

Reflexións ao redor do encontro entre a masonería e os movementos revolucionarios¹

ALBERTO VALÍN FERNÁNDEZ
Universidade de Vigo

Limiar

Aínda que a historiografía española universitaria que se dedicou e se dedica ao estudo da masonería non carece de bos exemplos de bo facer metodolóxico e discursivo, por desgraza tamén posúe excesivos exemplos de todo o contrario. Por iso xulgo necesario iniciar este discurso cunha breve análise da situación que, desde hai máis dun cuarto de século, se vén dando nos ambientes masonolóxicos españois. Espero que todo isto que a continuación ofrezco aos lectores provoque, sobre todo na reducida comunidade científica española ou hispanista da chamada masonoloxía —ou ata nos masonólogos que, como Luis P. Martín, non se senten incluídos por ese novo vocábulo acuñado por Alec Mellor—, o correspondente debate que, infrutuosa e reiteradamente, veño buscando, desde 1989, co san propósito de facer madurar dalgún xeito os discursos de tantos historiadores que comparten comigo a mesma liña de investigación e que, en demasiadas ocasións, nos regalaron e seguen regalando coa súa pertinaz desidia ou cos seus torpes e parciais discursos. Uns coas súas contumaces e obcecadas posturas persoais, intentando converter febles hipóteses de traballo en pontificais sentenzas como, verbigracia, a completamente insostible teoría historiográfica sobre o apoliticismo da masonería histórica española sostida por José Antonio Ferrer Benimeli.

1 Outras versións máis ou menos extensas e con cavilacións ás veces diferentes e ás veces semellantes a estas reflexións que aquí ofrezco foron publicadas en español recentemente; véxase Valín, Alberto (2006): “La masonería y el movimiento obrero: imagos e ideas para una reflexión teórica”, *Stvdia Historica. Historia Contemporánea*, 23, p. 23-63.

Outros ofrecéndonos tristes probas de sorprendente simplicidade metodolóxica e sen conter os seus propios textos discursivos a minimamente esixible perspectiva crítica, conseguindo entón con todo o seu neopositivista esforzo de eternos “tesinandos”, desesperantes historias amables da masonería e das súas “excelsas” obras. Traballos estes últimos máis propios de calquera masón entusiasta, afeccionado a escribir melifluas e cursis apoloxías “da súa querida Orde” que de auténticos investigadores universitarios. Estoume referindo a obras claramente filomasónicas como as do profesor Pedro Fermín Álvarez Lázaro.

E algúns que tratan de ocultar a mediocridade da meirande parte da súa farragosa obra por medio dun bosque de enmarañados, contradictorios e mal redactados discursos —con sorprendentes, por ostentosas, faltas sintácticas e ortográficas—, preñados ás veces de crípticos e deficientemente utilizados “tecnicismos” —intercalándoos barbaramente nos seus textos como auténticos exabruptos—, pretendendo singularizarse no panorama académico desta liña de investigación, por medio da, doutra banda, sempre necesaria —se se realiza coherentemente— procura de novas preguntas ou novos bachelardianos “cortes epistemolóxicos”.

Hai que sinalar que estas ferramentas complementarias para a ciencia histórica como a socioloxía ou, sobre todo neste caso, a antropoloxía cultural —como tamén ¿por que non engadilo aquí? certas zonas dos pensamentos psicanalíticos de Sigmund Freud, Carl Gustav Jung e Jacques Lacan—, poden chegar excelentes resultados ao masonólogo á hora de posibilitar novas e facetadas lecturas sobre o seu atractivo, por complexo, obxecto de estudo. Pero teño que subliñar tamén que, en certas situacións, facer exercicios de descontextualización, partindo para iso deste tipo de ferramentas auxiliares para aproximarse á investigación masonolóxica ou a calquera outra, pode resultar completamente negativo, polo perigo encerrado nesa mesma acción descontextualizadora, ao chegar a extralimitarse o estudioso con certa facilidade —como lle sucede, por exemplo, a algún que outro epígono pouco espelido dos *Cultural Studies*— pola simple inercia teórica que este tipo de discurso comporta, dado que pode determinar ao investigador non avezado a esquecer completamente o propio texto ou obxecto primordial de investigación, desbaratando entón todo o esforzo intelectual investido. A continuación, e espero que por medio duns parágrafos, que tratarei de facer máis ou menos sinxelos, pouco extensos e non demasiado opacos aínda que sempre inevitablemente densos —polo relevante, intricado e inédito tenor das materias tratadas e polo meu ineludible e particular estilo literario—, intentarei explicar por que entendo á masonería como unha cultura ou, se se prefire mellor e no ánimo de ser máis exacto, unha subcultura política.

1. A masonería, unha cultura política con fondas proxeccións na contemporaneidade

Sempre que falemos de liberalismo facendo referencia cronolóxica anterior ao século XIX, xamais poderemos incorrer na estolidez de deixar no noso discurso ese transcendental concepto politolóxico sen antes matizar ou diferenciar que o auténtico liberalismo como tal non aparece, historicamente —e non só como vocábulo con esa acepción culta convertido en relevante hispanismo universal—, ata 1812-1818 en España onde se crea e, a partir de 1820, en Gran Bretaña e desde este imperio á xeneralidade. E que, entón —como lles recordo anualmente aos meus alumnos— debemos ter sempre sumo coidado á hora de saber precisar, situar ou imbricar evolutivamente, ao utilizar nas nosas reflexións de oficio calquera destes tres conceptos fundamentais do desenvolvemento do pensamento político moderno e contemporáneo: constitucionalismo, protoliberalismo e liberalismo.

Por iso é polo que se tratase de arriscarme á hora de definir politicamente e a voapluma a androcéntrica masonería especulativa ou moderna, desde os seus mesmos inicios constitucionais; é dicir, desde 1723, cando esta discreta e mixoxinicamente masculinísima forma de sociabilidade burguesa e aristocrática de vella pegada formal, regulamentaria e organizativamente gremial, e con obvias influencias teolóxicas e morais saídas dun revolucionario, por tolerante, humanismo cristián de tradición protestante, publique as súas sincreticamente deístas *Constitutions*, tería que dicir que, se algunha influencia de índole política posuía esta curiosa confraría, non hai dúbida de que ese influxo vai proceder do tradicional constitucionalismo inglés. Non había moitos anos, con exactitude trinta e catro, que a *Glorious Revolution* promulgara a súa transcendental *Declaration of Rights*, incuestionable paradigma do que, como é sabido, sairá o moderno constitucionalismo.

Debo aclarar tamén que os meus coñecementos non alcanzan para atopar entre os textos masónicos destas Constitucións da Masonería, como se me dixo, e ata se publicou, a “preclara” influencia de pensadores como Newton, Locke —teórico este último, para algúns autores, da citada Revolución gloriosa de 1688— ou Kant. Primeiro, porque ao pensador de Königsberg, por exemplo, aínda lle faltaba un ano para poder vir ao mundo e, segundo, porque os meus coñecementos filosóficos non son suficientes para poder chegar a realizar tales análises textuais, como, pola contra, outros colegas si puideron facer e, polo que parece, dese xeito puideron apreciar ditas influencias ou, máis ben, quixeron velas.

