



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Facultad de Ciencia Política y Relaciones  
Internacionales

DOCTORADO EN COMUNICACIÓN SOCIAL  
(UNR)

TITULO DE LA TESIS:

“Renovadas experiencias políticas de la fraternidad  
revolucionaria francesa: Logias masónicas y movimientos  
anarquistas de Rosario”

AUTOR: Mg. Jael L. Ferrari (UNR – Paris 8)

DIRECTORA: Dra. Silvana C. Carozzi (UNR)

FECHA: Agosto 2018

## Resumen en Castellano:

Este trabajo analiza la vigencia en su forma política del valor revolucionario francés de *la fraternidad*, en dos grupos sociales que han podido vincularse reivindicando dicho valor, a través de un tipo particular de asociación fraternal: la masonería y el anarquismo. Teniendo presente el debate actual de la Ciencia y la Filosofía Política, donde se cuestiona el destino del valor a lo largo de la historia, nuestra intención ha sido desnaturalizar aquellas apreciaciones que habían vaciado de contenido político a la fraternidad, acercando una perspectiva novedosa de la comprensión que tienen del valor francés dos grupos sociales que, paradójicamente, se identifican con una ideología alejada de planteos políticos.

Nuestro recorrido comienza en la Francia revolucionaria del siglo XVIII, poniendo en evidencia la construcción conceptual, política e ideológica volcada en el valor *fraternidad*, que dieron vida a los grupos sociales que describimos, y que en cierto modo continúa, con sus cambios y agregados, hasta la actualidad. La experiencia se traslada a la América colonial del Sur, a través de los publicistas criollos (en su mayoría, masones) que generaron un *puente filosófico* de proyección política, entre Francia y Argentina, instaurando una agenda de compromisos que dará inicio a la República moderna. Entre los siglos XIX y XX, destacamos las experiencias sociales de grupos masónicos y anarquistas argentinos cuyas actividades y propuestas, de tono revolucionario, moldearon para siempre la lógica política de un Estado en construcción.

Para esta primera década del siglo XXI, proponemos un análisis actualizado de ambos grupos sociales locales (en Buenos Aires y Rosario), que pueda contribuir a la construcción de una mirada científica en torno a la fraternidad, diferenciada de las anteriores, en la construcción político-ideológica presente en ambas entidades.

## Resumen en Inglés:

This work analyzes the permanence in its proper political form, of revolutionary french value of fraternity, in two social groups that has been able to link together claiming this value, throw a particular type of fraternal association: franc-masonry, and anarchism. Having present the actual debate of Political Science and Political Philosophie, where it is disputed the destiny of this value along history, our intention has been to denature those appreciations that has emptied the fraternity of political, approaching a new perspective of the comprehension that this two groups has of the french value that, paradoxically, identify both with an ideology aloof of political raises.

Our path begins at the French Revolution of XVIII century, putting in evidence the conceptual structure, political and ideological, overturn in the value *fraternity*, that brought life to the social groups that we described, and that in a certen way it remains, with its changes and aggregates, until the present. The experience translates into the colonial South America, through criolls publicists (mostly, masons) that generates a philosophical bridge, with a political projection, between France and Argentina, instailing an agenda of commitments, that will start the modern Republic. Between the XIX and the XX century, we highlight the social experiences of argentin anarchists and masons, whose activities and proposals, in revolutionary tone, moulded forever the political logic of an Estate under construction.

For this first decade of the XXI century, we give an updated analysis of both social local groups (in Buenos Aires city, and Rosario city) that could contribute to build a scientific look in terms of fraternity, separated of the previous ones, in this political-ideological structure present in both entities

## Resumen en Francés:

Ce travail analyse la permanence, sous sa forme politique, de la valeur révolutionnaire française qu'est *la fraternité*, dans deux groupes sociaux qui ont pour caractère commun de revendiquer cette valeur. Ils le font chacun à travers un type particulier d'association fraternelle : la franc-maçonnerie et l'anarchisme.

Un débat a lieu actuellement au sein de la Science et de la Philosophie politique, qui questionnent le destin de la dite valeur tout au long de l'histoire. Notre intention est de reconsidérer les appréciations qui ont vidé la fraternité de son contenu politique ; nous proposons pour ce faire d'introduire une nouvelle perspective sur la compréhension qu'ont de la valeur française les deux groupes sociaux de référence, dont l'idéologie maintient pourtant, paradoxalement, une certaine distance avec la politique.

Notre chemin commence dans la France révolutionnaire du XVIIIème siècle pour mettre en évidence la construction politique et idéologique qui donne sa base à cette valeur fraternité ; laquelle a donné vie aux groupes sociaux que nous étudions ; d'une certaine manière, elle persiste jusqu'à aujourd'hui, à travers divers changements et agrégats. L'expérience se déplace ainsi de la France à l'Amérique coloniale du Sud, via le pont philosophique de transfert politique que construisirent les publicistes créoles argentins (principalement francs-maçons), constituant par là un programme d'engagement qui créera la République argentine moderne. Nous observons les expériences sociales de groupes maçonniques et anarchistes argentins dont, entre XIXème et XXème siècles, les activités et propositions de ton révolutionnaire modalisèrent pour toujours la logique politique d'un Etat en formation.

En cette première décennie du XXIème siècle, nous proposons donc une analyse actualisée de deux groupes sociaux locaux (à Buenos Aires et à Rosario) et de la construction politique-idéologique présente dans l'un et dans l'autre. Une analyse qui peut contribuer à l'ouverture d'un regard scientifique nouveau sur la fraternité.

## Agradecimientos:

Quisiera agradecer a mi familia, en primer lugar, Cristina, Osvaldo, Pablo, Guillermina y Allegra, quienes emprendieron conmigo este largo camino de profesionalización, y quienes fueron indispensables, tanto en el sostenimiento y finalización, como en la ardua tarea de apoyarme no solo económica, sino moral y sentimentalmente. A mis amigas y amigos de siempre, de la vida, quienes me enseñaron que “todo puede explicarse desde el amor”.

A mi Directora de Tesis, la doctora Silvana Carozzi, quien allá por el 2009 sostuvo una semilla, que plantó, cuidó, corrigió, germinó y hoy ve florecer. Desde los aspectos académicos más necesarios, hasta los personales y más insólitos, todo el respeto y el agradecimiento que mi corazón pueda entregarle.

Al Profesor Emérito, doctor Georges Navet, mi Director de Tesis francés en la Universidad de Paris 8, por la paciencia y la confianza.

A quienes conforman la cátedra de Pensamiento Sociopolítico I, del primer año de la carrera de Comunicación Social, y de Sociología Sistemática, de segundo de Ciencia Política, por el apoyo y su constante interés y participación en el desarrollo de este trabajo de investigación.

A la Universidad Nacional de Rosario, compuesta por profesionales serios, pero más importante, por personas de bien. Es la misma Universidad en la que realicé todas mis carreras, y en la que hoy me encuentro integrada profesionalmente. Por enseñarme siempre el camino, el único que encuentro válido: el de la humildad, la honestidad y la crítica.

A todos ellos, les dedico esta tesis, con la esperanza de que aporte un conocimiento científico válido, que nos permita unirnos aún más en fraternidad.

# INDICE

<b>Introducción</b> .....	7
<b>Capítulo 1</b> .....	20
<b>1.1 La Fraternidad: el debate presente</b> .....	21
- La Revolución Francesa: el nacimiento de la “política fraternal”.....	33
- Escuadras y banderas: anarquistas y masones entre el Termidor y la Comuna de Paris.....	87
<b>1.2 La Fraternidad en la historia argentina: una revolución sudamericana que reclama una república</b> .....	117
- El proyecto educativo argentino: el nacionalismo fraternal.....	145
- La nueva cuestión social: fraternidades ácratas.....	161
- El siglo XIX y el nacimiento de los grupos fraternales: masones y anarquistas argentinos.....	170
<b>Capítulo 2</b> .....	187
<b>2.1 El caso de la ciudad de Rosario como “ciudad laica”: anarquistas y masones del siglo XIX</b> .....	188
- Fraternidades en disputa: masones, anarquistas y católicos en la política.....	208
- Referentes de la cultura local: la cruce de ideologías.....	216
<b>2.2 La política de la fraternidad: la experiencia franc-masónica y la experiencia anarquista</b> .....	221
<b>2.3 Logias masónicas (logia masónica masculina y femenina de la ciudad de Rosario, y masculina y femenina de Buenos Aires)</b> .....	239
<b>2.4 Fraternidad anarquista: Biblioteca Popular “José Ingenieros”, de Buenos Aires, “Federación Anarquista de Rosario o FAR” (ex Columna Libertaria Joaquín Penina), Biblioteca y Archivo Histórico-Social “Alberto Ghiraldo”), de Rosario</b> .....	285
<b>Capítulo 3</b> .....	325
- Resultados y Conclusiones.....	326
<b>Bibliografía</b> .....	344

## Introducción:

Esta tesis parte de la inquietud que ha provocado la discusión actual entre una serie de filósofos, politólogos e historiadores en torno al destino de la fraternidad, a partir del momento de emergencia política, claramente en el contexto de la Revolución Francesa de 1789. Las conjeturas de la mayoría de los autores<sup>1</sup> que hemos revisado dan cuenta de la *pérdida* de dicho valor en el *universo de la política*. La fraternidad, por lo tanto, habría *perdido* su cara política y formaría parte de un universo “menos politizado”, constitutivo de algunas agrupaciones civiles que han adoptado dicho valor como fundamento de la unión. Del mismo modo, dicho relego al plano social podría haber convertido a la fraternidad en solidaridad social -altruista, según Salvador Giner- (1996: 165). Nuestro trabajo surge de un interrogante: ¿cuál es el sentido *actual* que se le otorga a la “fraternidad revolucionaria”?

Nosotros creemos que la fraternidad no se ha *eclipsado* o *perdido* entre otros componentes políticos “de mayor peso”, como lo describe Antoni Domènech (2004). Para nosotros la fraternidad existe actualmente en diferentes contextos y en diferentes grupos sociales, y participa de diversos procesos de identificación social. Una de nuestras hipótesis, por lo tanto, es que la fraternidad es una idea presente en las subjetividades contemporáneas, y que ha sido objeto de destinos diversos. Entre ellos, destinos bien marcados, como las logias masónicas<sup>2</sup> y los grupos anarquistas-, que analizamos profundamente en este trabajo<sup>3</sup>. Nos

---

<sup>1</sup> Entre los autores a los que nos referimos, destacamos los trabajos de Marcel David (*Fraternité et Révolution Française*, de 1987, Editorial Aubier), Antoni Domènech (*El eclipse de la Fraternidad*, del 2004, Barcelona, Editorial Crítica), Catherine Chalier (*La fraternité, un espoir un clair-obscur*, del 2003, Paris, Editorial Buchet Chastel), François Furet y Mona Ozouf (*Dictionnaire critique de la révolution française*, del 2007, Paris, Editorial Flammarion).

<sup>2</sup> Nos referimos aquí a dos grupos de logias masónicas, divididas en logias masculinas y logias femeninas, tanto de la ciudad de Rosario, como de la ciudad de Buenos Aires: Gran Oriente de Libres y Aceptados Masones (logia masculina de Buenos Aires), Logia masculina de Rosario, Gran Logia Femenina Argentina, de Buenos Aires y Gran Oriente Simbólico Femenino de la República Argentina con sede en Rosario.

<sup>3</sup> Nos referimos a los movimientos anarquistas de la ciudad de Rosario, “Federación Anarquista de Rosario” (ex Columna Libertaria Joaquín Penina), y el Movimiento

dedicamos a la tarea de investigar, por un lado, cómo y de qué forma este valor revolucionario ha constituido el *fundamento* de la unión en cada una de las agrupaciones, y cómo es comprendido, es decir, cuál es el *sentido* que se le ha otorgado al valor *fraternidad*. Cabe destacar que hemos escogido dos agrupaciones -vigentes y operantes- de la ciudad de Rosario, que resultan compartir más de un valor, aparte del que ya nombramos. En ambos casos, la solidaridad es también importante, como así, la búsqueda de cierto conocimiento, que en cada caso particular constituye el eje central de la unión. Del mismo modo, ambas son agrupaciones internacionales y universales (integradoras) en su constitución.

Aparentemente contrarias y fácilmente distinguibles, la masonería y el anarquismo han alzado –a lo largo de la historia mundial- dos banderas fraternales, presentes en la actualidad. La toma de la palabra en términos críticos, la intervención en proyectos del Estado, la ayuda mutua y solidaria –tanto hacia dentro como hacia fuera del grupo-, la lucha y la promesa de transformación social, son la forma constitutiva de lo que se *corporiza en política*, en dos organizaciones que sin embargo, coinciden en negarla. Nos preguntamos cuál es la economía de la política en estos grupos, cómo funciona y de qué manera es percibida la transformación social, promesa presente en ambas. En torno a esta problemática, hemos definido nuestra investigación.

Nuestra segunda hipótesis, claramente, es que la fraternidad continúa participando del universo político, del que entendemos que no ha sido aislada. Su vigencia, entonces, se explica gracias a la “ampliación” (Teun Van Dijk, 2000: 201) del sentido con respecto al que gozaba en el contexto de la Revolución Francesa. Como lo expresa Marcel David (1987), los *usos* conceptuales y circulantes de la fraternidad durante la Revolución han sido tan variados como los propios ánimos de quienes expresaban una cercanía a la impronta revolucionaria. Para David, hay tres cambios observables en el contexto francés del XVIII: a) de Mayo / Junio de 1789 a Septiembre de 1792, la fraternidad es vivida con

---

Anarquista reunido en la “Biblioteca y Archivo Histórico-Social Alberto Ghirardo”, de la misma ciudad, y a la agrupación reunida en la Biblioteca Popular “José Ingenieros”, de Buenos Aires.



entusiasmo “nacionalista”: la fe es volcada a la construcción de una federación; b) de Septiembre de 1792 al II Termidor, la fraternidad deviene un “arma contra las luchas entre facciones jacobinas y sans-culottes, que se disputan el poder”; c) entre la caída de Robespierre y el fin del Directorio, la fraternidad se encuentra “atrapada entre el entusiasmo y el animismo, la renovación del terror, la fraternización antagonista, la ira erigida como virtud republicana, y el academicismo frío de las fiestas oficiales”. (David, 1987: 8) La fraternidad, según David, tiene la característica de *aparecer* durante la Revolución tanto como una virtud bastante abstracta, que puede verse realizada en un largo plazo, como en un conjunto de medios de aplicación inmediata a los fines de fortalecer los lazos de unión. (Cfr. con David: 1987: 11) Asimismo, el autor francés explica que fueron los sans-culottes y los jacobinos del año II Termidor, considerados como “anarquistas” por el Directorio, los responsables de que la fraternidad –entendida hasta entonces como una virtud que debe celebrarse y que por lo tanto, convoca a la unidad y a la fraternización–, diversificara sus acepciones. Del mismo modo, y al mismo tiempo, quienes mantenían la idea de una fraternidad universal posible y aplicable al conjunto social, al interior de las logias y preconizando a los Iluministas, fueron los franc-masones.

Como vemos, el momento revolucionario francés resulta ser constitutivo para ambos grupos, sobre todo en términos ideológicos. De aquí que se presente como indispensable un entendimiento comprensivo del ideal de *fraternidad* en el contexto en que se construye políticamente.

Nuestra tercera hipótesis, entonces, es que las agrupaciones, tanto a nivel central (provincia de Buenos Aires), como local (ciudad de Rosario), han sufrido cambios, transformaciones, flexibilizaciones y posteriores adaptaciones, que sugirieron una notoria apertura al público no miembro, es decir, un *acercamiento* que permitió *difundir* y trasladar al público “desinformado” aquellos imaginarios que constituyen el núcleo del sentido de la unión. Del mismo modo, entendemos que ese acercamiento posibilitó la creación de imaginarios sociales diferentes con respecto a los imaginarios creados por las agrupaciones.

Una cuarta hipótesis que acercamos, es que tanto la masonería como el anarquismo generaron a lo largo de la historia, tanto en Buenos Aires

como en Rosario, espacios de sociabilidad que permitieron un acercamiento a la política, y por ello, a la acción política.

### **Fundamentación epistemológica y metodológica de la investigación:**

Es nuestra pretensión detenernos en las *experiencias* actuales y *vigentes* de la fraternidad, con el propósito de identificar aquellas variaciones -agregados, pérdidas, transformaciones, ampliaciones- del sentido, que el debate contemporáneo ha propiciado, con respecto al análisis conceptual e histórico de la fraternidad. Por lo que, la comprensión de la “historia apropiada” (Pierre Nora, 1992) de los grupos sociales que hemos destacado nos permite pensar en el entendimiento singular del concepto. Gracias a entrevistas en profundidad y observaciones (participantes y no participantes) nos involucramos completamente con el entendimiento más actual del análisis del discurso, mientras que proponemos una mirada centrada en la construcción identitaria de los grupos. Esta mirada antropológica permite un entendimiento -contextual- (Dominique Maingueneau, 2010) de la impronta identitaria que *flota* en las representaciones de cada agrupación.

La perspectiva que hemos tomado para la comprensión del discurso, no difiere en absoluto con la corriente estructuralista, y formalista en general (el discurso es entendido como un *sistema*, en su forma social y culturalmente organizada), aunque vale rescatar que las corrientes de fines de los 80's y principios de los 90's proporcionan complementos que nos interesa destacar, puesto que el discurso es la lengua en uso, y el análisis del discurso, por lo tanto, referiría al “*estudio de cualquier aspecto de la lengua en uso*” (Fasold, 1990: 65). Dicha lengua en uso no podría, pues, reducir sus unidades de análisis meramente a las oraciones y la sintaxis entre coherencia, cohesión y gramática, sin valerse de una perspectiva ampliada que considere desplazamientos en el sentido que escapan a la literalidad de las palabras, y se sujetan en aquellos aspectos extra-lingüísticos, (como los actos fallidos, las entonaciones, los énfasis, las repeticiones, las referencias históricas, situacionales y contextuales) analizables tanto desde corrientes semánticas como psicoanalíticas. Por

ello, el análisis de la lengua en uso de los grupos sociales que proporcionamos no puede ser independiente del análisis de los propósitos y funciones de la lengua en la vida humana. Nos centramos en este trabajo en las intenciones y acciones (“actos de habla”, según Austin. J - 1962-) que se producen con las emisiones de los actores involucrados, donde señalamos contradicciones, correspondencias y desplazamientos entre los diferentes discursos (las emisiones de las entrevistas, los sitios webs y las revistas y periódicos) que *sostienen* el universo de sentido de cada grupo en particular. Consideramos a las *emisiones* como *unidades de producción de la lengua, ya sea hablada o escrita, que se encuentran inherentemente contextualizadas* (Figueroa, 1990: 284)

El análisis del discurso constituye, en palabras de Salgado López<sup>4</sup> (2016), el espacio central en el que el agente de la construcción identitaria organiza (categoriza) una serie de elementos, fenómenos, situaciones y actores de tal manera que le permitan situarse relacionamente con ellos (en oposición o colaboración). La construcción de este espacio complejo, sólo definible a través del análisis del discurso de los actores involucrados, requiere de un acercamiento que visualice a los referentes en su “aquí y ahora” (Benveniste, 1963), en su “estar siendo” (Levi-Strauss, 1970). Es evidente que el fenómeno identitario es tan complejo que requiere ser contemplado y estudiado a nivel discursivo. El objetivo central de esta operación consiste en crear un orden discursivo tal que haga evidente o resalte la identidad del agente enunciador. Para nosotros ha sido fundamental la comprensión de la forma en que opera la sociabilidad en ambos grupos, puesto que la misma nos acerca el universo de sentido que supone el concepto *fraternidad* en estos contextos. Es la fraternidad el conjunto de relaciones

---

<sup>4</sup> Melanie Salgado López es Maestra en Lingüística Aplicada por la Universidad Nacional Autónoma de México con el trabajo de Redes léxico semánticas. Ha trabajado los temas de discurso presidencial en sus aspectos identitarios, y en la construcción de enemigo y aliado político, así como los discursos de guerra contra el narcotráfico. Actualmente pertenece al programa de Doctorado en Lingüística de la UNAM. Tomamos el artículo publicado en el 2016 en revista *Discurso y Sociedad* (UNAM), titulado “*La construcción identitaria por medio del uso de redes léxico semánticas en el discurso de toma de posesión presidencial en México*”, Vol. 10(3), 2016, 404-440. Versión online: <http://www.dissoc.org/ediciones/v10n03/DS10%283%29Salgado.pdf>. Captura el 26/04/17.

de significado codificadas que remiten a una serie de acciones (muchas de ellas de carácter obligatorio) entre los sujetos involucrados, y presentan una *mise en scene* (Claude Lefort, 1978) de los compuestos simbólicos políticos, o considerados por la corriente francesa (de Lefort a Chantal Mouffe) como *lo político*, perceptible en estas subjetividades.

Hemos realizado entrevistas en profundidad a actores destacados, que para el caso de la masonería se trata de miembros (“hermanos”) con cargos distinguibles, es decir, *grados* superiores, y para el caso de los grupos anarquistas, de miembros históricos, es decir, “compañeros” responsables de su constitución histórica, y la posterior vigencia en el tiempo. Estos informantes resultan ser clave para la investigación puesto que son –en palabras de los propios actores- los miembros representantes de cada organización, y al mismo tiempo, personas que se encuentran a cargo de la administración y organización de las mismas. Sus cargos comprenden la toma de decisiones que determinan el presente y el futuro de cada grupo. Cabe destacar que en el ámbito de la agrupación anarquista, las tareas y responsabilidades se encuentran repartidas de forma más “equitativa” o “inclusiva”, lo cual –sin embargo- no nos ha impedido ir al encuentro de aquellos representantes destacados por su permanencia histórica en la agrupación. Dentro de la organización masónica, las responsabilidades y los trabajos dependen del grado en el que se encuentre el miembro. En ambos casos, dicho reparto podría responder a una forma de organización “democrática”, aunque este concepto constituye universos de sentido diferentes para cada grupo.

Nuestros informantes han sido, para la masonería masculina de la ciudad de Rosario, el Venerable Maestro de la Logia N°16 “Amis de la Vérité”, Dr. Alfredo De Gottardi (hijo), y de la ciudad de Buenos Aires, (central de la masonería masculina en Argentina, llamada Gran Logia Argentina de Libres y Aceptados Masones), el Gran Maestro, Ángel Jorge Clavero. Con respecto a la masonería femenina, en Buenos Aires, hemos podido contactar a la Gran Maestra, la Dra. Mariela Rodríguez Ruíz y la ex Gran Maestra, la Pedagoga Silvia Sivo, de la Gran Logia Femenina Argentina. Con respecto a las observaciones participantes, adelantamos que hemos podido observar y participar de dos “Tenidas Blancas” en la

logia rosarina, (reuniones especiales en las cuales pueden participar “profanos”, es decir, público en general, que no son miembros masones). Del mismo modo, hemos podido realizar un trabajo de registro fotográfico en cada templo (Logia masculina de Rosario, Logia masculina de Buenos Aires, y Logia Femenina de Buenos Aires), que hemos utilizado para identificar y contrastar las realidades particulares de cada grupo, en tanto espacios de interacción grupal.

En cuanto a los tres grupos anarquistas que hemos destacado, “Federación Anarquista de Rosario” (ex Columna Libertaria Joaquín Penina), Movimiento Anarquista “Biblioteca, Archivo Histórico-Social Alberto Ghirardo”, de Rosario, y Biblioteca Popular José Ingenieros de Buenos Aires, nuestros informantes han sido, como hemos explicado, miembros históricos que de alguna forma contribuyeron a la constitución y mantenimiento en el tiempo de las agrupaciones. Para el primero, se trata del Lic. Carlos Solero, encargado –además- de las actividades y eventos que se desarrollan en la Biblioteca. Para el segundo grupo, tomamos como informante clave a Manuel Manzano, uno de los fundadores de la Federación Anarquista de Rosario, antes llamada Columna Libertaria Joaquín Penina, y para la Biblioteca Popular José Ingenieros, de Buenos Aires, a Juan Carlos Pujalte, encargado de la Biblioteca y director de la editorial Utopía Libertaria.

Con respecto al trabajo de observación que hemos realizado, destacamos la importancia de presenciar la “contra-marcha revolucionaria” del 1ro de Mayo, actividad fundamental para los tres grupos que hemos analizado, así como para otras agrupaciones anarquistas. Del mismo modo, para cada grupo fue indispensable nuestra participación (registro y análisis) en los eventos individuales, como Congresos, charlas, jornadas, presentaciones de libros o publicaciones, clases libres en la universidad pública sobre pensamiento libertario, entre otras.

Para completar el trabajo de registro y análisis documental, hemos tomado en consideración aquellas publicaciones y formas de exposición<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Nos referimos en este caso a las revistas mensuales o anuales, a los sitios web y a los perfiles de Facebook o blogs personalizados que cada agrupación utiliza con fines promocionales.

de cada grupo, puesto que complementan el análisis central en torno a la identidad y el sentido de la unión en cada uno. De igual forma, pone en contraste el “nosotros” colectivo expresado en las entrevistas de forma individual, con respecto al “nosotros” colectivo que aparece de forma retórica en los elementos publicitarios y promocionales. Es en este sentido que nos hemos preguntado ¿cómo y en qué medida influye la pertenencia al grupo en la vida pública y privada de los integrantes?, ¿cuál es el accionar social -en conjunto- de cada agrupación, en Rosario y Buenos Aires?, ¿cuáles son las herramientas de trabajo, en materia de tecnologías y medios masivos de comunicación, que la agrupación utiliza para realizar sus tareas? Para este análisis fue necesario la conjunción de una serie de teorías, comenzando por la Teoría de la *Agenda Setting*, la cual estipula la existencia de un efecto cognitivo por parte de los medios sobre la audiencia que se asiente sobre los procesos de selección y omisión que tienen lugar en el seno de cada grupo como productor de contenidos mediáticos. (McCombs & Shaw, 1972) De mismo modo, la frecuencia en las publicaciones también se consideró importante. Resaltamos como algo importante en estas producciones otro elemento mediático, como son los grados de emotividad, o elementos afectivos, como lo describe Kiousis (2004), que están presentes en las producciones mediáticas a través de ciertos aspectos de impacto (en este sentido, las notas críticas sobre cuestiones “negativas” de la realidad tienen mayor impacto en las audiencias que las “positivas”), y realzan la visibilidad de las piezas, en tanto elementos de difusión ideológica. Puesto que no se trata de piezas noticiosas propias de la prensa escrita de alto rango (Martin & White, 2007), sino de artículos críticos, de mirada introspectiva y reflexiva, de baja o mediana difusión, hemos optado por tomar en cuenta la Teoría de la Valoración (Martin & White, 2007), que ha tenido por objeto analizar los recursos lingüísticos que se despliegan en los textos y que son utilizados para expresar, negociar, o naturalizar determinadas posiciones ideológicas. Su objetivo central ha sido el de establecer el modo en que los lenguajes se articulan para construir roles sociales y para influir en creencias, actitudes y expectativas (Oteíza, 2000).

Una quinta y última hipótesis en nuestro trabajo es que la utilización de las nuevas herramientas tecnológicas de contacto (por ejemplo, las

redes sociales) tienen por objeto constituir una retórica particular entre el público *miembro* y el público *no miembro*, acercando a ese público *no miembro* la “posibilidad” de su incorporación.

Lo pretendido ha sido un tipo de investigación interdisciplinar (Patrick Charaudeau, 1986) que permita identificar fenómenos, “imaginarios o representaciones sociales”, desde varias disciplinas. El análisis del discurso, pero también la semiología –o semiolingüística-, y el trabajo etnográfico (inclinado hacia las Escuelas Francesas) como instrumento de análisis e interpretación, podrán rastrearse en el trabajo que presentamos.

La construcción del objeto de estudio que hemos descrito, entonces, podrá ser analizada desde la Comunicación Social, incorporando a la vez, enfoques teóricos y metodológicos presentes en otras, como la Ciencia Política, la Filosofía y la Historia, por nombrar sólo tres, de algún modo, presentes en esta tesis.

En el aspecto histórico, incorpora elementos de la historia conceptual, teniendo como referencia a historiadores como Reinhart Koselleck<sup>6</sup> y Eric Hobsbawm<sup>7</sup>. A partir de los elementos y las herramientas investigativas que estos autores proveen, hemos recorrido un universo bibliográfico que podríamos dividir en tres “momentos” bien marcados dedicados cada uno a rastrear –al menos históricamente- los *compuestos* de esta novedosa fraternidad civil. Reducimos el plano de análisis al discurso en tanto acto discursivo, lo cual implica una necesaria tensión entre lo que Koselleck llama la historia social o la historia de la sociedad y la historia conceptual. Presuponer que un análisis meramente conceptual del término fraternidad nos acerca una aproximación a la historia como “totalidad de cosas” es un error que el autor deja en claro, y por ello es necesario contrastar – como hemos hecho- aquella historia *oficial* (la que figura en los libros de historia) con la historia que *acontece* (se produce y reproduce) en el

---

<sup>6</sup> Específicamente nos referimos a *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (-1965- 2007), *Futuro Pasado* (1993), *Los estratos del tiempo: estudio sobre historia* (2001), e *Historias de conceptos* (2006).

<sup>7</sup> Nos referimos a los libros *Naciones y Nacionalismos desde 1780* (-1990- 2012), *La invención de la tradición* (-1983- 2002) y *Los ecos de la Marsellesa* (-1990- 2003).

“discurso vivo” de los sujetos en cuestión. La gran paradoja, entonces, que describe Koselleck y con la que cualquier analista conceptual se encuentra indefectiblemente al emprender esta tarea, es que la historia no es equivalente a la forma de su comprensión, pero tampoco puede pensarse sin ella, y del mismo modo, la historia tampoco puede reducirse exclusivamente a las relaciones sociales, o interpersonales, aunque sin embargo, éstas no pueden pensarse sin un contexto superador de esa micro-realidad que las enmarque en aquello que llamamos *historia*. (Koselleck, 2012: 13) La historia es lo que *acontece* entre los sujetos, y para interpretarla es necesario analizar ciertas *premisas comunicativas* que dejan una impronta clasificable, puesto que siempre hay una diferencia entre la historia en acto y la articulación lingüística que la hace posible (Koselleck, 2012: 14)

Decidimos separar “momentos” de análisis dentro de nuestro recorte histórico. Como indicamos, el primer *momento* se compone de la búsqueda de los autores que han debatido acerca de la fraternidad, lo cual, ciertamente, ha requerido de la lectura de muchos autores que han dedicado su práctica profesional al estudio del valor revolucionario, entre quienes destacamos a Antoni Domènech (2004) con el libro *El eclipse de la fraternidad*, Marcel David (1987), *Fraternité et Révolution Française*, François Furet y Mona Ozouf (2007) *Idées. Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Antonio Baggio (comp.) (2009) *El principio olvidado: la fraternidad*, del mismo autor-compilador, *La fraternidad en perspectiva política* (2009), Osvaldo Barreneche (comp.) (2010) *Estudios recientes sobre fraternidad*, Catherine Chalier (2003) *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Régis Debray (2009) *Le momento fraternité*, Salvador Giner (1996) “Lo privado-público: altruismo y politeia democrática”, en *Problemas de la Democracia*, Pablo Ramírez Rivas (comp.) (2011) *Fraternidad y conflicto*, Rodrigo Mardones (ed.) (2012) *Fraternidad y educación*, Lucas Cerviño (comp.) (2012) *Fraternidad e instituciones políticas*, María Rosa Palazón Mayoral (2006) *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, Reinhart Koselleck *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica, y pragmática del lenguaje político y social* (-2006- 2012), Futuro Pasado



(1993), *Crítica y crisis* (-1965- 2007), y por último, de Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours* (2004).

Del mismo modo, el segundo *momento* se compone del análisis histórico del momento revolucionario francés. Aquí, indicamos como referentes a dos autores: François Furet (1988) *La Révolution I, 1770 – 1814, De Turgot à Napoléon*, (1988) *La Révolution II, 1814 – 1880. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry*, y Albert Soboul (1984) *La Révolution française*.

Particularmente con respecto a la historia de la masonería, destacamos el extenso y erudito trabajo de Emilio Corbière en dos libros fundamentales que analizan tanto los aspectos más generales sobre la historia universal de la masonería, como otros particulares, con respecto a sus personalidades de influencia y la relación con la construcción de una historia nacional argentina: *La masonería. Política y sociedades secretas* (2011), y *La masonería II. Tradición y revolución* (2007). Del mismo modo, *Historia mundial de las sociedades secretas* (1965), de Serge Hutin, resulta necesario para el análisis de la cuestión simbólica y secreta que rodea a las logias.

Hemos incorporado también a esta tesis doctoral, las conclusiones de nuestra propia Tesis de Maestría “*La orden del secreto: un estudio sobre la logia masónica masculina de la ciudad de Rosario*” (Jael L. Ferrari: 2015) que funciona como guía en este trabajo, en lo que respecta a la organización masónica.

Con respecto al anarquismo, hemos tomado en consideración los trabajos más tradicionales de la “Escuela Ácrata”<sup>8</sup>, como los de Proudhon<sup>9</sup>, Bakunin<sup>10</sup>, Stirner<sup>11</sup>, Kropotkin<sup>12</sup> y Guèrin<sup>13</sup>, pero del mismo

---

<sup>8</sup> Noam Chomsky realiza una Introducción en 1970 a la edición inglesa del libro de Daniel Guèrin *El anarquismo* (1965), en donde utiliza este término irónicamente para destacar el trabajo de los autores –hoy- clásicos del movimiento anarquista.

<sup>9</sup> En el caso de Pierre Joseph Proudhon, aunque todos sus textos son esenciales para el entendimiento de la filosofía anarquista, destacamos aquí tres *¿Qué es la propiedad?* (1840), *La guerra y la paz* (1861), y *Teoría de la propiedad* (1866).

modo, algunos más actuales, como el trabajo de David Graeber (2011) *Fragmentos de una antropología anarquista*, o el de Édouard Jordain (2014) *El anarquismo*, necesarios en el análisis de los planteos más generales –y actuales– en torno al anarquismo. Así también, en materia biográfica, el trabajo de Horacio Tarcus (2007) *Diccionario Biográfico de la Izquierda Argentina*, y el de Carlos A. Solero<sup>14</sup> (2016) *Escritos a Contrapelo*, han sido elementales para ir al encuentro de aquellas figuras históricas argentinas destacadas en la corriente libertaria.

El tercer *momento* en nuestro recorrido se circunscribe a la historia de Rosario. Han sido de mucha ayuda dos libros: “*Los desafíos de la modernización. Rosario 1890-1930*” (AA.VV, 2010), y “*Las batallas por la identidad*” (AA.VV, 2014). El primero discute la sociabilidad durante una época crucial de crecimiento de la ciudad de Rosario, la etapa de recepción inmigratoria y el desarrollo urbano, mientras que el segundo desarrolla histórica y críticamente los procesos identitarios que condujeron a la conformación de grupos sociales de importancia para la ciudad. Ambos libros, junto con el de Ricardo Falcón<sup>15</sup>, *La Barcelona argentina* (2005), delimitan el campo de estudio histórico en las agrupaciones más representativas del siglo XIX de la ciudad de Rosario. En aspectos más generales, el trabajo del gran historiador rosarino Juan Álvarez, quien escribió *Historia de Rosario (1689-1939)*, nos ha permitido despejar ciertas dudas en torno a la particular constitución de la ciudad,

---

<sup>10</sup> De Mijail Bakunin nos resulta importante destacar *Dios y el Estado* (1882), y *Estatismo y anarquía* (1873).

<sup>11</sup> Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt) escribió muchos libros, aunque encontramos mayormente su obra en la infinidad de colaboraciones. De los libros propios, destacamos *El único y su propiedad* (1844), y *El falso principio de nuestra educación* (1895).

<sup>12</sup> En cuanto a Piotr Kropotkin, destacamos *La conquista del pan* (1888), *El apoyo mutuo* (1902) y *Memorias de un revolucionario* (1906).

<sup>13</sup> De Daniel Guèrin, hemos tomado únicamente el libro *El anarquismo* (1965).

<sup>14</sup> Carlos A. Solero es Licenciado en Ciencia Política, egresado y docente de la Universidad Nacional de Rosario, y militante anarquista, miembro de la Biblioteca y Archivo Histórico “Alberto Ghirardo”, y de la APDH, ambas de la ciudad de Rosario.

