario, Antônio Carlos Portela-Venerável Mestre. Pedro Borges dos Anjos – Orador.” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)



Já o Balaústre 668 foi redigido durante a histórica visita do cardeal Dom Avelar Bandão Vilela, no dia 11 de junho de 1976, à Grande Loja Unida da Bahia. Vamos transcrever os principais parágrafos desta ata para consideração e análise. Ela foi registrada pelo secretário da loja, Roque dos Santos Fraga, enquanto se sucediam os extraordinários momentos da visita que constituíram um marco histórico, único, entre as relações Igreja – maçonaria. Não resulta exagerado afirmar que essa reunião simbolizou uma bisagra,

um antes e um depois, nos entendimentos entre ambas as instituições e que hoje, a 45 anos vista, com certeza terão renovados motivos de revisar – novamente – suas relações.

“Balaústre 668 – Sessão Extraordinária da Augusta Benemérita e Respeitável Loja Liberdade, n° 1 da Grande Loja Unida da Bahia (GLUB) aos onze dias do mês de junho de 1976, no local de costume, com a presença do Sereníssimo Grão Mestre da GLUB Florival Bastos Ferreira, do Sereníssimo Grão Mestre do Grande Oriente do Brasil Clemenceau Teixeira, Representantes do Tribunal de Justiça Maçónica, de Veneráveis e Representantes das Loja deste Oriente, Grandes Dignidade e Grandes Oficiais da GLUB, estando o Templo magno completamente lotado de irmãos do quadro e visitantes assinando por mim a tábua de traçar apenas 22 irmãos do quadro. Constituída a Cadeia das Luzes Florival Bastos Ferreira - Sereníssimo Grão-Mestre, Erico Pires da Costa - 1ºVigilante e Aguinaldo Aguiar - 2ºVigilant, Orador- José do Egito Pereira – Secretário - Roque dos Santos Fraga, Tesoureiro - Carlos Agenor Barroso e Chanceler -José Gonzales da Silva, e trabalhando como Mestre de Cerimonias o irmão Lobão – Grande Mestre de Cerimonias da GLUB, foi aberta a Loja com um só golpe de malhete, hasteando-se o Pavilhão Nacional e transformando-se, a seguir, os trabalhos em festa branca, sessão festiva de recepção ao Cardeal D. Avelar Brandão Vilela, deu-se entrada às Cunhadas, às Dignidades Eclesiásticas – D. Eugenio Veiga e Mons. Gaspar Sadock da Natividade – que acompanharam ao Cardeal e logo após, ao próprio Cardeal da Silva, que

foi recebido ao som do Hino ao Senhor do Bonfim e sob uma chuva de pétalas de rosas, atiradas pelas cunhadas. A seguir foi designada uma Comitiva: tendo à frente o Venerável Mestre Antônio Carlos Portela, que recolhendo e estandarte da Loja leva-o à Secretaria e retorna com o novo estandarte e, sob os aplausos de toda a Loja o conduz ao Oriente, onde, no sólio, é abençoado pelo Cardeal que profere as seguintes palavras: “Para que a verdade brilhe na consciência dos homens que buscam a concórdia, a felicidade e a Paz, abençoamos este estandarte em nome do + Pai, do + Filho e do + Espírito.: Santo.” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)



Utilizando-se da palavra, D. Avelar saúda as autoridades e demais membros da maçonaria, às senhoras e os obreiros presentes, com o título de Meus Irmãos. A seguir, diz:

“Nesta hora, tenho a dizer duas palavras- Uma palavra escrita que representa o pensamento da Igreja oficial, e a minha própria palavra como Pastor da Arquidiocese de S. Salvador da Bahia. A Igreja católica é uma instituição espiritual e social, de âmbito universal, cujo chefe supremo o Santo Padre, no momento Paulo VI, gloriosamente reinante. Possui esta Igreja uma Carta Constitucional, de âmbito também universal, que se chama Código de Direito Canônico, atualmente em fase de reelaboração, em fase de reestruturação, depois de realizado o Concílio Vaticano II, que abriu novos caminhos para a caminhada histórica da Igreja. Dentro deste quadro universal, institucional, da Igreja, eu me coloco, lendo a primeira página e logo depois passo a falar com a inteligência e o coração abertos, para a possibilidade histórica deste instante. Esta é uma visita de cortesia que faço à Loja Liberdade, atendendo ao delicado e atencioso convite que me foi dirigido. Esta Venerável Loja, outorgou-me, com a aquiescência do Sereníssimo Grão-Mestre o Título de Grande Benfeitor pelos serviços que venho prestando à obra de aproximação dialogal e de reconciliação espiritual entre a Igreja e a maçonaria. “Meus amigos, dentro da sociedade moderna, paradoxalmente marcada pelos anseios de fraternidade e pela violência das guerras intempestivas, as ideias e os conceitos praticados e defendidos por muitos, vivem ao lado

de teses amparadas e defendidas por outros. A verificação dessa realidade, leva-me a aceitar, como fato, a existência de um mundo pluralista que, se de um lado é capaz de gerar novas criaturas com possibilidades de atuação no cenário da vida de outros, pode, também, entrar num processo de pulverização do comportamento humano e perder elementos essenciais do seu inalienável patrimônio cultural, religioso e moral. Aqui, nesse relacionamento, presidido pela boa vontade e pelas retas intenções não se trata, todos nós sabemos, todos nós o entendemos, na pureza dos nossos sentimentos; não se trata de golpe de inteligência ou de diplomacia, da Igreja pretender fincar raízes nos quadros oficiais da maçonaria ou da maçonaria intentar montar serviços e presença dentro da instituição eclesial; tais atitudes, estariam maculadas na sua origem.

Trata-se, isso sim de, no confronto de ideias respeitadas, de pessoas e organizações adultas, como somos nós, descobrirmos os pontos de convergência, os elementos de aproximação, o crivo dos pensamentos comuns, enquanto se tenta esclarecer a série de equívocos históricos, perturbadores da boa convivência humana e social, de onde e quando, em razão das próprias exigências da Lei Natural, onde posições filosóficas ou religiosas diferentes não se conseguem alcançar a unanimidade dos pontos de vista, em que haja o respeito bilateral, a capacidade da mútua compreensão e da tolerância; em qualquer hipótese, o desejo sincero de cooperação na tentativa de resolvermos problemas de comprovado interesse coletivo.”

Dentro dessa paisagem espiritual, cultural e histórica, aqui me encontro, inteiramente à vontade como Cardeal Arcebispo de S. Salvador da Bahia, membro integrante da Conferência Nacional de Bispos do Brasil, ligado, por razão de fé, de doutrina e disciplina, ao Chefe Supremo da Igreja católica o Santo Padre- Paulo VI, que tanto vem sofrendo em defesa da justiça social e da Democracia, nos tempos atuais. Agradeço comovido o gesto cavalheiresco e sumamente significativo para mim, da Loja Liberdade, que hoje 11 de junho, dia do aniversário do Venerável Antônio Carlos Portela, me concede, pelas mãos do Grão Mestre Florival Bastos Ferreira, o título de Grande Benfeitor; as palavras carinhosas e elevadas do Grande Orador – Walfrido Moraes, saudando-me nesta Casa, neste Templo, me sensibilizaram profundamente. Que Deus nos inspire no incentivo da Paz, da Concórdia, do Progresso Moral e social da humanidade.” Meus amigos, continua, “uma palavra a mais vos devo dizer nesta hora. Quero agradecer, sensibilizado, a maneira correta, alta e digna e nobre, como esta instituição Maçônica me recebe nesta noite. A presença da mulher baiana nesta casa e neste Templo, companheira dedicada de seus esposos, obreiros desta obra e desta Casa; a presença das senhoras, delicadas, suave, feminina, esta presença representa o calor da Família, a uma instituição que luta por grandes ideais de solidariedade e de fraternidade humana. Muito obrigado pela sua presença” (Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner 2020)