Entender, definir ou darlle á francmasonería o rango de cultura política ou, se se prefire, subcultura política non é labor facilmente explicable por medio dun discurso que, “aleivosamente”, pretende ser breve, e moito menos coñecendo o feito de que quen intenta construír devandita explicación é un historiador que non

está excesivamente versado na navegación das nada quedas —polos seus áxiles e variadísimos debates de escola— augas da antropoloxía cultural.

Doutra banda, sería completamente absurdo —polas obvias e cósmicas distancias existentes entre ambas— tratar, por exemplo, de parangonar á chamada cultura obreira coa que eu podería entender como “cultura masónica”, xamais pretendería facer tamaña estupidez, principalmente, pola enorme amplitude ou diversidade subcultural da primeira e polas súas amplísimas transcendencias históricas, sociais, ideolóxicas e políticas e, pola contra, a máis definida, —aínda que non homoxeneizada—, máis focalizada, menos variada ideoloxicamente, e tan reducida en número de membros da segunda, dada a súa particularísima singularidade ao tratarse dunha elitista, iniciática e maioritariamente burguesa sociedade secreta —ou, se se quere entender así, discreta—, aínda que non por todo iso sen as súas correspondentes transcendencias históricas e sen os seus relevantes influxos dentro do mundo das ideas e do das representacións.

Pero si podería chegar a ser dalgún xeito correcto, intentar definir a francmasonería —aínda que só sexa polo mero e probable uso didáctico da expresión; é dicir, polo seu intrínseco potencial explicativo— como unha peculiar (sub)cultura política, chegando a esta definición desde o punto de vista máis reduccionista posible que poida permitir hoxe a antropoloxía cultural e/ou social.

Indubidablemente resúltame moito máis fácil enmarcar o complexo e extenso ámbito do denominado movemento obreiro co nome de cultura e o apelido de política, aínda que recoñezo que esta forma de bautizar o obreirismo non deixe de ser tema de xusto debate aínda. Así, e no que respecta á masonería, podería seguir practicando o devandito reduccionismo conceptual e entender, entón, esta antiga asociación e o que representou ao longo da historia desde o seu mesmo nacemento, como unha influente subcultura mais do que se podería entender tamén como a chamada cultura burguesa emerxente, o que para Marx podería entenderse como unha especie de diminuta manifestación superior conformada no brote da superestrutura da formación social futura dentro, como é lóxico, da decadente formación social do xa cada vez máis inservible modo de produción feudal, e tendo en conta, ademais, que no país onde se vai fundar, Inglaterra, ese modo de produción nunca callaría co grao en que o fixo noutras nacións do continente europeo.

Situado neste contexto, vénme ao recordo aquela pulsional visión, xa por completo negativa en relación á masonería e á súa directa relación coa burguesía, ofrecida por Bakunin, unha vez este infatigable revolucionario puxera todas as esperanzas na súa secreta Fraternidade internacional e na A.I.T., cando, non sen certo despeito —segundo recolle Pere Sánchez na páxina 256 do seu libro *A masonería a Catalunya* (1868-1936), citando a obra de Rafael Farga, *Garibaldi. Historia liberal do século XIX*—, di dela que “representou, en certo xeito, o desenvolvemento

to, o poder e a decadencia intelectual e moral de devandita clase”. E, reflectindo a súa idealizada e conspiradora visión sobre esta discreta sociedade, inscribíndoa historicamente no ciclo revolucionario burgués que, doutra banda, Bakunin coñecía excelentemente ben e de primeirísima man ademais, segue explicando que

[...] coas revolucións de 1830 e 1848 en Francia, a Francmasonería acabou por completo o seu revolucionarismo e a súa misión redentora; posto que facéndose servidora da clase media e achándose esta en pleno goce de todos os seus privilexios, dominando verdadeiramente o mundo, perdeu tamén a súa razón de ser, conservándose hoxe estacionaria e impotente.

De todos os xeitos, e afastándome agora da tentación de explanarme na típica análise sociolóxica marxiana, debo aclarar aquí que non albedo dúbida ningunha á hora de intentar facer comprender ao lector que, dentro da globalizadora e etnocéntrica civilización occidental, a masonería móstrásenos, desde o seu mesmo nacemento especulativo en 1717, como unha curiosa, aínda que lexítima, variedade subcultural política daquela. E fago tal aseveración apoiándome nos seguintes exemplos que paso a detallar:

Os seus estatutarios códigos deontolóxicos e humanísticos, co seu correspondente trasfondo educativo dentro da tradición calvinista da chamada cultura cívica ou política, entendendo ao home como un transcendente —por libre— cidadán universal.

O seu proxecto político de construír, por medio do desenvolvemento dunha fraternidade máis ou menos igualitaria e da posta en práctica dunha especie de íntima formación integral, unha nova e perfecta sociedade, actualizando para iso a xa periclitada utopía medieval cristiá da Xerusalén celeste, ao rebaixala do seu inalcanzable estadio divino ao máis próximo, por real e material, terreo do mundo. Reconvertendo entón unha mística aspiración relixiosa popular —moi enraizada, desde o gótico, no gremio medieval da construción—, de claras raíces interpretativas “junguianas” —ao ir imbricada nesa inconsciente imaxe orixinaria do paraíso perdido—, na procura dun auténtico e contemporáneo arquetipo político ou, se se prefere, protopolítico, edificando todo un novo e utópico constructo —que, doutra banda, recordaralle a todo politólogo, constantemente, a xeneral e finalista utopía ilustrada e, afastadamente, todo o pensamento utópico contemporáneo herdeiro dela— sobre a reformista tarefa de traballar pola creación dun fraternal e benemérito home novo, que poida, ao integrarse iniciaticamente nun indefinido proceso de educativo decurso xeracional, alcanzar como colectivo premio terminal a todo o seu fraterno e harmonioso facer, un cosmopolitista e “luminoso” mundo perfecto; é dicir, e a xeito de totalizador resumo: construír unha utópica e planetaria *polis*, partindo, para iso, de desenvolver unha lenta pero progresiva e radical reforma da sociedade.

A súa ambiciosa aspiración constitucional de querer comprenderse como unha especie de cohesionado e tribal grupo de apoio mutuo, pacífico e reformista, pero ao mesmo tempo cento por cento alternativo ao desigual e impuro mundo exterior ou “profano” que, como xa dixen, pretenderá cambiar —sen ofrecer para nada unha conduta declaradamente combativa con el, como é o caso da cultura política do obreirismo—, desenvolvendo todo un complexo ámbito cultural e ata relixioso, unha especie de laica e mística relixión da civilidade, coas súas singularizadas prácticas e ritos de bautizo, iniciación ao seu transcendental mundo simbólico coas correspondentes e sucesivas (re)iniciacións graduais, voda, funeral e enterro.