<sup>15</sup> Ricardo Falcón (1945 – 2010) fue un reconocido historiador argentino, docente de la UNR e investigador del Conicet, que centró mayormente sus estudios en la cuestión de la clase obrera inmigrante y argentina.

destacando ciertos momentos históricos que resultan ser clave para entender la aparición de grupos sociales y asociaciones civiles. Gracias a la bibliografía que hemos mencionado, nuestro trabajo de investigación consistió en definir, corroborar y contrastar los estudios realizados por historiados y periodistas con respecto a los resultados obtenidos de las entrevistas que hemos realizado.

Tanto para el caso de la masonería rosarina y porteña, como para el caso de los grupos anarquistas, podemos constatar la falta de seguimiento histórico, que pudiera reconstruir una historia *reciente* de ambas agrupaciones. Los libros que destacamos finalizan el recorrido histórico en el siglo XIX y XX, dejando vacía la primera década del XXI. Lo interesante y novedoso en el trabajo que proponemos es, por un lado, la intención de una reconstrucción histórica reciente, de la que –como vimos– darán cuenta quienes integran cada organización, gracias a la enunciación de quienes las representan, que los coloca como *agentes* de su propia identidad, y por el otro, el trabajo de comparación y contraste del que ya hablamos al comienzo de la Introducción, y que posibilitará ir al encuentro de nuevos conocimientos y poner bajo la lupa de la crítica ciertos imaginarios sociales que creíamos fuertemente definidos.

# Capítulo 1

## 1.1 La Fraternidad: el debate presente

En la Introducción, hemos hecho referencia a un debate presente en la Ciencia y la Filosofía Política, como es la búsqueda de lo que hemos dado en llamar el “destino” de la fraternidad. Al encarar esta tarea investigativa, hemos encontrado una serie de frases que se repiten de un autor a otro, y que hacen referencia a cierta “novedad” en la búsqueda de dicho principio revolucionario. Bien se trate de un estilo de escritura que intenta salirse con la supuesta “innovación” en el planteo del problema, o simplemente, se trate de lecturas inconexas entre autores que han trabajado el mismo tema, la mayoría comienza con frases como *“De la famosa tríada acuñada en la Revolución francesa, la ‘fraternidad’ es el valor olvidado –o eclipsado- del republicanismo democrático contemporáneo”* (Domènech, 2004: 74); *“La fraternidad, incómoda junto a sus dos compañeras de tríada, la libertad y la igualdad, había venido a caer hasta ahora en el más conveniente olvido”* (Giner, 1994: 165); *“Nacida como uno de los componentes del tríptico revolucionario de 1789 en Francia, la fraternidad quedó prontamente relegada y ensombrecida por la encarnación histórica de las otras dos consignas que la acompañaban inicialmente: la libertad y la igualdad”* (Baggio, 2006: 5); *“Dans la triade d’abstractions qui compose ce que Pierre Leroux appelait ‘la sainte devise de nos pères’, la fraternité, petit dernier, est aussi la Parente pauvre”* (Ozouf y Furet, 1992:199); *“Dans la sainte devise de nos pères, la petite dernière est devenue orpheline”* (Régis Debray, 2009: 12).

Damos cuenta, de esta manera, que el problema en torno a la fraternidad y su “destino” se encuentran desde hace tiempo a la luz del planteo político, lo cual nos invita a tomar una primera aseveración en torno a la problemática: que la fraternidad se encuentra simbólicamente vigente en el discurso político. Denotar la pérdida de su contenido político sólo hace que el problema se presente con mayor actualidad, es decir, *dotan* a ese valor de política, puesto que lo *regresan* (críticamente) a un supuesto espacio del cual se piensa que se desvió. Esa es la pretensión de los textos que hemos analizado y gracias a los cuales entendemos que el debate es actual. Nos parece, aun así, que cierta forma de

argumentar *exagera* la propuesta política en torno a la fraternidad. Ni perdida, ni olvidada, ni huérfana, ni ensombrecida, ni eclipsada. La fraternidad ha sido (y continúa siendo) fundamental en la construcción “idearia” de la nación<sup>16</sup>. A ella, -en términos políticos y sociales- se vuelve constantemente. En este sentido, como lo adelantamos, nuestra visión sobre la fraternidad se acerca más a los planteos de Paul Ricoeur (1995), quien la comprende como una “metáfora viva”, es decir, un conjunto de imaginarios que despliegan múltiples sentidos<sup>17</sup>.

Entre los autores que hemos analizado, aparecen visiones diversas, tanto *positivas* como *negativas* con respecto al destino de la fraternidad. Consideramos negativas a aquellas visiones que han propuesto la desaparición total de la fraternidad de la esfera política, como el caso de Catherine Chalier (2003), quien de hecho argumenta que la fraternidad – idea griega trasladada al territorio cristiano-, *no es suficiente para construir una comunidad política*<sup>18</sup> por tratarse de un concepto metapolítico por excelencia. En este sentido, la filósofa explica que la fraternidad no es un derecho sobre el que pueden basarse otros, y mucho menos, el fundamento de construcción de instituciones estatales. En todo caso, se trata de una esperanza, un valor y un deseo, ligados a la moral moderna, que aunque laica, conserva indicios de su pasado cristiano. Es el amor por la vida, que comienza por la propia y se traslada a los demás.

Salvador Giner (1994), por su parte, tiene una visión un tanto más positiva que la de Chalier, al entregarle, al menos, un destino social a la fraternidad. El español habla del olvido de la fraternidad, y de un destino particular: ligada a la cuestión moral, la fraternidad quedó relegada al altruismo cívico, cuya concreción es, según el autor, la solidaridad. Pero

---

<sup>16</sup> Volveremos sobre este tema en el apartado que sigue.

<sup>17</sup> Volveremos sobre esta idea en las páginas que siguen.

<sup>18</sup> La cita original en francés es la siguiente: “*La fraternité ne suffit pas à constituer une communauté politique.*” (p. 87) Y en las páginas que continúan, la autora dice : “*Concept métapolitique par excellence, la fraternité s’associe au politique pour mieux le mettre en demeure de se renouveler, de chercher encore la justice et la vie pour chaque créature.*” (p.151) (*La fraternidad no fue suficiente para constituir una comunidad política. –p.87- Concepto metapolítico por excelencia, la fraternidad se asocia a la política para ponerla en mejores condiciones de renovarse, de buscar todavía la justicia y la vida para cada creatura. -p.151- La traducción nos pertenece).*

la solidaridad, claramente, no es una obligación, puesto que no se encuentra sujeta ni regulada por una o varias leyes estatales. Es, en todo caso, la materialización de la consideración por el otro, que pudiera no tener una motivación moral. Es una forma de asociacionismo, duradero u efímero, que en términos de Giner, sostiene las democracias liberales modernas<sup>19</sup>. En la misma línea, François Dubet (2014) en su libro *¿Por qué elegimos la desigualdad?* equipara fraternidad con solidaridad, estableciendo que la creencia en la *igualdad fundamental* no basta para concretar la *igualdad real* social fundada en lazos y sentimientos de semejanza. La solidaridad (fraternidad) es un tipo de sentimiento social real entre sujetos que expresan empatía y se sienten semejantes (o hermanos) de otros. En una palabra, este tipo de solidaridad sería el fundamento de la *igualdad real*<sup>20</sup>, del verdadero lazo fundante de la sociedad. Noción que claramente, excede el ámbito de la ley y los derechos, puesto que no depende de éstos.

Una de las propuestas más interesantes sobre la fraternidad y su destino y que, por supuesto, recuperamos largamente en este trabajo, son las reflexiones de Marcel David (1987), cuyo trabajo también se ha basado en las investigaciones de Mona Ozouf y François Furet. David no niega que la fraternidad haya tenido destinos diversos, pero tampoco acuerda con la idea de la pérdida del contenido político de la fraternidad. Su postura es interesante puesto que, si bien se ocupó de realizar una

---

<sup>19</sup> En palabras textuales del autor: *“El asociacionismo altruista de hoy es muy heterogéneo en su composición. Sus grupos pueden ser volátiles o sólidos, reducidos o extensos, nacionales o internacionales. (...) La fuerza de cada asociación es limitada, aunque algunas sean muy poderosas e internacionalmente influyentes. Algunas de ellas son ingenuas en la formulación de sus objetivos y en la aplicación de sus energías. Otras son ineficaces o consumen en sí mismas más recursos que los que distribuyen. No obstante, ninguna democracia liberal madura de hoy puede explicarse en los términos más rigurosos exigidos por la Ciencia Política sin referencia a esas criaturas apartidistas, no gubernamentales y declaradamente apolíticas o metapolíticas. Se apoyan en criterios que difieren de los que presiden la vida de los arreglos institucionales heredados por nuestras avanzadas democracias. Éstas serían mucho más pobres sin ellas. Peor: la democracia misma se vería amenazada si estos cuerpos intermedios, basados no sólo en los intereses, sino también en la buena voluntad de incontables ciudadanos, dejaran de existir”.* (Giner, 1994: 168)

<sup>20</sup> Dubet, en este sentido, dice: *“La creencia en la igualdad fundamental de todos es necesaria, pero no basta cuando se trata de la búsqueda activa de la igualdad social que se funda en lazos de solidaridad, semejanza y fraternidad”.* (2014: 43)

historia de la fraternidad durante la Revolución Francesa, no le fueron ajenas las conjeturas en torno a la actualidad de la fraternidad. Dos reflexiones son aquí interesantes: a) si hablamos de cierta “debilidad” de la fraternidad, podríamos suponer que se trata de la incapacidad –en todo caso, estatal- de haber generado con ella derechos. Pero el autor comprende que también los otros dos ideales de igualdad y libertad se han transformado y diversificado jurídicamente, y es pues posible, en ese caso, que la fraternidad se encuentre hoy integrada a nuevos derechos humanos fundamentales<sup>21</sup> y a un aparato jurídico que la proteja de posibles violaciones. David, en este sentido, dice: *“Pour autant que s’esquisse la reconnaissance de ‘droits publics individuelles’ et de ‘droits à prestations’, celles aussi de ‘droits-libertés’, de ‘droits créances’, et de ‘droits-participation’, ne voit-on pas se profiler la ‘forme moderne de une reconnaissance juridique de la fraternité ?”* (1987: 291)<sup>22</sup>; b) dicha supuesta *debilidad*, puede considerarse también como la *esencia* de su fortaleza: su “maleabilidad” para poder formar parte de las religiones, las filosofías y las más variadas formas de moral humana, tanto en países del Este, del Oeste, del Norte y del Sur, que la consideran parte esencial de sus sistemas de valores. (Cfr. con David, 1987: 291)

Lo novedoso de las reflexiones de David es que rescata el costado *flexible* de la fraternidad, y no la relega meramente al plano ético. Es más, podríamos indicar que, continuando su idea, si no se minimiza socialmente el poder que tienen los valores éticos y morales al interior de

---

<sup>21</sup> Agregamos y adelantamos aquí que, a nuestro ver, y siguiendo la línea de Marcel David, uno de esos derechos fundamentales en los que, actualmente, se encuentra integrada la fraternidad es el derecho a la denuncia en contra de actos de racismo y discriminación. En Argentina, la institución a cargo de dichas denuncias es el INADI (Instituto Nacional Argentino contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo). Claramente esta sentencia amerita un desarrollo de investigación más profundo que lo que podemos ofrecer en estas líneas, aunque esta postura volverá a surgir en el desarrollo de esta tesis en el análisis que ofrecemos de los grupos sociales propuestos.

<sup>22</sup> (*En cuanto al reconocimiento de los "derechos públicos individuales" y "derechos a prestación", así como los de "derechos-libertades", "derechos del crédito" y "derechos-participación" ¿No es la forma moderna de un reconocimiento legal de la fraternidad? La traducción nos pertenece*).



los sistemas jurídicos, nadie dudaría de la existencia política de la fraternidad<sup>23</sup>.

Régis Debray (2009) atiende a una cuestión importante sobre una característica, tal vez, mayormente olvidada de la fraternidad: su carácter *sacro*. Debray propone una mirada antropológica muy interesante sobre la cuestión de lo sagrado que se inscribe en las instituciones. Como el autor mismo lo propone: “*Une question de sacralité touche aux institutions*” (2009: 26)<sup>24</sup> La idea revolucionaria de fraternidad se encontraría encarnada en la propia institución nacional, en la idea misma de nación, protegida por las leyes que contienen el orden público y el colectivo, es decir, por las leyes que resguardan su carácter *sagrado*. Luego, Debray propone una mirada histórica del colectivo humano y de la cultura, alegando que lo sagrado no es la emanación de un *ser* (esencia), sino el producto de un *hacer*. En este sentido, Debray dice: “*Si l’on recontre du sacre, partout où s’est formée une communauté durable, c’est en vertu d’actes humains de sacralisation*” (2009 : 31) Su propuesta, aunque participa de otras que también recorren en términos antropológicos, la materialización de los valores republicanos en instituciones de orden público –como la de Maurice Agulhon (1989)<sup>25</sup>–, resulta novedosa porque profundiza sobre la idea misma de nación, nacionalismo y colectivo, evidenciando la connotación simbólica intrínseca en dichas estructuras.

Antoni Domènech propone una mirada particular de la fraternidad. Desde su momento de estallido político, durante la Revolución Francesa, la fraternidad fue un valor muy importante para la tradición de la democracia revolucionaria del siglo XVIII, hasta más o menos, la Segunda República Francesa, de 1848. Luego, queda *eclipsada* o relegada a espacios sociales donde pervive ideológicamente el valor de la unidad (el socialismo, por ejemplo), pero vaciada de su contenido político, es decir, como concepto a-político, mantenido por algunos grupos sociales, por ejemplo, entre los anarquistas. Domènech destaca

---

<sup>23</sup> Volveremos sobre esta reflexión en las páginas que continúan.

<sup>24</sup> (*Una cuestión de sacralidad toca las instituciones*. La traducción nos pertenece).

<sup>25</sup> Nos referimos al libro *Marianne au Povoir* (1989), de Maurice Agulhon.

una paradoja: el nacimiento del socialismo (paradójicamente) coincide con el eclipse de la fraternidad, siendo el socialismo el heredero de esa fraternidad. Domènech, deja presente un interrogante: ¿qué hizo, finalmente, el socialismo con la fraternidad? Para el español, el socialismo, desde ese momento, *ya no habla de fraternidad*, puesto que ya no puede resolver el gran problema social.

Es necesario aclarar que si bien Antoni Domènech fue el filósofo que trabajó profundamente la cuestión del destino político de la fraternidad, su momento de apogeo y eclipse, parte de sus afirmaciones coinciden con las de historiadores como Marcel David (1987), Mona Ozouf (1989) y François Furet (1992). Los últimos dos autores harán lo propio a finales de los 80's y durante los 90's, al analizar en clave histórico-conceptual los valores republicanos en la Revolución Francesa. Claramente, hay una coincidencia evidente entre los historiadores que analizaron la cuestión de la fraternidad con respecto a las instituciones republicanas durante la Revolución, y los filósofos que han igualado –bajo la idea del bien y el bienestar común- republicanismo y nación. Como lo describe Claude Nicolet en su libro *L'idée républicaine en France (1789-1924)* (1982), fue a partir de 1791, luego de la huida del Rey, que la idea de *República* se equipara con la de *Nación*, aislada de la de *monarquía*. Aquí, comienzan a proliferar (sobre todo en los discursos de Robespierre) la idea de una República como un Nación (territorial y francesa) que presenta características democráticas, donde prepondera la idea del bien común.

La mexicana María Rosa Palazón Mayoral nos entrega una visión “nacionalista” de la fraternidad. Su libro *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos* (2006) describe en términos filosófico-antropológicos la construcción nacional, dependiente del núcleo primario de la estructura social que es la familia o *fratría*. Palazón Mayoral dice: “Entre las acepciones de ‘nación’ y ‘nacionalidad’ he enfatizado la que depende del eje temático ‘familia’, y particularmente el de ‘fraternidad’ ” (2006:14). La mexicana identifica varios problemas modernos en las sociedades con respecto a la pérdida del sentido de la unión, es decir, la pérdida del sentido de *fraternidad*, e invita a reflexionar sobre las prácticas comunitarias o comunitaristas que le devolverían su lugar al ciudadano, al encontrarse en un mismo plano de igualdad y

libertad social. Es decir, la tríada republicana puede volver a encontrarse unida en estas prácticas que enfrentan a los regímenes postcapitalistas.

La visión de Antonio Baggio (2006), se basa en los escritos de François Guerra (1992) sobre las revoluciones americanas, y es también interesante. El autor propone que el *olvido* de la fraternidad es, en todo caso, histórico. Al hablar de la fraternidad francesa, los historiadores (generalmente, también franceses) han suprimido la existencia de una fraternidad diferente a la europea. Para dar cuenta de esto, Baggio propone girar la mirada a las revoluciones americanas que “continuaron” a la francesa, pero especialmente a la haitiana. El fenómeno originalmente criollo de Haití ha estimulado el estudio de la fraternidad como categoría política en aquellos escenarios donde la fraternidad excede el límite de la geografía. Por lo tanto, Baggio no expresa un olvido real de la fraternidad, sino un olvido “académico”. Así lo explica Osvaldo Barreneche<sup>26</sup>, quien escribe el Prólogo del libro: *“Tanto en nuestro hoy como en el de cada generación de latinoamericanos que nos precedieron, la idea de fraternidad ha estado presente. Muchas veces en forma larvada y subterránea, pero presente”*. (Baggio –comp.-, 2006: 20) En este sentido, es evidente que Baggio considera a la fraternidad como una idea formativa de la política de las naciones, y especialmente, de las democracias. Su *actualidad*, por lo tanto, es visible en los procesos democráticos que permiten la participación ciudadana, y luchan en contra de las divisiones sociales. La fraternidad es, entonces, *la conjunción de relaciones de pertenencia recíproca y de responsabilidad*, al tiempo que su función política es *el reconocimiento de la identidad y del aspecto unitario del cuerpo social, bajo el respeto de las multiplicidades*. (Cfr. Baggio –comp.-, 2006: 184)

El propio Barreneche (comp.) también ha realizado un recorrido sobre la fraternidad, en *Estudios recientes sobre fraternidad* (2010). Aquí, por

---

<sup>26</sup> Osvaldo Barreneche es Doctor en Historia (University of Arizona, Estados Unidos), y Profesor Titular de Historia Americana II (Moderna y Contemporánea), Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

participar de publicaciones anteriores de la misma editorial<sup>27</sup>, Barreneche se concentra en los estudios publicados a partir del 2007, de la mano de investigadores italianos que como Baggio, se permitieron poner en el ojo de la crítica aquellas consideraciones sobre el principio revolucionario francés. Barreneche en este libro, continúa y amplía el trabajo iniciado por Baggio, analizando una cuestión importante, que -cabe destacar- no estaba analizada en investigaciones anteriores (francesas y americanas) en torno a la consideración misma de la conceptualización política de la fraternidad: como *principio*, como *categoría*, como *perspectiva*, y como *experiencia*. Se pregunta por las implicancias de cada consideración, siendo que cada término tiene sus propias acepciones, corrientes científicas e históricas, y sus limitaciones. La propuesta de Barreneche es tan novedosa como interesante, y es la que hemos, mayormente, considerado para nuestro trabajo.

Sumada a dicha especificación, Barreneche, como Baggio, se pregunta por los motivos que nos llevan hoy día a analizar la fraternidad, es decir, los motivos por los cuales hoy volvemos a hablar de ella. Encuentra cuatro clases de motivos: la *exigencia*, la *pregunta*, la *experiencia* y el *recurso*. Afirma que las cuatro se interrelacionan, aunque vale separarlas: la fraternidad como *exigencia* explicaría el vaciamiento o agotamiento de las instituciones en contextos democráticos; la fraternidad como *pregunta*, reconoce dos dimensiones vinculadas con el concepto mismo de fraternidad, una interna y otra externa, siendo la externa aquella que interpela y desafía las respuestas a los problemas políticos locales y globales que son, según Barreneche, engañosamente excluyentes, mientras que la interna obliga a precisar y hacer operativo el término *fraternidad*, que mantenido en un nivel ideal o teórico, podría ser tan universalmente aceptado, como totalmente inútil; estudiada como *experiencia*, el argentino encuentra ejemplos de unión colectiva bajo criterios fraternales, que le hacen frente a políticas o conflictos diluyentes, es decir, se la consideraría aquí como una praxis social; y por último, el

---

<sup>27</sup> Cabe destacar en este sentido que si bien la editorial encargada de estas publicaciones es Ciudad Nueva, el grupo de investigación en torno a la fraternidad se llama RUEF (Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad), todavía vigente hasta la actualidad.

estudio de la fraternidad como *recurso*, permite dar cuenta de los estudios y recursos teóricos que funcionan como herramientas para el cambio social, y la solución de problemas.

Este es el argumento que le permite al investigador defender dos cuestiones: que la fraternidad tiene actualidad política, y que la fraternidad tuvo y tiene destinos diversos por los motivos anteriormente nombrados. Este relevo, -volvemos a decir- novedoso en Barreneche, nos permite cuestionarnos sobre el *tratamiento científico* que ha tenido la fraternidad, es decir, las diferentes formas de considerarla, que dejan ver los consecuentes *destinos* que la misma ha tenido.

Nos parece importante destacar una cuestión en torno a estas visiones sobre el destino de la fraternidad. Hemos hecho una clara revisión para dar cuenta de los autores que separan a la fraternidad de su contenido político, de quienes no lo hacen. Quienes prefieren la separación, por lo general alegan que se trata de una categoría perteneciente al ámbito familiar, es decir, al ámbito de lo *privado*, de allí que su contenido no sea político, sino emocional o pasional, o lo que es lo mismo, sentimental. Dichos autores, por lo general, prefieren separar en términos políticos *aquello* público de *esto* privado, y al colocarla de un lado u otro, la fraternidad –en la visión de la Ciencia Política tradicional, y de la Filosofía Política clásica- queda, argumentalmente, *vaciada*. En el discurso político clásico, el dominio de partida era el espacio público, y el de llegada el ámbito de la privacidad. En los discursos políticos modernos, se invierte la metáfora, y sobre todo, para la corriente liberalista europea, la separación debía mantenerse como imperativo jerárquico de una vida civil privada, con *atisbos* públicos. Domènech es quien mejor puede dar cuenta del vaciamiento político de la fraternidad en términos históricos, al fechar el momento de su *eclipse*. Sin embargo, no es el mismo caso para todos los autores que hemos trabajado, que en su mayoría no pueden dar cuenta –al menos en términos históricos- del momento de la pérdida.

Otra cuestión interesante con respecto a los trabajos que destacamos, tiene que ver con la forma en que se ha analizado *políticamente* a la fraternidad. La mayoría de los autores –como Antoni Domènech y Marcel David- exploran el significado del concepto, intentando una aproximación

histórica sobre la vida (actualidad y permanencia) de dicha entidad. Sin embargo, esta categorización es evidentemente menos específica en otros. Quienes la consideran un *sentimiento* tienden a relegarla a un espacio de “carencia de significado”, aislada de otras que sí lo tendrían. Marcel David advirtió sobre la categorización de la fraternidad, y el problema de considerarla únicamente como una “idea” o un “valor”. Este recorte termina relegando a la fraternidad a un espacio de ambigüedad absoluta, carente de todo significado, lo cual requeriría del compromiso de los científicos atribuirle alguno. Nuestro trabajo ha sido, por un lado, revisar críticamente estos análisis, y por el otro, permitirnos pensar *por fuera* de las categorías, si se quiere, estáticas de la Ciencia y la Filosofía Política. Es interesante hacer notar que los autores que hemos trabajado no dan cuenta, completamente, de aquello que ellos consideran *político*, pero sí han insistido en no incluir a la fraternidad en esta categoría.

Hemos indicado en la Introducción, que optamos por distinguir, tal como lo ha hecho la corriente francesa, *la política de lo político*, siendo la primera el conjunto de actividades que refieren a la polis, y que por ello, contienen atributos de visualización y manifestación (Chantal Mouffe, 2011) mientras que la segunda, refiere a las estructuras simbólicas que atraviesan la política (de allí que el mismo Claude Leffort observe su íntima relación y por momentos, yuxtaposición entre una y otra) y carga con los atributos de sustracción y simbolización. Aquello que comprendemos como “lo político”, entonces, no queda fuera de los planteos generales de la gran categoría *maximizadora*, en términos de Chantal Mouffe (2011), de “política”, puesto que ambas son entidades que necesariamente interactúan, y en las que podemos encontrar los diversos significados y significaciones desprendidos de esta correspondencia. Al encontramos con una categoría política como es la de “ideología”, comprendemos mejor la correspondencia de la que hablamos, puesto que la misma se presenta como una categoría simbólica a la vez que estructural, y por lo tanto la misma no podría entenderse como un mero sinónimo de “lo político”, puesto que su complejidad supone un *juego* entre lo simbólico y lo manifiesto. Mouffe destaca que en su perspectiva, *“lo político” es la dimensión de antagonismo constitutiva de las sociedades humanas, mientras que “la*

*política” sería el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político (Cfr. Mouffe, 2011: 16)* Para Karl Schmitt, mentor del pensamiento de Mouffe, el criterio de “lo político” nace del antagonismo entre amigo / enemigo, que funda la constitución de un “nosotros” opuesto a un “ellos”, tratándose de formas colectivas de identificación. Siendo que todo consenso se basa en actos de exclusión, aparece en Schmitt la imposibilidad de un consenso “racional” totalmente inclusivo.

Estos han sido los pilares sobre los que hemos basado nuestro análisis en torno a la fraternidad. Nos permitimos refrescar aquí dos ideas: que el debate político en torno a la fraternidad es un debate actual, y que la fraternidad no ha perdido su significado político, y el lector podrá encontrar en este trabajo su existencia. Vale sustraer, entonces, una conceptualización de la fraternidad que veremos plasmada, como así también transformada, en estas páginas: que la fraternidad es una construcción identitaria política, que supone un accionar social de compromisos y obligaciones para quienes deciden voluntariamente involucrarse en los grupos sociales que sostienen dicha política fraternal, bajo el entendimiento de que la misma funciona como el fundamento de la unión de dichos grupos. Del mismo modo, y como lo sostuvo Paul Ricoeur (1975) la fraternidad puede considerarse como una *metáfora viva*, que permite pensarse en la complejidad que suponen los desplazamientos del sentido y la nueva información (los agregados y los cambios) que aparecen junto con el desplazamiento. La metáfora es el propio *movimiento* del sentido de una palabra, frase o enunciado, que no puede darse si no es acercando imágenes o imaginarios relacionados por cuestiones de semejanza, que presuponen a su vez, la separación de un sentido dado con respecto al sentido nuevo, y por ello, la extrañeza, lo constitutivo de algo completamente diferente. Ricoeur y Gadamer (1980) hicieron especial hincapié en el discurso en movimiento o también llamado discurso vivo y al “proceso de sedimentación” propio del lenguaje, que nos permite pensar en las infinitas interpretaciones que surgen del discurso y que jamás agotan el movimiento o desplazamiento del sentido. Puesto que la realidad no es estática, el lenguaje solo puede

describir y redescibir la realidad, en un constante y perpetuo movimiento, que no hace otra cosa más que crear y transformar esa realidad. Del mismo modo, fue de importancia para ellos, como lo es para nosotros, el hecho de haber pasado de la semántica de la palabra aislada a la semántica del discurso, entendiendo que el discurso debe ser tomado como un *todo de relaciones*, donde aparecen *tensiones conceptuales* que permiten el “proceso icónico” de la metáfora: el hecho de remitirse a otra cosa, en una relación no lineal, pero conservando algo de aquello de lo que ha surgido. Así, la fraternidad podría comprenderse como una tensión conceptual entre las interpretaciones de un pasado revolucionario y las interpretaciones de un presente novedoso y ambivalente, en donde *flotan* imaginarios de hermandad, amor, amistad, lucha, compromiso y obligaciones morales.



## La Revolución Francesa: el nacimiento de la “política fraternal”

Nos interesa, en primer lugar, marcar algunas apreciaciones sobre el entendimiento del concepto *revolución*, que serán de utilidad en los capítulos que continúan al analizar los dos grupos sociales (masones y anarquistas) que se han valido del concepto, al menos ideológicamente, para construir en torno a él “universos de sentido” (Benveniste, 1970) que permiten proponer una serie de prácticas sociales específicas.

Si bien el libro de la genial Hannah Arendt<sup>28</sup>, *Sobre la revolución* (1959), no ha pasado desapercibido para politólogos, historiadores y filósofos, varias cuestiones son de suma importancia para analizar la complejidad de la Revolución, y comprender por qué bajo la necesidad de libertad, aparecerán en abanico otras necesidades, sobre todo la de igualdad y fraternidad.

La Revolución, francesa, instaura políticamente *la experiencia de la libertad*, al poner de manifiesto la separación entre la religión y la política, motivada por un movimiento insurreccional que va a modelar, de una vez para siempre, un tiempo y un espacio diferentes a los vividos (Cfr. Arendt, 2014 -1959-: 42, 43). La diferencia principal con la guerra, la lucha o el enfrentamiento político, es que la guerra no consigue instaurar un cambio *permanente* como sí la revolución. Más aún, el corte radical que produce una revolución genera una *lógica*<sup>29</sup> propia que va embistiendo y derrotando otras lógicas, consideradas perimidas. Otra cuestión importante es lo que Arendt llama “phatos revolucionario” : el sentimiento o la experiencia compartida de lo *nuevo*, que claramente determina el *movimiento hacia delante* de la revolución, es decir, el sentido de una

---

<sup>28</sup> En este libro, Hannah Arendt insiste en considerar a Maquiavelo como el precursor de los estudios políticos en torno a la revolución, aunque advierte que los términos que utiliza el italiano para describir cambios políticos en el Estado se aproximan a lo que hoy describimos bajo el concepto de *revolución*, aunque utiliza términos como *mutati rerum* (Cicerón) o *mutazioni del stato*. Arendt, dice: “Lo que hace de Maquiavelo una figura tan importante para una historia de la revolución, de la cual fue un precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable”. (Arendt, 2014 -1959-: 55)

<sup>29</sup> Utilizamos aquí la palabra lógica, de la misma forma en que la utiliza Mona Ozouf (1989) para expresar el desarrollo de la revolución francesa como un verdadero cambio en la mentalidad social.

fuerza irreversible e irrevocable que empuja a los sujetos a una nueva constitución histórica<sup>30</sup>, de la que son protagonistas, y que no pueden detener. Por lo tanto, ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución, puesto que sólo cuando el cambio se produce en el sentido de *un nuevo origen*, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo y cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución. Es por eso que Arendt considera a la revolución como un acontecimiento que se produce sin “preparativos”, es decir, que *acontece*.

Contrario es el pensamiento de Mona Ozouf, quien describe a la Revolución como un *proceso* que no puede darse instantáneamente, sino que se va produciendo lentamente a medida que van sucediéndose cambios que desnaturalizan las estructuras que le entregan sentido a la vida. La Revolución Francesa, se trató, como dice la historiadora, de una *regeneración* del hombre, lo que le dio inicio a la creación de un *hombre nuevo*, puesto que en el contexto político, económico e histórico de Francia nos encontramos con la *degeneración*<sup>31</sup> de un modelo monárquico, que devino corrupto, al tiempo que se profundizó la brecha social entre ricos y pobres siendo la pobreza un estado constante de indigencia y carencia, que resulta ser socialmente *deshumanizante* (Cfr. Ozouf, 1989: 124).

La Revolución francesa, como lo explica Furet, *bautizó aquello que abolió*: el Antiguo Régimen. Y por Antiguo Régimen comprendemos el

---

<sup>30</sup> Hannah Arendt en este sentido dice: “*Teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel*”. (Arendt, 2014 -1959-: 81)

<sup>31</sup> François Furet en el libro *La Révolution I 1770-1814* (1988) explica que la monarquía francesa –especialmente a partir de Luis XIV- al ignorar sus responsabilidades, órdenes y leyes (Constitución de los Estados Nacionales) a las que estaban sometidos, bajo la creencia de una ley divina que pudiera encontrarse por encima de otras leyes, *degeneró* en el absolutismo: “*A partir de l'idée de l'origine divine de son pouvoir, le Grand Roi a suscité ou laissée construire autor de sa personne un culte qui est le centre de la civilisation de Cour à Versailles. (...) Pourtant, l'idée d'un roi seul dépositaire de la souveraineté, conformément à une ancienne tradition, et la notion d'une monarchie à la fois absolue et coutumière ont incontestablement survécu, dans l'esprit du roi et ses légistes, à la surenchère absolutiste*” (Furet, 1988 : 17)

régimen que quedará como el verdadero reflejo del pasado en contraste con un modelo nuevo (aunque incierto) que se constituirá como el futuro mismo. El corte con el pasado es *revolucionario* por ser radical, al tiempo que violento y pausado. (Cfr. Furet, 1988: 13) Una irrupción en la continuidad de la historia, que como explican Furet y Ozouf, no inicia solamente con la toma de la *Bastille* el 14 de Julio de 1789, sino con el comienzo de gobiernos absolutistas devenidos corruptos, (desde el mandato de Luis XIV hacia adelante), y una profunda corrupción en los estratos de la nobleza, que decantan en lo que se conoció como “la cuestión social”. El comienzo de la revolución puede datarse, según Furet, aunque no así el fin de la revolución<sup>32</sup>. Comprendemos, como el autor inspirado en el trabajo de Toqueville, que es posible trazar líneas que marcan *comienzos* y  *finales* representativos de la “continuidad revolucionaria”, es decir, momentos que van *hacia delante* en la línea revolucionaria, más claramente, en la línea histórica que va desde 14 de Julio de 1789 hasta la instauración de la Tercera República. El autor divide en dos las grandes épocas de la Revolución<sup>33</sup>: la primera, de 1770 a 1814, y la segunda de 1814 a 1880. De igual forma, el francés propone tres momentos históricos a considerar para la primera época revolucionaria: el primero, desde 1789 a 1794, es decir, desde el momento del *estallido social* de la revolución a la caída de Robespierre; el segundo, de 1794 a 1799, con la creación del Directorio o República Termidoriana, y de 1799 a 1804, el tercero, que comienza con golpe de Estado de Napoleón Bonaparte y la consagración de Napoleón como Emperador de Francia. Para la segunda época, Furet reconoce cinco momentos revolucionarios: el primero, de 1814 a 1830, conocido como la Restauración, de 1830 a 1848 “La Monarquía de Julio” y la consecuente *revolución* que destituye a Luis-Felipe de Orléans instalado en el Palacio de Tuilleries, la tercera etapa, o II República, transcurre entre 1848 y

---

<sup>32</sup> Furet, en este sentido, dice: “*La Révolution française éclate en 1789, mais la date à laquelle elle se termine est incertaine. Elle n’a pas de clôture chronique à l’américaine, comme la Constitution de 1787, devenue l’arche sacrée de la nation*”. (Furet, 1988 : 7)

<sup>33</sup> Los libros de François Furet a los que nos referimos son en *La Révolution I 1770 – 1814*, y *Révolution II 1814 – 1880*, ambos de 1988.

1851, la cuarta o Segundo Imperio, de 1851 a 1870, y la quinta y última, de 1870 a 1881.

Para otros historiadores, como Albert Soboul<sup>34</sup> quien tuvo una mirada marxista, la Revolución finaliza en 1795, con el inicio del período termidoriano, y la instauración de la Constitución Nacional. Sin embargo, Soboul reconoce que no será hasta 1800 en que muchos de los deseos revolucionarios se materialicen verdaderamente en instituciones del Estado. Soboul describe los procesos históricos en tanto luchas de poder, planteadas en su diferencia entre clases dominantes y dominadas, siendo las condiciones materiales de producción y la propiedad el fundamento mismo de la historia<sup>35</sup>. La disparidad en las visiones históricas<sup>36</sup>, aunque continúa siendo una inquietud hasta el presente, reside como lo expresa Chartier<sup>37</sup> en la forma en la que se ha considerado a la Revolución. La expresión de una Revolución *extensa*<sup>38</sup>, digamos a la manera de Furet, de 1770 a 1880, implica considerar a la revolución en una línea histórica en la que van sucediéndose “complicaciones” en la instauración de un nuevo gobierno para un nuevo pueblo francés. Esta visión *extensa* también implica cierta perspectiva volcada a la idea de una concreción u objetivo histórico, propuesto al momento del estallido revolucionario: la construcción de una Nación francesa, expresada en su forma a través de

---

<sup>34</sup> Nos referimos al libro *La Révolution Française*, de 1982.