Bibliografía

- A TARDE, 1975. Igreja e maçonaria reconciliam-se no Natal. *Jornal A Tarde*. Salvador de Bahía, 12 junio 1975.
- A TRIBUNA DA BAHIA, 1975. Igreja e maçonaria: enfim reconciliadas. *A Tribuna da Bahia*. Salvador de Bahía, 12 junio 1975.
- FERRER BENIMELI, J.A., 1968. *La masonería después del Concilio*. Barcelona: Editorial AHR.
- FERRER BENIMELI, J.A., 2012. Católicos e maçons. Entrevista com o padre Ferrer Benimeli. *Bibliot3ca Fernando Pessoa* [en línea]. [Consulta: 30 marzo 2021]. Disponible en: <https://bibliot3ca.com/catolicos-e-macons-entrevista-com-o-padre-ferrer-benimeli-s-j/>.
- FERRER BENIMELI, J.A., ALBERTON, V. y CAPRILE, G., 1981. *Maçonaria e Igreja católica ontem, hoje e amanhã*. São Paulo: Paulinas.
- LEÃO XIII, 1884. *Humanum Genus: sobre a maçonaria*. [Consulta: 30 marzo 2021]. Disponible en: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html.
- LOJA LIBERDADE N°1, 2020. *Atas*. Salvador de Bahía: Arquivos da Biblioteca Udo Schleusner.
- MOLLÈS, D., 2017. *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios* [en línea]. 2. La Plata, Argentina: Editora de la Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.academia.edu/13255175/>.
- MOLLÈS, D., 2021. *El conflicto Iglesia – masonería: un pasado-presente. Masonería y religiones*. Buenos Aires: Gran Logia Argentina - LADN 407, *L'Amie des Naufragés*, 2,
- PAPA CLEMENTE XII, 1738. In *Eminentissimi*. Carta encíclica. Roma: Santa Sede. Disponible en: <https://www.papalencyclicals.net/clem12/c12inemengl.htm>.
- VEJA, 1976. *Maçons na Missa. Católicos e maçônicos terminaram o ano em paz, pelo menos na Bahia*. *Revista Veja*. São Paulo, SP, Brasil, 7 enero 1976.

Astros y Soles

Símbolos masónicos explicados

Eugenio Gini Cambacérés

Entre su muy diversa y rica temática masónica en la decoración de los templos masónicos se puede observar tanto un Sol en un extremo, como una noche estrellada presidida por una Luna en el otro.

Una de las interpretaciones habituales que se da a las estrellas es el que la luz del ejemplo de los masones que fallecieron (en lenguaje masónico, que “partieron al Oriente Eterno”) y que desde allí nos iluminan y guían con su ejemplo y sus enseñanzas



Eugenio Gini Cambacérés, abogado penalista, trabaja en la Justicia Criminal. Ha sido docente universitario de la materia “Teoría del Estado”. Es miembro de la Asociación Internacional de Libre Pensamiento. Sus últimas publicaciones analizan las estafas con medios informáticos

en el camino de la vida como antiguamente lo hacían las estrellas para los viajeros y navegantes de tiempos remotos.

Muchas veces las enseñanzas y las definiciones pueden ser muy abstractas hasta que las vemos encarnadas en una persona en la que vemos en concreto y de forma práctica qué significa ser un “Hombre Libre y de Buenas Costumbres”, qué es ser valeroso, esclarecido, solidario, veraz, honorable, comprometido, arriesgado, etc.

Una cosa es tener un Instructor formal en el taller y otra cosa es encontrar alguien que se vuelva tu Ma. de Vida, tu ejemplo viviente, como dice una frase que una vez leí: “Mi padre me dio la vida, pero mi Maestro me hizo un Hombre”. En mi caso el Maestro Masón que fue mi ejemplo y sigue siendo de qué es ser un masón y un Verdadero Hombre. es el Respetable Hermano X, que nunca fue Venerable Maestro ni Vigilante mío, pero sí fue y es un ejemplo del que sigo aprendiendo y un referente además de un verdadero Amigo y Hermano.

No todos los Hermanos que nos iluminan y guían brillan desde el Oriente Eterno, muchos lo hacen marchando juntos a la par en éste, el único mundo que experimentamos y en el que nos toca actuar y

son Hermanos, padres, guías, amigos y Maestros a la vez.