A súa eficaz e para nada simbólica estrutura política, rigorosa e xerárquica —aínda que nunca irracionalmente autoritaria—, coa súa arquetípica práctica de democracia interna por medio da selección de novos membros, da elección de cargos, etc. Réxime interno este composto por medio dun complicado e burocrático aparello governamental semellante, á hora de copiar modos e xeitos —aínda que sempre coa alternativa pretensión de ser paradigmaticamente perfecto—, ao da sociedade constitucionalista profana. Cunha revolucionaria estrutura federal cos seus órganos de goberno provincial, rexional e nacional, todos elixidos democraticamente nas sucesivas e graduais asembleas ou “conventos”, rematando esta política pirámide o poder executivo do seu *Grand Master*.

O seu exhaustivo e administrativamente complicado aparello de xustiza, algo así como un auténtico poder xudicial para esta sorte de pechada microsociedade. Moi preocupado sempre por posuír apodíctica xuridicidade. Coas correspondentes e graduais instancias xudiciais, desde a inicial comisión de xustiza da loxa onde se ve primeiramente a denuncia ou problema, ata a máis elevada instancia situada na sede obediencial, pasando previamente polas respectivas grandes comisións desta índole existentes nas grandes loxas provinciais e rexionais.

E, para rematar, o seu complexo e alegórico *corpus* iconográfico, que non soamente lle vai recordar a cada masón, pedagóxica e simbolicamente, unha determinada interpretación de certa categoría moral e/ou filosófica das súas particulares cosmogonía e deontoloxía grupais —e das inesquecibles experiencias persoais en estreita relación coa súa mística e transcendente *communio* con ese esotérico “Nós”, correspondentes aos intimamente iniciáticos momentos da súa vida masónica—, senón que vai suxerir nel, abondando na última idea exposta e intentando reforzala, esa reconfortante e acubilladora sensación de mística e cohesionadora pertenza a un tribal grupo secreto, universal e profundamente íntimo. Co engadido valor relixioso ademais de entenderse na posesión, como individuo ante a solitaria e en ocasións angustiada realidade “obxectual” ou material do mundo profano, dun íntimo, nomeado e alternativo mundo simbólico, conso-

ladoramente transcendente a esa bárbara, violenta e pouco virtuosa realidade do “profano” universo exterior.

O ámbito onde máis coincidencias atopei entre a masonería e os movementos revolucionarios dos séculos XVIII e XIX foi, fundamentalmente, no das representacións; é dicir, no ámbito do simbólico, e inicialmente onde van aparecer estas primeiras coincidencias vai ser en pleno proceso revolucionario burgués; é dicir, nas revolucións protoliberais norteamericana e francesa. Máis tarde, esta “instrumentalización” política de certos símbolos masónicos por parte dos movementos revolucionarios liberais irase convertendo nunha auténtica tradición revolucionaria, chegando a influír no incipiente movemento obreiro, sendo quizais esta transferencia simbólica a máis rechamante de todo o fenómeno a estudo.

Non hai dúbida de que, no século XIX, un obreiro, obviamente alfabetizado —dado que esta é unha das condicións imprescindibles para ser masón—, aceptado nunha loxa, accedía paulatinamente —se se aplicaba— á posibilidade de ir aprehendendo, non só a variada e complexa serie de usos e xeitos condutuais típicos do *ethos* burgués (o indispensable para poder ir á súa primeira tenida era axenciarse —compralo, alugalo ou pedilo prestado— un aparente e escuro terno que, obviamente non tería), senón tamén un verdadeiro abano de coñecementos de cultura xeral, moral, estética, filosófica, simbólica e, obviamente, organizativa que, doutra banda, a clasista sociedade “profana” da época —salvo algunhas organizacións do liberalismo radical e, quizais, algunhas institucións cristiás—, xamais lle brindaría tan facilmente. É dicir, que se un calquera dos centos de proletarios que se iniciaron na masonería ao longo do século dezanove, chegaba a axudar en secretaría ou a ser “Secretario”, “Orador” ou calquera outra “dignidade” do “taller” ou, simplemente, a “traballar” na loxa “trazando” “pezas de arquitectura” de calquera índole ou temática cultural, moral ou filosófica, ofrecíaselle con todo iso unha excelente formación práctica para, entre outras moitas cousas, saber falar en público, desenvolver, defender ou debater calquera tema monográfico de discusión ou formación interna e levar, burocrática e organicamente, calquera futuro tipo de sociedade reivindicativa, musical, cultural ou de lecer e entretemento que el mesmo quixese crear con outros membros da súa clase social. Porque con toda a súa esotericamente iniciática experiencia no misterioso e discreto círculo “da Aca-cia”, non esquezamos que aquel humilde obreiro aprendía tamén a: abrir libros de rexistro persoal, de actas, de contabilidade, de cotas, facer expedientes, cadros de persoal, levar a correspondencia, etc. Obviamente, os seus “irmáns” de loxa ensinábanlle a practicar a democracia interna de grupo, a responsabilizarse no respecto ás elixidas xerarquías —máis tarde secretarios, representantes ou delegados do seu sindicato, agrupación política ou orfeón se fose o caso—. Así mesmo, educábano para saber conducirse consigo mesmo primeiro, por medio dunha mística

e íntima moral interior, e cos demais integrantes do seu grupo e da sociedade en xeral despois, por medio dunha laica, cívica e autodisciplinada práctica de ética social. Deontoloxía masónica de antiga e humanista tradición protestante que, a calquera ben formado anarquista dos séculos XIX, XX e actual, descoñecedor da idiosincrasia masónica, facilmente identificaría como “tribalmente” propia, así practícase a moral bakuninista, a spenceriana ou a kropotkiniana. Quizais poida aquí contestar a aquela cuestión deixada no aire, en 1987, por Ferrer Benimeli cando, ao abordar o tema da pertenza masónica de Anselmo Lorenzo Asperilla, se preguntaba “(¿) por que e como este anarquista chegou á Masonería á que ía pertencer cunha fidelidade e dedicación extraordinaria(?)”². É moi posible que fose esta curiosísima coincidencia de morais a que sorprendeu positivamente a aquel tipógrafo anarquista chamado Anselmo Lorenzo, axudándolle a superar e esquecer os seus iniciais prexuízos cara á masonería —como el mesmo recorda na súa obra *O proletariado militante*—, converténdose desde entón nun convencido e sobresaínte masón. Ademais desta coincidencia de morais e de criterios humanistas —como tamén detectou J. Ruiz Pérez— e de parecidas e místicas utopías universalistas, a denominada “Fraternidade universal”, Lorenzo sabía, como tamén recorda na súa obra, o feito relevante do apoio que aquela asociación cosmopolitista lle fixo á Primeira internacional nos preliminares da súa creación³. E, ao mesmo tempo —como apunta Ferrer con respecto a Bakunin—, é máis que probable que tamén coñecese o relevante feito da pertenza á secreta sociedade de anarquistas como Proudhon, Bakunin, Faure, Elie, Elisée e Paul Reclus, Louise Michel, e un longuísimos etcétera.