<sup>35</sup> En éste sentido, Soboul dice: “*Nous savons, que les conditions économiques, la forme de la production et de la propriété sont le fond même de l’histoire*” (p. 46) Y más adelante, dice : “*La Révolution s’y déroule tout uniment : sa cause réside dans la puissance économique et intellectuelle de la bourgeoisie parvenue à maturité ; son résultat fut de consacrer cette puissance dans la loi*”. (ídem)

<sup>36</sup> Arendt en éste sentido, dice : “*A partir de la Revolución francesa ha sido corriente interpretar toda insurrección violenta, fuese revolucionaria o contrarrevolucionaria, como la continuación del movimiento iniciado en 1789, como si las épocas de quietud y restauración no fuesen más que pausas durante las cuales se escondía la corriente para recobrar fuerzas y salir de nuevo a la superficie: en 1830 y 1832, en 1848 y 1851, en 1871, para mencionar únicamente las fechas más importantes del siglo XIX. En cada ocasión, los partidarios y los enemigos de estas revoluciones interpretaron los acontecimientos como una consecuencia inmediata de 1789*”. (Arendt, 2014 -1959: 79)

<sup>37</sup> Nos referimos al libro de Roger Chartier *Les origines culturelles de la Révolution française* (1990).

<sup>38</sup> La cursiva es nuestra.

la instauración de una República, y unificada por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

Soboul, por el contrario, opta por una mirada *acotada*, que se inicia claramente en el momento de visualización de “la cuestión social”, es decir, 1789, y finaliza con la integración (no sin complicaciones) de una *clase popular*, y la instauración definitiva de una clase burguesa que delimitará los aspectos fundamentales de la sociedad moderna europea hasta nuestros días<sup>39</sup>. Dicho *proceso de cierre* de la Revolución comienza a partir de la primavera de 1795, aunque Soboul tampoco es del todo claro en la elección de un momento u hecho histórico preciso que determine el fin de la misma. En su libro deja en claro que los ideales revolucionarios son propios del siglo XVIII, y que el siglo XIX conocerá la complicación de llevar adelante la tarea de “los verdaderos revolucionarios”<sup>40</sup>.

Nos resulta importante esta consideración histórica, porque aunque encontramos posturas y miradas históricas bien diferenciadas, entendemos que una y otra se complementan en los análisis. Una cuestión, que ya mencionamos con Arendt, también es coincidente en estos autores: la concreción política del sentimiento de libertad, fundamental para el entendimiento de la Revolución, y sobre todo, para el entendimiento del desarrollo histórico de los grupos sociales que hemos presentado al análisis.

La Revolución fue un proceso de largo desarrollo que cristalizó en la instauración de un gobierno democrático-republicano, modelo político de

---

<sup>39</sup> Soboul dice: “*La Révolution Française constitue, avec les révolutions hollandaise et anglaise du XVIIe siècle, le couronnement d’une longue évolution économique et sociale qui a fait de la bourgeoisie la maîtresse du monde*” (Soboul, 1982 : 45) (*La Revolución Francesa constituye, junto con las revoluciones holandesa e inglesa del siglo XVII, el coronamiento de una larga evolución económica y social que ha hecho de la burguesía la mestra del mundo*. La traducción nos pertenece)

<sup>40</sup> Soboul describe el proceso de *cierre* de la Revolución, coincidiendo con las declaraciones del propio Napoleón Bonaparte. En éste sentido, dice: “*La Révolution est finie, affirme bientôt Bonaparte pour s’attribuer les mérites de la stabilisation : elle était terminée depuis le printemps 1795 et les dramatiques journées de Prairial*” (Soboul, 1982 : 557) (*La Revolución se ha terminado, afirma Bonaparte por atribuirse los méritos de la estabilización : ella se terminó luego de la primavera de 1795 y los dramáticos eventos de Prairial*. La traducción nos pertenece)

referencia tanto para Europa como para América. En este sentido, aún si detenemos la mirada histórica en 1795, o si la alargamos hacia 1880, en ambos casos, este aspecto histórico-político que destacamos se encuentra presente en ambas miradas.

Sin duda, optamos por destacar algunos momentos históricos de la Revolución más que otros, puesto que han sido decisivos en la construcción política de la fraternidad, y veremos cómo esta construcción política traspasa el *siglo de las luces*, se convierte en acto político durante la Revolución, y toma nuevamente *forma*, a partir del 1800, cuando comienzan a aparecer, al mismo tiempo, algunos grupos sociales que se valen del imaginario político para construir una postura identitaria y singular, de los cuales damos especial cuenta en este trabajo. Del mismo modo, también es correcto identificar ciertos *cambios* en las estructuras de gobierno, ideologías y en la forma de considerar a la política, entre el siglo XVIII y el siglo XIX, que desarrollaremos más profundamente a lo largo de este trabajo. Uno de ellos, por ejemplo, es visible a partir de 1840, y sobre todo con la crisis de 1848, donde comienzan a aparecer términos que describen a la revolución como “revolución permanente”<sup>41</sup> o “lucha permanente”, lo cual indica uno de los modos en que a partir del siglo XIX comienza a mirarse el pasado y por lo tanto, ese momento presente. En este sentido, Furet destaca que no será hasta 1876 -1877 (después de transcurridos casi noventa años desde 1789) que los deseos de los primeros revolucionarios comienzan a concretarse en derechos y en un modelo de gobierno. Maurice Agulhon, con su libro *La République I (1880 – 1932)* evidentemente coincide con este planteo de Furet, e inscribe la concreción formal de la República francesa a partir de 1870<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Proudhon describe a comienzos del siglo XIX a la revolución francesa –y a las que continuarán históricamente- como una “revolución permanente” (révolution en permanence). (Cfr. Arendt: 2014 -1959: 80)

<sup>42</sup> Maurice Agulhon (1990), en éste sentido, dice: “*La France depuis 1870 s’appelle désormais, officiellement, la ‘République Française’. La République, à vrai dire, n’en finit pas de commencer. Elle existe, en dernier lieu, depuis le 4 septembre 1870. Mais elle ne possède ses lois constitutionnelles que depuis 1875, et les républicains ne détiennent pleinement le pouvoir que depuis 1879*”. (p.8) (...) “*La fin du XVIIIe siècle avait vu s’opérer en France une grande et nécessaire révolution, mais cette révolution, social, n’avait pas su trouver sa traduction politique. Elle avait inauguré un siècle ou peu s’en faut (1789-1879) de tâtonnements et de chaos sanglants avant de voir émerger un régime politique stable*”. (p.9) (*Francia después de 1870 se llama, oficialmente, La República francesa. La República, a decir verdad, no finaliza apenas comienza. Ha*

Soboul, por otro lado, indica que el proceso de instauración de un Estado francés y los ideales de una Nación “una e indivisible” son reales a partir de 1791; estructuras que el siglo XIX, en todo caso, luchará por conservar. De igual modo, Arendt también problematiza al respecto al analizar si se trató de una revolución y sus consecuencias históricas, de algunos “momentos revolucionarios”, o de una lucha permanente que comienza con una revolución, pero que se extiende políticamente hasta el presente, cada vez que peligran la república y la democracia. (Cfr. Arendt: 2014 -1959-: 79)

Como ya destacamos, hay aspectos coincidentes entre muchos historiadores de la Revolución en torno al sentido mismo de ésta. Mona Ozouf la describe como el nacimiento de la historia<sup>43</sup>: la historia del hombre *que se hace a sí mismo*, y construye una Nación Francesa basada en *leyes del hombre, para el hombre y por el hombre*. Una nueva historia para un nuevo pueblo, y aquí el contraste con una historia pasada, de un pueblo sin *unificación nacional*<sup>44</sup>. Como lo describen Ozouf y Arendt, el sentido del término *revolución*, extraído de los primeros planteos astronómicos del Renacimiento sobre las revoluciones planetarias, adquieren durante la Revolución francesa un sentido novedoso, que, no casualmente, se mantendrá vigente hasta el presente en los discursos de ambos grupos sociales analizados en este trabajo. Es evidente que al comienzo de la Revolución aparecen de forma descriptiva términos que van en sintonía a la noción de *guerra civil*, pero que serán pronto reemplazados por la idea de *revolución*, bajo el imaginario de un *momento presente que se traslada a un futuro incierto* (Cfr. Ozouf y Furet, 1992: 420). La idea es todavía más compleja, puesto que dicha traslación

---

*existido desde el 4 de septiembre de 1870. Pero tiene sus leyes constitucionales sólo desde 1875, y los republicanos sólo han poseído completamente el poder desde 1879. La traducción nos pertenece) (p.8) (El fin del siglo XVIII había visto como se producía una gran y necesaria revolución en Francia, pero esta revolución, social, no había podido encontrar su traducción política. Ella inauguró un siglo o más (1789-1879) de ensayo y error y caos sangriento antes del surgimiento de un régimen político estable. La traducción nos pertenece) (p.9)*

<sup>43</sup> Mona Ozouf, al igual que François Furet, destacan la importancia de considerar a Hegel como el precursor de la filosofía de la historia. (véase *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, 1992)

<sup>44</sup> En las páginas que continúan, profundizamos esta idea.

*planetaria* repone una ruta elíptica que regresa al punto de partida. Ciertamente, el *viaje* de ida y vuelta supone cambios, por ejemplo el trascurso de los días y las noches terrestres, las estaciones climáticas, y el paso de los años. La experiencia del tiempo que se vive en esa traslación, y el movimiento terrestre que supone el regreso a su lugar de partida, pueden igualarse al deseo revolucionario por el regreso a un pasado soñado, a una forma antigua de vida (anterior a la monarquía), donde las comunidades vivían, supuestamente, en armonía con la naturaleza. El cambio, por lo tanto, es el deseo por la existencia de un pasado imaginado, pero realizable. Luego será renovación, nuevo nacimiento. Como lo expresa Ozouf: “*C’est la commotion d’une révolution disruptive, imprévisible, force irrésistible d’engendrement de l’inconnu qui seule a pu replacer les hommes au point de surgissement : c’est-à-dire créer l’homme nouveau*”. (Ozouf, 1989: 132)<sup>45</sup>

Veremos más adelante cómo esta forma imaginaria de construcción social está presente, como adelantamos, en los discursos de ambas agrupaciones sociales, con sus matices y diferencias.

Como lo explica Silvana Carozzi (2015) en “*Los hermanos y la unión: supuestos y presupuestos en ‘la ley primera’*” en el origen de la historia de Occidente, es el *pathos* de la fraternidad con preeminencia del sentido comunitarista el que traspasa los límites domésticos y consigue derramarse sobre los pueblos, en épocas en las que la naturalización de la fraternidad no acarrea todavía las “complicaciones modernas”: para los griegos del año 300 no había lugar para dudar de que la fraternidad helénica significaba, en relación con extranjeros o metecos, un orgullo y un blasón. En el mundo griego es la *polis* la única que puede conferir esa igualdad fraterna a una porción de *hombres* pertenecientes a un colectivo constituido por quienes todavía no se consideraban nacidos universalmente iguales en sus derechos naturales. La fraternidad apuntaría así, naturalmente y sin necesidad de contrato alguno, a un grupo social cuyos lazos de reunión se construían sobre un zócalo común equiparativo. En el ambiente posclásico la fraternidad es *philadelphía* y,

---

<sup>45</sup> (Es la conmoción de una revolución disruptiva, imprevisible, fuerza irresistible de engendramiento de lo desconocido que solo ha podido reemplazar los hombres al punto de recrudescimiento: es decir, crear el hombre nuevo. La traducción nos pertenece)



según cierta línea interpretativa, se cristianiza y extiende a través de Pablo de Tarso pero con un contenido diferente al antiguo y republicano. (Cfr. Carozzi, 2015: 4 – 5) Ya en la modernidad, podemos encontrar la *politización* de la fraternidad en su concepción democrático-republicana.

Marcel David explica que la idea primigenia, humanista, religiosa –o cristiana, específicamente- de la fraternidad, aparece por primera vez durante el siglo XVIII, de la mano de aquellos autores iluministas que – paradójicamente- no llegaron a ver el *inicio* de la Revolución. David rescata algunos pasajes de la *Encyclopédie* (1751) de Diderot, y del *Dictionnaire de Trévoux* (1771), así como las ideas de Rousseau y Voltaire sobre la sociedad y el Estado, para analizar la idea *flotante* de esta generación de escritores, en torno a la unión social. Encuentra en la *Encyclopédie* una entrada a la idea de fraternidad bien interesante que se desdobra en dos: una, es la fraternidad *de chevaliers*, y la otra, la fraternidad de los hombres, aunque David advierte que se trata de los hombres cristianos, comprendiendo a éstos como un conjunto global de hombres<sup>46</sup>. Ambas visiones se complementan, con el paso del tiempo. Es claro que en la historia de las civilizaciones, como lo expone la Enciclopedia, la palabra *hermano* no designa lo mismo para cada sociedad, y que no siempre la idea religiosa del cristianismo, la que nos habla de un mismo padre (Dios) para quienes profesan la misma fe y se relacionan mediante un ritual de iniciación que los invita a comer y beber la sangre de Cristo, ha sido la preponderante en todas las sociedades.

La *fraternité de chevaliers*, es la *fraternité d'armes*, y se presenta como *l'association entre deux chevaliers pour quelques haute entreprise qui devait avoir un terme fixe ou même pour toutes celles qu'ils pourraient jamais faire ; ils se juroient d'en partager également les travaux et la gloire, les dangers et le profit et de ne point s'abandonner tant qu'ils auraient besoin l'un de l'autre*<sup>47</sup>. (Cfr. David, 1987: 19) Esta forma que

---

<sup>46</sup> Si bien la *Encyclopédie* habla de los hombres cristianos, David comprende que el pensamiento epocal reinante es el de comprender a todos los hombres como creyentes.

<sup>47</sup> (La asociación entre dos caballeros para alguna alta empresa que debía tener un plazo fijo o incluso para todos los que pudieran hacer; ellos se juraron compartir igualmente las labores y la gloria, los peligros y la ganancia, y no abandonarse el uno al otro mientras necesitaran el uno al otro. La traducción es nuestra)

tienen los caballeros de *hermanarse*, también necesita de un *ritual de sangre*, donde uno y otro mezclan su sangre y la beben<sup>48</sup>. Si bien esta explicación de los rituales de comunidades militares-religiosas, también conocidos como *cofrades*, persisten con sus transformaciones hasta el día de hoy entre quienes aún se reconocen como *cofrades*, (los franc-masones<sup>49</sup> son un claro ejemplo), la ceremonia misma cambia de ritual entre los militares, quienes basan su unión en formas de respeto y de paz interna, es decir, en nuevas formas de reconocimiento social, asistiendo a una misa que los convierte en hermanos, y empuñando en alto una lanza o espada para jurar su alianza perpetua.

*L'Encyclopédie* continúa describiendo las formas religiosas y rituales de la unión, es decir, el hermanamiento. Como lo expresa David, muchos otros términos entran en sintonía con esta fraternidad que se describe en términos religiosos: el amor, la unión, la esperanza, la bondad, la caridad, hasta llegar a la humanidad. Como el francés lo explica: "*Mais L'Encyclopédie, tout en évoquant par là l'essentiel de ce sentiment, préfère pour cause de désaffection du mot s'en tenir à l'appellation d'humanité*"<sup>50</sup> (David, 1987 : 21)

David otorga especial importancia al *Contrato Social* de Rousseau (1762). El último capítulo sobre la Religión Civil *vaticina*, según el autor, el proceso de secularización que irrumpirá fuertemente en los corazones revolucionarios franceses al momento del estallido social. Según el historiador, Rousseau *evoca* la fraternidad: por fuera de la *ley cristiana*, Rousseau propone fundar una sociedad política sobre la base de la ley, y sobre la base del contrato. La religión se ocupa de "les choses du ciel", y su *ley* no encuentra más que servilismo y dependencia en la sociedad. El pacto social, fundado en la libertad natural de todos y cada uno de los

---

<sup>48</sup> La cita original en francés es la siguiente: "*Pour gage de leur union, les frères d'armes avaient pris l'habitude de mêler leur sang et de le boir*" (David, 1987: 19) (*Para comprometerse con su unión, los hermanos de armas se habían acostumbrado a mezclar su sangre y beberla. La traducción nos pertenece*).

<sup>49</sup> En el Capítulo II analizamos profundamente la cuestión del ritual masónico.

<sup>50</sup> (*Pero, la Enciclopedia, al tiempo que evoca la esencia de este sentimiento, prefiere, por falta de desafección a la palabra, adherirse a la denominación de humanidad. La traducción nos pertenece*)

hombres, y únicamente sobre su propia autonomía, es capaz de formular un cuerpo político (escindido de la esfera religiosa), llamado *pueblo*, que a su vez consigue ser su propio soberano. Es por esto, que –siendo los hombres dueños de sí mismos-, el pacto implica sobre todo *tolerancia*, es decir, el sentimiento de sociabilidad, que será apoyado por la ley, y ciertos dogmas enunciados por el cuerpo soberano. Aquí, la fraternidad – dice David- no es ni principio fundador, ni perspectiva teológica, ni ética. Es el soporte mismo de la sociabilidad.

Estas dos formas de fraternidad, relacionadas y entrecruzadas, que describe David, la que construye sociabilidad (la necesidad, o el sentimiento humano de la unión), y la militar o –posteriormente llamada- patriótica, son las estructuras de fraternidad que continuarán su curso durante toda la Revolución francesa. Por eso, no duda David, en este sentido, afirmar directamente que sobre la base de la construcción teórica rousseauiana se fundó la ideología jacobina<sup>51</sup>: *“En tout cas, la fraternité rousseauiste, dont la place paraît modique dans son œuvre, et le volontarisme égalitaire du Contrat Social constitueront les références explicites de l’idéologie jacobine : ce peuple ‘rassemblé’, bon et vertueux, ressemble comme un frère à celui dont a rêvé Rousseau ”*<sup>52</sup> (1987 : 30)

Es para David, como para muchos otros autores<sup>53</sup>, la corriente Iluminista la que pone en escena tres cuestiones de importancia política, que se convertirán –también para nosotros- en el *aliento motivador* de la Revolución Francesa. La primera: la idea de la libertad y del hombre libre, la segunda, la idea de crisis –cambio- y consecuentemente, de progreso, y la tercera, la idea del conjunto de la humanidad, es decir, la idea – recuperada de la religión- de que un conjunto humano, una colectividad o comunidad de hombres libres e iguales es posible. Tres ideas que

---

<sup>51</sup> Volveremos sobre en las páginas que continúan.

<sup>52</sup> *(En cualquier caso, la fraternidad rousseauiana, cuyo lugar parece modesto en su trabajo, y el voluntarismo igualitario del Contrato Social, constituyeron las referencias explícitas de la ideología jacobina: este pueblo "unificado", bueno y virtuoso, se asemeja a un hermano, como el que soñaba Rousseau. La traducción nos pertenece)*

<sup>53</sup> En especial para dos anteriormente nombrados, como son Mona Ozouf y François Furet.

claramente podríamos cohesionar con los ideales de la tríada republicana<sup>54</sup>.

Reinhart Koselleck en su libro *Crítica y Crisis: un estudio sobre la protogénesis del mundo burgués* (-1965- 2007) en torno a la cuestión de la Revolución Francesa y la Ilustración, explica que la Ilustración se desarrolló a partir del absolutismo, y como consecuencia de éste y más tarde como elemento que provocaría el derrumbamiento de dicho Estado, al basarse en una dialéctica contraria y enemiga de aquel. Es entendible, por ello, que en el abuso de poder, el súbdito se descubriera como ciudadano, y que un día, pudiera asaltar los bastiones del despotismo. (Cfr. Koselleck, 2007 -1965-: 32)

Con respecto a esto, y como bien indica Koselleck, dos formaciones sociales dieron en el continente europeo su cuño decisivo durante la época de la Ilustración: la *République des Lettres*<sup>55</sup> y las logias franc-masónicas. La primera, responde al sistema de comunicaciones extendido a escala mundial por el cual proliferó la correspondencia, el intercambio y el contacto entre literatos, filósofos y pensadores. Esta *República imaginaria* (Burke, 2011) sin embargo, intentó expresarse más allá de sus “fronteras de tinta y papel” y hacia 1774, el estudioso benedictino Martin Sarmiento tuvo la iniciativa de crearla realmente: estableció una junta para redactar un libro de reglas y costumbres que tuviera por propósito un Estado *completamente* igualitario, donde se abolieran las distinciones sociales de cualquier tipo. Aunque la propuesta no prosperó, de estas ambiciones, comenzaron a proliferar estilos, estructuras literarias, y códigos de escritura (por ejemplo, la escritura en latín, que rompía las barreras de las lenguas europeas vernáculas) que formaron prontos comunidades intelectuales que dieron lugar a la

---

<sup>54</sup> Más adelante veremos cómo estas tres ideas persisten todavía, de forma ideológica, en el anarquismo y la masonería.

<sup>55</sup> Como lo explica Peter Burke en *La República de las Letras como sistema de comunicación 1500-2000*, el término *Respublica Literarum* fue empleada por el humanista veneciano Francesco Barbaro en una correspondencia, datada en 1417, para hacer notar, metafóricamente, la evidente cantidad de literatos que proliferaban en Italia durante el Renacimiento. (Cfr. Burke, 2011, 36)

creación de Bibliotecas<sup>56</sup>. A comienzos del siglo XVIII la *Unión* se había expandido por fuera de las costas europeas y permitió la aparición de grupos intelectuales y científicos que se congregaron en Academias de Ciencias, como el caso de Estados Unidos, y Río de Janeiro, creadas hacia 1772-1773. En Europa, muchos de sus intelectuales confluyeron en la creación de L'Encyclopédie en 1789. (Cfr. con Burke, 2011: 38)

Como lo destaca Koselleck, al interior de estos círculos intelectuales, restringidos a varones de clase media y alta, comenzaron a proliferar las primeras academias de maestros y discípulos, profesores y estudiantes, mecenas y clientes, que formaron sus propios círculos intelectuales. En ellos, encontramos la incorporación de los franc-masones, que nacieron a la par de la República de Letras, aunque no de ella. El hilo que unificó a ambos grupos o círculos humanos, es sin dudas, el planteo de la *crítica* como formación de una política que contradecía al absolutismo. Y aunque el absolutismo del siglo XVIII ya se encontraba prácticamente socavado en su interior, el punto culminante del poder absolutista (encarnado en Luis XVI) fue la consolidación de una élite burguesa y política cuya característica más propia fue el sentimiento compartido de despojo o privación de cualquier libertad política a manos del Estado monárquico. De esta manera fue como se unificaron los deseos y las ambiciones de los círculos intelectuales y políticos que sintieron que debían separarse de un Estado que claramente no los representaba. Crearon, entonces, círculos *por fuera* de la vigilancia del poder (secretos, como el caso de la masonería, y de otros grupos sociales) donde pudieron como lo destaca Koselleck, crear una *conciencia privada*, que separara la política de la moral<sup>57</sup>. En esa separación, se encontraban implícitas las ideas humanistas que bregaban por el cambio.

Como lo expresa Mona Ozouf, *la revolución va creando a sus revolucionarios*, fomentando ideas e ideales que no casualmente se corresponden con visiones y filosofías globales de ese universo francés

---

<sup>56</sup> Burke dice que en la entrada a la Bodleian Library aún permanece la inscripción "*Reipublicae Letteratorum*", en honor a una de las tantas bibliotecas europeas creadas en este intercambio. (Cfr. Burke, 2011, 37)

<sup>57</sup> Analizamos profundamente esta idea en el Capítulo II de este trabajo.

en crisis. Como lo explica Koselleck, en todo caso, se trató de condicionantes que fueron sucediéndose progresivamente, puesto que *el absolutismo condiciona la génesis de la Ilustración, y la Ilustración, condiciona la génesis de la Revolución francesa* (Cfr. Koselleck, -1965-2007: 27) La burguesía *pujante* expresa la reforma y la construcción de una nueva sociedad basada en una libertad sin precedentes, encaminada hacia la construcción de un “nuevo mundo”. Koselleck en este sentido explica:

“En el decurso del siglo XVIII se desarrolló la sociedad civil-burguesa, que se consideró a sí misma como el nuevo mundo, en tanto que reivindicó espiritualmente la totalidad del mundo y simultáneamente negó el viejo. Dicha sociedad creció en el ámbito de los Estados europeos y desarrolló, al compás de su separación de él, una correspondiente filosofía del progreso. Filosofía cuyo tema era la Humanidad en su conjunto, que había de ser encaminada hacia un futuro mejor y más dichoso, a partir del centro europeo, en paz y concordia”. (Koselleck, 2007 -1965-: 24)

Cabe destacar que, como lo expresa François Furet, a diferencia de Inglaterra y sus reyes hannoverianos, la Francia monárquica no contaba con un pasado *republicano*. En suma, es sabido que la revolución inglesa tampoco tiene de su lado demasiados admiradores en Francia. Más que un modelo a imitar o a representar, la república antigua es una referencia cultural en el universo revolucionario francés que permite pensar la política como una práctica para reformar el modelo monárquico europeo. Al calor de los acontecimientos, en América<sup>58</sup> aparece la primera república, que no contará con antecedentes históricos e instalará en los corazones franceses el espíritu de la posibilidad del cambio social. (Cfr. Furet, Ozouf –comp.-, 1993: 8, 9) En éste sentido, Furet explica que la

---

<sup>58</sup> La llamada “Revolución Americana”, aunque bien distinta en sus componentes de la francesa, iniciará un “camino de correspondencias” (Arendt, 1959) entre ideas, prácticas y declaraciones, que propiciaron “horizontes políticos”. Como lo destaca Hannah Arendt, una y otra, aunque lejanas en territorio, se perciben como cercanas en sus expresiones. (Arendt, -1959- 2014: 32)

revolución francesa, sin descontar la violencia y la tragedia que forman parte de la condición revolucionaria, es pensada bajo el deseo de cumplir el imaginario de los filósofos del contrato social: un colectivo conformado por la voluntad de sus asociados. La república imaginada por los revolucionarios no es otra, según el historiador, que aquella que pueda cumplir con un horizonte de equidad social, aunque éste objetivo deba llevarse a cabo a la fuerza.

Domènech encuentra un momento clave en la Revolución Francesa para el “nacimiento político” de la fraternidad en los discursos del diputado Robespierre. Esta figura tan emblemática como contradictoria, marcó sin lugar a dudas, los momentos clave de la Revolución, al oponerse ante la Asamblea a una serie de reformas constitucionales, marcando una tendencia, que como la describe Ariel Colombo<sup>59</sup> (2015), será –más allá de sus consecuencias- humanista y democrática.

Maximilien Robespierre, como lo explica Žižek<sup>60</sup>, fue un convencido de que el poder revolucionario sería la única fuerza capaz de convertir a los hombres en ciudadanos: personas ajustadas a una ley y a un mando, que encuentran su rumbo en el camino moral que propicia la lucha y el sacrificio.

Luego de la Declaración del Hombre y el Ciudadano, la Asamblea rechaza la “guerra de conquista”, propia del Antiguo Régimen, y Francia es obligada a reorganizar su defensa en función de los nuevos principios, tras la amenaza de una guerra exterior, y la ya presente lucha intestina. Robespierre va a objetar ante la Asamblea la antigua forma de separar a los ciudadanos “activos”<sup>61</sup> de los “pasivos”. El diputado propone la creación de una armada profesional que sustituyera al pueblo armado,

---

<sup>59</sup> Ariel Colombo es Doctor en Ciencia Política, Sociólogo y Politólogo argentino e investigador independiente del Conicet. El libro al cual nos referimos se titula *Un pasado que adelanta. Maximiliano Robespierre* (2015).

<sup>60</sup> Cft. Slavoj Žižek, *Robespierre. Virtud y terror* (2010).

<sup>61</sup> Domènech recuerda, en este sentido, la distinción que el antiguo régimen realizaba de los ciudadanos “activos” y “pasivos”, indicando que los activos eran quienes podían pagar un censo, mientras que los pasivos eran quienes no podían costearlo. (Cfr. Domènech, 2004: 13)

vulnerable y sublevado. La participación activa en la Guardia Nacional de cada comuna, defendería, entonces, un interés general, novedoso, contrario a la monarquía: la República. Estos son, entonces, los nuevos ciudadanos –o nuevos “soldados-ciudadanos”-, defensores de la patria. Domènech, en este sentido, explica:

“La divisa ‘Libertad, Igualdad, Fraternidad’ se asomó por primera vez a la historia universal el 5 de diciembre de 1790. La acuñó Robespierre en un célebre discurso ante la Asamblea Nacional, defendiendo los derechos del hombre y del ciudadano contra el sistema censitario que pretendía aplicarse a la Guardia Nacional. En el proyecto de ley alternativa con que Robespierre concluía su discurso, se disponía que ‘todos’ los ciudadanos mayores de 18 años, -y no sólo los ricos- serían, de derecho, inscritos en la Guardia Nacional de su comuna; que esos guardias nacionales serían las únicas fuerzas armadas empleadas en el exterior, y no el ejército heredado del viejo régimen; que en caso de agresión exterior, competiría a los ciudadanos en armas, y sólo a ellos, el defenderse. Y que, finalmente, llevarían sobre el pecho y en sus estandartes estas palabras: ‘Libertad, Igualdad, Fraternidad’ ” (Domènech, 2004: 12)

Entre los muchos escritos y discursos que Robespierre llevó adelante, los erigidos entre 1789 y 1791 capturan el momento más *democrático*<sup>62</sup> del diputado, al acercarse en sus planteos al iusnaturalismo de Rousseau, sobre todo en lo concerniente a la sociedad y los ciudadanos: la sociedad es un contrato entre hombres libres que pactan

---

<sup>62</sup> En el libro *Robespierre. Écrits* (1989), Claude Mazauric (comp.) explica en la Introducción lo siguiente : “*Démocratic en ce sens qu’il fit de la reconnaissance des droits politiques du peuple, le critère fondamental de séparation du juste et de l’injuste ; roturière, en ce qu’il ne cesse de vouloir préserver jusqu’à sa mort cette unité du tiers état qui permit la victoire révolutionnaire de 1789 ; (...)*” (p.9) (*Democrática en el sentido en que hizo del reconocimiento de los derechos políticos del pueblo el criterio fundamental de separación de lo justo y lo injusto; en que nunca dejó de preservar hasta su muerte esta unidad del tercer estado que permitió la victoria revolucionaria de 1789. La traducción nos pertenece*)



simbólicamente los límites existenciales de su propia convivencia (Cfr. Mazaúric, 1989: 9). Ese pacto rousseauiano, en Robespierre, significa participación política, aunque del tipo física, es decir, la militancia. La propuesta de Robespierre de defender a la patria *en armas* conjuga tres imaginarios: el primero, que la libertad existe –aunque se encuentra en manos de un *tirano* que es, sin dudas, el rey- y debe ser ganada mediante la lucha y la resistencia, el segundo, que la igualdad es dada a través de la emancipación social, es decir, la mayoría de edad legal (18 años) para portar armas y ser independientes económicamente, y por último, que esta libertad e igualdad no tendrían por objeto ninguna otra cosa que no fuese la búsqueda del interés y el bienestar general, o sea, una *fraternidad social* plasmada en el ideal de la República. Como lo explican Domènech y Roger Chartier<sup>63</sup>, en el imaginario social de la monarquía del siglo XVIII el rey representa no solamente la soberanía política y geográfica de Francia, sino también la descendencia divina de Dios sobre la tierra, y a las claras, la figura de un *padre* regente y protector de su pueblo. La separación formal del antiguo régimen que propició la Revolución permitió, entonces, *emanciparse del padre*. Como Domènech lo destaca:

“Pues, ‘emanciparse’ -liberarse de la tutela paterna- es ‘hermanarse’: emancipado de la tutela de mi señor no sólo podré ser hermano de todos los ‘menores’ que compartían ya cotidianeidad conmigo bajo la misma tutela señorial; podré ser, además, hermano emancipado de todos aquellos que estaban bajo la tutela y la dominación (...)” (Domènech, 2004: 14)

La virtud política es para Robespierre el impulso de defensa frente a quienes atentan contra la –revolucionaria- patria francesa (Cfr. Žižek: 2007) El ciudadano es, entonces, un militante: un defensor de los principios que le han dado “vida” a este nuevo hombre francés. Como veremos en el Capítulo 2, el anarquismo y la masonería han podido, a su manera, conjugar un tipo de moral propia que persiste ideológicamente hasta nuestros días. Esta idea de virtud política en tanto militancia y

---

<sup>63</sup> Cfr. Chartier, Roger, *El mundo como representación* (2005)

compromiso, es en ambas agrupaciones no tanto un deseo, sino la base misma de sus ideologías. Para ambos grupos sociales, la idea de virtud política –desprendimiento de la construcción singular de dichas moralidades- va a tener matices, que en el caso de algunas vertientes al interior del anarquismo, mantendrán una connotación evidentemente *jacobina*<sup>64</sup>.

Lo verdaderamente novedoso y decisivo en la fraternidad democrática jacobina de Robespierre de 1789, es –como lo destaca Domènech- la distinción entre la *loi civil* y la *loi famille*, es decir, la presentación de un esquema democratizador de las libertades. En palabras del autor: “*Por lo mismo que ‘fraternidad’ quiere decir universalización de la libertad / igualdad republicana, quiere decir también: elevación de las clases domésticas o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales*” (Domènech, 2004: 87) En este sentido, embistiendo contra el despotismo patriarcal monárquico, y oficializando la ley civil, el universo de cosas visibles comienza a ser dominio de lo civil, es decir, *todo es sociedad civil* (Cfr. Domènech, *ídem* anterior). Aquí aparece una idea también interesante del autor: la elevación de las clases desposeídas implicaba *reciprocidad*, es decir, que todos los ahora políticamente libres, fueran *recíprocamente* iguales. En esa reciprocidad se encarnaba la idea misma de la fraternidad.

Volviendo a Marcel David, con Robespierre vemos claramente la conjugación entre un tipo de fraternidad *asociativa*, y otra *sentimental*, simbólica, pasional, o si se desea, imaginada. Pero, como adelantamos anteriormente, ni una ni otra van por separado, puesto que formularán una única *estructura de sentido*, encarnada en lo que –como veremos profundamente más adelante- se conoce como el *pacto*. Para David, hay tres ejemplos<sup>65</sup> firmes de pacto: la primera, es la unión de los federados,

---

<sup>64</sup> Analizamos con mayor detalle esta cuestión en el Capítulo II.

<sup>65</sup> Nombramos aquí los tres ejemplos que propone David, aunque cabe destacar que más adelante describiremos un cuarto ejemplo, que nace a partir de la revolución de 1830, y fuertemente, en 1848, con aquellos llamados *neo-jacobinos*. Queda claro, entonces, que hemos optado aquí por dividir en dos la historia revolucionaria: la del siglo XVIII y la del siglo XIX. La razón para no incluirlo aquí responde al argumento que sostiene el autor en relación a los “cuarentayochinos” (“quarante-huitards”), grupo que al reinterpretar los

la segunda, la unión de los franc-masones, y la tercera, -aunque con sus implicancias- es la unión jacobina<sup>66</sup>. Para el análisis de los franc-masones reservamos el Capítulo II de este trabajo.

Vale hacer una aclaración histórica aquí, antes de continuar: los sans-culottes no fueron un partido como sí los jacobinos, a través del Club de los Jacobinos, o también en su representación mayoritaria en los *Montagnards*<sup>67</sup>. Aunque la participación política de los sans-culottes en la Revolución es innegable, David opta por aislarlos de la idea del *pacto*, al menos, para distinguirlos de los que ya nombramos. Sin embargo, lo cierto es que los sans-culottes<sup>68</sup> tuvieron la característica de una

---

ideales de los “padres de la Revolución” sostendrán una ideología cercana, aunque distinta a la jacobina, dependiente –a su vez- del contexto social en el que se hayan.