Además de que en algunos ritos el Venerable Maestro expresamente simboliza al Sol como dador de Luz y Vida (por ejemplo en los ritos de raíz anglosajona y los derivados de la Masonería de los Antiguos -una vieja división de la Masonería británica), en nuestros talleres suele presidir los trabajos el Ojo-Que-Todo-Lo-Ve enmarcado en el Triángulo, un antiguo símbolo del Espíritu que simboliza al Gran Arquitecto del Universo como explicación última totalizadora, que para unos puede ser la Divinidad Creadora que da orden y sentido la Vida del Universo y dicta los preceptos por los que regirse, y para otro puede ser la Conciencia Interna que ordena y da sentido a la propia vida y también le permite crearse una vocación como sentido elegido del propio universo interior de deseos, anhelos, valores y esperanzas.

Así, también el Gran Arquitecto del Universo como síntesis de las máximas aspiraciones y creencias de c/u es otro Sol interior, otra estrella que nos guía y da sentido a nuestra vida, pero si solo fuésemos entidades que absorbiésemos las luces de los soles y las estrellas seríamos técnicamente agujeros negros.

En cambio, la Masonería nos propone otro paradigma, el del obrero que, a imitación del Gran Arquitecto del Universo, hace que haya Luz donde antes había oscuridad, y pone Orden al Caos y, (como el Sol) recorre el Firmamento y todo lo observa tratando de que nada se oculte de su mirada para ver dónde está lo caído que hay que levantar, dónde lo torcido que hay que enderezar y dónde lo desigual que hay que nivelar.

Las herramientas están para usarlas, y todas las enseñanzas, símbolos, valores y alegorías que nos da la Orden no están para amontonarlas en un desván de la mente, están para que nosotros mismos nos volvamos no solo Obreros del Bien y de la Luz, sino además cada uno un Sol de Verdad y Justicia que dé de su propio Ser, de la Verdad que haya logrado Realizar en Sí mismo y por eso la Orden nos exige que primero hayamos ido realizando gradualmente en nuestro propio Interior la Verdad y las Virtudes Masónicas pero siempre con la obligación de consagrarnos a la misión de ser “Portadores de la Luz”.

Esa consagración a la tarea de luchar por el Esclarecimiento y el Progreso de la Humanidad implica por un lado el compromiso a mejorarnos nosotros mismos en primer lugar para poder ayudar

a los otros a mejorarse y, por el otro, a saber, mantener una actitud de humildad para evitar pervertirnos en la auto-indulgencia y la autoalabanza.

Para evitar ello es importante tener en cuenta dos cosas: 1º que es necesario una actitud de humildad y que no somos propietarios de la Verdad sino servidores y transmisores de la misma, y 2º que la lucha por la Igualdad no es solo por la igualdad entre “ellos”, entre los otros, los a mi entender mal llamados “profanos”, sino luchar dentro de uno mismo contra cualquier pretensión de vanidad por ser masón o por tener tal o cual grado y no olvidar que nosotros también somos iguales en nuestra condición humana al resto de los mortales, que los grados son grados de instrucción y de responsabilidad no de dignidad o de mayor valía, que en todo caso importan más obligaciones, no más categoría que los demás.

Que el honor de portar el mandil no nos maree, y que el anhelo de ascensos sea el reflejo de un anhelo de mayor servicio, no de mayor ego, recordando que somos servidores de la Luz y de los hombres, no sus amos ni sus dueños.

Fraternidad

Filosofía práctica de la masonería

Pablo Dessaunet

Se entiende por fraternidad a la unión y buena correspondencia entre hermanos o entre los que se tratan como tales. Luego de la iniciación masónica, el término fraternidad gana otro sentido. Al estar en contacto con personas a quien no se ha conocido anteriormente y sentir que nos brindan su afecto y respeto como si nos conociésemos de toda la vida, nos damos cuenta de algo escuchado en aquella ceremonia de iniciación (y cito) “Ahora, Querido Hermano, puesto que ya



Pablo Dessaunet es profesional de ventas y negociación. Ha sido presidente del círculo de estudios *Prometeo*, fundado en Buenos Aires en 1919. Es miembro de la Asociación Internacional del Librepensamiento

puedo darte ese nombre, recibe el abrazo Fraternal que por mi conducto te dan todos los Masones esparcidos por la superficie terrestre.” (Fin de la cita) Nos dice esto ya que desde ese momento no estamos más entre desconocidos o entre amigos, estamos entre hermanos.