Non hai dúbida de que unha importante zona da masonería europea do século XIX exerceu, con respecto á elitista porción do proletariado que iniciou nas súas loxias, un pedagóxico labor de formación integral. Obviamente poderase aducir que os correspondentes comités locais republicanos exerceron unha pedagogía semellante sobre unha zona do futuro proletariado concienciado e organizado no societarismo. Isto tamén resulta completamente plausible; é máis, sábese que en moitos destes ambientes de política radical pequeno-burguesa formouse, tanto en Francia como en España, unha boa parte do xermolo do primeiro obreirismo; de aí, quizais, que este herdase tanta carga ideolóxica e, obviamente, simbólica do liberalismo. Aínda que sobre o respecto debo aclarar —sen ánimo ningún pola miña banda de idealizar o meu obxecto de estudo— que non creo que o comité político antecitado impartise coa mesma intensidade, o mesmo iniciático inte-

2 Ferrer Benimeli, José Antonio (1987): “La masonería española y la cuestión social”, *Estudios de Historia Social*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, núms. 40-41, (xaneiro-xuño), p. 30.

3 Lorenzo, Anselmo (1974): *El proletariado militante. Memorias de un internacionalista*, Madrid, Zero, pp. 61-63.

riorismo, o mesmo trato socialmente igualitario e o mesmo nivel de preocupada e participativa docencia filosófica, deontolóxica e cultural, como se facía —e se segue facendo— en toda loxia masónica. Hai que subliñar tamén o relevante feito social de que, en moitísimas ocasións, foi nestes círculos de sociabilidade política republicana onde foron captados para o hiramismo moitos destes traballadores, por medio desa especie de simbiose que vin abondosamente, tanto en España como noutras nacións, entre o republicanismo e certo tipo de masonería, sobre todo a de ritos como o “oriental” ou “menfita” e o “escocés antigo e aceptado”.

Verdadeiramente, o feito de que unha forma de sociabilidade iniciática, esotérica, filantrópica, liberal e, fundamentalmente, burguesa, chegue a ter unha clara influencia na historia do movemento obreiro desde os seus mesmos inicios, chama poderosamente a atención de calquera curioso no tema. Toda unha serie de chamativas preguntas como as xa adiantadas anteriormente preséntanse ante o investigador nada máis este profunde minimamente no tema.

Que pintaban nesa escura e estraña sociedade xente tan “científica” como o xenro de Marx, Andrés Nin ou, seguramente, o propio Lenin, ou tan racionalista e desmitificadora como os anarcos citados? Por que infinidade e nunca mellor expresado, infinidade de agrupacións e sindicatos obreiros dos séculos XIX e XX, tanto marxistas como libertarios, elixiron preclaros símbolos masónicos —que non gremiais— como emblemas representativos dos seus selos asociativos como escuadras e compases entrecruzados, triángulos, niveis, “saúdos fraternais”, etc.? Por que o Consello federal español da mesma Internacional elixiu como insignia algo tan francmasónico como inscribir nun círculo —símbolo do universo, da alma universal, do infinito e da perfección, e en estreito vínculo orixinal co compás— un nivel iconograficamente masónico (como un grande A maiúsculo)? Por que o vello masón e internacionalista italiano Enrico Bignami escribiu, en 1913, á loxa milanesa Carlo Cattaneo —como descubriu Aldo A. Mola⁴— que “foi baixo a bóveda estrelada dun Templo onde puideron constituír a primeira sección italiana da Internacional”? Por que a fracción xenebrina da A.I.T., a mesma que comisionou a Fanelli a desenvolver o seu internacionalista apostolado en España nada máis iniciarse o Sexenio democrático —tamén denominada “Templo Único” como nos di na biografía de Bakunin James Guillaume e recolleu na súa antoloxía Guérin⁵— reuníase, desde o mesmo principio da súa creación, no único templo que, por aquel tempo, posuían as loxias masónicas da cidade de Xenebra? Utilizou Fanelli dalgún xeito a rede de sociabilidade masónica para poder levar a cabo o seu éxito-

4 Mola, Aldo (1992): *Storia della masoneria italiana. Dalle origini ai nostri giorni*, Milán, Bompiani, p. 117.

5 Guérin, Daniel (1977): *Ni Dios ni Amo. (Antología del Anarquismo)*, Madrid, Campo Abierto Ediciones, vol. I, p. 125.

so labor proselitista na inqueda Barcelona dos anos 1868 e 1869? Por que na coñecida fotografía do IV Congreso da Internacional celebrado en Basilea en setembro de 1869, onde sobresa a xigantona figura de Bakunin (excedía os dous metros de estatura), a pancarta que rubrica o acontecemento leva como símbolo distintivo o masónico “Delta luminoso ou radiante”, parecendo máis o típico estandarte de calquera loxa masónica que o característico cartelón societario ao uso? Por que o autor de obras tan apocalípticamente demoledoras, iconoclastas e irreverentes como o *Catecismo revolucionario*, *O Estado e a Anarquía* ou a póstuma *Deus e o Estado*, ocupou o seu precioso tempo de conspirador e revolucionario, escribindo e publicando o *Catecismo da Francmasonería moderna*? Por que este atrabiliario e luciferino antiteísta de Mihail Bakunin permitiu que a masonería italiana “o exaltase” —descoñeza se por medio da mera “comunicación” ou ritualmente— ao grao 32º, sabendo dabondo que o lema dese grao que ía alcanzar reza: *Spes mea in Deo est*? Por que o aínda utilizado xesto de identidade anarquista: debuxar un arco cos brazos por encima da propia cabeza, pechándoo arriba coas mans, enganando estas cos catro dedos de cada man menos os polgares, aseméllase tanto a dous acenos ou xestos da liturxia masónica: o de petición de auxilio —coa salvidade de que neste o masón semientrelaza as mans formando unha aberta e receptiva venera—, e o do momento final da psicodramática cerimonia de exaltación ao terceiro grao, o de “Mestre”, cando o “Venerable” axuda a levantarse ao “irmán” recipiendario, sacándoo do ataúde onde se lle deitou, enganando a súa man dereita coa do que recibe esa emocionante iniciación de xeito exactamente igual que o veñen facendo os anarquistas, coas súas propias mans, cando realizan o seu saúdo “tribal”? Por que o cartel coas fotos e nomes dos delegados asistentes ao Congreso de Gotha celebrado en maio de 1875 pola social-democracia alemá, centrado por unha foto principal —posiblemente trucada— de dous ególatras irreconciliables como foron Marx e Lasalle, é coroado cun símbolo tan antigo e prototípicamente masónico como o fraternal saúdo de mans, insignia tamén do sindicato español UGT? Por que a estrela vermella comunista foi retomada dun símbolo repetido *ad nauseam*, desde o século XVIII (ou desde o XVII, segundo autores), pola iconografía masónica, a “estrela flamíxera” —de vellísima tradición pitagórica—, asociada ritualmente desde antigo ao grao de “Compañeiro”; é dicir, á camaradería ou ao “compañeirismo”, coñecida ademais a declarada masónicofobia de León Trotski, creador do Exército vermello que toma devandito emblema? Por que aínda hoxe nos sindicatos estadounidenses e australianos de mecánicos, ferroviarios, etc., se utilizan denominacións como “Loxia” para denominar ao seu sindicato local e “Gran loxia” para referirse á súa organización nacional.