<sup>66</sup> Merece la pena remarcar que utilizamos la palabra *jacobino* en este trabajo para nombrar al Club de los Jacobinos. La historia de este grupo –o partido- político reunidos originalmente en el Convento de los Frailes Dominicos (de allí que su dedicación religiosa sea Saint-Jacques, y por lo tanto, el nombre haya quedado vinculado a Jacques –“*Jacobins*”-) es interesante así como extensa, aunque mencionaremos algunas apreciaciones. En Abril - Mayo de 1789 un grupo de representantes del Tercer Estado agrupan en asamblea a los representantes de los Estados Generales, reunidos en lo que sería conocido como el *Club Breton* (por tratarse en principio de diputados en su mayoría de la Bretaña francesa). El Club Breton se constituye como un foro de debate e intercambio y administraba los *Cahier de Dóleances* que recolectaba las quejas de diferentes regiones de Francia en torno al gobierno del rey. Pronto se unen miembros del clero y diputados de otras regiones (como el propio Robespierre, que era diputado de Arras). De esta forma, se constituye una Asamblea, para pasar luego a tomar el nombre de *Société des Amis de la Constitution*, instalados (luego del estallido social de la Revolución) en el Convento, del cual sus opositores tomarían peyorativamente el nombre para ridiculizarlos, aunque luego pasaría a ser el nombre oficial de su representación política como *Club de los Jacobinos*.

<sup>67</sup> Suele confundirse al Club Jacobino con el Partido de la Montaña. Los *Montagnards* (nombre que adquirieron por sentarse en las bancas más altas de la Asamblea) tuvieron representación política tanto en la Asamblea como en la Convención Nacional de Francia, aunque su representación política comienza recién en 1792 (hasta 1795). El Club Jacobino, le precede. Sin embargo, la ideología y el accionar político de los montañeses respondía, mayormente, al jacobinismo. Ambos cuerpos políticos se fusionaron en 1793 con trecientos diputados en la Convención Nacional, bajo la dirección de Robespierre, y en sucesión de mando, George Danton y Jean-Paul Marat. Dividido Danton de su alianza con Robespierre, durante la época del Terror, consigue estructurar su propia alianza política (los Moderados) con Camille Desmoulins, y otros montañeses, con el objetivo de frenar el terror impulsado por su contrario. Quienes continuaron apoyando a Robespierre (hasta su caída en 1794) comenzaron a distinguirse de los “montañistas dantonistas”, como “*Montagnards de l’an III*”.

<sup>68</sup> La palabra *sans-culottes* significa sin calzones, es decir, sin ropa interior. Como pertenecían a las clases sociales más bajas, se los comenzó a llamar –de forma despectiva- *sans-culottes* para diferenciarlos, por su forma desprolija y desaliñada, de las

“asociación libre”, con inclinaciones –mayoritariamente- jacobinas, aunque no de forma permanente. Al menos aquí vale distinguirlos del partido político del Club de los Jacobinos, de los Hebertistas y de otros grupos políticos con clara representación (a través de sus diputados) en la Asamblea Nacional. Igualmente, en los sans-culottes también es posible rastrear, tanto como en el caso de los federados (o patriotas) una “alianza fraternal política”. Como lo declara David, sans-culottes y jacobinos pertenecieron al mismo entorno socio-cultural, y resulta difícil, por ello, separarlos por completo<sup>69</sup>. Sobre todo a partir de 1790 la *puja* política en la Asamblea nacional se hará notar, a través de distintas formas de ejercer presión entre los diputados que –como lo destaca el francés- van desde los modos más extorsivos a las infiltraciones en la Asamblea que interfieren y modifican las votaciones<sup>70</sup>. Sin duda, fueron

---

clases burguesas y aristocráticas, quienes vestían *culottes*, es decir, calzones cortos y ajustados. El calificativo despectivo luego fue utilizado por ellos mismos con orgullo como su propia identidad política. Fueron un grupo extenso y heterogéneo, que nucleaba a todo tipo de “trabajadores manuales” –desde campesinos, hasta pequeños comerciantes de libros-, e incluía a mujeres y niños. Históricamente, se los representa como la masa popular que llevó a cabo la Toma de la Bastille y el asalto al Palacio de Tulleries, una especie de ejército revolucionario preparado para “la acción directa”, aunque vale distinguirlos también en su carácter de “organización libre de trabajadores”, puesto que nunca formularon un partido político *per se*, aunque sí pudieron constituir grupos y asociaciones espontáneas que influenciaron a los diputados de los partidos políticos para llevar adelante sus objetivos. Luego de la caída de Robespierre, y las consecuentes Jornadas de Pradial, los sans-culottes se diluirán como fuerza política popular.

<sup>69</sup> La cita original en francés es la siguiente: “*Sans-culottes et jacobins ont des modes de vie et des façons de militer qui s'entremêlent trop étroitement pour requérir d'être classés en deux mondes socio-culturels fondamentalement dissemblables*” (David, 1987 : 143) (*Sans-culottes y jacobinos tuvieron modos de vida y formas de militar que se entremezclaron muy estrechamente como para ser clasificados en dos mundos socio-culturales fundamentalmente discímiles*. La traducción nos pertenece)

<sup>70</sup> David realiza una distinción con respecto a lo que Soboul denomina “acción de masa”, intentando criticar la perspectiva generalizada de que los sans-culottes pensaron y actuaron como una “masa unificada”. Sin duda, para David, quienes se infiltraban en las bancas de la Asamblea intentando manipular los resultados de las votaciones no siempre representaron la unanimidad de los pensamientos y las opiniones del grupo. En éste sentido, David explica: “*De la sorte, devenus experts dans l'art du noyautage des assemblées, les sans-culottes les plus intransigeants étaient à même de manipuler d'assez près le déroulement des votes pour présenter leur volonté 'de large union' comme la conséquence d'une unanimité de sentiments et d'opinions*” (1987 : 152) (*De ese modo, se transformaron en expertos en el arte de la infiltración en las asambleas, los más intransigentes sans-culottes también fueron capaces del manipular el proceso de*

afines a la política de Robespierre, quien incluso comandó dicho accionar hasta la época del terror, pero sería un error reducir su accionar político-social a la mera defensa, revuelta o rebelión, puesto que –como lo describe David- al interior del grupo hay disidencias políticas, tanto como niveles de mando y maniobra (como los militantes *d'avant-garde*, por ejemplo).

En síntesis, en la versión jacobina, la fraternidad se revela como una ideología que es subsidiaria de una práctica, siendo precisamente su inversión lo que caracteriza a la variante sans-culotte. La ideología sans-culotte, en palabras de Colombo, *no responde a una tentativa doctrinal como en el caso jacobino, que encierra la esencia de lo real a una coherencia relacional de los conceptos ideológicos. Se presenta, en todo caso, como un conjunto poco coordinado de imágenes, ideas y símbolos que inducen una mentalidad y una manera de ser (mitad consciente, mitad inconsciente), que conlleva a una manera de situarse en relación a un sistema socio-político móvil y cambiante.* (Cfr. Colombo, 2015: 37) La *fraternización* como forma de construcción identitaria constituyó buena parte de su razón de ser. Sin embargo, antes que un respeto a la fraternidad, o a la misma creación de una fraternidad *unilateral*, dicha fraternización sans-culotte se refiere particularmente a la salvación de la “santa igualdad” y de la “gloriosa libertad”<sup>71</sup>. Este tipo de fraternización<sup>72</sup> debe distinguirse de aquella de los jacobinos y los federados, quienes igualaron –ideológica y prácticamente- fraternidad con unión, y más aún,

---

*votación presentando su voluntad 'de larga unión' como la consecuencia de una unanimidad de sentimientos y de opiniones. La traducción nos pertenece)*

<sup>71</sup> La cita original en francés es la siguiente : “*Autant et plus qu’au respect de la fraternité, l’engagement de lutter jusqu’à la mort est rapporté à la sauvegarde de la ‘sainte égalité’ et de la ‘glorieuse liberté’*” (David, 1987 : 156) (*Por lo tanto, y al respecto de la fraternidad, el compromiso de luchar hasta la muerte es reportado a la salvaguarda de la ‘santa igualdad’ y de la ‘gloriosa libertad’*). La traducción nos pertenece)

<sup>72</sup> Cabe destacar que Ariel Colombo explica que hubo un momento de fraternización en el movimiento sans-culotte que el autor describe de la siguiente manera: “*Los comités insurreccionales como los que funcionaron el 10 de Agosto de 1793 sólo podían manifestarse en el momento mismo de actuar, y para preparar esta acción excepcional los sans-culottes sustituyeron la información por la fraternidad. Unirse implicaba fraternizar, lo que era la expresión evidente de la confianza en la coherencia de los conciudadanos*”. (Colombo, 2015: 36)

unión con República, y unión con nación<sup>73</sup>. Como lo destaca el autor, en la ideología sans-culotte la palabra *unión* y *fraternidad* tienen un sentido acotado, dependiente del momento constitutivo de su acción política, mientras que en el caso de los federados y los jacobinos, gracias a los *elementos simbólicos de fraternización* (como el juramento, y sobre todo el proyecto –y también la estrategia- política que los convierte en hermanos) su fraternidad se encuentra de algún modo, *certificada*: son hermanos porque han *renacido* en la revolución y su vida tiene un propósito político. Así mismo, esa fraternidad *certificada*, se constituye como *consciencia*, y por ello, *obligación moral*. (Cfr. David, 1987: 143)

La problemática de la existencia de la fraternidad (o de los vínculos fraternales) al interior de la sans-culotterie es importante para nosotros por dos razones: en primer lugar, si bien se trata de un grupo poco homogéneo, de accionar político espontáneo, disperso, y poco integrado, también es cierto que fueron la representación de un grupo social sobre el cual va a descansar –a posteriori- la imagen del trabajador<sup>74</sup>, y en segundo lugar, porque dicha ambigüedad en la conformación descriptiva

---

<sup>73</sup> David, dice : “*Déjà, à propos des fédérés de 1790 et des jacobins de l’an II, nous avons relevé une étroite ressemblance entre la fraternité, l’union et l’unité. Les fédérés, en se liant de la façon le plus intime, par serment, de la base au sommet, avaient conscience de se traiter en frères. Leur fraternité-union, prenant vie concrètement au niveau local, s’élargissait au point de s’ériger en concept à l’échelle de la nation tout entière. L’unité jacobine, elle, soudée à l’indivisibilité, se référait d’emblée abstraitement à la manière d’être fraternelle de la République comme entité*”. (1987 : 144) (Ya, y a propósito de los federados de 1790 y los jacobinos del año II, hemos develado una estrecha semejanza entre la fraternidad, la unión y la unidad. Los federados, ligados de manera íntima por el juramento, que fue la base del sometimiento, tuvieron consciencia de su trato de hermanos. Su fraternidad-unión, tomó vida concretamente a nivel local, se amplificó al punto de erigirse como un concepto de escala nacional. La unidad jacobina, soldada a la indivisibilidad, se refirió de manera abstracta a la manera de ser fraternal de la República como entidad. La traducción nos pertenece)

<sup>74</sup> En la Roma Imperial, quienes no podían aportar tierras, aportaban *prole* (hijos) para engrosar los ejércitos. En la Inglaterra del siglo XVI, el *proletariado* se refiere a la no posesión de propiedades, por lo que los *desposeídos* eran quienes debían *trabajar* para poder *poseer* bienes. A partir de la Revolución Francesa, el término se une a la reflexión en torno a los derechos, y los proletarios, entonces, comenzarán a ser los trabajadores que se encuentran desposeídos de derechos pero en plena conciencia de sus virtudes laborales. Posteriormente, y con el comienzo de las huelgas de trabajadores de 1830, los llamados “socialistas utópicos” se refieren a estos trabajadores como los *explotados*. Karl Marx unificará en su teoría estas expresiones a través del concepto de *masa*, analizando la raíz de la desposesión de los trabajadores en el sistema capitalista. (Cfr. Cappelletti, 2010: 70)

de los sans-culottes ha dejado siempre un imaginario sobre el que aparecen connotaciones de todo tipo, y en este sentido, es interesante observar aquí la primera conjugación histórica entre el término *sans-culottes* y el término *anarquista*. Colombo los describe de la siguiente manera:

“Los sans-culottes rompen con el sistema y con la idea unitaria de nación, y cuando reivindican su calidad de artesanos y obreros, definen un ámbito o universo de afectados, que no coincide exactamente con el de los rebeldes, que es una parte que no se erige en representación del todo ni se propone construir otro todo sino que está sujeto a reglas de justicia procesal, es decir, una voluntad general”. (Colombo, 2015: 35)

La ambigüedad del término también reside en la comprensión de lo que -posteriormente- va a considerarse bajo la idea global de la *masa*, que toma principalmente Karl Marx para describir a este grupo de personas “enardecidas”, *que a través del uso y la práctica de la violencia, legitiman su posición, tomando el poder y reescribiendo la historia* (Cfr. Marx, -1852- 2003: 120) En éste sentido, Édouard Jourdain<sup>75</sup> explica que la utilización “negativa” del término *anarquista* aparece en la Revolución Francesa para describir a los sans-culottes, equiparando el término “anarquista” a “criminal” y “antisocial” (Cfr. Jourdain, 2013: 15). Pero es sobre todo durante la época del Terror, donde los sans-culottes –aliados ya en gran parte al movimiento jacobino- aparecen como “*eragées*”<sup>76</sup>. Hippolyte Taine<sup>77</sup>, sin hacer ningún tipo de distinción entre sans-culottes y jacobinos, y de forma bastante explícita, describe las “aberraciones

---

<sup>75</sup> Cfr. Jourdain, Édouard (2013).

<sup>76</sup> Si bien no conformaron un programa político, los *eragées* intentaron reivindicar la “igualdad de goces” en la crisis de subsistencias de la primavera de 1792, que precedió a la caída de la Monarquía en Agosto, y al comienzo de la era del Terror. Algunos representantes fueron Jacques Roux, Jean-François Varlet, y Jean Théophile Victor Leclerc.

<sup>77</sup> Nos referimos al famoso libro de Taine *Les origines de la France contemporaine*, (1877) 1986.

cometidas por la turba anarquista”<sup>78</sup> que dieron lugar a una también llamada “conquista anarquista”<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> A partir de 1790, el término “anarquista” comienza a constituir un universo significativa para quienes son juzgados por desear *un estado sin reglas, sin jefe, ni forma de gobierno*, en un momento histórico en el que, como lo describe Ángel Cappelletti (2010), el Estado moderno se encuentra en plena gestación. Sin dudas, es el caso –entre muchos otros- de François-Nöel Babeuf, quien entre Abril y Mayo de 1790 promueve una campaña regional contra los impuestos indirectos y es acusado de “fautor de anarquía”. Es detenido y encerrado en la Conciergerie y sentenciado a prisión, hasta que gracias a Marat es liberado. Ingresará y será liberado de la prisión en multiplicidad de ocasiones, y llegará a constituir -para 1795- un movimiento político llamado el Club del Panteón, cuyo propósito es, como explica Cappelletti, agrupar a la izquierda con fines revolucionarios. Se trató, como en adelante se contarán en la larga historia del anarquismo, de un partido político secreto, organizado para conspirar en contra del Directorio. Para ello después de disolver los diferentes grupos parisienses se formó a comienzos del mes de Marzo de 1796 un “Directorio secreto ejecutivo de salud pública” del que formaron parte, además del propio Babeuf, Maréchal, Bounarroti, Darthé, Antonelle, Debon, Lepeletier, entre otros. Todos estos hombres realizaron una *conjura* que certificaba su adhesión como pacto de confianza. (Cfr. Cappelletti -1978-, 2007: 17)

<sup>79</sup> El libro *Les origines de la France contemporaine -1877-* se divide en dos partes: 1) L’Ancienne Régime, y 2) La Révolution : L’Anarchie –La conquête Jacobine. En la segunda parte, Taine describe el movimiento Jacobino de la siguiente manera : *“Dès les origines, il éclate dans les harangues des clubs et dans les pétitions à L’Assemblée constituante. Loustalot, Fréron, Danton, Marat, Robespierre, Saint-Just ne quittent jamais le style autoritaire : c’est celui de la secte, et il finit par devenir un jargon à l’usage de ses derniers valets. Politesse ou tolérance, tout ce qui ressemble à des égards ou à respect pour autrui est exclu de leurs paroles comme de leurs actes : l’orgueil usurpateur et tyrannique s’est fait une langue à son image, et l’on voit non seulement les premiers acteurs, mais encore les simples comparses trôner sur leur estrade de grands mots. Chacun d’eux, à ses propres yeux, est un Romain, un sauveur, un héros, un grand homme”*. (Taine, -1877- 1989 : 581) (*Desde el principio, estalla en las arengas de los clubes y en las peticiones a la Asamblea Constituyente. Loustalot, Freron, Danton, Marat y Robespierre Saint-Just nunca dejaron el estilo autoritario: era el de la secta, y acabó convirtiéndose en una jerga para el uso de sus últimos sirvientes. La cortesía o la tolerancia, todo lo que se asemeja al respeto o al respeto por los demás, queda excluido tanto de sus palabras como de sus actos: el orgullo usurpador y tiránico se ha convertido en un lenguaje a su imagen y no sólo vemos a los primeros actores, pero también a los simples camaradas, entronizados en su plataforma de grandes palabras. Cada uno de ellos, a sus propios ojos, es un romano, un salvador, un héroe, un gran hombre. La traducción nos pertenece).*

(...) *“Ainsi s’opère la conquête jacobine : déjà au mois d’avril 1792, par des violences presque égales à celles qu’on vient de décrire, elle s’étale sur plus de vingt départements, et, par des violences moindres, sur les soixante autres. Partout, la composition des partis est la même. D’un côté sont les déclassés de tout état, les dissipateurs qui, ayant consumé leur patrimoine, ne peuvent souffrir ceux qui en ont un, les hommes de néant à qui le désordre ouvre la porte de la richesse et des emplois publics, les envieux, les ingrats qu’un jour de révolution acquitte envers leurs bienfaiteurs, les têtes ardentes, les novateurs enthousiastes qui avec une idée principale d’anarchie, un exemple d’impunité, le silence des lois et du fer, est excitée à tout oser”*. (Taine, -1877- 1989 : 662) (*Así se produjo la conquista jacobina: desde Abril de 1792, de la mano de violencias prácticamente iguales de aquello que venimos de describir, se instala en más de veinte departamentos, y a través de violencias moderadas, entre las*



Como lo expresa Angel Cappelletti<sup>80</sup> en *Etapas del pensamiento socialista* (2007), las asociaciones secretas y algunas clandestinas (de corte conspirativo) abundaron en Francia entre 1789 y 1796, incluyendo aquí a aquellas agrupaciones masónicas que funcionaron organizando determinada política, bajo juramentos y rituales que acreditaban la incorporación al grupo. En una palabra, y como lo describe David, la Revolución le entrega el carácter *asociativo* a la fraternidad que opera como deber-ser. El anarquismo<sup>81</sup>, instancia política posterior al primer socialismo de Babeuf, sin duda tiene una larga historia con respecto a este tipo de fraternidad, sobre la cual volveremos al analizarlo en profundidad en los capítulos que continúan.

Retomado la cuestión de la fraternidad asociativa, tras el estallido social y en un contexto de hambruna y desesperanza, es creada la Guardia Nacional, compuesta por los federados, es decir, soldados-

---

*sesenta otras. Por lo tanto, la composición de partidos es la misma. De una parte, son las desclasificaciones de todo estado, los 'disipadores que habiendo consumido su patrimonio no pueden soportar a los que tienen uno, a los hombres de la nada, a quienes el desorden les abre la puerta de la riqueza y del empleo público, los envidiosos, los ingratos que un día de revolución absuelven a sus benefactores, los cabezas ardientes, los innovadores entusiastas que con una idea principal de anarquía, ejemplo de impunidad, bajo silencio de las leyes y el hierro, se animan a atreverse a todo. La traducción nos pertenece.*

<sup>80</sup> Ángel J. Cappelletti (1927-1995) fue doctor en Filosofía y ejerció como docente e investigador en la UBA y en la UNR, respectivamente. Sus aportes históricos y filosóficos en torno al socialismo y el anarquismo son vastos. Aquí destacamos dos trabajos de importancia: *Etapas del pensamiento socialista* (-1978- 2007), y *La ideología anarquista* (-1978- 2010).

<sup>81</sup> Será Proudhon en 1840 quien, haciéndose eco de este término peyorativo, se autodefinió por primera vez como "anarquista". Ciertamente, Babeuf –encarcelado tantas veces por sus ideas- hubiera rechazado el término, y se autodefiniría más como un republicano, antes que como un anarquista. Sin embargo, gran parte de las ideas de Proudhon sobre la propiedad, los impuestos, los créditos y el trabajo, están basadas en los escritos de Babeuf. También es cierto que –a la distancia- Babeuf puede parecernos, según sus escritos y pensamientos, para la época, tanto un socialista, como un anarquista, o un republicano, sin que estas nociones entren totalmente en conflicto. Los contextos políticos e históricos son complejos y es necesario analizarlos sin caer en los determinismos. Como lo describe Cappelletti, el mismo Proudhon también se autodefinía así mismo como un socialista, y encontró la manera de –analizando la sociedad del momento y a través de planteos claros y antiutópicos- promocionar una forma de vida "comunitaria y más justa". El anarquismo es una maduración teórica del socialismo, filosofía que pervive hasta la actualidad en el anarquismo asociativo, y es precisamente por esta razón que no sería errado describir a ambos pensadores como anarquistas y socialistas. (Cfr. Cappelletti, -1978- 2007: 16)

ciudadanos de cada municipio de Francia, que tenían por objetivo, en primera instancia, reemplazar a la milicia del Antiguo Régimen, y en segundo lugar –aunque no menos importante- controlar los disturbios sociales en caso de revuelta popular. Cumplieron, sin embargo, tareas *solidarias* y *comunitarias*, en defensa de intereses nacionales. Las Guardias nacen en París, precisamente en julio, tras la Toma de la Bastille, aunque rápidamente se trasladan y multiplican en todo el país, tanto en poblados menores como en grandes ciudades, con miembros que voluntariamente, se comprometen a la tarea de salvaguarda. Aunque su implementación y legalización fue motivo de largas discusiones y replanteos en la Asamblea Nacional, una vez instituidas definitivamente el 29 de Septiembre de 1791, existieron ininterrumpidamente desde 1789 a 1871, para esa fecha disueltas y reemplazadas, en parte, por el cuerpo policíaco, a causa de su protagonismo en la Comuna de París. Como lo explica David, los federados excedieron lo que luego constituyó la Guardia Nacional<sup>82</sup>, una vez que los municipios pudieron *institucionalizarlos* a través de la instrucción, que fue en parte militar, y en parte cívica y republicana. Es, al mismo tiempo, el primero acercamiento de los nuevos ciudadanos –de clases *domésticas*, en su mayoría-, a la instrucción formal, o lo que se conoció también como la *Escuela Revolucionaria*<sup>83</sup>.

Para analizar a los federados, el autor propone no solamente incluir en esta categoría a quienes formaron parte de una guardia armada en defensa de la Revolución, sino también a quienes, espontáneamente se

---

<sup>82</sup> Es necesario aclarar que bajo el Antiguo Régimen, en distintas localidades existía la Milicia Burguesa (o Guardia Burguesa), dependiente del rey, cuyos miembros rotaban y se renovaban periódicamente. Tras el estallido social en 1789, es creada la Guardia Nacional, que continúa –en principio- dependiendo del rey Luis XVI, hasta que la Asamblea Nacional lo constituyó como un cuerpo independiente y es incluida en la Constitución bajo el artículo 12. En enero de 1790, los diputados coincidieron en la necesidad de que los miembros de la Guardia Nacional juraran fidelidad a la Constitución, como una forma de expresar y hacer cumplir sus obligaciones de respeto y protección de los derechos del hombre y el ciudadano. Sin embargo, hasta ese momento, no contaban con ningún otro reglamento legal, hasta que finalmente, en 1791 la Asamblea vota la Ley, paradójicamente, también aprobada por el rey Luis XVI.

<sup>83</sup> Mona Ozouf en su libro *L'École de la France* (1984) destaca que estas primeras instrucciones civiles fueron el prototipo de lo que luego concretaría en las Escuelas Republicanas del siglo XIX, llevadas adelante por Jules Ferry.

unieron al pacto fraternal, implícito en la defensa de los intereses nacionales. Como lo expone David, *al menos los miembros de las “clases disponibles” se convirtieron en ciudadanos al mismo tiempo que en soldados*<sup>84</sup>. En este sentido, tanto las familias, como los paisanos que defendían su propiedad (la tierra), atravesados no solamente por la hambruna y el saqueo, sino por el caos de las batallas revolucionarias, concretaron ese pacto en mecanismos de auto defensa.

La alianza voluntaria a la militancia en el contexto del estallido social revolucionario, formulando una guardia armada y defensora de los intereses comunes, necesitó de cierta estructura legal-simbólica que, como lo destaca David, reemplazará a la monárquica (Cfr. David, 1987: 54). El juramento, la creación de cánticos y banderas, las ceremonias patrióticas, la creación de fiestas nacionales, y claramente, hasta la propia Declaración Universal, son fieles ejemplos de un pacto que se concretiza posteriormente en leyes.

Para David esta fraternidad tiene componentes legales, es decir, tiene la misma capacidad de acción y castigo que una ley. El autor, en este sentido, dice:

“La fraternité révolutionnaire ne s’est pas confinée dans le domaine des bons sentiments. Les fédérés l’ont amplement mise à contribution pour assurer leur sécurité et raffermir leur union; tant et de telle manière qu’on se demande si elle n’a pas entraîné d’effets proprement juridiques, bien qu’elle n’ait point encore été érigée en principe par la Constitution. La violation de la fraternité, par le biais de son insertion dans un serment, n’était-elle pas de nature à tomber sous le coup des sanctions

---

<sup>84</sup> La cita original en francés es la siguiente : “S’y retrouvaient volontairement sinon tous les sujets de sa Majesté, du moins les membres des ‘classes disponibles’ devenus citoyens en même temps que soldats”. (David, 1987 : 51) (Si encontráramos voluntariamente sino a todos los súbditos de Su Majestad, al menos los miembros de las ‘clases disponibles’ se convertían en ciudadanos al mismo tiempo que soldados. La traducción nos pertenece)

pénales prévues, en pareil cas, par le pouvoir législatif ? ”

(David, 1987: 49)<sup>85</sup>

Como también lo destaca Mona Ozouf, dichos elementos simbólicos de fraternización “son el teatro sagrado del contrato social” que une a los sujetos en la necesidad de la trascendencia. (Cfr. Ozouf, 1989: 165)

David propone “ajustar la mirada”: en esa simbología, revolucionaria y republicana, se hará presente el pacto, es decir, la unión, por ello, la fraternidad. Un pacto que claramente requiere, como lo expresa Domènech, de cierta igualdad proveída por la emancipación de los sujetos a través de la separación entre *loi famille* y *loi civil*. Esta emancipación, igualitaria, es el elemento que describe y formaliza la unión, y en este sentido, *politiza* la fraternidad.

Este es el elemento que le permite a David explicar “la ausencia” de la palabra *fraternidad* en la Declaración Universal: precisamente porque la misma se encuentra implícita en toda su forma a través de la idea de unidad<sup>86</sup>. Pero la idea de la unión no va a ser siempre la misma para todos los grupos revolucionarios: cada uno va a propiciar una, que por momentos se ajuste a ideales más globales, y por momentos se aleje de ellos, destacando otros particulares. En contra de las suposiciones que alegan que la fraternidad no pudo haber sido la impulsora de la unión, sensibilidad, e ideología de los patriotas –siendo que la divisa tripartita solamente devino oficial en 1848-, es necesario entender el rol principal que la fraternidad tuvo entre 1789 – 1794, en tanto virtud y principio político, que como ya destacamos, coincide no casualmente con la época

---

<sup>85</sup> (La fraternidad revolucionaria no está confinada al dominio de los buenos sentimientos. Los federados hace un amplio uso de ella para asegurar su seguridad y fortalecer su unión; a tal punto que uno puede cuestionarse si realmente no ha tenido efectos propiamente jurídicos, aunque no haya sido erigida a un principio en la Constitución. La violación de la fraternidad, por el ángulo de inserción en un juramento, ¿no tiene ella la naturaleza de caer en el corte de sanciones penales previstas, en caso parecido, por el poder legislativo? La traducción nos pertenece).

<sup>86</sup> En este sentido, David dice : “ *Le mot fraternité n'est pas prononcé. Mais il ne fait guère de doute qu'il y soit implicitement fait référence par les connotations qui s'ajoutent au terme d'union*” (1987 :54) (La palabra fraternidad no está pronunciada. Pero eso no implica que ella no esté presente en las referencias de las connotaciones que se ajustan al término de unión. La traducción nos pertenece).

de protagonismo de Robespierre<sup>87</sup>. De Septiembre de 1792 al año II Termidor, la fraternidad es la representante de la unión, y se transforma tanto en principio y medio que constituye la unidad, como en fin último para la vida civil. Pero esa vida civil, que se vive como añoranza y realidad, no puede constituirse en un tipo de unidad que integre a “cualquier sujeto”. David explica que en la misma medida en que surge un espíritu festivo, y se celebran fiestas<sup>88</sup> y reuniones patrióticas en nombre de la fraternidad y por la unión nacional, al mismo tiempo, aparecen una serie de exclusiones, nuevamente, en su nombre: evidentemente, quienes atentan en contra de la República y de la Revolución (anti-revolucionarios), los nobles y los aristócratas, quienes se niegan a pagar las contribuciones fiscales (relegar los bienes personales adquiridos beneficiosamente gracias a la monarquía), o quienes se opongan a unirse a la armada que lucha en contra de los *enemigos*. Este es el proceso de *fraternización* que describen Ozouf y David: la creación de “hermanos civiles”, en una palabra, ciudadanos, que se reconocen a sí mismos en la lucha y defensa de un interés común que los representa globalmente. Barère<sup>89</sup>, siendo aquí más específico que Robespierre, dice: *“La fraternité doit être concentrée pendant la révolution entre les patriotes*

---

<sup>87</sup> Cfr. David, Marcel (1987) p. 59.

<sup>88</sup> La Fête de la Fédération que se celebró por primera vez el 14 de Julio de 1790 en conmemoración al primer aniversario de la Toma de la Bastille, es un ejemplo de lo que ambos autores, David y Ozouf, describen como “fiestas fraternales”. Principalmente ésta, se continúa celebrando, por ley desde 1880, aunque se la considera Día Nacional de Francia. Claramente, el momento del estallido social de la Revolución es asociado al nacimiento mismo de la Nación Francesa.

<sup>89</sup> Bertrand Barère de Vieuzac (1755 – 1841) fue un jurista e importante orador, representante de la Pleine (mayoría de diputados) antes de unirse a Robespierre. E Diputado por la provincia de Gascuña en la Asamblea Constituyente y luego por Bigorre (Altos Pirineos) en la Convención. Desde 1790 comenzó a frecuentar los círculos masónicos. Tras la huida del rey se opuso a su disposición y abandonó el Club de Jacobinos para unirse al de los Feuillantes. Tras la jornada del 10 de Agosto entró en el Consejo de Justicia, condujo el interrogatorio del rey ante la Convención, induciendo a los diputados de centro a votar su condena a muerte. Miembro del Comité de Salvación Pública desde el 6 de Abril de 1793, fue uno de los principales organizadores del Terror, en ocasiones en contra de Robespierre, Saint-Just y Couthon, así como del Golpe del 9 de Termidor con el que éstos fueron eliminados. Se distinguió también por su odio al federalismo y a las lenguas minoritarias en Francia, que se esforzó por proscribir. (Cfr. Žižek, 2010: 62)

*qu'un intérêt commun réunit. Les aristocrates n'ont point ici de patrie et nous ennemis ne peuvent être nos frères”* (Cfr. David, 1987 : 125)<sup>90</sup>

Precisamente es en ese sentido, que la identidad de los inclinados al *patriotismo* debe adecuarse a las formas *republicanas* de vida, o visto al revés, es el *patriotismo* el que convierte a los adeptos. Ese patriotismo es alimentado por dicha simbología e ideología patriótica, representante de la religión civil rousseauiana. Las fiestas que convocan *ágapes* fraternos sirven a la vez, como ilustrativos pedagógicos de la ideología y la práctica jacobina. Robespierre, en este sentido dice: *“Un système de fêtes serait à la fois le plus doux lien de fraternité et le plus puissant moyen de régénération”* (David, 1987 : 124)<sup>91</sup>

En el Capítulo VIII *Du Contrat Social*, Rousseau explica claramente la íntima relación entre religión y política, donde la primera es la fuente de legitimación de la segunda. Las *frágiles* construcciones sociales, según el ginebrino, han recurrido a la religión para legitimar el poder del cuerpo de gobierno, de forma efectiva a lo largo de la historia, a tal punto que no puede conocerse una sociedad que no haya tenido como rey a un dios<sup>92</sup>. la institución política no es solamente *política*, sino *sacropolítica*. Rousseau distingue aquí dos tipos de religión, la del hombre y la del ciudadano. La primera, *sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto exclusivamente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural*<sup>93</sup>. (Cfr. Rousseau -1762-1996: 149) La del ciudadano, se inscribe en un solo país, y se desarrolla

---

<sup>90</sup> (La fraternidad debe estar concentrada entre los patriotas que tienen un interés común reunido. Los aristócratas no tienen un punto aquí de patria, y nuestros enemigos no pueden ser nuestros hermanos. La traducción nos pertenece)

<sup>91</sup> (Un sistema de fiestas, constituirán a la vez los dos lugares de la fraternidad, y los medios más pujantes de regeneración. La traducción nos pertenece).

<sup>92</sup> Rousseau en este sentido, dice: *Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique.* (Rousseau, -1762-1996: 145) (Los hombres no tuvieron más leyes que los dioses ni más gobiernos que el teocrático. La traducción nos pertenece).

<sup>93</sup> La cita original es la siguiente: *“La première sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur de Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale est pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel”.* (Rousseau, -1762- 1996 : 149)

en dogmas, en ritos y en cultos, prescriptos en leyes. Fuera de los límites de la nación, todo es infiel, extraño y bárbaro. *Tales fueron todas las religiones de los primeros pueblos, a las que se puede dar el nombre de derecho divino civil o positivo*<sup>94</sup>. (Cfr. Rousseau -1762- 1996: 149) En tercera instancia, se encuentra la que él propone. Bajo la preocupación de que el contrato social pueda caer en despotismos o incumplimientos de alguna de sus partes, la religión como vínculo social es necesaria para garantizar la *virtud* política, y promover la tolerancia. Aquí se relacionan los componentes de ambas religiones antes mencionadas: el gobierno humano, o gobierno de los hombres ha de limitarse en su naturaleza a los deberes civiles, mientras que la tolerancia solo puede ser concebida gracias a una profesión de fe que las leyes puedan imponer. En este sentido, Rousseau insiste en la *reciprocidad* del compromiso de los gobernantes y el pueblo, bajo el *imperio* de las leyes. Precisamente a este propósito, la religión debe tener un sentido doblemente positivo: una dimensión individual y otra social. La religión, por ello, promueve el *ordenamiento* de la política en su constitución moral.

Como explica Koselleck, lejos de diferenciar sus imágenes, o de presentar perfiles delimitados, la modernidad *permitió la tendencia a la sacralización de la política y la tendencia hacia la politización de la imagen religiosa*. (Cfr. Koselleck, 2007 -1965-: 42)

Es menester hacer una mención aquí a los *cultos revolucionarios*, o *cultos patrióticos* (Ozouf, 1992) dedicados al “Ser Supremo” y a la “Diosa Razón”, que aparecen culturalmente en la Francia revolucionaria a partir de 1789-1790 a través de las fiestas y festejos anteriormente nombrados. La idea misma que describe Ozouf en torno a la *regeneración del hombre* pretendida por la nueva religión civil rousseanniana de los jacobinos debe ser comprendida en su aspecto sincrético: como una *transferencia* simbólico-religiosa, donde los componentes sacralizados de un culto pueden encontrarse representados en otro. Mona Ozouf lo llama

---

<sup>94</sup> La original, reza: “*L’autre inscrite dans un seule pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires ; elle a ses dogmes, ses rites son culte extérieur prescrit par les lois : hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n’étend les devoirs et les droits de l’homme qu’aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des première peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divine civil ou positif*”. (Rousseau –1762- 1996 : 149)

“transfert de sacralité”, mientras que Albert Mathiez<sup>95</sup>, pionero en el estudio de los cultos revolucionarios, lo destaca bajo la idea de “transposer”. Sin duda, el trabajo interdisciplinario de Mathiez, que había procurado construir siguiendo a su director de tesis François Alphonse Aulard<sup>96</sup>, distingue la importancia de los cultos populares en la construcción simbólico-política de la nación y la nacionalidad. Más aún, el proceso histórico que supone el paso de una religión católica a una religión civil revolucionaria debe comprenderse, como lo hace Mathiez, gracias al proceso de secularización da lugar a la racionalidad y la ciencia, ocupando éstas últimas, el lugar que solía ocupar la religión católica en la vida social de las personas. Esto supone, así mismo, un proceso de apropiación (educativa) que comienza con la instrucción del hombre y su transformación en ciudadano. Aquí juegan un papel fundamental los símbolos<sup>97</sup> como la escarapela, las banderas y banderines, los árboles de la libertad, los cantos, e incluso la vestimenta, puesto que conjugan códigos sociales de comportamiento que van a distinguir formas de ser y de hacer novedosas, con respecto a las tradicionales y perimidas para el mundo revolucionario.