La amistad está condicionada a la correspondencia y cierta afinidad de pensamiento, gustos y aficiones, probablemente es por esto que la amistad es frágil, ya que cualquier discrepancia en estos puntos podría romperla. La fraternidad en cambio es un lazo indestructible que nos une con nuestros semejantes en nuestros intereses comunes; sin implicar condición alguna. Es una manifestación libre del amor hacia nuestros semejantes. Sin importar que tengamos diferentes creencias, ideología, gustos, aficiones o diferente posición social.

Como una de las manifestaciones del amor, la Fraternidad no puede exigirse: se da y se entrega. El amor fraterno implica reconocernos como personas distintas, únicas e irrepetibles pero iguales en dignidad y derechos. No podemos construir fraternidad a partir de ningún tipo de individualismo.

La fraternidad hay que conquistarla y mantenerla; nadie nace fraterno, uno se forma y educa y esta formación exige incorporar la comprensión, el perdón y la renuncia al egocentrismo.

Los Masones sabemos que pretender la unidad del género humano no es el producto de un idealismo trasnochado. Si pretendemos “unir lo que está disperso” tenemos la necesidad de practicar la comprensión y la tolerancia, comenzando en nuestros círculos más íntimos. Como miembros de una familia universal estamos condenados a entendernos o las consecuencias futuras serán de una dimensión imprevisible y la Masonería no es más que el embrión de esta Universal Fraternidad entre los miembros de la raza humana.

Si la masonería busca la fraternidad universal, entonces es lógico que resulte incompatible con todo tipo de fanatismo racial, político o religioso y se oponga a las dictaduras y fundamentalismos. Será entonces normal verla combatir (a la masonería y sus miembros) a la intolerancia, el fanatismo, la superstición, la violencia, la injusticia, etc. y encontrarlos trabajando justamente en la dirección contraria.

Se habla mucho de fraternidad entre los masones; si de la palabra pasamos a la práctica cotidiana, vemos una tarea un poco más complicada, y ésta es la causa de que muchos Hermanos se desilusionen y pierdan confianza sobre la veracidad de este ideal. Es por esto que no debemos distraernos ni abandonar la formación respecto a incorporar un comportamiento fraterno cada vez más elevado. Fraternidad es también dominar nuestras acciones y evitar querellas; porque la falta de armonía termina ahogando el amor fraternal y lo cambia por odio y desconfianza; fraternidad es ofrecer, dar sin esperar recibir nada a cambio, es comprensión y es tolerancia.

Humberto Maturana (biólogo, filósofo y escritor chileno) dice lo siguiente: “El ser humano es constitutivamente social. No existe lo humano fuera de lo social. Lo genético no determina lo humano, sólo funda lo humanizable. Para ser humano hay que crecer humano entre humanos. Aunque esto parece obvio, se olvida que el ser humano se desarrolla en las sociedades a las que pertenece. Si pertenecemos a sociedades que validan la honestidad como conducta cotidiana de sus miembros, el respeto a los mayores, la honestidad consigo mismo y la veracidad en el lenguaje, ése será nuestro modo de ser

humanos y el de nuestros hijos. Por el contrario, si pertenecemos a una sociedad cuyos miembros validan la hipocresía, el abuso, la mentira y el autoengaño como conducta de sus miembros, ése será nuestro modo de ser humano y el de nuestros hijos”.

Si trocamos esta definición y la llevamos al círculo social masónico, al más acotado, como es el de la Logia, podremos entender que será el comportamiento que abunde el que se contagie entre sus miembros. Aquí estamos frente a la gran responsabilidad de no dejar solo en manos del otro la tarea del comportamiento fraterno, debemos ser protagonistas y alentar, desde el lugar que a cada uno le toque, que el resto también lo sea.