As posibles respostas a esta serie de complexas e caudalosas preguntas poden organizarse por medio de tres diferentes ámbitos que, en realidade, poden en-

treverse triangularmente ou conxugarse, explicarse ou entenderse ensamblados; é dicir, poden quedar comprendidos como tres partes fundamentais dunha mesma explicación, á hora de poder descifrar o porqué de todas esas curiosas incógnitas. Vexámoslos, entón, por lados ou seccións:

Primeiro, pola apodíctica realidade histórica de que a masonería universal entendeu, máis ou menos desde sempre, o apoio aos proletarios como unha acción máis da súa autoesixida acción filantrópica e a súa estatutaria práctica de igualitarismo social. E, a medida que se vai desenvolvendo o movemento obreiro ao longo do século XIX, irá trazando pontes entre ela e o mundo do traballo—incluído o do propio societarismo—, reinterpretao o seu vello espírito fraterna-lista e, socialmente, cohesionador ou conciliador.

Segundo, a raíz do descubrimento, realizado polo historiador galego que isto escribe, da utilización da organización masónica por parte dos conspiradores liberais da subversión antiabsolutista do Sexenio negro español e a tradición, proxectada moi pronto a nivel internacional, que dita instrumentalización político-organizativa iniciou a raíz do triunfo da revolución liberal de 1820, en plena Europa da Restauración. Dentro, todo iso, do complexísimo paradigma revolucionario romántico, quedando entendida a masonería por unha boa parte dos variados colectivos da subversión do século XIX, como unha asociación acubilladora dos perseguidos revolucionarios liberais e, por ampla extensión, de todo revolucionario. Fose este liberal ou nacionalista como Mazzini ou o primeiro Bakunin, socialista como Blanc ou Blanqui, comunista como Buonarroti ou anarquista como Bakunin, Fanelli ou Lorenzo. Deste último revolucionario español, podemos recordar a visión persoal que tiña da súa discreta asociación, cando, en 1898, no seu exilio parisiense—como recorda Ferrer no seu libro *La masonería*—, lla comunicou ao seu amigo e correligionario Juan Montseny, recolléndoa este no seu libro *A miña vida*: “a masonería era unha gran cousa para as persoas perseguidas politicamente”⁶.

E terceiro, por chegar a soster a lóxica e dedutiva hipótese de que aqueles internacionalistas puideron seguir, conscientemente, a xa vella tradición revolucionaria liberal de apropiarse de ritos ou usos e, sobre todo, iconas masónicas, co fin de poder representar así, emblematicamente, os novos valores ideolóxicos de: igualdade, federalismo, solidariedade, fraternidade, traballo, etc. Imitando entón os obreiristas en certo xeito o que antes fixeran, unha vez conquistado o poder, os Estados, grupos e partidos liberais, cando estes sentiron a perentoria necesidade de proxectar publicamente as súas ilustradas mensaxes políticas de pensamento republicano, cívico ou laicista, por medio de todo un complexo conglomerado

6 Ferrer Benimeli, José Antonio (2001): *La masonería*. Madrid, Alianza Editorial, p. 175.

ritual de referentes iconográficos masónicos⁷. Institucionalizando os liberais entón, *ex novo*, todo un complexo mundo simbólico e protocolario oficial, que, volitivamente, se afasta de calquera indicio de formalismo estatal e relixioso que puidese recordar as odiadas formas e boatos do Antigo réxime.

A continuación, intentarei ofrecer unha introdutoria explicación a estas tres seccións nas que acabo de detallar as posibilidades de resposta que deducín daquela batería de preguntas ou interrogantes.

1. Caridade masónica e proletariado

En canto ao primeiro punto, hai que dicir que, desde o mesmo século da súa creación, o XVIII, a masonería británica foi a primeira en preocuparse, a nivel estritamente filantrópico, da cuestión obreira no seu industrializado Reino Unido. Desde as súas institucións filantrópicas como o tradicional *Committee of Charity*, a *Masonic Benefit Society* e un longuísimos etcétera, a fundación e sostemento de institucións benéficas como hospicios e escolas onde se acolleu a unha zona menesterosa do primeiro proletariado moderno da historia, foi e é unha das preocupacións máis relevantes de toda a súa acción corporativa.

Todo tipo de masonería, tanto a denominada regular como a irregular ou liberal, tivo e ten a constitucional obrigación de realizar, primordialmente, a práctica do altruísmo; pero a masonería *British* fixo, desde a propia fundación desta asociación, máis fincapé en potenciar o caritativo labor da súa organización. A orixe de todo iso está quizais no seu propio rito masónico, o chamado *Emulation Working*, non esquezamos que para este rito, os tres principios nos que repousa a auténtica masonería son, pola súa orde: o “Amor fraternal”, a “Beneficencia” e a “Verdade”. Máis tarde, xa entrado o século XIX, as loxas británicas irán asimilando nos seus iniciáticos misterios a elementos instruídos e cualificados do seu proletariado nacional, chegando a masonería británica nesta preocupación proletarista ao extremo de ofrecer os seus propios locais para que desen acubillo a unha das máis importantes reunións preparatorias da Primeira internacional obreira, como recollen, tanto o historiador alemán Max Nettlau como o anarquista e masón español Anselmo Lorenzo —citando este a xa citada obra *Garibaldi: Historia Liberal do Século XIX* de Rafael Farga y Pellicer—, cando o engolado e prestixioso hiramismo británico decimonónico cedeu o seu *Free Masons Tavern* para que aquel soado mitin, convocado por Karl Marx, a denominada Festa da Fraternalización Internacional do 5 de agosto de 1862, puidese levarse a efecto. Coincidindo

7 En todo este fenómeno tivo moita influencia —ademais da experiencia revolucionaria norteamericana— a simbiose iconográfica que se deu entre o xacobinismo e a masonería, e o estrambótico sincretismo simbólico existente na politizadísima masonería xacobina, onde se mesturaron dun xeito moi pintoresco as dúas simboloxías: a republicana e a masónica.

co estudado moito máis tarde por André Combes, o citado historiador anarquista Max Nettlau na súa obra *A anarquía a través dos tempos* dinos, cando critica o pésimoo traballo organizativo que realizara logo deste mitin da Hospedaría dos Masóns o internacionalista e tamén masón Henri Louis Tolain que, se non fose polos francmasóns socialistas organizados “nas pequenas loxas masónicas avanzadas de 1850 e 1858, que reunían socialistas internacionais”⁸, refírese sen dúbida ás loxas “menfitas” da *Grande Loge de Philadelphes* —formadas, nun principio, por exiliados republicanos e socialistas franceses en Londres—, non se podería chegar xamais á reunión fundacional da Asociación Internacional de Traballadores do 28 de setembro de 1864.