Para 1793 se celebra la *Fiesta de la Razón* en Notre Dâme, y el 8 de junio de 1794, la *Fiesta del Ser Supremo* en Champs de Mars. La suspensión de hecho del culto católico llevó al Comité de Salud Pública (liderado por Robespierre) a plantearse una posible sustitución que pudiera reemplazar -sobre todo- los *condicionantes morales* del catolicismo. El Comité presenta, entonces, la propuesta de un nuevo culto a través de una fiesta: el culto al “Ser Supremo”. Robespierre resume en una frase todo el compuesto esencial de esta nueva religión civil, como él la concibe: “*Le véritable prêtre de l’Être suprême, c’est la nature, son*

---

<sup>95</sup> Cfr. Mathiez, Albert (1904) *Le origines des cultes révolutionnaires*.

<sup>96</sup> Entre la vasta obra del historiador, destacamos aquellos libros de continua referencia bibliográfica, como *Examen des principes de la morale sociale* (1853), *Le culte de la raison et le culte de l’être suprême* (1892), *Études et leçons sur la Révolution Française* (1893), *La société des Jacobins* (1889) y *Histoire politique de la Révolution Française* (1901).

<sup>97</sup> Subsidiario de la obra de Aulard y Mathiez es Maurice Agulhon, con escritos como *Marianne au combat L’imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880* (1979), largamente nombrado en este trabajo.



*temple l'univers, son culte la vertu, ses fêtes la joie d'un grand peuple rassemblé sous ses yeux pour resserrer les deux nœuds de la fraternité universelle et pour lui présenter l'hommage des cœurs sensibles et purs"* (David, 1987 : 123)<sup>98</sup> Dichas fiestas, tras la caída de Robespierre en 1794 y la asunción de Napoleón Bonaparte en 1795, serán canceladas. Posteriormente, gozarán de una póstuma reivindicación a partir de 1840, con las huelgas de los obreros franceses, quienes reinventarán el espíritu revolucionario con discursos mayormente nacionalistas.

En Robespierre puede claramente visualizarse a Rousseau: la naturaleza es el *Ser Supremo*, y siendo los hombres también parte de esa naturaleza, éstos a través de su Razón pueden ser dueños, guías y maestros de la naturaleza. El *Ser Supremo* es el elogio que el hombre hace de sí mismo, en tanto sujeto racional. Cabe destacar algo importante aquí, que analizaremos profundamente en el Capítulo II: la franc-masonería también comparte como institución la creencia por *El Ser Supremo*, o como ellos más frecuentemente lo denominan, el *Gran Arquitecto del Universo*. La institucionalización de la franc-masonería comienza en 1723 con la publicación de su propia Constitución, redactada por James Anderson. Como vemos, es anterior al estallido social de la Revolución Francesa. Del mismo modo, es posible rastrear otras teorías que catalogamos de *especulativas*<sup>99</sup>, que descubrirían una supuesta conspiración aristócrata, la cual le hubiese dado inicio a la Revolución Francesa, atribuyendo, de este modo, la total responsabilidad a la franc-masonería. Como veremos en el siguiente capítulo, mucho se ha escrito en torno a la masonería y su íntima relación con la Revolución Francesa, siendo que han compartido mucho más que la geografía, aunque es necesario despejar del foco histórico aquellas teorías que – intentando rellenar algunos espacios grises en la historia- han desarrollado toda clase de versiones inciertas. De lo que no quedan

---

<sup>98</sup> (*El verdadero cura del Ser Supremo es la naturaleza, su templo el universo, y su razón, su culto la virtud, sus fiestas la felicidad de un gran pueblo ensablado a sus ojos para ajustar los dos nudos de la fraternidad universal, y para brindar homenaje a curso sensible y puro. La traducción nos pertenece*)

<sup>99</sup> El libro de Jasper Ridley (1999) *Los masones. La sociedad secreta más poderosa de la tierra* es un ejemplo de dichas teorías.

dudas es que la masonería adoptó la filosofía de la corriente iluminista, y que sobre ella construyó un tipo de ideología<sup>100</sup> que, en ciertos aspectos, se corresponde con ésta jacobina que describimos en las líneas precedentes.

Mathiez<sup>101</sup> veía un sustrato común en todas las fiestas públicas celebradas en la primera etapa de la revolución: el deseo de honrar a la nueva institución política como si la misma fuese una divinidad. La Revolución va creando una forma nueva de hacer política construida desde el espacio religioso, reconducido al campo de la estructura laica, que “sacraliza” la República naciente. Para Mathiez<sup>102</sup>, la presencia de lo teológico político es innegable y se pone especialmente en acto en el acontecimiento de la Revolución. De esta fusión nace lo social, la racionalidad de su modo de funcionamiento y, más aún, la legitimidad de su proceso de reproducción. Para esta perspectiva, ambos mundos, político y religioso, se conjugan y permiten analizar en la sociedad las raíces sagradas de la República, sin caer en la oposición entre los partidarios de la república y sus oponentes (o contrarrevolucionarios). La emoción, la creencia, el compartir, la comunión y la fusión se convertían en objeto de historia que, lejos de pertenecer sólo al mundo antiguo de la monarquía como esencia de la divinidad, representan los pilares de un mundo revolucionado y nuevo. La fe política y su construcción entre 1789 y 1799 se imponían como útiles indispensables para la comprensión de la modernidad. La política es la religión que inspira la Revolución. (Cfr. Mathiez, -1904- 2012: 12)

Mathiez recuerda que fue Jules Michelet (1889) el primero en destacar la importancia de las fiestas de las Federaciones como el nacimiento de una nueva fe. La aparición de estos nuevos cultos como el fundamento de una nueva religión para un nuevo mundo, son la plataforma de una

---

<sup>100</sup> Véase el Capítulo II de esta tesis.

<sup>101</sup> Agregamos aquí que la base sociológica sobre la cual descansa la obra de Mathiez es el trabajo de Emile Durkheim.

<sup>102</sup> Albert Mathiez explica que el libro *En busca de una religión civil* (1895) del católico Sicard es importante para comprender que los revolucionarios no tuvieron la intención de destruir el catolicismo, sino de reemplazarlo, es decir, de refundar la fe en una religión civil. (Cfr. Mathiez, -1904- 2012: 13)

política que hacía de la razón y de la creencia en un Ser Supremo, el vínculo social de una sociedad regenerada, al tiempo que inventa el futuro. Su máxima expresión, por lo tanto, será la creación de la República y la Nación francesas. En este sentido, Mona Ozouf explica que lo que se construye realmente durante la Revolución, es la Nación. Con la creación de un ideal de Nación, se crea el sujeto político, y consecuentemente, el ciudadano. En el *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Idées (1992), Furet y Ozouf argumentan:

“L'avènement quasi officiel de la 'Nation' est donc exactement contemporain des débuts mêmes de la Révolution, c'est-à-dire de la réunion des Etats généraux. Dès le moment où les Etats généraux rejettent l'appellation qui les désigne depuis des siècles et débordent les raisons limitées qui avaient motivé leur convocation, la rupture est faite avec ce qu'on allait appeler dans l'été ' L'Ancien Régime', et la Nation est née”. (Ozouf; Furet, 1992: 343)<sup>103</sup>

La construcción de una *res publica*, expresada materialmente en la Nación y simbólicamente en la Patria, evidencia el depósito de la confianza de la comunidad revolucionaria en el nuevo dogma político. Y por Patria –dice Mathiez- no entienden una entidad muerta o una abstracción absoluta, sino una fraternidad real y durable, un mutuo deseo de bien público, sacrificio voluntario del interés privado al interés general, y el abandono de todos los privilegios provinciales, locales y personales (Cfr. Mathiez, -1904- 2012: 45) Precisamente, ninguna religión política puede nacer instantáneamente sin que se imprima sobre ella una capacidad transformadora. Dicha capacidad, deberá ser comprendida tanto como instrumento unificador, como así, instrumento de progreso. Aquí podemos ver claramente la unión entre dos componentes: el componente sentimental, y el componente material, es decir, la estructura

---

<sup>103</sup> (El evento casi oficial de la Nación es exactamente contemporáneo en sus inicios a la Revolución, es decir, a la reunión de los Estados Generales. Desde el momento en que los Estados Generales rechazan el llamado que los designa, luego de siglos, y de haber desbordado las razones que hubieron motivado su convocatoria, la ruptura se produce con aquello que dieron en llamar ese verano 'El Antiguo Régimen', y la Nación nació. La traducción nos pertenece).

legal que soporta dicha ideología religiosa. Mathiez rescata de Durkheim la explicación de la religión y de la religiosidad: *“llamamos fenómenos religiosos a las creencias obligatorias, así como a las prácticas relativas a los objetos dados en esas creencias”* (Durkheim, 1899: 21) Para construir una verdadera religión, estas creencias obligatorias deben estar estrechamente vinculadas a sus prácticas regulares correspondientes. El hecho religioso que describe Durkheim y reproduce Mathiez, pertenece a todas las épocas y civilizaciones, y lo más importante es que no tiene por origen los sentimientos individuales sino “los estados del alma colectiva”, variando sus prácticas y costumbres. Así mismo, las creencias religiosas se concretan en objetos materiales, en símbolos, que son a la vez signos de reunión para los creyentes y una especie de *talismanes* en los que depositan sus esperanzas más íntimas impidiendo que las mismas sean despreciadas o ignoradas. Es la sociedad la que le prescribe al fiel los dogmas que debe creer y los ritos que debe observar. La noción de lo sagrado es de origen social, y al estudiarla de cerca –dice el sociólogo– observamos que *no es más que una prolongación de las instituciones públicas*. (Cfr. Durkheim, 1899: 28)

Como lo destaca Mathiez, el elemento común a todos los cultos revolucionarios es que surgen de una misma aspiración, de una misma necesidad: el amor a la Patria. Ese amor a la Patria engloba, junto al celo nacional, la propia institución política. Esta es la *esencia viva* de la religión. La nación es, entonces, la encarnación de la unidad social, y por ello, de la fraternidad. Los autores, dicen:

“La nation française fit un pas décisif dans la voie de l’unité, au cours de la Révolution. Les institutions nouvelles formèrent le cadre d’un Etat administrativement et économiquement unifié ; la conscience nationale se renforça en même temps dans les luttes révolutionnaires contre l’aristocratie et la coalition”.

(Ozouf; Furet, 1992: 343 / 417)<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> (La nación francesa dio un paso decisivo en la vía de la unidad, durante el curso de la Revolución. Las nuevas instituciones formarán el cuadro de un Estado administrativamente y económicamente unificados; la conciencia nacional se reafirmará, al tiempo que se producen las luchas revolucionarias contra la aristocracia y la coalición. La traducción nos pertenece).

Mathiez comprende las distancias que existieron entre el pensamiento de Robespierre, Chaumette, Danton, Boissy D'Anglais, y entre todas las figuras destacadas de la Revolución, pero encuentra una *sustancia común* a todos ellos, presente en la corriente Iluminista: la preocupación por la cuestión social<sup>105</sup>. La creencia y la confianza en la organización de un colectivo social basado en el arreglo y la reforma de las leyes, del que pueda derivarse no solamente una nueva sociedad, sino incluso una nueva moral<sup>106</sup>. Habría entre los hombres, por lo tanto, menos diferencias de las esperadas, y éstas diferencias podrían atenuarse -paulatinamente- por medio de la educación. Rousseau, recordemos, será quien proponga el derecho del Estado a proporcionar una instrucción pública. En palabras de Mathiez: *“Esta es la idea esencial de la filosofía del siglo XVIII: el hombre puede mejorar indefinidamente su situación modificando el organismo social”*. (Mathiez, -1904- 2012: 90)

Como lo destaca Mona Ozouf<sup>107</sup>, la Revolución conjuga una lógica basada en dos componentes, por un lado, el componente pedagógico, y por el otro, el componente filosófico-ontológico. La idea de un “hombre nuevo”, nacido de la revolución, que se hace a sí mismo, que mejora, que progresa, que se adapta, que puede crear sus propias normas y sus

---

<sup>105</sup> En palabras de Mathiez: *“Por diferentes que hayan sido los unos y los otros, por grande que sea la distancia que separa a un Robespierre de un Chaumette, o a un Danton de un Boissy D'Anglais, los revolucionarios no han dejado de compartir un mismo sustrato de ideas y creencias, una profesión de fe, un credo más o menos inconsciente que fácilmente podemos encontrar en casi todos ellos. Los principios últimos, tanto de sus juicios políticos como religiosos, las disposiciones directrices de sus espíritus, las grandes líneas del ideal que sueñan, todo ello salió directamente de la filosofía del siglo XVIII. Soy consciente de que los propios filósofos no hacen referencia en ningún sitio a un programa preciso y tampoco resto importancia a sus diferencias, que en ocasiones eran profundas, pero no por ello es menos cierto que al contemplarlos en conjunto y con más perspectiva, destaca en sus diversas obras una lección común, unas aspiraciones compartidas. Todos se preocuparon sobremedida de lo que llamamos actualmente la cuestión social”*. (Mathiez, -1904- 2012: 89)

<sup>106</sup> Montesquieu, en *Del espíritu de las leyes* (1748), es quien hace derivar directamente la moral colectiva e individual de la grandeza de la organización social, es decir, de la particular idiosincrasia nacional y de los condicionantes a los que éstos se encuentren sujetos. En este sentido, Mathiez dice: *“(Montesquieu) Cree que basta con cambiar a propósito las leyes para mejorar la sociedad e incluso regenerarla”* (Mathiez, -1904- 2012: 90)

<sup>107</sup> Cfr. Ozouf, Mona (1989) *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution Française*.

propias leyes, es decir, que se *regenera* todo el tiempo, *barren* las ideas del Antiguo Régimen, que hacían al pueblo depender de las normativas del soberano. Esta nueva sociedad francesa comprende que la vida debe volcarse al *culto*, es decir, a la obligación de la práctica *viva* de la obra revolucionaria que sacraliza al ciudadano como un hombre nuevo, que ha sido “traído a la vida” por el derecho constitucional, y que por ello –al mismo tiempo-, adquiere obligaciones, las cuales le entregan sustento y protección a su vida. Esta serie de obligaciones será la razón de la pedagogía revolucionaria, desde donde puede observarse más notoriamente la construcción de una moral<sup>108</sup>. Los nuevos ciudadanos relegan su confianza en un verdadero *acto de fe*, jurando sobre el *credo político* la más plena fidelidad. Dicho *credo político* va acompañado de una concepción general de la sociedad y de una visión general del Universo, es decir, de una filosofía y de una moral (Cfr. Mathiez, -1904-2012: 45)

Mona Ozouf recuerda las palabras de Saint-Just quien proponía *hacer del hombre aquello que queremos que él sea*<sup>109</sup> (Cfr. Ozouf, 1989: 11) La historiadora explica que el espíritu revolucionario funciona como una *escuela* que va creando a sus propios alumnos, bajo la esperanza de regenerar en la sociedad francesa una sociedad de hombres libres e iguales. La autora explica:

“Forger une conscience commune, patriotique et morale: telle est l’entreprise dans laquelle les révolutionnaires s’engagent délibérément, sans en mesurer tout à fait mais sans ignorer non plus, les difficultés. C’est pourquoi on les verra si anxieux

---

<sup>108</sup> En las páginas que continúan ampliamos esta idea.

<sup>109</sup> La cita original en francés reza de la siguiente manera: “*Nous projetons, avait dit Saint-Just, de faire de l’homme ce que nous voulons qu’il soit; c’était ouvrir la porte à la collecte ironique des contre exemples : conscrits en cavale dès qu’on ne les tient plus, hommes calfeutrés chez eux quand résonne le tambour des fêtes, mur délibérément opaque de la vie privée, hommes naturellement si peu frères qu’on doit les contraindre à ‘fraterniser’*” (Ozouf, 1989 : 11, 12) (Nosotros proyectamos, había dicho Saint-Just, de hacer del hombre aquello que queremos que él sea ; eso sería, abrir la puerta a la colecta irónica de los contra-ejemplos : conscriptos en celebración, de aquellos de los que ya no hay, hombres calafateados en casa cuando resuena el tambor de festivales, muro deliberadamente opaco de la vida privada, hombres naturalmente tan pequeños hermanos que deben ser obligados a “fraternizar”. La traducción nos pertenece)

de substituer à l'idée d'opinion publique, marquée par des prémisses individualistes et toujours menacée de division, l'idée plus cohésive d'esprit public, ou plus vertueuse de conscience publique ; c'est pourquoi on les verra reprendre à la tradition chrétienne la promesse d'unité que porte le sentiment de la fraternité pour en donner une version laïque et volontariste, celle qui s'éprouve dans la construction commune de la Nation" (Ozouf, 1989 : 9)<sup>110</sup>

Encarnada en la idea del hombre nuevo, aparece la reflexión en torno a la moral. La cuestión de la moral es –como vimos- muy importante para la corriente iluminista, y nos parece interesante mencionarla puesto que es el instrumento que nutre y convierte a la política en acción revolucionaria. La Patria no era considerada solamente como el instrumento de la felicidad material, sino que también se convertía en la salvaguardia de la moral. En un contexto social en donde comienza a tener mayor relevancia la vida pública, se desdibujan los límites que separan a las virtudes públicas de las virtudes privadas, y aquellas virtudes públicas tienen un correlato pedagógico: la moral es natural en el hombre, y un sujeto moral es naturalmente virtuoso. Sin necesidad de encomendar una lista estricta de obligaciones, queda sobreentendido que todo acto malicioso que intente poner en riesgo la Patria y la nación son

---

<sup>110</sup> *(Forjar una conciencia común, patriótica y moral: esta es la empresa sobre la que los revolucionarios se comprometieron deliberadamente, sin medir aunque tampoco sin ignorar, las dificultades. Es por eso que se los verá ansiosos de sustituir la idea de opinión pública, marcada por las premisas individuales y siempre amenazada por la división, por la idea más cohesionada de espíritu público, o más virtuosa de conciencia pública; es por eso que se los verá regresar a la tradición cristiana la promesa de unidad que porta el sentimiento de la fraternidad, para propiciar una versión laica y voluntarista, esa que se encuentra en la construcción común de la Nación. La traducción nos pertenece).*

acciones inmorales<sup>111</sup>. En la complejidad jacobina, la virtud moral se percibe tanto como aquello natural en el hombre, como aquello que puede crearse socialmente. Lo mismo, la fraternidad<sup>112</sup>. Si la libertad y la moral fueron expropiadas a los hombres por los tiranos (los enemigos de la Revolución) es menester del pueblo unido (los héroes patrióticos) el crearla, defenderla, o restituirla. Lo que subyace en esta lógica es la idea –religiosa- de que todo comportamiento inaceptado (anti-social, en una palabra) puede y debe ser corregido, es decir, que la educación es el verdadero motor del cambio social. En la lógica jacobina, la defensa es restitución, y la restitución es creación. Robespierre, dice:

“Le fondement unique de la société civile, c’est la moral. Toutes les associations qui nous font la guerre reposent sur le crime : ce ne sont aux yeux de la vérité que des hordes de sauvages policés et de brigands disciplinés. À quoi se réduit donc cette science mystérieuse de la politique et de la législation ? À mettre dans les lois et dans l’administration, les vérités morales reléguées dans les livres des philosophes, et à appliquer à la conduite des peuples les notions tribales de probité que chacun est forcé d’adopter pour sa

---

<sup>111</sup> Mathiez recuerda la celebración de una Fiesta Moral, llevada a cabo el 4 de Febrero de 1790, en la sesión del Consejo Municipal Parisino, donde un granadero recibió una corona cívica y un sable de honor por haber salvado, durante la Toma de la Bastille, a una joven que iba a ser lapidada por una multitud que la confundió con la hija de un gobernador. Otra celebración se propuso en honor a un carretero, Jean Himonet, que había salvado a un ciudadano durante un motín. De esta manera, Mathiez demuestra el carácter públicamente pedagógico que recogen las ceremonias tanto conmemorativas, como honoríficas de este tipo. (Cfr. Mathiez, -1904- 2012: 64)

<sup>112</sup> David, en este sentido, explica: “*Il n’a pas à créer de toutes pièces les liens fraternels. Ils existent par nature entre tous les hommes. C’est la société qui les a disloqués. Le peuple doit seulement les resserrer. La difficulté la plus redoutable consiste à obtenir la coïncidence entre le règne de la fraternité universelle et la régénérescence de la sensibilité et de la pureté des cours*”. (David, 1987 : 123) (No se trata de crear lazos fraternos desde cero. Ellos existen por naturaleza entre todos los hombres. Fue la sociedad la que los dislocó. El pueblo sólo debe estrecharlos. La dificultad más formidable consiste en obtener la coincidencia entre el reinado de la hermandad universal y la regeneración de la sensibilidad y de la pureza de cursos. La traducción nos pertenece)



conduite privée, c'est-à-dire à employer autant d'habilité à faire régner la justice, que les gouvernements en ont mis jusqu'ici à être injustes impunément ou avec bienséance". (Robespierre -1794-2013 : 15)<sup>113</sup>

Esta es la lógica que –nos adelantamos- continuamos encontrando de modo vigente en alguno de los grupos que hemos analizado en este trabajo<sup>114</sup>.

En la lógica robespierrista, el pueblo es aquella parte de la sociedad que se encuentra desposeída -pero en transición a la posesión de derechos-, que pueden convertir su propia condición política en una fuerza moral que va a *institucionalizar* a todos los franceses *hijos* de la ciudadanía. Cuando Robespierre dice "*soy el pueblo, no su representante*", se está percibiendo a sí mismo como parte de un *todo global* (civil) que no necesita más que su propio reconocimiento político para existir. Y en esa ideología, quienes se oponen no pueden ser considerados *hermanos*. Esta es, según Colombo, la "conciencia revolucionaria": convertir al otro en un *hermano* requiere de la construcción de un lazo de confianza que supone o presupone el compromiso para con todo un grupo humano, y que en el caso de traición y a la manera más jacobina, se paga con la muerte. (Cfr. Colombo, 2015: 28) Si el hombre es bueno por naturaleza, justo y virtuoso, el pueblo será lo mismo, aunque hubiese que encaminarlo pedagógicamente hacia ese destino. Por eso David dice: "*Au fond, le sort que le jacobinisme fait à la fraternité est analogue à celui qu'il impartit à la vertu. A l'croire, le peuple*

---

<sup>113</sup> (El fundamento único de la sociedad civil es la moral. Todas las asociaciones que nos hacen guerra reposan en el crimen: no son a los ojos de la verdad más que las hordas de salvajes policías y de brigadas disciplinadas. ¿A qué se reducen, entonces, esas ciencias misteriosas de la política y de la legislación? A incluir, en la ley y en la administración, las verdades morales relegadas a los libros de los filósofos, y de aplicar a la conducta de los pueblos las nociones triviales de probidad que cada uno es forzado a adoptar según su conducta privada, es decir, a emplearla en tanto que una habilidad que hace reinar la justicia, que los gobiernos han declarado, hasta este momento, impunemente, injustos o con decoro. La traducción nos pertenece)

<sup>114</sup> Profundizamos esta idea en el Capítulo II de este trabajo.

*par nature est juste et vertueux, il a tout ce qu'il faut pour faire de bon citoyens*". (David, 1987: 118)<sup>115</sup>

Nos encontramos ahora con una dupla vastamente analizada por los científicos políticos, como es la dupla política – violencia, y más precisamente para el caso jacobino, la dupla virtud – terror. El emblema "*la fraternité ou la mort*" requiere de un análisis contextual, que como David propone, diluye los riesgos de caer completamente en la simpleza de considerarla como la única propuesta jacobina, aunque haya caído en el más sanguinario despotismo. El historiador explica que al aislar la fórmula de su contexto pareciera apreciarse que la fraternidad *se enfrenta sola a la muerte*, cuando en realidad son los valores republicanos de este ambiente revolucionario los que se posicionan en una lucha que pareciese encontrar la muerte. Aquí, la fraternidad puede comprenderse en su clara correspondencia con la igualdad y la libertad, valores integrales de la fraternidad generada mediante el pacto de los patriotas y el juramento de las guardias, así como del resto de los civiles revolucionarios unidos bajo el emblema francés<sup>116</sup>. Aunque una cuestión es también interesante con respecto a la valoración de la fraternidad, que pudiera distinguirse aquí: que en este momento (1792) la fraternidad es colocada como a priori de los demás valores, por lo que es posible comprender que la unidad fraternal fuese primordial en este momento de profundas luchas, puesto que supondría la necesidad de mantener y defender determinados círculos de confianza y lealtad en momentos críticos. Sin embargo, también atiende David al problema que supone llevar la fraternidad "al extremo". El autor explica: "*J'entends bien que la*

---

<sup>115</sup> (*En el fondo, el destino que el jacobinismo le entrega a la fraternidad es análogo a aquel que le entrega a la virtud. Para crearlo, el pueblo por naturaleza es justo y virtuoso, y tiene todo lo que necesita para hacer bueno ciudadanos. La traducción nos pertenece*).

<sup>116</sup> En éste sentido, David dice: "*Considérée isolément et à court terme, la fraternité n'occupe qu'une place relativement modeste dans la idéologie jacobine. De septembre 92 au tout début de l'an II, elle ne saurait rivaliser avec la liberté et l'égalité. Par la suite et jusqu'à thermidor, la vertu, le patriotisme, la perspective du bonheur même lui dament le pion*". (David, 1987 : 114) (*Considerada aisladamente a corto tiempo, la fraternidad no ocupa más que un plazo relativamente modesto en la ideología jacobina. De septiembre de 92' al inicio del año II, ella no compite con la libertad y la igualdad. A continuación y hasta Termidor, la virtud, el patriotismo, la perspectiva de bienestar misma coronaron al peón. La traducción nos pertenece*)

*fraternité n'est pas alors jugée incompatible avec une certaine violence, mais pas au point de dégénérer en un processus mortifère"* (David, 1987 :109).<sup>117</sup>

Colombo analiza la estrategia de Robespierre en este momento histórico y explica que la pretensión política del senador es la de lograr que tres fuerzas, la fuerza moral –de la rebelión-, la fuerza emplazante (de la revolución), y la fuerza coactiva (del sistema) funcionaran coordinadamente y apuntaran a la misma dirección. Es por eso que los robespierristas juegan dentro y fuera del sistema: fuera de éste, se comprometen con la Revolución desde el interior mismo de la rebelión; dentro del sistema: se comprometen estratégicamente con la legalidad, con la lógica de una Convención, que como representación nacional concentraba el poder constituyente y era el marco de referencia de sus adversarios. (Cfr. Colombo, 2015: 36) Hay, sin dudar, una clara estrategia política en la utilización de la *fuerza*, que por momentos cabe igualarla con la utilización de la *violencia*. Ya explicamos que –como lo expresaba Žižek-, la virtud política y el terror en Robespierre son una conjugación casi inseparable<sup>118</sup>, y que los mecanismos de legitimación del poder del jacobinismo se llevaron a cabo –como lo describe el esloveno- con la guillotina antes que con la palabra. La pregunta que nos volvemos a hacer aquí es ¿cuál es el límite de la política?

Comprendiendo, como hemos hecho, que la ideología y por ello, también, la moral jacobina, es vivida por los patriotas como una verdadera religión civil, es entendible que quienes no arriesgan su vida por el cuidado de la patria, quedan excluidos de ese seno constitutivo, la Patria o la República, y no puedan considerarse parte de ella. Mathiez, como ya dijimos, interpreta de forma precisa esta nueva religión política, donde los elementos religiosos, como los rituales, el sacrificio, la obediencia y la norma, se encuentran presentes. Robespierre constituye,

---

<sup>117</sup> (*Comprendo bien que la fraternidad no sea juzgada como incompatible con cierta violencia, pero no al punto de degenerar en un proceso mortífero. La traducción nos pertenece*).

<sup>118</sup> Žižek recuerda una frase emblemática de Robespierre donde expresa que *la virtud sin terror es impotente, y el terror sin virtud es funesto*. (Cfr. Žižek, 2010: 31)

como bien lo expresa Žižek, la figura de un mártir<sup>119</sup> entregado de forma altruista a una causa social, superadora de todo vínculo individual, donde la fraternidad constituye la prioridad ideológica de la unión social revolucionaria jacobina, jactándose de la fraternidad contrarrevolucionaria. Para Robespierre, la única fraternidad que vale es la de los “patriotas”, es decir la propia. En éste sentido, David dice:

“La seule fraternité qui vaille, tandis que la patrie est en danger, est celle qui renforce leur propre cohésion sans les détourner d'user à l'encontre de leurs ennemis des moyens appropriés. Lors mêmes qu'il se fait le pourvoyeur de la guillotine, il réproûve les débordements de violence dans les fêtes, s'érige en dévot de l'Être suprême, et se hasarde à prédire un avenir où la fraternité sera à même de récupérer sa douceur originaire”. (David, 1987 : 125)<sup>120</sup>

En el universo filosófico-político de Saint-Just y Robespierre, queda claro que no será del sufragio desde donde emanará la legitimidad de las leyes o de las instituciones republicanas, sino de aquel movimiento que

---

<sup>119</sup> Reforzando la figura del mártir que describe Žižek, Colombo por su parte también entrega un ejemplo histórico más claro, relatando los últimos momentos en vida de Robespierre, quien elige –sin resultado- quitarse la vida antes de ser ajusticiado. Colombo, dice: *“Era más o menos la una y media de la madrugada las tropas de la Convención ingresaron a las dos y media. Pasadas las dos, con pena y dolor, se retiraron las últimas fuerzas de la plaza; las secciones luego, negarían haber mandado efectivos. El diputado Legendre aprovechó en ese momento para clausurar el Club de los Jacobinos donde ya no quedaba nadie. Bourdon, cuando supo que Barras estaba en la plaza, avanzó, y gracias a los espías supo cómo entrar al Hotel. Lo hicieron gritando vivas a Robespierre. Le Bas, que observaba desde una ventana, entró a la sala donde permanecía éste y le entregó una de sus dos pistolas, se miraron y Le Bas salió corriendo por la misma puerta por la que había entrado, y al instante, Robespierre se pegó un tiro. Mientras entraban las tropas de Bourdon a la sala, Fleuriot-Lescot se puso al instintivamente delante de Robespierre, que en ese momento se disparó sin lograr su propósito, destrozándose en cambio la mandíbula. Permaneció agonizando y desangrándose durante casi todo el día, custodiado por los soldados de Carnot, hasta ser ejecutado. Saint-Just no se apartó de su lado”.* (Colombo, 2015: 409)

<sup>120</sup> *(La sola fraternidad que vale, mientras la patria está en riesgo, es aquella que refuerza su propia cohesión sin desviarlos de usar contra los enemigos los medios apropiados. Incluso cuando es el proveedor de la guillotina, condena los estallidos de violencia en las fiestas, se establece como un devoto del Ser Supremo, y se aventura a predecir un futuro en el que la fraternidad podrá recuperar su original dulzura. La traducción nos pertenece).*

ha puesto en práctica recursivamente los principios de libertad e igualdad. Es, (con la misma lógica con la que lo utilizan los anarquistas actualmente), la *acción directa* aquello que le entrega legitimidad a la estructura política que a la vez inventan e intentan imponer. La virtud, como lo describe Colombo, no es un espíritu público inscripto en las costumbres, sino la coherencia de esos principios. El tiempo estructurado a partir de la confianza inspirada por ese igualitarismo libertario y fraterno representa la radicalizada negación del pasado histórico y de su tendencia a perpetuarse, y tendrá como resultado no intencionado la autoconfianza, el tiempo como criterio de racionalidad que obliga a un orden de prioridades. (Cfr. Colombo, 2015: 40)

Esas prioridades se encontrarán reflejadas tempranamente en la redacción de la Constitución de 1789, y ahora en la que corrige Robespierre, de 1793, donde puede leerse entre líneas el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, pero también la interpretación que hace Plutarco de Esparta. Su concepción de la política y de la sociedad también residen en la admiración por la Esparta de Licurgo que descansa en la ampliación de la idea de un ser supremo, la aplicación restringida de la pena capital en lugar del oprobio público, el sentido de la propiedad, y la ausencia de toda recompensa que no fuera el honor por los logros alcanzados. Sin embargo, comprende que no puede verter sobre el molde francés esta Esparta soñada. Debe crear una república, donde la pobreza no sea indigna, y para eso debe encontrar la forma de vincular propiedad, derechos y trabajo<sup>121</sup>. Su sociedad ideal debe reproducir las vivencias laborales de los campesinos y los sans-culottes, puesto que las desigualdades y las injusticias residían para él en la diferencia entre *los*

---

<sup>121</sup> Peter McPhee en su libro *Robespierre. Una vida revolucionaria* (2015), con respecto a la Constitución Nacional de 1793, explica que en el modelo de bienestar social jacobino, aparecen ciertos límites a la propiedad. Rescata, en éste sentido, tres puntos fuertes de la Constitución: “VII. La propiedad es el derecho que cada ciudadano tiene de disponer de aquella porción de bienes que le está garantizada por la ley. El derecho de propiedad está limitado, como todos los otros, por la obligación de respetar los derechos de los demás. X. La sociedad está obligada a subvertir a la subsistencia de todos sus miembros, sea procurándoles trabajo, sea asegurándoles los medios de existencia a los que no están en condiciones de trabajar. XI. La sociedad debe esforzarse al máximo para favorecer el progreso de la razón pública y poner la educación pública al alcance de todos los ciudadanos”. (Cfr. McPhee, 2015: 237)

*ricos muy ricos y los pobres muy pobres. Es una sociedad que debe ganarse sus propios derechos, con el sudor de su frente* (Cfr. Colombo, 2015: 119). De aquí la importancia que tiene el trabajo, en todas sus formas, incluso el trabajo intelectual, que implica un compromiso con la sociedad<sup>122</sup>. Por “bien común”, Robespierre va a comprender cierta armonía global entre derechos, obligaciones y participación, y no la suma de todas las felicidades, aunque el fin último de esta república sin duda sea la felicidad de los hombres. Entiende que para lograrlo es necesario *obligar a ser libres a quienes se oponen a la libertad, el derecho más sagrado que deriva de la naturaleza*. (Cfr. Colombo, *Idem*) Precisamente por ésto, resulta innegable que la lógica radical del jacobinismo<sup>123</sup> robespierrista termina impactando contra las ideas democráticas del propio Robespierre: la defensa de los ideales republicanos a ultranza recaerá en la división entre los “amigos” y los “enemigos”<sup>124</sup> de la patria, hasta ser considerado él mismo un traidor. Durante toda la Revolución tanto sus partidarios como sus adversarios habían empleado, para explicar sus triunfos y vicisitudes, este tipo de vocabulario basado en las oposiciones binarias: “patriotas” y “contrarrevolucionarios”, “sans-culottes” y “aristócratas”, “montagnards” y “federalistas”, “jacobinos” y “girondinos”. Así mismo para 1794, el sentido de “patriota” se desdobló en dos al interior del movimiento jacobino: “indulgentes” y “ultrarrevolucionarios”. David, en este sentido, dice: “ *Le gouvernement révolutionnaire ne doit aux ennemis du peuple que la mort’ dit Robespierre en décembre 1793,*

---

<sup>122</sup> Veremos más adelante que en términos políticos, la masonería y el anarquismo, que hemos analizado en este trabajo, continúan manteniendo esta idea del trabajo intelectual como compromiso social, y las ideas en torno a la igualdad entre ricos y pobres.