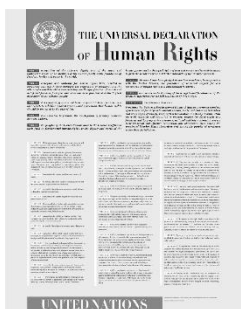
En la actualidad, vivimos una crisis social y sanitaria que ha desembocado en una situación compleja. Es en este momento donde la Fraternidad nos mantiene unidos, preocupados el uno del otro y nos debe permitir hablar y escucharnos como Hermanos, sin perder, hoy más que nunca, el trato fraternal entre nosotros. Recordemos nuestra cadena de unión y los versos que repetimos “Los Hermanos sean unidos, porque esa es la ley primera”.



HENRI LAUGIER

Fundador del CNRS, secretario general de la ONU y autor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

Ciencia, educación popular, justicia social, resistencia antifascista y masonería.



Declaración universal de los derechos humanos de 1948

En un mundo atravesado por la crisis ecológica, por nuevos fanatismos religiosos y por las tensiones sociales producidas por el egoísmo de los más ricos, la reflexión y la intervención de los franc-masones es más que nunca necesaria. Su tradición humanista, laica, democrática y social está en juego.

Henri Laugier (1888-1973) integra sin duda esta tradición.

Hijo de la escuela republicana, veterano de la Primera Guerra mundial, masón del Gran Oriente de Francia, amigo de Franklin D. Roosevelt (también masón) y fisiologista, integró el ministerio de Educación nacional del Frente Popular, junto con Jean Zay, ministro, socialista de izquierda y masón del Gran Oriente de Francia. En 1938-1939, Laugier fundó y dirigió el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), modelo del futuro CONICET.

Durante la Segunda Guerra mundial, participó de la resistencia antifascista y de la red Francia Libre. A partir de 1947, como secretario general adjunto de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos y preparó su adopción por 50 Estados, el 10 de diciembre de 1948, en París. Promotor de la ciencia y de la cultura, fue también el creador de la figura del agregado de cooperación cultural en las embajadas de Francia.

En el origen de la Declaración universal de los Derechos humanos: el franc-masón Henri Laugier

En el origen de la Declaración universal de los Derechos humanos: el franc-masón Henri Laugier

Fundador del CNRS, secretario general de la ONU y autor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

En un mundo atravesado por la crisis ecológica, por nuevos fanatismos religiosos y por las tensiones sociales producidas por el egoísmo de los más ricos, la reflexión y la intervención de los franc-masones es más que nunca necesaria. Su tradición humanista, laica, democrática y social está en juego.

Henri Laugier (1888-1973) integra sin duda esta tradición. Secretario general adjunto de la ONU, masón del Gran Oriente de Francia y amigo de Franklin D. Roosevelt (también masón), tuvo un papel esencial en el proceso que desembocó en la adopción por 50 Estados de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el 10 de diciembre de 1948, en París.

Nacido en Francia en 1888, sus padres eran maestros de escuela y él fue el producto de la escuela republicana, laica, democrática y social. Fisiologista y

profesor de las Universidades, veterano de la Primera Guerra mundial, integró el ministerio de Educación nacional y fue cercano a Jean Zay, también masón y ministro de Educación del Frente Popular. Fue en 1939 el creador y el primer director del CNRS (Centro Nacional de la Investigación Científica). Durante la Segunda Guerra Mundial, fue con el general de Gaulle uno de los animadores de la Francia Libre. El 26 de junio de 1945 fue fundada la Organización de las Naciones Unidas. Laugier fue nombrado Secretario general adjunto el 24 de octubre de 1945, encargado de los derechos humanos, de la población y de la ciencia. Colaborando con René Cassin, también masón y resistente, propuso el 27 de enero de 1947 la Declaración Universal de los Derechos Humanos para « continuar durante la paz la lucha que durante la guerra han librado los pueblos libres, defendiendo contra todo ataque los derechos y la dignidad humana ». Laugier fue, entre otros, un promotor incansable de la investigación científica. Detalle interesante, fue el creador de la figura del agregado de cooperación cultural en las embajadas de Francia.

<https://www.academia.edu/43274416>



L. "AMIE DES NAUFRAGÉS"

TEMPLE
CALLE CANGALLO 1242

FUNDADA EN
BUENOS AIRES EN 1852