Algo semellante vai ocorrer noutras nacións como Estados Unidos, onde o seu primeiro sindicalismo de clase posuirá unha nomenclatura de clara influencia masónica, *verbigratia*: o sindicato de zapateiros Os Cabaleiros de San Crispín, que se estruturaba por loxas; os xastres da Nobre Orde dos Cabaleiros do Traballo, que se organizaban ao principio secretamente en loxas, adoptando complexos rituais e disimulados acenos e contrasinais de recoñecemento co fin de que, como recolle F. Peterson, “ningún espía do patrón puidese achar o xeito de entrar no salón da loxa para traizoar aos seus camaradas”⁹, tamén hai que recordar que a súa máis alta xerarquía sindical se denominaba “Gran Mestre Obreiro”.

Na Francia prerrevolucionaria, atopamos na masonería de provincias algunhas loxas que, moi timidamente, comezan a aceptar dentro dos seus “talleres”, pequenos ou medianos artesáns; indubidablemente vaise tratar de mestres artesáns, propietarios probablemente do seu propio obradoiro. Durante o Primeiro imperio como recorda André Combes, iníciase o morno e lento proceso de aceptación de proletarios nas loxas francesas que se irá acentuando, progresivamente, a partir da Restauración borbónica e durante a monarquía burguesa de Lois Filipe de Orleáns onde, pensando nestes obreiros, se rebaixaran as taxas ou gastos mínimos de iniciación e haberá unha declarada política de permisividade por parte desta masonería coa citada esixencia da alfabetización do neófito¹⁰. Pero non haberá directo e manifesto interese pola clase obreira e polo societarismo por parte da masonería gala ata os mesmos inicios da segunda metade do século XIX cando, como xa adiantei e seguindo o dito por Combes, serán os masóns exiliados en Inglaterra despois do golpe de Lois Napoleón Bonaparte, os que funden, no chamado Rito de Menfis Reformado (1849-1879) —único prohibido polo Estado imperial francés—, a loxia *Philadelphes*, cuxo título xa anunciaba —ou máis ben

8 Nettlau, Max (1979): *La anarquía a través de los tiempos*, Barcelona, Editorial Antalbe, (1ª edición: ¿1929?), p. 111.

9 Peterson, Florence (1968): *El movimiento obrero norteamericano. Historia y Desarrollo*, Bos Aires, Ediciones Marymar, p. 19.

10 Combes, André (1986): *La massoneria in Francia, dalle origini a oggi*, Foggia, Bastogi, p. 64.

recordaba— vellos aires conspiradores. Loxía nai esta da que sairá a gran loxa do mesmo nome. Aquí, neste ambiente de masonería republicana e social-democrática cada vez máis extenso, coa súa recentemente fundada *Gran Loxa de Philadelphos*, atoparemos a republicanos e socialistas de renome como Jean-Baptiste Boichot, Bradlaugh, o xenro inglés de Marx, ou Louis Blanc, e deste contorno masónico sairá nada menos que a Sociedade Fraternal de Demócratas-Socialistas Franceses, amais diso destacados internacionalistas de primeira hora como Le Lubez, Combault, Vésinier ou Benoit¹¹, os auténticos organizadores da A.I.T., se seguimos nisto o dito polo serio e positivista historiador libertario M. Nettlau. Estes masóns entendían a súa institución como un auténtico e arquetípico modelo de democracia coa obrigada praxe de axudar á transformación da sociedade humana, seguindo a vella e triangular divisa masónica de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, e a loxía, como unha escola de formación cultural e científica.

Os obxectivos inmediatos contidos no programa desta masonería “menfita” que, doutra banda, case catro decenios máis tarde, en plena Primeira restauración borbónica, chegaría a España acollendo a unha boa zona do republicanismo e do obreirismo español de finais de século, eran, como nos di Combes, dous: a loita contra a ignorancia por medio da escolarización, e “a axuda ao proletariado na súa emancipación”, especialmente, por medio da creación de mutualidades que, presumo, eran tipicamente proudhonianas¹². Así se explica, como segue apuntando o profesor Combes e xa adiantei, a forte presenza da masonería no seo do movemento societario e da Primeira internacional e, probablemente, tamén isto nos pode dar a clave da orixe ou do porqué desa asunción de parte da simboloxía masónica para representar a nova emblemática desta importante asociación obreira. Dado que, ao ser os masóns deste hiramismo “menfita” os auténticos organizadores da A.I.T., estes puideron propoñer ou influír en dita iconografía, obtendo para iso a lóxica aquiescencia ou apoio do resto dos nada escasos internacionalistas masóns. Recordemos que, en 1867, desta corrente masónica que terá como principal teórico un vello utópico sansimoniano, amigo e “irmán” de Proudhon, Marie-Alexandre Massol, separarase un pequeno grupo anarquizante que creará a revista *L'Action maçonnique*, caracterizado por un violento antiteísmo e que pretenderá convocar a masonería do seu tempo para que se comprometese, directamente, nas loitas políticas e sociais¹³.

En España, país de tan tardía revolución industrial, a masonería, non comezou a iniciar a proletarios, que saibamos, ata entrado o chamado Sexenio

11 *Ibidem*, pp. 69-70

12 Combes, André (1987): “L'école de la République 1861-1939”, en Ligou, Daniel (dir.): *Histoire des Francs-maçons en France*. Toulouse, Editions Privat, pp. 245-246.

13 *Ibidem*.

revolucionario (1868-1874); en realidade, cando comeza a súa denominada idade de ouro. Aínda que na anecdótica masonería da Era isabelina, sabemos de loxias como *Los Amigos de la Naturaleza y la Humanidad*, estudada por Vitoria Hidalgo, onde o seu “cadro loxial” posuía un avultado número de operarios da fábrica de vidro de Xixón. A partir de 1868, o hiramismo hispano irá desenvolvendo —paulatinamente e segundo “obediencias” ou masonerías—, unha auténtica campaña de “popularización” das loxas, ao dirixir manifestamente a súa acción proselitista cara aos obreiros, sobre todo durante o último cuarto do século dezanove e, máis tarde, durante o primeiro terzo do vinte; en realidade, ata o final da última guerra civil, en 1939. Nesta historia, un longuísimos elenco de anarquistas, socialistas e algún que outro comunista autoritario pasarán polas loxias españolas desde o século XIX ata o bélico final da Segunda República.