<sup>123</sup> McPhee afirma que en Robespierre la lógica virtud-terror comienza a aparecer de forma explícita a partir de 1794, cuando Robespierre intuye conspiraciones en su contra. El historiador explica: “*El discurso de Robespierre del 5 de Febrero de 1794 fue su tentativa de buscar un modo de responder a los ‘indulgentes’ apelando al ‘terror’ como compañero de la virtud*. (McPhee, 2015: 286)

<sup>124</sup> En contraposición de lo que Smichtt consideró en su distinción entre “amigos” y “enemigos”, aquí claramente Robespierre describe al enemigo –no como el otro, el diferente o el extraño a mí- sino en su distinción moral en términos de bueno o malo. (Cfr. Delannoy; Mack y Rossi –comp-, 2007: 383)

*tandis que la Terreur fait rage*". (David, 1987: 125)<sup>125</sup> La política que Robespierre instaura termina conformando, a la manera como lo explica Arendt<sup>126</sup>, una política de la violencia. Vale la pena aquí aclarar algunas cuestiones que han quedado dispersas: habría que situar al Terror, propiamente dicho, en lo que algunos autores<sup>127</sup> han dado en llamar posteriormente, la *Revolución Jacobina*. Este período, que comienza a partir de 1793 con la aprobación de la *Loi de suspects* el 17 de Septiembre, va a estar marcado por la constante denuncia, carcelación y ajusticiamiento de quienes son considerados *traidores o enemigos de la patria*. El control y la administración de Robespierre en estas tareas es esencial para comprender el protagonismo del "incorruptible" y de todo el partido jacobino en este período. Sin embargo, desde la historia política y económica, la época del Terror debe situarse en un cúmulo de sucesos que terminan confluyendo en *la causa nacional francesa*. Para 1791 Francia se encuentra en un período de emergencia nacional cuando las potencias europeas amenazan la Revolución con la *Declaración de Pillnitz* del 27 de Agosto. Posteriormente, dichas potencias entran en guerra con Francia, lo cual fusionaría la causa revolucionaria con la causa nacional, declarando así la *patria en peligro*, el 11 de Junio de 1792. El 25 de Julio de 1792, a través de un manifiesto, el duque de Brunswick amenaza con destruir la ciudad de Paris intentando rescatar a Luis XVI (guillotinado el 21 de Enero de 1793). El 10 de Agosto de 1792 se produce la llamada *insurrección popular*<sup>128</sup> que toma *Les Tuilleries* derribando definitivamente a la monarquía<sup>129</sup>. El día siguiente, es

---

<sup>125</sup> ("El gobierno revolucionario no le debe a los enemigos del pueblo más que la muerte", dijo Robespierre en Diciembre de 1793, mientras el Terror se propagaba. La traducción nos pertenece).

<sup>126</sup> Véase, Arendt, Hannah (1969) *Sobre la violencia*.

<sup>127</sup> Entre ellos, nos referimos a Albert Soboul, ya citado por nosotros en este trabajo.

<sup>128</sup> Colombo dice: "No obstante a que hubo algunos enfrentamientos con los batallones moderados de los barrios ricos, los federados fueron apoyados por las secciones populares jacobinas, y estas encuadraron la insurrección del 10 de Agosto en la unión entre federados y sans-culottes". (Colombo, 2015: 143)

<sup>129</sup> Colombo lo expresa de esta manera: "El asalto a Tullerías finalizó al mediodía del 10 de Agosto, y expresó un salto cualitativo en organización y programa si bien se saldó por impericia de los jefes directos de la insurrección, con un saldo de seiscientas víctimas

aprobada una forma de sufragio universal<sup>130</sup>. Tras la celebración de las elecciones por sufragio universal, y el fin de la Asamblea Legislativa (culpada de haber arrastrado a Francia a la guerra), la Convención Nacional declara la abolición de la realeza el 21 de Septiembre. A pesar de las derrotas con las potencias europeas (Saboya en Septiembre, Prusia en Octubre y Bélgica en Noviembre) la situación se agrava, en primera instancia por la realidad económica<sup>131</sup>, y en segunda instancia, por el reclutamiento de trescientos mil hombres para pelear en, lo que se definiría historiográficamente como la guerra civil de La Vandée, que definitivamente termina de abrir las puertas del Terror. Colombo define al momento del Terror como el período de las *fuerzas reactivas* que comienza con la guerra de La Vandée. Explica, en éste sentido, una secuencia de *reacciones sistémicas*, iniciado en 1789 hasta mediados de 1791, y otro que va desde mediados de 1791 a Mayo de 1793 catalogado por él como el período de *rebelión con revolución*. Finalmente, un último período de *revolución sin rebelión*, entre Enero y mediados de 1794. La época del Terror terminó al ganarse la victoria de la Batalla de Fleurus que destronó al ejército austríaco el 26 de Junio de 1794. Quedando anulada la posibilidad de una invasión, se reducían, por lo tanto, las justificaciones de un gobierno extremista. Sin embargo, varios factores, como la división al interior del partido jacobino, y las maniobras del Comité de Salvación Pública entre 1793 y 1794 fueron decisivas para darle un cierre a dicha época oscura de la Revolución.

El 5 de Septiembre de 1793, la Convención vota a favor de las medidas “necesarias” para reprimir las actividades contrarrevolucionarias. Antes de la primavera de 1794, hubo cerca de 1300 ejecuciones, de las

---

*propias. La rebelión terminó con la monarquía e inició un período republicano creando la dinámica que pronto iniciaría una revolución”. (Colombo, 2015: 144)*

<sup>130</sup> El historiador explica: “Los decretos de los días 10, 12 y 21 de Agosto de 1792 redujeron la edad de quienes tendrían derecho a votar de 25 a 21 años, y la abrogación de toda condición para la legalidad salvo la edad, mantenida en 25 años”. (p.147) (...) “La Ley del 11 de Agosto de 1792 rebajará la edad para votar y abroga restricciones fiscales para elegir y ser elegido, pero mantiene la exclusión de los domésticos y de los no domiciliados”. (p.148)

<sup>131</sup> Es bien conocido el período de malas cosechas entre 1792 y 1793, que agrava el hambre y la desesperación del pueblo Francés.



cuales más de la mitad se llevaron a cabo bajo las órdenes de los jacobinos. A finales de 1793, y en paralelo a la publicación de su propuesta de Constitución Nacional, Robespierre se obsesiona con la idea de una conspiración, alimentada por la amenaza externa de la guerra contra Austria, y su debilidad física<sup>132</sup>. Molesto por las críticas y las denuncias por la dureza de la represión de La Vandée, y el baño de sangre llevado a cabo en Collot d'Herbois en Lyon, elevadas por el entonces, simpatizante jacobino Desmoulins<sup>133</sup> y publicadas en *Le Vieux Cordelier* por Pierre Philippeaux. Robespierre solicitó que se destruyeran las publicaciones, y Danton<sup>134</sup> salió en defensa de Desmoulins, detallando un delito en contra de la Constitución y solicitando la libertad de prensa. Desmoulins se negó a sustraer dichas páginas de su periódico y ese gesto exacerbó aún más a Robespierre quien solicitó su expulsión del Club Jacobino. Eso le valió a Danton y a Desmoulins que los tildaran de “indulgentes”, hasta ser considerados traidores por el Tribunal Revolucionario, y ejecutados el mismo 5 de Abril de 1794. Si Danton y Desmoulins fueron partícipes de una conspiración efectiva en contra del gobierno revolucionario y particularmente en contra de Robespierre o no, ha sido un objeto de estudio largamente estudiado por los historicistas.

---

<sup>132</sup> Robespierre reconoce más de una vez haber estado al límite de su fortaleza física. En 1792, 1793 y 1794 cae enfermo y debe ausentarse ante la Asamblea Nacional y la Convención, por lo que lamenta que “*su salud no sea tan fuerte como su virtud moral*”. (Cfr. McPhee, 2015: 287)

<sup>133</sup> Desmoulins, Camille (1760-1794): Miembro del Club de los Cordeleros y diputado de la Montaña, amigo personal de Danton, y durante un tiempo de Robespierre. A finales de 1793, principios de 1794, pidió una mitigación del Terror en su periódico *Le Vieux Cordelier*. Condenado y ejecutado el 5 de Abril de 1794, su mujer Anne-Lucile Larindon-Duplessis, lo fue también ocho días después junto a Chaumette y la viuda de Hébert, acusada de “conspiración” por Bàrere, Couthon y Robspierre (quien había sido testigo en su boda tres años antes). (Žižek, 2010: 64)

<sup>134</sup> Danton, Georges Jacques (1759-1794): Fundador del Club de los Cordeleros en Abril de 1790, se convirtió en Ministro de Justicia el 11 de Agosto de 1792 tras la caída de la monarquía. Elegido para formar parte de la Convención, era uno de los portavoces más notorios de la Montaña. Tras la eliminación de los girondinos en la que no puso al parecer mucho entusiasmo, abandonó el comité de Salvación Pública. Aunque aceptó la instauración del Terror, criticó enérgicamente a los hebertistas ultrarrevolucionarios y junto con otros “indulgentes” pidió su fin a principios de 1794. Fue acusado por Saint-Just de cohecho y de conspiración por pretender poner in a la guerra, condenado a muerte y ejecutado el 5 de Abril de 1794. (*Idem* anterior)

Encontramos versiones opuestas, algunas que afirman la conspiración<sup>135</sup> y otras, a través de una mirada ampliada, dan cuenta de la complejidad de los hechos sociales, intentando no inculcar determinismos históricos<sup>136</sup>. En el fondo de dichas perspectivas dispares se visualizan los diferentes imaginarios que ha dejado la figura de Robespierre entre los historiadores. Como lo explica Florence Gauthier en el libro *Pour la bonheur et pour la liberté* (2000), un año después de la ejecución de Robespierre y sus 28 robspierristas, la imagen republicana y democrática del líder jacobino estaba completamente destrozada<sup>137</sup>. Comienza el período termidoriano, donde figuras como Jean-Baptiste Say describen al revolucionario como un “tirano”, un “anarquista” y un “sanguinario”. También destacaban el *peligro* que representaba la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Boissy D’Anglais, una de las figuras políticas mayores en el período termidoriano, al igual que Say, describía al Terror como la “tiranía de la anarquía”, y lo acusaba a Robespierre de haber sido “nefasto con la prosperidad”. Declaraba que a los ojos de Robespierre, el rico era un sospechoso, que el derecho a la insurrección *curioso sistema totalitario del desorden* como lo llamaba, iba en contra de los propios derechos del hombre. El principal argumento de estos “liberales” consistió en *estigmatizar el potencial subversivo de un texto que instiga a los hombres a resistir la opresión, creando el instrumento de Robespierre: la soberanía del pueblo*. (Cfr. Gauthier y otros, 2000: 9) Para el bicentenario de la ejecución de Robespierre, la revista L’Histoire, nº 177, de 1994, titula su portada como “Portrait d’un tyran”, describiéndolo, entre otras cosas como “monstruo”, “fanático”, “jefe de secta”, “narcisista”, “delirante”,

---

<sup>135</sup> Entre los historiadores que afirman la conspiración se encuentra el propio Peter McPhee, ya citado por nosotros en este trabajo con su libro *Robespierre. Una vida revolucionaria* (2015).

<sup>136</sup> Claramente nos referimos a la mirada histórica y detallista de François Furet.

<sup>137</sup> Gauthier, dice: “Depuis le 9 thermidor an II-27juillet 1794, non seulement le discours anti-robspierriste n’a pas pris une ride, mais il semble encore avoir gagné en légitimité en s’imposant comme un gagne de modernité, voir en évidence”. (Gauthier y otros, 2000 : 8) (Desde el 9 termidor al II -27 de julio de 1794-, no solamente el discurso anti-robspierrista no asomó ni una arruga, sino que ganó legitimidad y se impuso como una ganancia de modernidad puesta en evidencia. La traducción nos pertenece)

“sanguinario”, “paranoico”, y hasta “misógino”. Gauthier explica que sin querer detenerse allí, los juzgamientos continúan hasta convertir a Robespierre en el padre del stalinismo y los totalitarismos contemporáneos<sup>138</sup>. Estos discursos tienen su asidero histórico en los argumentos de los antirobespierristas, quienes construyen anticipadamente la imagen del “bebedor de sangre”<sup>139</sup> argumentando el uso desmesurado que hizo del Tribunal revolucionario desde la ejecución de la ley del 10 de Junio de 1794; imagen que se reproduce entre los termidorianos. Sin embargo, como Gauthier lo explica, es necesario ser justos con la historia: la idea del Terror ha quedado impresa de forma casi irrevocable en la figura de Robespierre, alimentada sobre todo por los termidorianos, alegando el número irrecuperable de 1.366 víctimas en dos meses, mientras que durante la represión de la Comuna de París de 1871 el número de muertos asciende a 23.000 en una única semana<sup>140</sup>. La palabra *Terror* quedó paradójicamente, unida a la etapa de “resonancia política” de Robespierre, es decir, al bien entendido *jacobinismo*. Con la caída de Robespierre, el 9 Termidor del año II (o 27

---

<sup>138</sup> La cita en francés es la siguiente: “*On pourrait là et conclure comme on s’en doutait que le côté droit n’aime pas Robespierre. Or ces jugements sont devenus hégémoniques. Une grille de lecture désormais ordinaire fait de Robespierre le père du stalinisme voire des totalitarismes contemporaines. Et si Staline c’est Hitler, nous ne sommes finalement pas loin du merveilleux sophisme qui réalisera la quadrature du cercle : en deux siècles Robespierre aura été institué l’ancêtre de ses ennemis*”. (Gauthier y otros, 2000 : 8) (Podemos concluir, aquí, como se dudaba, que la derecha no ama a Robespierre. O sus juzgamientos devinieron hegemónicos. Una grilla de lectura, ahora ordinaria, hizo de Robespierre el padre del stalinismo, y de los totalitarismos contemporáneos. Y si Stalin es Hitler, no estamos demasiado lejos del maravilloso sofismo que realizará la cuadratura del círculo: en dos siglos Robespierre será conocido como el ancestro de sus enemigos. La traducción nos pertenece)

<sup>139</sup> La cita en francés reza de la siguiente manera: “*L’image du buveur de sang est ainsi forgée tôt par ceux mêmes qui ne cesseront de mettre en récit la Terreur comme dictature barbare mais refuseront qu’on puisse faire l’histoire de ce temps, falsifiant les pièces, les faisant disparaître*”. (Íbidem : 10) (La imagen del bebedor de sangre fue, en sí, forzada por aquellos que no cesaron de colocar al Terror como la dictadura bárbara, pero reusaron hacer la historia de su tiempo, falsificando las piezas, haciéndolas desaparecer. La traducción nos pertenece)

<sup>140</sup> La cita original es la que continúa: “*Quand au sang de la Terreur, et plus précisément de la grande Terreur, qui s’étend de la loi 22 prairial an II-10 Juin 1794 au 9 thermidor an II juillet 1794, il est celui de 1366 morts en deux mois. Thiers quand il réprime la Commune de Paris fait exécuter 23000 insurgés pour la seule Semaine sanglante*”. (Idem)

de julio de 1794), veintiún compañeros jacobinos acabaron en la guillotina, a la voz del presidente de la Convención que se enorgullecía de “poner a la patria de nuevo a salvo”. Por primera vez se utilizó la palabra Terror, bajo la expresión de “sistema del Terror”, y quien la utilizó fue Barère, acusando al ya ajusticiado Robespierre de ser un “terrorista”. Lo que restaba del Club Jacobino se convirtió en el “centro de depuración del tirano”, acusándolo de ser un “monstruo”, “un déspota hipócrita” y un “fanático”. (Cfr. McPhee, 2015: 337)

Robespierre y los jacobinos tuvieron una concepción moral de la política<sup>141</sup>, basada en una lógica donde se hicieron presentes, con la misma intensidad, ideas humanistas mezcladas con componentes de violencia y el terror. Esta concepción particular de la justicia coloca en un mismo plano lo natural y lo artificial: *los principios de justicia están en el corazón de todos los hombres, pero solo pueden descubrirlos quienes sean puros de corazón, y el buen gobierno es aquel que puede realizar esos principios indelebles, como la libertad de prensa, el derecho de petición, y el de reunión pacífica...* (Cfr. Colombo, 2015: 139) En contraste, la política termidoriana alegó una concepción *otra* de la política (la utilización del término *reacción*, en vez de *revolución*, por ejemplo), mientras –de nuevo, paradójicamente- utilizó los mismos instrumentos que el jacobinismo: ni el Comité de Salud Pública, ni el Comité de Seguridad General fueron desmantelados, sino, utilizados para “apaciguar la represión robespierrista del año II”. Su política no se basó en un cambio de medios políticos, sino en un cambio de proyectos políticos<sup>142</sup>.

Como explica David, la fraternidad de la propuesta jacobina se sitúa entre un sentimiento y un derecho. Ante todo, es un deber-ser, que

---

<sup>141</sup> Con respecto a la idea moral de la política de Robespierre, Colombo dice: “*Se trataba así y desde su perspectiva, de una concepción moral de lo político antes de que un tipo de régimen o sistema, o de una concepción de bien o de justicia material determinada*”. (Colombo, 2015: 139)

<sup>142</sup> Los autores, en este sentido, dicen: “*À ce titre, Thermidor n’est pas une sortie de la Terreur, mais sa continuation avec d’autres vainqueurs et d’autres vaincus, un changement de projet politique et non un changement de moyens politiques*”. (Gauthier y otros, 2000: 11) (*A éste título, Termidor no es salida del Terror, sino la continuación con otros vencedores y otros vencidos, un cambio del proyecto político pero no un cambio de los medios políticos. La traducción nos pertenece*)

depende de una ética, integrada a determinada moral e ideología<sup>143</sup>, que no puede concretarse sin, según el autor, *una buena dosis de sectarismo*. La fraternidad tiene, por ello, dos caras, una general y otra particular: la particular, que funciona en referencia a quienes se encuentran integrados o simpatizan con el propósito revolucionario jacobino, en su forma más simbólica y representativa de valores y prácticas religiosas, e incluso de la táctica militar; la general, que se visualiza en la representación de la unidad, y su guarda, puesto que esa unidad universal es la naturaleza de la indivisibilidad de la República. David, al describir la historia de la fraternidad, habla de dos momentos, dos quiebres (*rebondissements*) en el contexto de la Revolución francesa: en una primera fase, ha predominado la apertura, la tolerancia, la confianza manifestada en todos los ciudadanos que habían aceptado la Revolución. La acción política, en este período tiene la tendencia a ser del tipo defensiva, en respuesta a un peligro real o imaginario; en la segunda, la fraternidad se convierte en lucha entre facciones, que se va haciendo más agresiva a medida que va encontrando mayor agresividad. La violencia se torna un punto de inflexión entre la vida y la muerte, abrazando a la muerte como la única solución en los casos más extremos. La acción política pasa de ser el fin, al medio de la fraternización. A diferencia de la primera fase, esta segunda no dará lugar a una tercera<sup>144</sup>. Aquí David reflexiona sobre si la

---

<sup>143</sup> La cita original en francés es la siguiente: “*La fraternité pour Robespierre se situe donc entre un sentiment et un droit. Elle est un devoir. Cette assertion accentue la tendance déjà perceptible avant le 10 août 1792 à la faire dépendre d'une éthique, elle-même intégrée à une idéologie, désormais jacobine au sens de l'an II. Ce qui est un droit, c'est la mutuelle assistance qui n'est pas à confondre, semble-t-il, avec la fraternité*”. (David, 1987 : 127) (*La fraternidad para Robespierre se sitúa entre un sentimiento y un derecho. Ella es un deber. Esta aserción acentúa la tendencia ya perceptible antes del 10 de Agosto de 1792, al hacerla depender de una ética, ella misma integra una ideología, de aquí en adelante, jacobina en el sentido del año II. Aquello que es un derecho es la mutual asistencia que no debe confundirse, aunque con sus semejanzas, con la fraternidad*. La traducción nos pertenece)

<sup>144</sup> David, en éste sentido, dice: “*En l'espace de dix ans, l'histoire de la fraternité a connu bien des rebondissements. Le même type d'évolution en forme de boucle, s'est produit deux fois : en une première phase ont prédominé l'ouverture, la tolérance, la confiance manifesté à tous les citoyens acquis à la Révolution, ou considérés comme récupérables par celle-ci ; le resserrement des doux liens de la fraternité s'y est opéré dans le sillage d'une action essentiellement défensive en réponse à un danger, réel ou imaginaire, encouru en commun. En une seconde phase, la fraternité s'est moulée dans le combat des factions, se faisant agressive avant même d'être agressée. En compagnie de la liberté, de l'égalité, de l'unité et de l'indivisibilité de la République, elle s'est laissée*

fraternidad revolucionaria finalmente acaba y se diluye con la llegada del Directorio y posteriormente, del Imperio, para tener una reaparición años posteriores con las revoluciones obreras de 1830, 1848 y 1871, respectivamente. Nos ocuparemos de este tema a continuación, pero sin antes mencionar que durante el Directorio (conformado por la Convención Termidoriana el 26 de Octubre de 1795), y seguidamente, tras el golpe de Estado de Napoleón del 18 de Brumario del año VIII (9 de Noviembre de 1799), los grupos que proliferaron fueron aquellas organizaciones *secretas o clandestinas* entre las que podemos destacar a los grupos considerados anarquistas, como así, a las agrupaciones masónicas, “recovecos” de supervivencia de la fraternidad política.

---

*envahir par la violence au point d'accepter la mort comme seule solution de remplacement. Elle en fut réduite à faire office non plus tellement de fin mais de moyen modérateur au sein du processus de fraternisation". (David, 1987 : 276) (En el espacio de diez años, la historia de la fraternidad ha conocido desbordes. El mismo tipo de evolución en forma de bucle, que se produce dos veces: en una primera fase ha predominado la apertura, la tolerancia, la confianza manifestada a todos los ciudadanos adherentes a la Revolución, o considerados como recuperables por ella; la constricción de dos lugares de la fraternidad operó en el despertar de una acción esencialmente defensiva en respuesta al peligro, real o imaginario, incurrido en común. En una segunda fase, la fraternidad se moldeó en el combate entre facciones, que se volvió agresiva antes de ser agredida. En compañía de la libertad, la igualdad y de la indivisibilidad de la República, ella se imbuir por la violencia al punto de aceptar la muerte como única solución de reemplazo. Finalmente, se redujo a constituir el oficio no solamente del fin, sino del medio moderador al seno de los procesos de fraternización. La traducción nos pertenece)*

## Escuadras y banderas: anarquistas y masones entre el Termidor y la Comuna de París

Como bien lo expresa Albert Soboul (1982), luego de la caída de Robespierre y de la persecución, procesamiento y ejecución de los robespierristas, el gobierno termidoriano debió reorganizarse, volviéndose “menos popular” que en las épocas del “incorruptible”. En sus palabras: “*La défaite de prairial an II marque la fin des sans-culottes parisiens et l’élimination définitive du mouvement populaire. La Révolution reprit son cours bourgeois*” (Cfr. Soboul, 1982: 387)<sup>145</sup> Los “notables” o “honnêtes gens” intentarán eliminar de la vida política a la pequeña burguesía (artesanos, pequeños comerciantes, campesinos, entre otros). Primero lo harán anulando la Constitución de 1793, por la que se anulaban en simultáneo, la batería de derechos de la democracia social jacobina, luego, -junto con la cada vez más pronunciada crisis económica-comenzarán a desaparecer los organismos de ayuda popular que sostenían la vida y la economía de dichos grupos. Quedarán sin efecto la supresión de los títulos de nobleza, junto con la realeza, sufragio universal (masculino), derecho universal a la existencia, derecho de propiedad, y rechazo a las guerras de conquista, es decir, todo aquello que constituía la *República* que Robespierre había iniciado. Un aspecto importante de esta “reorganización”, es sin duda su carácter burgués: el regreso al voto censitario (aunque en la superficie se tratase de la continuación del voto universal), y la libertad económica (que claramente implicaba la limitación del derecho de propiedad a los ciudadanos “activos”) instauraron una *République des honnêtes hommes*, que desplazaría radicalmente al *pueblo*.

En éste contexto de cosas, la fraternidad se *esconde*, dice Marcel David, para refugiarse en los espacios clandestinos, secretos, de las principales ciudades de Francia. Un gran protagonismo comenzarán a tener, tempranamente, los clubes masónicos, como espacios de

---

<sup>145</sup> (*La derrota de Prairial del año II, marca el fin de los sans-culottes parisinos y la eliminación definitiva del movimiento popular. La Revolución reanuda su curso burgués.* La traducción nos pertenece)

conservación de ideales republicanos. En ellos, dice David, *todavía flameaba la bandera de la libertad, la igualdad y la fraternidad*<sup>146</sup>.

A partir de 1794-1795, aquellos clubes y organizaciones de ayuda popular (muchos de ellos creados por Robespierre) comienzan a cerrar: el *Club de Défenseurs des droits de l'homme*, y la *Société des Amis de la Liberté*. Sin embargo, más allá de la *fractura* de la República, numerosos escritores contribuyen a la recuperación de su valor fundamental como unión nacional, y deber humano. Uno de ellos es François-Nöel – Gracchus- Babeuf<sup>147</sup>, ya nombrado por nosotros en las páginas anteriores, quien se había opuesto al régimen jacobino *del terror* –para luego reconciliarse con éstos tras el cierre de los organismos de ayuda popular-, y que solicita a través de sus publicaciones en *Tribun du peuple* la restitución de la Constitución democrática de 1793 (amenazada ahora por los proyectos de revisión). En más de una oportunidad, sus publicaciones le habían costado el arresto. Comienza, así, una actividad de reunión clandestina entre los grupos opositores al gobierno Termidoriano, entre los cuales se encuentra –como veremos a continuación- el grupo *Les Egaux*. En palabras de Soboul: “*L'activité clandestine constitua le recours des militants populaires, lorsqu'en pluviôse les Comités de gouvernement inquiets eurent recours à la répression*” (Soboul, 1982: 507)<sup>148</sup> Al mismo tiempo, aparecen las primeras manifestaciones *en masa* que no tardaron en ser reprimidas, paradójicamente, bajo las mismas reglas de represión que se utilizaron bajo el mando de Robespierre.

---

<sup>146</sup> Bandera que saldrá del espacio privado al público a partir de 1848, y fuertemente, durante la Comuna de París en 1871.

<sup>147</sup> Como lo explica Soboul, el babeuismo porta necesariamente la marca de su época: el ideal comunista nace de sus lecturas de Rousseau, de Mably, del Code de la Nature de Morelly –también atribuido a Diderot-. Sin embargo, constituyó una forma de accionar revolucionaria que quedaría impresa en la memoria de los pensadores y políticos posteriores. En palabras de Soboul: “*Ainsi se précise la place du babouvisme entre l'utopie communiste moralisante du XVIII siècle et le socialisme industriel d'un Saint-Simon*”. (Soboul, 1982 : 453) (Así, el lugar del babeuismo se define entre la utopía moralizante del siglo XVIII y el socialismo industrial de un Santo Simón. La traducción nos pertenece).

<sup>148</sup> (*La actividad clandestina constituirá el recurso de los militantes populares, cuando en pluviôse los Comités de gobierno inquietos recurrieron a la represión*. La traducción nos pertenece).



Entre 1795 y 1796, en el contexto del Directorio (pseudo-república, “república moderada” o “república modesta”), Babeuf –iniciador del grupo clandestino conspirador *Les Égaux*<sup>149</sup>-, será el primero en declarar la grave contradicción a la que se encontraba sometido el pueblo francés entre el derecho a la existencia y el mantenimiento de la propiedad privada. En el manifiesto “La Conjuración des Égaux”<sup>150</sup>, (publicado el 30 de Noviembre de 1795, en *Tribune du Peuple*) Babeuf se opone a la ley agraria, y propone una comunidad de bienes agrarios y de propiedades repartidas entre partes iguales, una administración de subsistencias, bajo la supresión de las propiedades particulares, por el beneficio de todos, en pos de la igualdad y la felicidad de los individuos. En palabras de Soboul: “*La Conjuración des Égaux constitua la première tentative pour faire entrer le communisme dans la réalité*”. (Soboul, 1982: 453)<sup>151</sup> Lanzado a la clandestinidad, consigue reunir un grupo heterogéneo de seguidores de la “Conjuración”, aliados de su “comunismo de repartición”, entre quienes solían reunirse en Panthéon, antiguos convencionalistas y algunos jacobinos sobrevivientes. Esta forma clandestina de política *protestante* marcará una ruptura con los métodos utilizados hasta entonces por el movimiento popular.

---

<sup>149</sup> En Argentina, como veremos más adelante, el primer grupo socialista (francés) que dará inicio al Partido Socialista nacional se llamaba *Les Égaux*.

<sup>150</sup> Es bien conocido que la “Conjuración des Égaux” fue escrito junto con Sylvain Maréchal, en la etapa de *no violencia* de Babeuf. Maréchal había sido iniciado masón en la Logia *La Fidelité* del Gran Oriente Francés. *Les Égaux* fue una logia masónica de publicidad, con aspiraciones republicanas. En 1798, Maréchal publica *Culte et lois d'une société sans dieux*, en 1799 *Les voyages des Pythagores*, y en 1800, *Le Dictionnaire des Athées anciennes et modernes*, junto con Jérôme Lalande, un compañero masón y ex Venerable Maestro de la Logia *Les Neuf Sœurs* (la misma logia en la que se había sido iniciado Voltaire). En 1790 ya había escrito su primer obra *L'Almanach des Hônnetes Gens* (al que le sigue *L'Almanach des Hônnetes Femmes*), aquella que le había costado el encierro en la cárcel de Saint-Lazare. En composición con la proposición de un nuevo calendario, Maréchal presenta un modelo que alienta a viva voz la diversidad y la libertad personal en hombres y mujeres, así como alienta al amor libre, al conocimiento en todas sus formas y a la destrucción de las leyes y los “edificios de autoridad”. A cada mes del calendario le atribuye una figura de la antigüedad: *las Fricatrices* en Enero, *las Tractatrices* en Febrero, *las Fellatrices* en Marzo, *las Lesbiennes* en Abril, *las Corinthiennes* en Mayo, *las Sarniennes* en Junio, *las Phoeniciennes* en Julio, *las Siphnaciennes* en Agosto, *las Phicidisseuses* en Septiembre, *las Chaldisseuses* en Octubre, *las Tribades* en Noviembre, et *las Hircinnes* en Diciembre. (Cfr. Campion, 1978: 23)

<sup>151</sup> (*La Conjuración de los Iguales constituye la primera tentativa por hacer ingresar el comunismo en la realidad*. La traducción nos pertenece)

Marcel David atiende a una cuestión de suma importancia con respecto a Babeuf. Se cuestiona lo siguiente: “*N’est-il pas essentiellement l’homme de l’égalité?*”<sup>152</sup> (David, 1987: 230) Con Babeuf<sup>153</sup>, unido como ya observamos a la masonería, aparece la continuación de la idea robespierrista de igualdad, basada también en la libertad. En estas sociedades empujadas a la clandestinidad, aparece la *necesidad* de la libertad, de la libre expresión de un tipo de política que comienza a ser contraria al Directorio. Su expresión política de vida clandestina pondrá en evidencia el faltante: la libertad; aunque sin libertad, no puede haber igualdad social. La igualdad que no puede ser social, quedará discriminada a su constitución nuclear: a los sujetos integrantes de estos grupos, que en estas circunstancias se *sienten* iguales. Como observamos, la supervivencia de la fraternidad fue posible en términos nucleares, allí donde la libertad y la igualdad se encontraban *cautivas*. David explica en este sentido, que en gran parte, la fraternidad pudo sobrevivir en momentos de “menor plenitud republicana” puesto que la franc-masonería, un tipo de sociedad *con secretos* aunque no prohibida por los gobiernos imperialistas, posibilitó un tipo de asociación *privada*, que permitía desarrollar prácticas (políticas, rituales y educativas) que no fueron cuestionadas por el Estado. Sin embargo, como veremos en el Capítulo II, si bien la franc-masonería acerca los sujetos a los espacios de la política, esto no significa que la masonería se comporte como una unidad frente a determinados proyectos políticos. Si Babeuf pudo convocar a un grupo de sujetos afines a su proyecto, no fue exclusivamente a causa de la masonería, aunque dicha agrupación sí pudo haber posibilitado el encuentro. (Cfr. David, 1987: 232)

El 10 de Mayo de 1796 Babeuf es arrestado por conspiración, y será ejecutado por la Alta Corte del Directorio (ahora en manos de Carnot) el 26 de Mayo de 1797, después de un juicio de tres meses. Babeuf le

---

<sup>152</sup> (*¿No es él, esencialmente, el hombre de la igualdad?* La traducción nos pertenece)

<sup>153</sup> Emilio Corbière (2011) pone en cuestión la unión de Babeuf a la masonería, puesto que había sido rechazado de la logia de Montdidier durante el Antiguo Régimen (Cfr. Corbière, 2011: 97). Sin embargo, el hecho de que lo hayan rechazado durante ese período no implica que haya podido iniciar, durante el Termidor, la logia masónica *Les Égaux*, de carácter clandestino y secreto. (Cfr. Campion, 1978: 24)

encomienda mediante una carta del 14 de Julio de 1796 a Félix Lepelletier<sup>154</sup> (un joven jacobino masón, perteneciente a su grupo cercano, que por entonces, cumplía tareas de funcionario público al interior del Directorio), que se encargara de continuar con todos sus proyectos de igualdad y democracia y no los abandonara, incluso continuando el proyecto de conspiración que se hubiera iniciado con Babeuf en el club de *Les Égaux*. Se hace cargo, por ello, de dicha tarea democrática, y gracias a su fortuna, puede solventar la financiación de varios periódicos (muchos de ellos, de tirada clandestina), siendo él mismo –también utilizando seudónimos- su principal redactor. El más reconocido, tal vez, sea *Journal des Hommes Libres*. Le siguen en importancia, *Le Censeur des journaux*, de Jean-Pierre Gallais (1756-1820) y le *Courrier républicain*, de l'abbé Jean-Charles Poncelin de la Roche-Tillac (1746-1828) (Cfr. Constant-Anset, 1997: 323) Con el regreso de los Borbones, Lepelletier<sup>155</sup> se niega a jurarle fidelidad al rey y publica un opúsculo titulado *Au Roi sur le serment à prêter par les maires et autres fonctionnaires publics, par le comte Félix Le Peletier de Saint-Fargeau, propriétaire, ancien maire, ancien président du canton de Bacqueville* (Seine-Inférieure), por el cual es censurado y luego arrestado. Durante el Imperio y hasta 1830, será encarcelado y censurado en multiplicidad de oportunidades. La causa iniciada por Babeuf y continuada por Lepelletier, será retomada en 1820 - 1830 con las primeras protestas

---

<sup>154</sup> Ferdinand Louis Félix Lepelletier des Saint-Fargeau (1767-1837) su actividad como revolucionario (jacobino), seguramente amerite muchas más páginas que las que podemos dedicarle aquí. Su hermano Michel, fue también una figura reconocida durante la Revolución, y es considerado su primer mártir. Sus ideas en torno a la educación trascendieron, y gracias a su hermano, fueron aprobadas en la Convención. Como lo indica Laurence Constat-Anset, ingresa al Club de los Jacobinos en 1793, y luego forma parte del Club del Panthéon. Se acerca a Babeuf y al *Club Les Égaux, de vida clandestina*, que suponía un espacio de reunión de conspiración en contra del Directorio. Sin embargo, luego forma parte del Directorio a través del cargo de comisario, en Seine-et-Oise. En 1796 cuando Les Égaux son prohibidos, debe huir de la policía. Publica ese mismo año *Secondes Réflexions sur le moment présent*, un texto en favor de la igualdad y del bien común. Siendo masón, se une a la causa que los carbonarios comienzan en Italia y se reúne con el babeuista Philippe Buonarroti en 1830, para recomenzar su alianza con las causas revolucionarias y republicanas, hasta su muerte. (Cfr. Constat-Anset, 1997: 323)

<sup>155</sup> En éste sentido, Corbière dice: “*En la Conspiración de los Iguales hubo antiguos masones como Amar, Bodson, Laignelot, y Lepelletier*”. (Cfr. Corbière, 2011: 97)

y huelgas multitudinarias de trabajadores, que reclaman los derechos arrebatados de la primera república. Es importante para nosotros destacar estas figuras, puesto que como vimos, representan la continuación de un movimiento revolucionario que hasta el momento no hará distinciones entre revolucionarios, republicanos, anarquistas y conspiradores. Estas formas en las que la unión fraternal y la socialización comienzan a aparecer en el mundo moderno, van a incentivar la clandestinidad y el secretismo como el único recurso posible para la acción política.