2. Conspiración revolucionaria e masonería

No que respecta a este punto explicativo; o correspondente a esa fixación do imaxinario colectivo construída en pleno romanticismo sobre a particular simbiose revolución-masonería e tan fomentada, doutra banda e desde o século XVIII por: a propia publicística antimasonónica; os Estados Unidos de Norteamérica coas súas institucionais glorificacións washingtonianas e coas súas públicas e manifestas asociacións entre a súa revolución e a masonería; a denominada masonería xacobina; a profusa panfletística xacobina influenciada iconograficamente polo hiramismo; toda a correspondente parafernalia producida pola masonería bonapartista; e, para rematar e como clave de bóveda de todo este proceso “constructivo”, a xeneralizada admiración internacional, ocasionada a raíz do triunfo, en 1820, do movemento subversivo liberal español¹⁴. Este tipo de costumes que, en politoloxía, nos falan de conspiracións anteriores e posteriores a esta á que me refiro —a levada a cabo polos subversivos oficiais artilleiros da loxa militar coruñesa *Los Amigos del Orden*, en pleno Primeiro período absolutista fernandino—, e que utilizan a estrutura orgánica das sociedades secretas para intentar levar a cabo o seu complot, como: os Iluminados de Baviera de Adam Weishaupt —de nome de guerra Spartakus—, que copiaran formas e xeitos francmasonónicos para crear aquela subversiva asociación cos seus sobrenomes e os seus graos; a organicamente triangular Conspiración dos iguais de François Noël Babeuf, de sobrenome Gracchus; os republicanos Filadelfos ou Philadelphes cos seus tres graos e os seus nomes de guerra; a Sociedade dos Sublimes Mestres Perfectos creada como unha *organisation secrète politique de forme maçonnique*, como nos

14 Sobre este tema, véxase Valín, Alberto (2004): “Masonería y ejército en la España contemporánea”, en Delrue, Elisabeth (dir.): *Autour de l'armée espagnole, 1808-1939*, París, Indigo & Côté-femmes éditions, pp. 89-114.

explica o *Dictionnaire da Francmaçonnerie* dirixido por Daniel Ligou, polo discípulo de Babeuf, o francmasón Philippe Buonarroti¹⁵; a mesma masonería española da época citada do Sexenio negro que tamén utilizará o “Nome simbólico” como medida de seguridade, sendo a citada loxia militar herculina —cuxos membros elixiron alcumes tan significativos como Filadelfo ou Washington— a que, por primeira vez na historia das masonerías ibéricas, inicie esta tradición que tanta transcendencia internacional tería; e despois, as sociedades secretas conspiradoras que, arremedando parte das formas e xeitos francmasónicos, foron aparecendo ao longo da primeira metade do século XIX, como o carbonarismo, os comuneiros, os anilleros, as sociedades secretas republicanas en Francia, as mazzinianas Nova Italia e Nova Europa e, xa dentro do incipiente movemento obreiro internacional, a secreta Fraternidade internacional creada, en 1864 e en Florencia, por M. A. Bakunin.

Esta sociedade secreta bakuniniana estaba proxectada, como máis ou menos Weishaupt pensara a súa case cen anos antes —e León Trotski recorrería, moito máis tarde, a súa secreta técnica partidaria da infiltración denominada “entrismo”—; é dicir, para ser utilizada como secretísima organización de iniciados ou “militantes ocultos” como di Nettlau, co fin de introducirse, clandestinamente, noutras asociacións —como chegou a intentar coa propia Internacional Bakunin—, para así tentar de manipular aquelas, ganando simpatías ou inclinando a esas organizacións cara ás súas propias ideas ou fins estratéxicos. O seu programa, transcrito e incluído no libro biográfico que, sobre Bakunin, escribiu Nettlau e, máis tarde, publicou de novo na súa antoloxía Daniel Guérin, recorda en moitas ocasións a propia organización e o estilo discursivo masónico ao uso¹⁶. Como recorda o Dr. Nettlau, había un ano que o romántico conspirador de orixe rusa abandonara as causas revolucionarias nacionalistas para centrar toda a súa enerxía na causa social. Proba esta da forte influencia que o liberalismo radical tivo no nacemento do pensamento anarquista. Esta secretísima sociedade revolucionaria fundada e sostida por Bakunin remataría por ser a orixe ou a causa das denuncias dirixidas contra el no seo da Internacional, por parte dun “britanizado” intelectual como Karl Marx, o seu xenro Lafargue, Engels e Utin, ocasionando a expulsión do carismático *l'enfant terrible* da A.I.T., en 1872.

3. A apropiación da iconografía e rituais masónicos por parte das ideoloxías contemporáneas revolucionarias

Posiblemente, e utilizo aquí este conxectural adverbio dado que, logo de ímprobos esforzos de auténtica caza bibliográfica na *British Library* e nas máis importantes

15 Ligou, Daniel (dir.) (1987): *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*, Toulouse, Privat, pp. 177-178, 1146.

16 Cfr.: Guérin, Daniel (1979): *Op. cit.*, pp. 140-151.

librerías londinienses, tanto de libro novo como de rebaixa, sigo sen descubrir ningún símbolo “construtivo” nas insignias ou bandeiras daqueles puritanos radicais ingleses, os *Levellers* ou Niveladores e os da súa sección protocomunista, os *Diggers*, os tamén chamados *True Levellers* —aínda que non me estrañaría que a primeira instrumentalización política da imaxe do “construtivo” nivel, como referente iconográfico do igualitarismo social, proceda destes revolucionarios tempos da Guerra civil inglesa¹⁷—, a primeira apropiación simbólico-política que teño constatada deste tenor, foi a que levou a cabo a república federal dos Estados Unidos de Norteamérica. Non podemos esquecer que na súa revolución participaron soados e sobresaíntes francmasóns como Benjamin Franklin, George Washington, o marqués de La Fayette, Thaddeus Kosciuszko, Thomas Adams, Joseph Warren, Richard Caswell, etc.

Antes da súa mesma xestación como nación —se seguimos en todo isto o dito no prefacio do seu libro *Freemasonry in the American Revolution* polo historiador S. Morse— a primeira idea bosquexada sobre a unión das colonias — neste caso inicial pola necesidade de defenderse dos indios—, debeuse ao primeiro gran mestre provincial Daniel Coxe. Xa en plena guerra, as loxias militares das cales Washington era a completa e prestixiosa autoridade entre todas elas, como segue dicindo Morse, conseguiron “cementar” ou aglutinar nun “centro de unión e harmonía” unha boa e selecta zona —sempre da total confianza do carismático xeneral— do Exército continental. Militares revolucionarios e “irmáns” masóns, auténticos *Brothers-in-Arms* con todo o que esta vella e masculina imbricación supón. Pero foi sobre todo durante os primeiros anos da súa historia como auténtica nación, os correspondentes aos dous mandatos do seu primeiro presidente G. Washington, cando aqueles ex-colonos británicos, carecendo do necesario precedente protocolario e iconográfico republicano e non querendo imitar para nada os símbolos e fórmulas institucionais das vellas monarquías, atoparon en parte da emblemática e o ritual masónicos a base iconográfica e algúns dos ritos protocolarios para aquel novo Estado federal. Boa mostra arquetípica de todo isto que digo atopámola no deseño da súa mesma bandeira, trazado iconográfico que, aínda hoxe, a todo masón lle recorda sempre un conxunto de símbolos abondo fundamentais da súa iniciática asociación. Primeiro, a masónica e universal “Bóveda celeste” do seu cantón “estrelas flamíxeras” brancas sobre o azul firmamento, pintada obrigatoriamente no teito do prototípico espazo de sociabilidade hiramita: a loxia. En segundo lugar, as citadas “estrelas flamíxeras”, asociadas sempre ritual-

17 Como di John Hamill, en plena guerra civil inglesa tense constancia xa da existencia de loxias masónicas de transición; é dicir, con masóns aceptados —alleos completamente ao mundo da construción— dentro dos seus talleres e do ideario, tanto parlamentarista como realista. Cfr: Hamill, John (1994): *The History of English Freemasonry*, Adlestone (Surrey), Lewis Masonic Books, pp. 35-39.

mente ao grao segundo, o de “Compañeiro”. E en terceiro lugar, o plural significado simbólico de que estas estrelas se van utilizar como representación de cada Estado e dispoñer en círculo, refírome ao primeiro deseño denominado Betsy Ross, por tres crípticas alegorías masónicas que veñen reforzar, iconograficamente, a mesma idea política da unida, mutua e eternamente forte confederación política. Un, para recordar a idea federal da masónica e circular “Perfecta unión” dos trece Estados iniciais, outro, por recordar o arcano cabalístico do Ouróboros (a cóbrega, dragón ou lagarto, mordendo na cola), tan utilizado na súa versión ofídica na iconografía masónica desde o século XVIII e que aquí puido ser entendido como amuleto de bo augurio para a nova república. E, o último dos tres motivos sinalados, para que esta constelación circular sexa comprendida, asociada ou asimilada a un dos signos alegóricos máis importantes no hiramismo, a denominada e cooperativa “Cadea de unión”.

Pero quizais as imaxes que mellor representan isto que intento explicar, ofréccennolas, con esa rotunda e lacónica expresividade que só posúen as mellores instantáneas fotográficas, calquera dos dous cadros que coñezo representando a colocación da primeira pedra do edificio do Capitolio dos Estados Unidos. Un é de J. Melins e o outro, de mellor factura artística, débese á man do pintor e francmasón norteamericano Stanley M. Arthurs. O verdadeiramente sorprendente destes cadros é que dan fe do ritual que aqueles bisoños republicanos elixiron para protocolizar aquel importantísimo evento. A cerimonia non foi outra que un máis ou menos ortodoxo ritual masónico de fundación dun edificio público, segundo o Rito de Emulación. Dito doutro xeito, que para colocar a primeira pedra do edificio fundamental da nova e revolucionaria democracia, o seu primeiro presidente vaina situar cerimonialmente investido cos rechamantes atributos masónicos dun *Grand Master* e non, como cabería esperar, como un vitorioso militar ou como un sinxelo e democrático presidente “laico” ou civil. Non esquezamos que, como xa expliquei, aquela república converteu a Washington no primeiro grande heroe romántico ou, se se prefire, protorromántico da revolución, sentando coas súas rococós ou clasicistas glorificacións —que, nalgunhas representacións, chegaron a ser auténticas apoteoses— as bases iconográficas do xa estudado constructo “militar, liberal e —obviamente— masón”. Escenas parecidas, encabezadas sempre por George Washington ostentosamente vestido cos seus atributos masónicos de ritual, veranse con certa frecuencia durante os dous primeiros períodos presidenciais da historia desta nación. Paga a pena recordar, en relación a este tenor, o contemplado no impresionante mural, de excelente factura neoclásica, da Igrexa de Cristo de Filadelfia.

Máis tarde, será a Francia revolucionaria quen, emulando ou arremedando o ben coñecido precedente revolucionario estadounidense, recolla, tanto a nivel

de publicística oficial como a nivel da correspondente ao mundo panfletario, in-finidad de “Atributos simbólicos” ou referentes iconográficos masónicos, com-ponñendo deste xeito unha complexísima emblemática revolucionaria preñada de: igualitarios niveis asociados, politicamente, co xacobinismo; moralizantes escua-dras; “Deltas sagrados”; “Estrelas flamíxeras”; compases; deísticos “Ollos omnivi-dentes”; colmeas coas súas cooperativistas, construtivas, disciplinadas e laboriosas abellas; estables e seguras áncoras; pirámides e obeliscos, estes símbolos sobre todo a partir da expedición de Bonaparte a Exipto; truncados fustes, estereotipados e virtuosos “Templos de Salomón”, etc. No que respecta ao ámbito publicístico dos panfletos, folletos ou opúsculos, este posuirá, en ocasións, un clarísimo influxo iconográfico francmasónico, sobre todo, nese tipo de papel barato utilizado para o fin propagandístico polo simbiótico tándem —descuberto polo profesor Ken-nedy— formado polo variado ámbito da impresión e as sociedades xacobinas.

Baixo a influencia dos clubs xacobinos de provincias imprimíronse infi-nidade de panfletos preñados de clara iconografía masónica onde, polo xeral, os símbolos máis repetidos serán o equilibrado e divino “Delta” e o igualitario ni-vel. Aínda hoxe é facilísimo, por exemplo, atopar nos anticuarios de Besanzón abundantes coleccións —por certo carísimas para un bibliófilo modesto— desta curiosa panfletística. O porqué destas fortes influencias entre a masonería e o xa-cobinismo ofrécenolo o traballo do profesor Michael L. Kennedy¹⁸, e, obviamente, todo iso parece reforzar a vella tese gramsciana da que me falara hai xa tempo o meu colega Xoán Moreno, de que a historia do desenvolvemento orgánico ou estrutural do partido político contemporáneo débelle moitas influencias á maso-nería.

Despois, o Imperio napoleónico volvería oficializar ou “marchamar” esta-talmente infindade de iconos masónicos —como tamén estatalizaría á propia masonería francesa e ás súas propagandísticas loxias militares—, empezando por unha boa porción dos símbolos do seu propio exército: deseños de abotoadu-ras, de numismática ou medallística, como a mesma cruz da Lexión de Honor, claramente influenciada pola cruz dos Cabaleiros Kadosh. Debido todo iso, pro-bablemente —como nos explica Ludovic Marcos no seu interesante artigo “Une (r)évolution tranquille. L’iconographie maçonnique dans l’imagerie révolutionnai-re et imperiale”, publicado na revista *Notre Histoire*, de xuño de 2003—, a que os fabricantes de adornos ou complementos masónicos, membros eles tamén da ma-sonería francesa, foron os encargados de fornecer o Estado imperial dos bordados e demais decoracións, tanto civís como militares.

18 Kennedy, Michael L. (1982): *The Jacobins Clubs in the French Revolution. The First Years*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, pp. 6-7.