El panorama social de Francia cambia radicalmente con la llegada de Napoleón Bonaparte al poder. La guerra revolucionaria defensiva fue transformada en guerra expansionista de conquista. La crisis económica y financiera se traduce en una situación social insostenible, y el Directorio conformará su acción “realista” contradefensiva en dos líneas: de forma constitucional y de forma absolutista. El patriotismo de la armada se vacía de su contenido republicano y humano, dando lugar a los héroes individuales, la gloria militar, el desprecio por el extranjero y la vanidad nacional. (Cfr. Soboul, 1982: 460) En el contexto de guerra contra Austria, el 2 de Marzo de 1796, el Directorio nombra comandante en jefe de la armada que se batía en Italia, a Napoleón Bonaparte<sup>156</sup>, reemplazando a Schérer. Y fue precisamente tras su regreso por la expedición en Egipto, que Napoleón pudo aprovechar el momento de tensión social y flaqueza de gobierno para ejercer un golpe de Estado el 18 de Brumario (2 de Diciembre de 1799), que acabó con el Directorio termidoriano, inaugurando un “consulado” de corte imperialista. La “República de los notables” muta a una dictadura. Como lo destaca Georges Duby en *Histoire de France. Des Origines à nos jours* (2003), (Napoleón) *mantuvo, a su propia conveniencia, un gobierno constitucional, recortado en derechos y gobernando la mayor parte del tiempo, bajo plebiscitos.*

La libertad de expresión es brutalmente reducida: de los 73 diarios y periódicos en existencia, 60 son eliminados durante su gobierno. Los jacobinos (o neo-jacobinos) los constitucionalistas tradicionales y los republicanos de esta época del Directorio, serán fuertemente masacrados

---

<sup>156</sup> Dos días después, desposa a Joséphine de Beauharnais, ingresando oficialmente a la monarquía francesa; dato no menor si tenemos en cuenta el golpe de Estado de 1799, en el que se autocorona Emperador.

en el atentado de la calle Saint-Nicaise, el 24 de Diciembre de 1800. El 2 de Diciembre de 1804 Napoleón se auto-corona Emperador de Francia, y comienza así el largo período del Imperio Galo. Generó un sistema de gobierno basado en la meritocracia o también conocida como “nobleza del mérito”, privilegiando a quienes se destacaran en su servicio militar (Cfr. Duby, 2003: 568) Duby explica que con la llegada de Napoleón al poder, las *ideas revolucionarias* quedan viejas (perimidas), para dar lugar a las *ideas reaccionarias*. Toda Francia se embarca en la cruzada de las guerras napoleónicas, bajo un gobierno que, enmascarado en una república, representa un Estado personalista<sup>157</sup> y autoritario, de control casi absoluto sobre el Imperio. Sin embargo, y como lo destaca Emilio Corbière (2011), los clubes masónicos crecen en número y se multiplican. Logran proliferar entre los sectores más altos del Imperio, y aunque el mismo Napoleón no era un miembro, él mismo admite que su propio hermano, su primo y gran parte de los jefes del ejército a su mando sí lo eran. Es el gran momento de expansión de la masonería titulada según Corbière (2011) como “regeneradas”, que habían iniciado su *captura* durante la época de la Revolución, en su mayoría, de corte jacobino. Entre 1791 y 1795, solamente trabajaban las logias “republicanas”, que soportaron el período del Directorio hasta el Imperio, porque Napoleón no intentó silenciarlas ni perseguirlas, como en la época del Terror. Según Corbière, más allá de la posibilidad de conspiraciones en contra del régimen de Napoleón, la masonería se embanderaba bajo los valores de la primera República, y la “fachada” democrática le servía al emperador para continuar manteniendo una “república moderada”.

Hacia 1815, tras ser vencido en la batalla de Waterloo, Napoleón abdica en su hijo Francisco Carlos José Bonaparte, o Napoleón II. Los ingleses envían a Napoleón Bonaparte a la isla de Santa Helena, donde

---

<sup>157</sup> Napoleón Bonaparte gobernó Francia durante quince años de forma ininterrumpida. Jacques Godechot en *Jean Tulard - Napoléon* (1978) explica que Napoleón comandó una dictadura militar, precisamente porque su república estuvo puramente a servicio de las necesidades del ejército. En sus palabras: “*Certes, Napoléon s’est prétendu ‘le plus civil des généraux’; mais son gouvernement a été subordonné aux besoins de l’armée, besoins sans cesse croissants à cause de la politique d’expansion militaire*” (Godechot, 1978: 333) (Ciertamente, Napoleón pretendió ser el más civil de los generales, pero su gobierno estuvo subordinado a las necesidades de la armada, necesidades crecientes a causa de la política de expansión militar. La traducción nos pertenece)

muere en 1821, momento en que comienza el período conocido como la “Restauración monárquica”. Gracias a ésta nueva monarquía, quienes habían sido enviados al exilio, ahora regresaban para reclamar sus títulos y puestos de honor en la administración francesa. Duby (2003) explica que con el advenimiento de la monarquía, podía ahora dársele la victoria a los contrarrevolucionarios, puesto que aquellas *ganancias* de la Revolución Francesa del siglo pasado, ahora desaparecían bajo el espectro de la aristocracia. Sin embargo, como explica Marcel David, la fraternidad también está presente entre los escritos y publicaciones que circulan en infinidad de ámbitos sociales, tanto entre la aristocracia como entre círculos sociales que comienzan a ser “populares”, con ambiciones republicanas y revolucionarias. (Cfr. David, 1987: 276)

Bajo la propuesta de reorganizar Francia, y regresar al camino perdido que se había iniciado en 1789, van surgiendo propuestas *socialistas* de filósofos y pensadores que se animan a imaginar un futuro más próspero con este nuevo gobierno. Uno de ellos, (sino el más conocido de aquello que la historiografía posterior identificará como “socialistas utópicos”), fue Claude-Henri de Roucroy conde de Saint-Simon, descendiente de una de las estirpes más aristocráticas de Francia. Entre sus maestros escolares se cuenta a D’Alambert, autor del *Discours Preliminar* de la *Encyclopédie* de Diderot. Una vez de regreso en Francia, y tras haber estallado la Revolución, comienza a adquirir y a vender propiedades estatales con el propósito de “socializarlas”; idea que es malinterpretada por los círculos revolucionarios, y por ello, es encarcelado. Tras ser liberado por el gobierno termidoriano, consigue hacerse un lugar entre los intelectuales de la época. En 1803 le dedica a Napoleón Bonaparte su primera obra completa, publicada de forma anónima, *Lettre de un citoyen de Genève à ses concitoyens*, donde propone la eliminación de la aristocracia de sangre y aquella meritocrática, bajo los términos de una nueva configuración social en manos de representantes de las artes y las ciencias: músicos, matemáticos, pintores, literatos, médicos, químicos, físicos y fisiólogos. Hacia 1807-1808, comienza a perder su fortuna, y es rechazado por su entorno aristocrático, sin embargo, alejado de estos círculos, consigue escribir sus obras de corte más científico, invocando un proto-positivismo, que trasladará posteriormete a sus principales

discípulos: August Comte, y Agustin Thierry. Las obras de la madurez e Saint-Simon, nos ofrecen la clave “socialista” que nos interesa rescatar, algunas escritas conjuntamente con sus discípulos, como *L'industrie ou discussions politique, morale et philosophie dans l'intérêt de tous les hommes livrés a des travaux utiles et independants*, escrita con Agustin Thierry en 1817, y del mismo año, *Lettre de Saint-Simon à un americaine*. Fruto de la colaboración con Comte son *Le Politique* (1819) y *L'Organisateur* (1820). En 1821 ve la luz su *Du système industriel*, y para 1823 su obra cúlmine *Le cathésisme des industriels*. Luego de su muerte en 1825, sus discípulos encuentran obras inéditas, como *Le nouveau cathésisme*, y “*Opinions littéraires, philosophiques et industriels*”, dentro de *De l'organisation sociale* (1842). Por *industriels*, Saint-Simon va a definir a todo aquel que trabaje, sea un pequeño trabajador, como un gran empresario, que se harán cargo de la administración de lo público, quitándole su lugar a los ociosos (aristócratas y burgueses). La obra de Saint-Simon entra en relación con otro autor moralista, el escocés Adam Smith, que había entrelazado la moral con el trabajo, sobre todo en dos de sus obras más conocidas, *Teoría de los sentimientos morales* (1759), y *Ensayo sobre la riqueza de las naciones*, de 1767. Pero en Saint-Simon, lo notable es el énfasis en la racionalidad de la tarea del trabajo, y como ésta racionalidad llevará a una sociedad de mayor desarrollo y complejidad, entendidos ambos dentro del amplio espectro del *progreso*, conformando una nueva moral que dirigirá el camino hacia una sociedad más *humana* y equitativa. Es esta visión reformista de la sociedad la que nos interesa destacar, puesto que impactará de lleno en las ideologías socialistas posteriores, progresistas, sobre todo en aquellas que piensan la igualdad en los términos de la labor humana, como los marxistas<sup>158</sup>, los anarquistas<sup>159</sup>, y en cierta medida, también los masones<sup>160</sup>. En estas

---

<sup>158</sup> En éste sentido, fue el propio Marx quien en la publicación de *El Capital* afirmó que Saint-Simon “era el portavoz de las clases trabajadoras”. No resulta rara esta afirmación, si comprendemos que el joven Marx, en 1836, se toparía con las ideas de Saint-Simon, de la mano de las clases de Gans, en la Universidad de Berlin. (Cfr. Cappelletti, -1978-2007 : 44)

<sup>159</sup> Es bien conocida la recepción que hicieron posteriormente Kropotkin y Bakunin de los escritos de Saint-Simon. Cappelletti explica que Kropotkin en sus *Memorias de un revolucionario* (1897), admite que el saint-simonismo había venido a parar en la democracia socialista (o marxismo), mientras Bakunin rescata las ideas de la “revolución

ideas socialistas, como lo vemos, se encuentra el *gérmen* de la fraternidad moderna. Fraternidad que, como ya hemos destacado, no puede sostenerse si no es en su forma artificial, creada en los términos de un *pacto*, un contrato entre ciudadanos libres e iguales. La cuestión principal es, en este sentido, comprender qué es y cómo pueden darse la libertad y la igualdad. La comprensión no lineal de la libertad y la igualdad iniciará el largo camino de enfrentamientos ideológicos que sentarán las bases al decurso social (y socialista) de los levantamientos revolucionarios posteriores. No es casual, entonces, que sea a partir de 1808, con la invasión de Napoleón a España<sup>161</sup>, que aparezcan, como lo dice François Guerra (1996) en *Modernidad e Independencias: ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, dos tendencias *liberales*, la moderada y la democrática, que encauzaría los destinos de los países más influyentes a los primeros levantamientos revolucionarios, de 1830, 1848, y la posterior experiencia de gobierno proletario, la Comuna de París, en 1871. (Cfr. Guerra, 1996: 118)

Destituido y muerto Napoleón Bonaparte, hacia 1821, la situación social con la que se enfrentaba casi toda Europa, aunque particularmente

---

científica” que en éste no serán otras más que la idea de un hombre que puede cambiar la sociedad gracias a su *intelecto revolucionario*. (Cfr. Cappelletti, -1978- 2007: 51)

<sup>160</sup> El período de la Restauración fue también el período en que la masonería abandona algunas cláusulas de su Constitución de 1723, en especial, aquella que obligaba a sus miembros a tener una creencia religiosa basada en un Dios supremo, personificado en la figura de un humano. Se volcará, por ello, hacia el pensamiento naturalista y un tipo de concepción cósmica que –sin caer en personificaciones- dejará disponible a la creencia libre del miembro la idea de una entidad superior. Comenzarán a practicarse ritos basados en antiguos cultos paganos europeos y cultos pre-hispánicos americanos. Hacia el siglo XIX, muchos anarco-socialistas fueron iniciados masones en Francia. Entre los más reconocidos por el movimiento, se encuentran Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) iniciado el 8 de Enero de 1847 en la logia de Besançon, y Mijail Bakunin, iniciado masón en 1865, en París en la logia *Les Elus d'Hiram*. Este último escribiría uno de los primeros tratados anarquistas sobre la religión, *Dios y el Estado*, publicado póstumamente a su muerte, en 1882. (Cfr. Corbière, 2007: 65)

<sup>161</sup> El liberalismo *exaltado* de las colonias de la América española, contagia a los liberalistas-nacionalistas españoles, siendo el primero de ellos en pronunciarse, el coronel Rafael de Riego, el 1ro d Enero de 1820. Gracias al ejército que le responde en Cabezas de San Juan (Sevilla), y apoyado por otros oficiales como Antonio Quiroga, detiene al oficial que se encargaría de eliminar los levantamientos independentistas en América del Sur (Conde de la Bisbal) y obliga a Fernando VII a firmar la Constitución de Cádiz (también conocida como “La Pepa”), relegado su poder al pueblo, e iniciando el camino de la monarquía constitucional. (Cfr. Guerra, 1996: 117)



Francia, con esta nueva monarquía, *refrescaba* los antiguos reclamos de la Revolución del 89': a la "cuestión social", la conversión del individuo en ciudadano y por ello, la emancipación social a través de la participación directa en los problemas sociales (todavía no resuelta), se le sumaba ahora un componente más: la transformación del ciudadano en trabajador asalariado, es decir, el obrero, y su posterior organización gremial. La preocupación por las condiciones de vida del trabajador, empalmada al reconocimiento de sus derechos ciudadanos y laborales, conformará el eje de la crítica de todo el siglo XIX (aunque también del XX).

Cuando Carlos X asume el trono, Francia se encontraba todavía bajo el régimen de los principios de la Carta de 1814, de su hermano, Luis XVIII, que sostenían el voto censitario, la censura y la supresión de la libertad de expresión. En 1821, los gobiernos eran designados por los ministros ultramonárquicos, y desestimaban los resultados de las elecciones en la Cámara de Diputados. Quedaba confirmado, como lo expresa Antoni Domènech (2004), que la monarquía no tenía ningún interés en volver a transformar la *loi de familia* en *loi civil*. Los derechos civiles aún se encontraban recortados en su extensión, mientras los reclamos populares no cesaban. Parte de estos reclamos y primeros levantamientos fueron orquestados, nuevamente, en sociedades secretas. Entre ellas, figura la Carbonería, sociedad pseudo-masónica, a la que, según Furet (1988), La Fayette le había *prestado* el nombre. Fue, según el autor, la adaptación clandestina del club jacobino: sus afiliados quisieron restaurar una República de igualdad civil. (Cfr. Furet, 1988: 224)<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> El autor, en este sentido, dice: "*La Charbonnerie de 1821, á laquelle La Fayette a prété son nom, est composé de jeunes militants beaucoup plus radicaux que le vieux chef qui leur sert de drapeau. Elle est une adaptation du club jacobine à l'activité clandestine ; ses affidés veulent restaurer contre les Bourbons, par l'action d'une avant-garde insurrectionnelle, une République qui tire l'essentiel de ses traits d'exemple de 1793. Ce qu'ils aiment par excellence dans 93', c'est le règne de l'égalité civique étendu à tous les individus et dominant toutes les existences, puisque la République suppose le caractère inséparable du peuple et de l'État*". (Furet, 1988 : 224) (La Carbonería de 1821, a la que La Fayette prestó su nombre, estuvo compuesta de jóvenes militantes mucho más radicales que el viejo jefe que sirvió de bandera. Es una adaptación del club jacobino a la actividad clandestina; sus seguidores quisieron restaurar contra los Borbones, por la acción de una vanguardia insurreccional, una República de las cuales derivaron la mayoría de sus características del ejemplo de 1793. Lo que desearon en 93 'es la norma de igualdad cívica extendida a todos los individuos y dominando todas las existencias, ya que la República supone el carácter inseparable del pueblo y del Estado. La traducción nos pertenece)

Un ejemplo de estas insurrecciones fue el levantamiento popular en la calle (realizando barricadas) durante el mes de Julio, conocido como los “Tres Gloriosos” (porque sucedió en tres días: 27, 28 y 29) por el que Carlos X sería expulsado y reemplazado por Luis Felipe I de Orléans<sup>163</sup>. La revolución de Julio había supuesto en Francia la definitiva sustitución de los monárquicos de carácter aristocrático, por una nueva clase política en la que dominaban los hombres de negocios, los abogados y las personas ilustradas. Pero con una Constitución liberal no devino automáticamente la pacificación social. Si bien el derecho a la conformación de sindicatos fue alcanzado en 1824, no fue hasta 1831 que los gremios obreros pudieron comenzar a tener una *real* expresión organizativa. (Cfr. Duby, 2003: 598) Los movimientos sindicales en huelga de Paris, Nantes, Roubaix, Saint-Étienne habían hecho retroceder a la Guardia Nacional exigiendo una tarifa fija del salario, y la jornada de doce horas (que para el momento era de catorce)<sup>164</sup>. Pero, como lo expresa Duby, la más trágica de ellas se sucede el mismo año entre los trabajadores<sup>165</sup> de la seda de Lyon (Croix-Russe), los primeros portadores

---

<sup>163</sup> Luis Felipe I de Orléans fue el último rey de Francia, y gobernó a través de un Parlamento conformado, que recortaba sus derechos, dirigiendo la soberanía de Francia hacia el pueblo francés. Por esto fue conocido como “Felipe Igualdad” e incluso hizo eliminar de la constitución la leyenda que lo colocaba como “rey de Francia”, para dejar “rey de los franceses”. Un dato curioso es que entre 1838 y 1840 bloquea el paso del Río de la Plata, entre Argentina y Uruguay, episodio conocido como “guerra del Paraná”, como consecuencia de la negación de Juan Manuel de Rosas a prestar beneficios militares a los habitantes franceses en el territorio argentino. Abdica en 1848 a causa de la revolución de ese año, y su gobierno estuvo signado por los levantamientos obreros de 1830 y 1848. En su reemplazo quedará Louis Napoleón Bonaparte, presidente constitucional hasta 1852, y convertido en Emperador, luego de Diciembre de ese año hasta el 4 de Septiembre de 1870, dando paso al nacimiento de la Segunda República. (Cfr. Duby, 2003: 597)

<sup>164</sup> Duby, en éste sentido, dice: “*Déjà, le 6 septembre 1831, les ouvriers fileurs avaient fait reculer la garde nationale à Darnetal en défendant leur salaire et la fixation de la journée de travail à douze heures, alors qu’elle atteignait jusqu’à quatorze et quinze heures*” (Duby, 2003 : 602) (Ya, el 6 de septiembre 1831, los obreros del hilado había hecho retroceder a la guardia nacional en Darnetal, defendiendo sus salarios y la fijación de la jornada de trabajo a doce horas, siendo que la misma se extendía a catorce o quince horas. La traducción nos pertenece).

<sup>165</sup> Georges Duby insiste en que hasta 1840 Francia todavía no contaba con un porcentaje alto de trabajadores industriales, aunque sí de trabajadores de taller, quienes participaron mayormente en los levantamientos populares. (Cfr. Duby, 2003 : 603)

de la bandera negra<sup>166</sup>. (Cfr. Duby, 2003: 602) Entre las filas de trabajadores en huelga, se contaban como mayoría a los trabajadores de la construcción. No pasó demasiado tiempo para que las huelgas fueran interpretadas por los dirigentes como parte de “los problemas morales de las gentes empobrecidas”, para los cuales proponían soluciones morales, como la educación religiosa. El *progreso* que suponía la industria comenzaría a mostrar su contracara más fiel: la miseria y la división entre pobres y ricos. Es el momento en que se exponen *las grandes miserias humanas*, que Victor Hugo supo representar tan bien en su literatura. (Cfr. Duby, 2003: 602)

Dentro del cuadro de dirigentes de la monarquía se encontraban elementos de la gran burguesía de negocios y de la industria (J. Laffitte, C. Périer), pero también abogados (Barrot), profesores universitarios (Guizot) y periodistas (Thiers). De las clases privilegiadas de los regímenes anteriores, Luis Felipe I recibió el apoyo de algunos miembros de la antigua nobleza imperial, así como de antiguos generales napoleónicos; incluso algunos miembros de la nobleza más tradicional (Broglie, Lafayette) se incorporaron también al nuevo régimen. Dentro del partido de la alta burguesía, empeñada en evitar el desorden tanto político como social, se encontraría su líder más destacado, François Guizot, quien tomaría el mando en momentos de extrema agitación social. (Cfr. Duby, 2003: 600)

Los elementos radicales de la oposición fueron los republicanos, frustrados por el mantenimiento del régimen monárquico, que trataban de aprovechar cualquier ocasión para exponer sus reivindicaciones. Gracias al retorno del derecho de prensa, pudieron expresar sus deseos en periódicos, en muchos casos, anti-monárquicos. *Le National* se había hecho republicano desde comienzos de 1832, tras la separación de

---

<sup>166</sup> La bandera negra, emblema del anarquismo hasta la actualidad, se portó como símbolo del luto entre los primeros obreros en huelga en Lyon, tras conocerse las matanzas en manos de la Guardia Nacional Francesa. Se cree que la primera en portar la bandera fue Louise Michel (1830-1905), aunque claramente, las fechas de las primeras huelgas y la aparición de esta bandera negra –como lo describe Duby- no coinciden con la historia que ha reproducido el movimiento anarquista entre sus grupos sociales. Aún así, Louise Michel (educadora y poetisa francesa) será una protagonista fundamental durante la Comuna de París, adhiriendo al republicanismo socialista de Louise August Blanqui.

Armand Carrel, que había sido uno de los fundadores. Por el contrario, los republicanos con una mayor preocupación por la cuestión social (A. A. Ledru-Rollin, F. Flocon, y Louis Blanc<sup>167</sup>) encontraron acogida en *La Réforme*. Otro destacado título republicano, *La Tribune*, de Armand Marrast, había desaparecido en 1835, como consecuencia de la represión gubernamental.

Lejos de intentar calmar y dirigir los conflictos, Luis Felipe I utilizó al ejército para eliminar las barricadas, imprimiendo sobre Francia, nuevamente, la imagen de una sociedad dividida a causa de la monarquía. Georges Duby (2003) no se equivoca al explicar que fueron épocas donde regresó *el terror* y se persiguió con dureza a los “instigadores del orden”. Como lo expresa Duby, los levantamientos de la juventud revolucionaria republicana y socialista se hicieron notar, reavivadas por un sentimiento del pasado revolucionario del siglo XVIII, aunque con tinte propio. En estas asociaciones republicanas participó una juventud *burguesa* estudiante y trabajadora, abierta a las nuevas ideas del socialismo naciente. Duby, en este sentido, dice:

“Les associations républicaines s’usent vites elles aussi, mais elles se renouvellent en mobilisant un nombre de plus en plus grand d’affiliés, à Paris, à Lyon et dans l’Est de la France : société ‘Aide toi, le ciel t’aidera’, qui profit de son implantation avant 1830 pour se radicaliser et couvrir 35 départements ; société ‘Amis du Peuple’, plus parisienne et pénétrée de préoccupations sociales, et surtout, à partir de 1833, société des ‘Droits de l’homme’, se réclamant de la tradition jacobine, baptisant ses sections ‘Robespierre’, ‘Babuef’, ‘21 Janvier’, mais pénétrée aussi des aspirations socialistes, affichées, non sans tumulte, par les saint-simoniens ou vulgarisé par les fouriéristes” (Duby, 2003 : 600)<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Hablaremos a continuación de esta importante figura del socialismo.

<sup>168</sup> (Las asociaciones republicanas se fueron desgastando rápidamente, pero también se fueron renovando, movilizando a un número cada vez mayor de afiliados en París, Lyon y al este de Francia: la sociedad "Ayúdate, el cielo te ayudará" que se benefició de su establecimiento antes de 1830 para radicalizar y cubrir 35 departamentos; la sociedad "Amigos del Pueblo", más parisina y penetrada por las preocupaciones sociales, y especialmente, a partir de 1833, la sociedad de los "Derechos del Hombre", reclamando la tradición jacobina, bautizando sus secciones 'Robespierre', 'Babuef', '21 de enero',

En estas sociedades contrarias al Orleanismo, se fundieron los reclamos por una República que interpretara las necesidades que la corriente socialista *volcaba* en los grupos juveniles, convirtiéndose en los espacios de la fraternidad asociativa del siglo XIX, de corte revolucionario. Es este momento en particular donde las ideas socialistas se nutren, se cruzan, se mezclan y se confunden con las ideas republicanas (Cfr. David, 1987: 279) Más aún, quienes se consideran opuestos al régimen Orleanista, por considerarse republicanos o socialistas, serán tildados de “anarquistas”. No habrá aún, en este momento inicial del socialismo republicano, una diferenciación entre aquellas ideas consideradas posteriormente como enteramente socialistas, o enteramente republicanas. Es importante para nosotros esto, puesto que son las juventudes reunidas en secreto, de corte conspirativo, las responsables de organizar *fraternidades*, donde el eje principal fue la cuestión del pacto de confianza que los sostuvo como unidad. El permiso asociativo nace de la posibilidad de relegar cierto grado de confianza en un grupo sobre el que recae el destino de la vida individual. Este gesto, le abre la puerta al desarrollo de la acción política. Gran cantidad de socialistas se expresaron a través de periódicos, como ya vimos, pero otros lo hicieron a través de la acción directa, como Auguste Blanqui<sup>169</sup>, quien organiza sociedades secretas de agitación, como la *Sociedad de los Derechos del Hombre*, creada en 1832, animando levantamientos como los de los trabajadores de la seda de Lyon, en 1834. Del mismo modo inspiró el atentado que sufrió Luis Felipe I en Julio de 1835. Más adelante, en mayo de 1839, la *Sociedad de las Estaciones*, creada también por Blanqui, intentó un golpe de Estado en París, que lo llevó a la cárcel.

Estuvieron también en boga las ideas Pierre-Joseph-Benjamin Buchez, que defendía las condiciones de contratación de los obreros desde el periódico *L'Atelier*, fundado en 1840 por Anthine Corbon, y el ya nombrado Saint-Simon, que trataba de impregnar el *catolicismo* con los

---

*pero que del mismo modo, penetró con aspiraciones socialistas, exhibidas, no sin tumulto, por los saint-simonianos o vulgarizadas por los fourieristas. La traducción nos pertenece).*

<sup>169</sup> *Idem*, nota al pie anterior.

principios de la democracia y el socialismo. En composición con éste último, Louis Blanc<sup>170</sup> también había propuesto el camino de una nueva moral obrera que pudiera conseguirse gracias a un nuevo “cristianismo social”, nacido de la preocupación por las condiciones de vida de los obreros. Desconfiaba, sin embargo, del proyecto de organización obrera particular –revolucionaria-, poniendo su deseo de transformación social en la educación y la ampliación del sufragio universal. Sugirió, a través del diario *L'Organisation du travail*, que el trabajo debería estar organizado a través de talleres sociales, impulsados por el Estado y con beneficios distribuidos igualitariamente entre los trabajadores. Las vías “pacifistas” que proponía Blanc, mediadas a través del Estado, chocaban de lleno con las medidas radicalmente revolucionarias y de alto impacto (o “de choque”) vinculadas enteramente a la acción, de August Blanqui<sup>171</sup>, que

---

<sup>170</sup> Louis Blanc (1811-1882) representa, en la historia de las ideas, el tránsito del socialismo utópico y al socialismo reformista y parlamentario. Sin embargo, estuvo admirado por el poder reformador de la revolución francesa, tema al que le dedica en 1862, su *Histoire de la Révolution Française* y posteriormente, *Histoire socialiste de la Révolution Française*. En 1839 fundó una revista republicana, *Revue du progrès*, donde aparecieron una serie de artículos suyos, que más tarde serían publicadas como libros, bajo el título *L'organisation du travail*. En 1849, publica *Le socialisme: droit au travail*, y *Catéchisme des socialistes*. Entre 1841-1844, aparece *Histoire de dix ans, 1830-1840*, uno de los primeros análisis de la actividad obrera en Francia, a la par de los análisis de Marx y Engels. Durante la revolución de 1848 formó parte del gobierno provisional, y desde ese lugar se propuso llevar a cabo las reformas sociales y laborales que había proyectado en sus escritos, que –empero- no pudo concretar. En 1871 se pronunció en contra de la Comuna de París (algo que posteriormente le traería muchas críticas y rechazos) e incluso llegó a colaborar con Thiers. En 1876 fundó, junto a un grupo de republicanos de izquierda, el partido radical-socialista. (Cfr. Cappelletti, -1978- 2007: 63)

<sup>171</sup> Louis August Blanqui (1805-1881): Mientras cursaba sus estudios secundarios en París, se unió a los carbonarios, en el momento en que se constituye la Santa Alianza europea. Según Cappelletti, La publicación de Felipe Buonarroti *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf* (1828), tuvo en Blanqui una recepción decisiva, volcada hacia la acción. En 1849, tras descubrirse la conspiración ante el gobierno orleanista, es llevado a la cárcel y condenado a diez años de reclusión. Pero aún desde la cárcel, continuó comandando grupos conspirativos en contra del segundo Imperio, en 1851. Con la caída del Imperio en 1870, y bajo un halo de despertar revolucionario jacobino, editó un diario *La patrie en danger*, intentando avivar los sentimientos patrióticos de las clases trabajadoras, lo cual nuevamente lo llevó a la cárcel, y permaneció aislado durante los gloriosos días de la Comuna de París, experiencia de la cual había sido –en gran parte- ideólogo. Pasó 37 años encerrado, y hasta fue elegido diputado de Burdeos, puesto que jamás logró ocupar por su posición política a favor de una dictadura proletaria. Su gran obra, seguramente, sean sus escritos en el diario editado por él mismo, entre 1880-1881, *Ni dieu ni maître*. Tuvo un anticlericalismo similar al ateísmo militante de D'Holbach, y promulgó un –bastante explícito- patriotismo xenófobo y antisemita (sobre todo, dirigido hacia el pueblo judío). Se acercó a Marx y a su corriente anti-capitalista, y

comienzan a colmar el universo de ideas de los principales pensadores del trabajo. Sin embargo, este neo-jacobino también advierte sobre la necesidad de educar e instruir al pueblo, puesto que sin un mínimo de instrucción no podía efectuarse ninguna revolución. Fue, en este sentido, cercano a las ideas socialistas de Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Felipe Bounarroti. Encontró en la violencia, el autoritarismo, la dictadura y –hasta en cierta parte- los medios extorsivos y terroristas, el cauce hacia la libertad absoluta. También sintió la necesidad de organizarse en sociedades secretas, que en su caso particular, proponía el círculo de la carbonería. (Cfr. Cappelletti -1978-, 2007: 98) Imbuido por las ideas de la corriente marxista, se palpita en Blanqui, en palabras de Cappelletti, el posterior anarquismo comunista. (Cfr. Cappelletti, -1978- 2007: 87)

Por su parte, Pierre-Joseph Proudhon -el único teórico socialista declaradamente anarquista, de origen proletario -, (en quien se fía Blanqui para estructurar gran parte de su teoría)<sup>172</sup>, expresa en *Qu'est-ce que la propriété*, (1840), que “el mal de todos los males” radica en la propiedad privada. Al igual que Karl Marx<sup>173</sup>, va a ejercer una dura crítica al sistema

---

encontró allí, en la cuestión económica, la causa de todos los males sociales. Sin embargo, Blanqui es el ejemplo de un anarquista radical casi “de manual”: encarcelado por sus ideas y hasta exiliado, escribió usualmente con seudónimos, creó y dirigió muchas sociedades secretas conspirativas, organizó golpes de Estado, fue un publicista defensor del comunismo y un materialista histórico que profesó –a diferencia de Marx- un “partido proletario de élite”, capaz de dirigir el curso de la sociedad. Fue un precursor de la asimilación de la condición de proletariado a esclavo, posteriormente bastante común en la literatura anarquista. Al igual que Proudhon, entendió que la propiedad privada era la causa de los problemas de igualdad, y que éstos no podían solucionarse con la “justa división de la tierra”, sino con la destrucción del sistema que determina que exista la desigualdad. Pero, a diferencia de éste, no creía en el cooperativismo, por considerar que formulaba “un instrumento de cooptación de los obreros ignorantes”. También postulaba que la huelga no surtía efectos a largo plazo, sino que era un recurso momentáneo. Tal vez esta perspectiva fuese alimentada, como dice Cappelletti, por las ventajas que en su momento le había otorgado a Blanqui la creación de sociedades secretas. Este ciudadano de Puget-Thénier no pudo imaginar la “sociedad modelo” del futuro, puesto que primero, en sus palabras, debía ser posible imaginar “el reino absoluto de la libertad filosófica, política y económica”. (Cfr. Cappelletti -1978- 2007: 86 – 87)

<sup>172</sup> Incluso, discute con Blanqui en una carta luego publicada bajo el título *Lettre a M. Blanqui sur la propriété* (1841).

<sup>173</sup> James Guillaume, discípulo y compilador de Mijail Bakunin, expresa en el Prólogo de *Tácticas Revolucionarias* –también conocido como *El anarquismo y sus tácticas*, editado en el Tomo II de *Escritos de Filosofía Política*- (1883) de Bakunin, que el propio Bakunin afirmó que Marx fundó una sociedad secreta de comunistas alemanes o socialistas autoritarios. En sus palabras: “*Hacia 1845 Marx se ha puesto a la cabeza de los*

económico, aunque sin la rigurosidad histórica de aquel. En su propuesta, trataba de superar la explotación a través del mutualismo y del libre crédito estatal, con el propósito de recuperar –paulatinamente- la propiedad *robada* a la clase trabajadora. Se involucró en política, como varios de sus contemporáneos, alcanzando la banca de diputado. Proudhon es considerado el gran referente anarquista (o el “primer anarquista”), por introducir conceptos que autores posteriores reproducirán en sus teorías. En París, mantuvo amistad e intercambio de ideas con Marx, quien en más de una oportunidad lo reconoce como un socialista “científico”, aunque posteriormente terminarían por distanciarse, producto de visiones diferenciadas en torno a la cuestión del capitalismo<sup>174</sup>. También se relacionó con Karl Grün, Mijail Bakunin<sup>175</sup> y

---

*comunistas alemanes y poco después –como M. Engels, su amigo constante tan inteligente como él, aunque menos erudito, pero en cambio más práctico y menos dotado por la calumnia política, la mentira y la intriga- ha fundado una sociedad secreta de comunistas alemanes o de socialistas autoritarios” (Cfr. Bakunin -1883- 2013:10)*

<sup>174</sup> Tras la publicación de Proudhon de *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (1843) Marx calificó a Proudhon de “pequeño burgués”, por tener un entendimiento dispar sobre el capitalismo.

<sup>175</sup> Hemos hablado en otras notas al pie de Mijail Alexandrovich Bakunin (1814-1876), y ya afirmamos en este apartado que fue iniciado masón en 1865, en París en la logia *Les Elus d'Hiram*. Hacia 1836 se familiarizó con el pensamiento de Hegel (de quien tradujo varias obras al ruso) y viajó a Berlín en 1840, donde participó de los círculos de jóvenes hegelianos. Hospedado en Dresde publicó hacia 1842 –bajo seudónimo- su primera obra “*La reacción en Alemania, fragmento por un francés*”. En 1844 se encuentra con Marx y Proudhon en París, con quien intercambia charlas, ideas y escritos. Este intercambio será decisivo en su literatura posterior. El zar Nicolai I lo considera peligroso y solicita su repatriación, por lo que huye a Bruselas, hasta que la revolución de 1848 le permite regresar a Francia, pero cuando comienzan los levantamientos europeos, Bakunin decide apoyar a los eslavos y se traslada a Praga para participar activamente en las barricadas. Luego lo hace en Dresde, en 1849 y es capturado y enviado a Königstein (condenado a muerte y luego conmutado a cadena perpetua), para ser transferido en 1857 a Siberia para realizar trabajos forzados como condena. Logra escapar y emigra a Japón. Desde allí viajó a EEUU y luego a Inglaterra, donde se reencuentra con muchos revolucionarios, nuevamente Marx, Engels, Herzen y Blanc. Traduce *Manifiesto Comunista* al ruso, y comienza una serie de escritos propagandísticos para alentar la revolución de sus compatriotas eslavos. En 1863 viaja a Estocolmo con el propósito de iniciar una revolución en Finlandia (por ese momento, territorio ruso), pero la iniciativa fracasa. En 1867, demócratas socialistas (Quinet, Garibaldi, Leroux, Hugo y Vallès), fundan en Italia la *Liga de la Paz y la Libertad*, a la cual se adhiere Bakunin. Allí, administra una sociedad secreta, la *Fraternidad Internacional*, primero integrada a la *Liga de la Paz y la Libertad*, con el propósito de prevenir un conflicto entre Prusia y Francia, pero en el Congreso de Berna de 1868 ambas sociedades se separan, y la *Fraternidad Internacional* se une a la *Alianza Internacional de la Democracia Socialista*. La Alianza Internacional tenía propósitos bien claros, como eliminar los estados nacionales, y



Alexander Herzen, quienes lo reivindicaron como un referente y un “maestro”. Una de las grandes concepciones de Proudhon es el entendimiento de la anarquía (o aquí también, del *anarquismo*) y de la autoridad: comprendía que todas las constituciones políticas, acuerdos y formas de gobierno son el resultado de compromisos y equilibrios. Ninguno de los dos, autoridad y libertad, pueden ser completamente abolidos en la sociedad<sup>176</sup>. El objetivo de la anarquía es, meramente, limitar al máximo la autoridad. Desde sus primeros escritos, Proudhon se autodefine como un anarquista, y bajo esta definición también debe comprenderse la importancia que el francés le entrega a la educación<sup>177</sup>, como promotora de la capacidad del pensamiento crítico. La anarquía, entonces, es también una forma de pensar críticamente. Esta idea queda demostrada, además, por la postura de Proudhon en torno a la religión. Mientras algunos autores lo han calificado de “contradictorio”, otros entienden que Proudhon presenta críticamente la realidad. Él mismo dice:

---

constituir federaciones de asociaciones agrícolas e industriales; la abolición de las clases sociales y la herencia; la igualdad de sexos (tanto en los trabajos, como en los derechos), y la organización de obreros que no tuvieran ninguna representación política. Adhirieron también a la Asociación Internacional de Trabajadores, creada en 1864. En 1869 se realiza en Basilea el IV Congreso de la Internacional Socialista, donde Bakunin y Marx terminan por separarse en ideas. Marx, acusa a Bakunin de ser un espía ruso, y al no encontrar pruebas, debe disculparse. Bakunin, decepcionado, calificará a Marx en varias cartas enviadas a sus afectos, de “autoritario” y “partidista”. En 1870 regresa a Francia, y se dirige a Lyon, con el propósito de organizar levantamientos, y funda allí el *Comité para la Salvación de Francia*, un lugar de asistencia y organización revolucionaria, que no recibe demasiada convocatoria. En 1871 ve con ojos de asombro y entusiasmo la proclamación de la Comuna de París. Luego de trasladarse a varios lugares, Bolonia, Locarno, Lugano, y Berna, y de volver a intentar alzamientos armados sin éxito, muere en la pobreza en Suiza. Dejó cantidad de obras incompletas, así como borradores y anotaciones dispersas, aunque también legó una obra de importancia para el anarco-comunismo, o anarco-colectivismo posterior. (Cfr. Jourdain, 2014:42-45)

<sup>176</sup> Gracias a estas concepciones, y bien lo expresa Jourdain, queda claro que Proudhon se aleja formalmente de los socialistas utópicos. (Cfr. Jourdain, 2014: 30)

<sup>177</sup> Proudhon mismo fue un estudioso: entre 1831 y 1832, el fourierista Just Muiron le ofrece trabajo como redactor en jefe del periódico *El Imparcial*. Durante su tiempo como redactor, pudo continuar con sus estudios, acercándose a los clásicos como Rousseau, Descartes, Diderot, y a los socialistas, Saint-Simon, Fourier, Owen. Su primera obra publicada fue *Ensayo de gramática general* (1837), en 1839 se acerca a los estudios sociológicos y escribe *De la utilidad de celebrar el Domingo*. Luego de *¿Qué es la propiedad?*, de 1840, le siguen *La creación del orden de la humanidad* (1843), y *Filosofía de la miseria* (1844). Si bien su obra expresa un profundo desarrollo en torno a la cuestión económica, Proudhon no escapa de ser considerado un “humanista”. (Cfr. Jourdain, 2014: 31)

“El hombre debe asumir las siguientes condiciones ¿existe Dios? o ¿Dios ha muerto?” (Proudhon, 1858) No se definía así mismo como un ateo, puesto que definirse como tal suponía encontrarse con un absoluto, y allí la imposibilidad humana de poder volcar la ciencia al entendimiento de las cosas. Era imposible para Proudhon demostrar la inexistencia de Dios, y siendo así, no veía en Dios una autoridad, sino una *búsqueda* (Cfr. Jourdain, 2014: 32) La comprensión que hace Proudhon de la religión es bastante cercana al entendimiento que tiene la masonería sobre ella, y no resulta raro, en éste sentido, descubrir que fue iniciado masón<sup>178</sup> el 8 de Enero de 1847 en la logia de Besançon, de donde era oriundo.

Desde la dirección del periódico *Le Peuple* participó en la batalla política que condujo a los acontecimientos revolucionarios de 1848, e incluso participa en una barricada. Sin embargo, atiende al hecho de que esta revolución continuaba alimentando, según él, la “ideomanía gubernamentalista”, es decir, la aceptación sin reflexión del reemplazo de un gobierno por el siguiente, sin que se tomara demasiado en cuenta la seriedad de una revolución económica. Esto llevaría, necesariamente, a cambiar radicalmente las relaciones políticas entre los hombres. La revolución de 1848 podía llegar a imprimir un movimiento continuo, ascendente, hacia un mayor aumento de libertad e igualdad. Mientras 1789 había consagrado la igualdad de los hombres frente a la ley, 1848 debía consagrar la igualdad de los hombres frente a la propiedad y el trabajo. Tras el fracaso de la revolución de 1848, solicita una audiencia con Luis Napoleón Bonaparte –al poder luego de 1848-, pero el golpe de Estado lo hace reflexionar nuevamente, y publica *La revolución social demostrada por el golpe de Estado del 2 de Diciembre*, por el que vuelve a colocar sus esperanzas en la clase social obrera, a la que por momentos, también, critica duramente. Tras esta publicación, es

---

<sup>178</sup> Corbière, en este sentido, dice: “*Masones fueron los socialistas utópicos (Saint-Simon, Fourier, Leroux, Owen, Cabet), declarados anarquistas como Proudhon, Blanqui, Bakunin; la mayor parte de los integrantes de la Joven Italia de José Mazzini Cavour y Garibaldi, que produjo el Rissorgimento; los iluminados de Baviera las logias iluministas alemanas, románticas e historicistas, a las que se vinculó Hegel con la revista Minerva y el grupo Volney, hasta Goethe y Herder; los enciclopedistas y revolucionarios como Blanqui, e incluso el marqués María José de La Fayette, y el venezolano Francisco De Miranda, especie de Che Guevara de su época*”. (Corbière, 2011: 16)

condenado a tres años de prisión. Se exilia a Bélgica y se opone a la unificación italiana proponiendo un federalismo. A su vuelta, publica *El principio federativo* (1863). Deja, a su muerte, un texto inacabado *La capacidad política de la clase obrera* (1865).

A la par de las ideas que persiguen un republicanismo *radical*, se componen otras visiones “moderadas”, que promulgan la ayuda mutua, el autoabastecimiento y la libre asociación. Como lo expresa David (1987) desde 1831 a 1845 se desarrolla, soportando la instigación de Cabet, un movimiento en favor de la vida comunitaria dentro de estas pequeñas colectividades fraternales republicanas<sup>179</sup>. En palabras del autor: “*Les signes précurseurs de résurgence de la fraternité dans les mentalités sont aisément perceptibles*” (David, 1987: 279)<sup>180</sup> Como lo indica Furet, a partir de 1840, Paris puede verse bajo los ojos de un “caleidoscopio de doctrinas socialistas”<sup>181</sup>, que a la vez dejan ver la proliferación de sociedades que se pronuncian en contra de la monarquía burguesa. (Cfr. Furet, 1998: 228)

Este recuperado republicanismo (al que podemos agregar aquí, del tipo jacobino) tendrá su máxima expresión en las huelgas y levantamientos de 1848. Los últimos meses del reinado de Luis Felipe I se caracterizaron por la crisis general que azotaba el país. Era una crisis financiera, económica, política, y sobre todo, social, que se vio agudizada por la imprudencia del propio rey, quien no supo ver el peligro que corría su dinastía bajo la política ultraconservadora de Guizot<sup>182</sup>. El fin de la Europa de la

---

<sup>179</sup> La cita textual es la siguiente: “*De 1831 à 1845 se développe, à l’instigation notamment de Cabet, le mouvement en faveur de la vie communautaire dans les petites collectivités fraternelles*”. (David, 1987: 279) (*Desde 1831 a 1845 se desarrolla, ante la instigación notable de Cabet, el movimiento en favor de la vida comunitaria en las pequeñas colectividades fraternales. La traducción nos pertenece*)

<sup>180</sup> (*Los signos precursores de resurgimiento de la fraternidad en las mentalidades son ciertamente perceptibles. La traducción nos pertenece*)

<sup>181</sup> Furet, en este sentido, también hace hincapié a la aparición del *laicismo*, que supondrá más adelante un reclamo al Estado, y que se mezcla en las doctrinas socialistas de esta época. (Cfr. Furet, 1988: 228)

<sup>182</sup> Cabe destacar que la primera gran realización de Guizot, al frente del ministerio de Instrucción Pública, fue la Ley de Enseñanza Primaria, del 28 de Junio de 1833, que establecía la creación de una Escuela Normal por departamento y la creación de una escuela en todo municipio que tuviera más de 500 habitantes. Se iniciaba, a partir de aquel momento, una gran batalla por la educación cívica en la que habría de ser crucial

Restauración se produjo definitivamente con la *primavera de los pueblos* o Revolución de 1848. Los monarcas tuvieron que responder con la abdicación o aceptando formas de monarquía limitada, que evolucionaron hacia los principios democráticos. Francia se encomendaría a restituir la República. Mientras tanto, en Inglaterra, desde 1836, comenzaba el movimiento de los cartistas, quienes crearon la primera Asociación de Trabajadores de Inglaterra. A través de un manifiesto, la *Carta del Pueblo*, exigían el voto universal y secreto. A partir de los levantamientos obreros de 1848, Marx<sup>183</sup>, Engels, Proudhon y Bakunin, despiertan la atención sobre la necesidad de una organización obrera en Francia que pudiera reunir los reclamos de los sectores sociales *populares*. Sin embargo, esto no sucederá de forma efectiva hasta 1884. Ese año en París, el Palais-Bourbon recibe a una masa popular entre quienes se cuentan, según Duby (2003) artesanos, estudiantes, obreros, sociedades secretas republicanas (entre quienes pueden apreciarse a masones), entre otros grupos. Como lo dice Furet, *la fraternidad formula la causa del reagrupamiento general* (Cfr. Furet, 1988: 235)<sup>184</sup> Tras la abdicación del Rey, y las incansables barricadas de trabajadores que piden por derechos laborales, los diputados opositores declaran la República, y comienzan a encontrarse en L'Hôtel de Ville (o Comuna), donde se elabora el gobierno provisorio, gracias a la fusión – inexacta- de dos listas que respondían –no casualmente- a escritores y

---

el papel desempeñado por el sistema escolar. También en la línea del progreso material, hay que señalar la Ley de 9 de Julio de 1833, de Expropiación de Bienes Raíces, para permitir el tendido ferroviario o la terminación del canal que enlazaba los ríos Ródano y Rin. Sin embargo, se superponían otras medidas de igual importancia que afectaban al ejercicio de las libertades individuales, y que darían lugar al quiebre del gobierno orleanista: la Ley de 10 de Abril de 1834, que imponía nuevas limitaciones a las establecidas en el Código Penal (art. 291), en relación con el derecho de asociación, y los posteriores recortes al derecho de prensa luego de la revuelta organizada por Blanqui en 1834, aprobándose una ley sobre delitos de rebelión y una nueva Ley de Prensa (9 de Septiembre de 1835), que establecía un catálogo de delitos de opinión, un elevado depósito previo a las publicaciones, y la censura previa. (Cfr. Duby, 2003: 607)

<sup>183</sup> Marx y Engels publican, ese año en Londres, *Manifiesto Comunista*.

<sup>184</sup> La cita textual en francés es la siguiente: “*La ‘fraternité’ propre à l’air du temps, trouve ainsi des circonstances très provisoirement favorables, qui sont aussi une des causes du ralliement général*” (Furet, 1988: 235) (*La fraternidad propia del aire de época, encuentra así las circunstancias bien provisoriamente favorables, que son también las causas del reagrupamiento general*. La traducción nos pertenece)

periodistas de dos periódicos: *Le National* (casi netamente burgués) y *Réforme* (donde escribía Louis Blanc). Los once miembros conforman un “jefe de Estado colectivo”, un ejecutivo de deliberación común, y el control de un departamento ministerial. Sin embargo, y en palabras de Duby, todo lo que va sucediendo en París comprende un intercambio complejo entre las manifestaciones de la calle y la toma de decisiones del gobierno. El 25 de Febrero, se entrega el derecho al trabajo, poniendo en práctica el establecimiento de los llamados “Talleres Nacionales”, ideados por el Louis Blanc. Fue uno de los “grandes pasos” hacia una social-democracia, aunque los talleres tuvieron poca vida. Si bien los levantamientos fueron eliminados por el ejército, y la experiencia no tuvo demasiada duración (1848-1850), la novedad de esta revolución fue que durante un breve período del año 1848 pareció posible la puesta en práctica de un programa político diseñado a partir de la toma de conciencia de los intereses propios de la clase obrera; espíritu que renacerá durante la Comuna de París en 1871. Maurice Agulhon (1990) los describe como los “quarante-huitards” (cuarentayochinos), y su proyecto republicano refrescó las ideas centrales del jacobinismo de 1789, haciendo hincapié en los derechos, el ciudadano, la nación francesa, y particularmente, en la fraternidad. Marcel David, en éste sentido, dice:

“Et pourtant l'on sait bien qu'à la faveur de la Révolution de 1848, elle connaîtra plus qu'un regain de faveur. De vertu républicaine assez peu prisée, elle se verra reconnaître le statut d'un principe inscrit dans la Constitution tout aussi important que l'égalité et la liberté. Plus même, dans la mesure où elle est réapparue comme la manifestation la mieux accordée à ce 'printemps des peuples' qu'on tient à juste titre, pour le trait par excellence de l'esprit quarante-huitard. Un tel phénomène de mentalité révolutionnaire n'a évidemment pas relevé de la génération spontanée. Il a fallu qu'il eût la bonne fortune d'être pris en charge par une pléiade de penseurs qui, pour redonner à la fraternité une nouvelle jeunesse se sont largement inspirés du sort qu'elle avait connu auparavant, notamment de 1789 à

1794, avec une préférence pour les années antérieurs à la glaciation de la Révolution par la Terreur. Bien entendu, dans la mesure où les semeurs d'idées exercèrent leur influence sur la mentalité populaire, le changement de celle-ci suscita, en retour, une relance de leur ardeur à sortir des sentiers battus". (David, 1987: 276)<sup>185</sup>

Como lo expresa Furet (1988) hay una "pasión igualitaria" que se alimenta por el deseo que constituye la memoria de 1793<sup>186</sup>, reinterpretada ahora por los elementos politizados de la filosofía socialista. Así mismo, los componentes, aunque distantes en el tiempo, se asemejan a aquellos de 1789: una República en contra del Antiguo Régimen. En éste sentido, Furet dice: "*La République incarne la revanche des pauvres sur les riches ; après avoir été le drapeau de la nation contre l'Ancien Régime revenu, elle est depuis Juillet l'espoir du peuple contre la bourgeoisie*". (Furet, 1988: 226)<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> (Por lo tanto, bien sabemos que en el fervor de la Revolución de 1848, ella conocerá más que un renacimiento de favor. De virtud republicana poco considerada, ella se verá reconocida como el estatuto de un principio inscripto en la Constitución, tan importante como la igualdad y la libertad. Más aún, en la medida en que ha reaparecido como la manifestación más apropiada a esta "primavera de los pueblos" es que podemos considerarla con razón por excelencia, como el espíritu cuarentayochino. Este fenómeno de la mentalidad revolucionaria, obviamente, no vino bajo la generación espontánea. Era necesario que él tuviera la suerte de ser tomado a cargo por una pléyade de pensadores que, para restaurar la hermandad a una nueva juventud, se inspiraron en gran medida en el destino que había conocido antes, especialmente de 1789 a 1794, con una preferencia por los años anteriores a la glaciación de la Revolución por el Terror. Por supuesto, en la medida en que los sembradores de ideas ejercieron su influencia en la mentalidad popular, el cambio en ella suscita, de nuevo, un renacimiento de sus ardores para romper los caminos trillados. La traducción nos pertenece)

<sup>186</sup> Furet, en éste sentido, dice: "*Juillet 1830 avait voulu refaire 1789; Février 1848 veut reprendre 1792*" (Furet, 1988: 234) (Julio de 1830 se refirió a 1789, Febrero de 1848, quiso reponer 1792. La traducción nos pertenece). Más aún, Furet dice: "*Barbès et Blanqui sont les Marat ou les Hébert de Février 1848 : nouveau représentants de cette plèbe bourgeoise à demi-instruite où recrute si souvent le fanatisme jacobin et post-jacobin*" (Furet, 1988 : 235) (Barbès y Blanqui son los Marat o los Hébert de Febrero de 1848 : nuevos representantes de esta plebe burguesa, mitad instruida, donde se recluta seguido el fanatismo jacobino y post-jacobino. La traducción nos pertenece)

<sup>187</sup> (La República encarna la revanche de pobres sobre ricos; luego de obtener la bandera de la nación contra el Antiguo Régimen repuesto, ella es después de Julio, la esperanza del pueblo contra la burguesía. La traducción nos pertenece)

La primera presencia de esta nueva fraternidad se evidencia a través de un sentimiento de voluntad general, que como lo describe David, ya no será aquel que había despertado a los individuos sobre su condición de ciudadanos, sino que ahora los despertaba sobre su condición de obreros y oprimidos. Todo *recomienza* como en el siglo anterior, en palabras de Furet: las reuniones, los clubes, las delegaciones, las sociedades, las peticiones, y el miedo. (Cfr. Furet, 1988: 232)

Sin embargo, si el pedido de 1789 había sido el de eliminar los privilegios monárquicos, “emancipando” a la sociedad civil mediante el derecho a la existencia y la supresión de la esclavitud, 1848 se convertía nuevamente en la voz activa del mismo deseo emancipatorio. El socialismo de 1848, en palabras de Furet, trabajó sobre la contradicción inseparable, presente en la declaración de los Derechos del Hombre, entre la igualdad prometida, y la desigualdad real. (Cfr. Furet, 1988: 234)<sup>188</sup> La diferencia entre 1789 y 1848 radicaba en que la ciudadanía ya existía, no era necesario *crear* al ciudadano, sino reivindicar la lucha, ahora, en su forma *nacionalista*: el pedido más claro de unidad social era la eliminación de los privilegios que separaban a los ciudadanos franceses, y convertían a unos en propietarios y a otros en subordinados. Furet explica que la fraternidad se convierte, nuevamente, en una divisa nacional en este contexto político: Furet así lo expresa:

“Fraternité des peuples, fraternité des hommes: avec ce troisième élément de la démocratie révolutionnaire, les républicaines du milieu du XIX siècle veulent conjurer l’affrontement des nations à l’extérieur et la division sociale à l’intérieur. C’est au moment même où la notion de classe devient aussi présente dans la culture politique nationale qu’ils

---

<sup>188</sup> La cita del autor es la siguiente: “*Entre-temps, l’idée socialiste a travaillé la contradiction, inséparable de la proclamation des Droits de l’homme, entre l’égalité promise et l’inégalité réelle; et elle a conforté à gauche le combat pour une République de l’égalité véritable*”. (Furet, 1988 : 234) (Mientras tanto, la idea socialista ha trabajado en la contradicción, inseparable de la proclamación de los Derechos del Hombre, entre la igualdad prometida y la desigualdad real; y ha reforzado a la izquierda a la lucha por una República de verdadera igualdad. La traducción nos pertenece)

en fabriquant l'antidote sous la forme d'un gouvernement appelé à réaliser non seulement l'égalité des citoyens, mais aussi l'union des cœurs". (Furet, 1988: 229)<sup>189</sup>

El plan republicano, entonces, no podía reivindicar *completamente* las necesidades que dio a conocer el pueblo de 1789, puesto que ahora debía comprometerse en alcanzar aquellos derechos que les eran negados. En los primeros días de ese gobierno provisorio, la esclavitud será abolida, la pena de muerte suprimida, y repudiando la época del terror del siglo anterior, se revalorizan aquellos decretos que buscan denunciar los abusos del poder. Pero pasadas las primeras elecciones, la sangre vuelve a correr en Francia, particularmente en una zona de gran presencia industrial, como Rouen, luego de que Senard solicitara tropas y cañones para desarmar las barricadas, que dejan centenares de muertos. Como lo describe Domènech, *la inundación democrática de la sociedad civil por parte de las antiguas "clases domésticas" hizo visible por primera vez en 1848 -y de un modo más aún definitivo, en 1871- la irreversible escisión del tercer estado, y la inviabilidad de la propuesta napoleónica para constituir una sociedad libre y hermanada bajo la tentativa de una república limitada.* (Cfr. Domènech, 2004: 115)

Si la fraternidad pudo volver a visualizarse después de tanto tiempo, fue gracia a que, como explica David, los obreros comprenden que deben atender a una lista de compromisos políticos que los coloca como agentes de su propio cambio, de forma tan explícita que renunciar a esta agenda, supone renunciar a su propia vida. Unidos bajo el espíritu liberador de la república, encontrarán la fraternidad (Cfr. David, 1987: 276) Pero si bien en su forma obrera la fraternidad fue constitutiva de un verdadero cambio social que promovía el progreso a través de la implementación de la república, el campesinado no atravesaba por una situación de "unidad laboral" y quedó fuera de la retórica que lo involucraba en la lucha.

---

<sup>189</sup> (*Fraternidad de pueblos, fraternidad de hombres: con este tercer elemento de la democracia revolucionaria, los republicanos de mediados del siglo XIX quisieron conjurar el enfrentamiento de naciones en el exterior, y la división social al interior. Es el mismo momento donde la noción de clases deviene se presenta en la cultura política nacional, que se fabrica como el antídoto de un gobierno llamado a realizar no solamente la igualdad de los ciudadanos, sino también, la unión de los corazones.* La traducción nos pertenece)



Con el inicio del Segundo Imperio, y Napoleón III al mando, la *fraternidad* vuelve a dividir las banderas políticas entre el pensamiento revolucionario y republicano, y aquel monárquico. Este bonapartista que intentaba *imitar* al gran Emperador encuentra un contexto de avance tecnológico y de progreso social que choca con las antiguas tradiciones que intentaba restituir. No dudó, por ello, en implementar medidas absolutistas que luego mermaron hacia ampliaciones republicanas, tal como lo habían hecho sus antecesores. La guerra, y el colonialismo, en éste sentido, no dejaron de ser una opción *favorable* en la búsqueda de soluciones económicas que justificaran y le dieran sentido a la unidad nacional. Aunque autoritarismo no podía durarle demasiado, y debió, como explica Duby (2003), *girar hacia la izquierda*: a partir de 1861 intentó implementar un gobierno *liberal* donde las libertades se encontraban vigiladas, lo cual le permitiría acercar nuevos apoyos, sobre todo entre los republicanos, que continuaban siendo la contrapartida. En 1864<sup>190</sup>, entrega el derecho de asociación<sup>191</sup> y huelga y se pronunció a favor de la supresión de la *livret ouvrier*, que era el documento que mantenía el seguimiento horario de los trabajadores. Pero, tras ser derrotado y encarcelado por el ejército prusiano, su gobierno culmina<sup>192</sup>. Adolphe Thiers, a cargo del gobierno provisional, intenta enfrentar desde Versailles a la población “rebelde” reunida en la Comuna de Paris (*La Commune*). Ésta representó una verdadera *fraternidad socialista*, que reunió a anarquistas, socialistas, comunistas, marxistas<sup>193</sup> y masones.

---

<sup>190</sup> Es importante destacar que 1864 es también el año de fundación de la I Internacional, que aún en su mayoría, a filósofos socialistas marxistas, atentos a los problemas de los trabajadores (Cfr. Koechlin, 2013: 64)

<sup>191</sup> Si bien claramente ya existían, no fue hasta 1884 que en Francia se reconocen legalmente los sindicatos obreros. En Lyon hacia 1886 se crea la Federación Nacional de Sindicatos y grupos cooperativos (FNS). (Cfr. Duby, 2003: 767)

<sup>192</sup> Vale recordar que el 4 de Septiembre de 1870 se proclamó la Tercera República en Francia.

<sup>193</sup> Marx y muchos anarquistas, como Bakunin y Blanqui, celebraron la Comuna como el comienzo de la dictadura del proletariado. Bakunin agregó que al no depender de una vanguardia organizada y no haber arrebatado el poder al Estado francés o intentado crear un estado revolucionario, la comuna parisina era anarquista.

Tuvo como símbolo una bandera roja, y consiguió ser, aunque por un corto período, la primera experiencia de gobierno proletario en Europa.

Como lo expresa Heinrich Koechlin, en *Ideologías y tendencias en la Comuna de París* (2013), *el pequeño ideal de una comunidad material y espiritual que pudiera alojarlos y representarlos a todos, resulta inseparable del ideal universal de la fraternidad*<sup>194</sup> (Cfr. Koechlin, 2013: 239). Más aún, el autor indica que en la Francia de 1871 ya no era posible imaginar la realización de los postulados de 1789, sin que las instituciones estatales, y las relaciones de propiedad y trabajo no sufrieran cambios radicales (Cfr. Koechlin, 2013: 231) Precisamente, serán las ideas socialistas las que comiencen a aparecer junto a la Comuna. La Comuna autónoma, y el Estado centralizado continuaron siendo, hasta la actualidad, los dos polos entre los cuales se desplazó el pensamiento político socialista. Koechlin, en este sentido, dice:

“Nadie podrá negar que las pasiones nacional-revolucionarias y formal-republicanas contribuyeron ampliamente al estallido de la revolución, pero hasta la propaganda jacobina estuvo, cuando se dirigía a la población trabajadora de París, teñida de conceptos provenientes del socialismo” (Koechlin, 2013: 232)

Como lo expresa el autor sueco, La Comuna, representa no solamente el triunfo (aunque sofocado) del proletariado, sino la confluencia entre el socialismo libertario, el socialismo estatal, el comunismo, el anarquismo y el republicanismo, que encontrarán un punto de unión en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

Los levantamientos en las calles de París se produjeron de forma ininterrumpida durante un mes, y las marchas colmaron la ciudad. Es destacable, a la par de la fuerte presencia anarquista, la presencia de las

---

<sup>194</sup> Koechlin, también explica que el sentimiento de *comunialismo* es más antiguo que la experiencia política de 1871 y que puede rastrearse en el propio pensamiento socialista, del cual puede hallarse el germen en la Antigua Grecia. (Cfr. Koechlin, 2013: 239)

logias masónicas, que –según Léo Campion<sup>195</sup> (1978)- se muestran en público unidas por primera vez, como una verdadera unificación política. Lo describe de la siguiente manera:

“Le 21 avril 1871, à Versailles, une délégation maçonnique venue pacifiquement négocier un armistice est éconduite par le sinistre Thiers. Le 26 avril 1871, à Versailles, une délégation maçonnique conduite par le Frère Gabriel Ranvier, céramiste, membre du Comité de Salut Public, est reçue par la Commune dans la cour d'honneur de l'Hôtel de Ville. Il est accueillie par le Frère Louis Thirifocq, tailleur, militant coopérateur, de la Loge Ecossaise *La Justice n°133*”. (Campion, 1978: 38)<sup>196</sup>

El 9 de Abril, respondieron al llamado 55 logias masónicas que agruparon a 6.000 masones. Entre ellos, se cuenta además una logia femenina de unas treinta mujeres. Del mismo modo, fueron particularmente activos, a la par que los hombres, los movimientos de mujeres obreras, conocidas también como “las Amazonas de la Comuna”, destacándose entre ellas, la reconocida Louisa Michel, anarquista y también propagandista de la “fraternidad comunal”. La *fraternidad comunal* devino, ciertamente, de la confluencia de deseos compartidos entre sectores diferentes de la sociedad, pero agrupados bajo los deseos de *mejora* y *progreso* que no implicaban otra cosa más que la conservación de la dignidad humana que suponen el trabajo y la educación. Como lo indica Campion (1978) *las asociaciones fraternales en existencia, pudieron confluir en una misma fraternidad, alimentado la ilusión de una fraternidad que pudiera extenderse a toda la humanidad*. (Cfr. Campion, 1978: 39) Quedó explícito, gracias a esta experiencia, que

---

<sup>195</sup> El texto de Léo Campion (1978) es de los pocos textos que dan cuenta de la confluencia histórica entre la corriente anarquista y la corriente masónica, a través de una deconstrucción explícita entre el pensamiento y la ideología de uno y otro. Véase *Le drapeau noir, l'équerre et le compas. Les maillons libertaires de la chaîne d'union*.

<sup>196</sup> (El 21 de Abril de 1871, en Versailles, una delegación masónica, venida pacíficamente a negociar un armisticio, es conducida por el siniestro Thiers. El 26 de Abril, en Versailles, una delegación masónica conducida por el hermano Gabriel Ranvier, ceramista, miembro del Comité de Salud Pública, este recibido por la Comuna en honores en el Hôtel de Ville –Municipalidad-. Es acogido por el hermano Louis Thirifocq, tallador, militante cooperador, de la Logia Escocesa *La Justicia N° 133*. La traducción nos pertenece)

la fraternidad de estas asociaciones tuvo resultados contundentes claramente políticos. Sometida casi de inmediato al asedio del gobierno provisional, la Comuna fue reprimida con extrema dureza, durante un mes de combates. Se recuerda, en este sentido, la “Semana Sangrienta” (entre el 21 y el 24 de Mayo)<sup>197</sup>, que acercó un número de 10.000 muertes.

En los sesenta días que duró la Comuna, pudo promulgar una serie de decretos<sup>198</sup> revolucionarios, entre los cuales se destacan la laicidad del Estado y la separación definitiva entre la Iglesia y el Estado. La Comuna de París, además de haber sido el ejemplo de la gran experiencia proletaria en el poder, fue la respuesta a los gobiernos pseudo-republicanos, de corte autoritario, que mantenían *silenciados* los derechos imaginados en 1789. Nace con ella, una República, que no solamente supondrá el renacimiento de los derechos civiles socavados por las monarquías constitucionales, sino la idea de una República que puede *corregirse*, modificarse y transformarse gracias al aporte constante de sus civiles. Gracias a La Comuna, la necesidad por una lectura crítica de la realidad social se plasma en la forma en que los gobiernos posteriores van a representar a sus ciudadanos, mientras se transfieren las ideas del socialismo, que mantienen su vigencia hasta la actualidad, a través, entre otros, de los dos grupos que analizamos en este trabajo.

---

<sup>197</sup> El balance final de las revueltas supuso unos 23. 000 muertos, el destrozo e incendio de más de 200 edificios y monumentos históricos, y el sometimiento de París a la ley marcial durante cinco años. (Cfr. Duby, 2003: 646)

<sup>198</sup> También destacan muchas otras medidas de importancia, como la autogestión de las fábricas abandonadas por sus dueños, la creación de guarderías para los hijos de las obreras, la obligación de las iglesias de acoger las asambleas de vecinos y de sumarse a las labores sociales, la remisión de los alquileres impagados y la abolición de los intereses de las deudas. Del mismo modo, el Ejército y la Policía fueron reemplazados por la Guardia Nacional, integrada por ciudadanos comunes, como artesanos, jornaleros y otras profesiones, los cargos públicos fueron sometidos a elección popular, y se regularon por el principio de revocatoria del mandato. Aquellas fábricas abandonadas fueron recuperadas por los trabajadores, con intenciones de generar de ellas un cooperativismo. París pudo dividirse en *quartiers* que descentralizaron el poder y le entregaron cierta autonomía a las distintas zonas de la ciudad. También la Comuna fijó el control de precios en los alquileres, y se le entregaron pensiones a las viudas de quienes habían fallecido durante las guerras del anterior gobierno. Muchas de estas medidas respondían a la necesidad de paliar la pobreza generalizada que había causado la guerra. (Cfr. Duby, 2003: 647)

## 1.2 La Fraternidad en la historia argentina: una revolución sudamericana que reclama una república

Como lo expresa Claude Nicolet en su libro *L'idée républicaine en France (1789-1924)* (1982), resulta difícil construir una única idea de república, siendo que la misma es una idea constituida desde una multiplicidad de concepciones y estructuras políticas, sobre todo en el contexto francés, donde en el lapso de dos siglos se suceden monarquías absolutas, intervalos de gobiernos revolucionarios provisionarios de intentos republicanos, dos Imperios, dos monarquías constitucionales, una Comuna, y un Estado. Francia, como lo expresa Nicolet, conoció cinco repúblicas, y su concepción no puede ser, sino, múltiple<sup>199</sup>. El cambio capital en las concepciones *monárquicas* de república, y las que vendrán a posteriori no aparece con el estallido social de 1789, sino con la huida del Rey Luis XVI a Varennes en 1791, que como describe Nicolet, será comprendido tanto como un *faltante*, bien como una *oportunidad*: faltante, porque el cuerpo político que representa la figura del rey es un “todo” que no puede ser reemplazado tan fácilmente puesto que sobre él yace la estructura misma del gobierno; y oportunidad, porque gracias a la cobardía, el ahora autoproclamado *pueblo* puede constituirse de forma legal. En la noche del 10 de Agosto de 1792, Francia ya no tiene más ni monarca, ni monarquía. El 22 de Septiembre, la República es proclamada, y en la Constitución de 1793, aparecerá como “una e indivisible”. Sin embargo, Nicolet atiende a una cuestión fundamental al

---

<sup>199</sup> Claude Nicolet, en este sentido, dice: “*Nos avons eu des Républiques girondine, montagnarde, thermidorienne, dictatoriale césarienne, impériale. Une République des ducs, mais aussi (pour égrener les titres des livres célèbres) une République des camarades, des comités, des professeurs, des députés ; nous avons la République au village, la République rurale, elle de la Commune de Paris ; des Républiques conservatrices, opportunistes, libérales, radicales, démocratiques ; une République bourgeoise, mais aussi d'autres, sociales ou socialistes : la mariée est vraiment trop belle*”. (Nicolet, 1982 :10) (Nosotros tuvimos República girondina, montagnard, termidoriana, dictatorial cesariana, imperial. Una República de duques, pero también – para incluir los títulos de libros famosos-, una República de camaradas, de comités, de profesores, de diputados; tuvimos la República de la ciudad, la República rural, aquella de la Comuna de Paris; Repúblicas conservadoras, oportunistas, liberales, radicales, democráticas; una República burguesa, pero todavía otras más, sociales o socialistas: la municipalidad es ciertamente muy bella. La traducción nos pertenece)

intentar hacer una historia de esta conflictiva república francesa: sería más conveniente hablar de las doctrinas republicanas, convertidas en proyectos de nación y Estado, dado que el sentido de la palabra *República*, tanto en Francia como en Latinoamérica, ha tenido diferentes significados, dependientes de los “usos históricos”. Precisamente, no es el mismo sentido el que Robespierre le imprime a la palabra *República* en 1792 – 1793, que el que le otorgará Napoleón a partir de 1805, o el que aparecerá posteriormente durante la Comuna de París, por solo nombrar algunos momentos clave. Del mismo modo, y como lo destaca Gabriel Entin en “*De la república desincorporada a la república representada. El lenguaje republicano durante la revolución del Río de la Plata*” (2009) podemos nombrar el entendimiento dispar que hacen Thomas Paine por un lado, y Sieyès (1791) por el otro, sobre el sentido de la misma. Mientras Paine entendía por republicanismo un gobierno por representación, al que prefería “*sobre el infierno de la monarquía*”, Sieyès establecía la diferencia entre una *república* y una *monarquía* en la manera “de coronar el gobierno”. Precisamente, el sentido del concepto *republicanismo*, al igual que el de *república*, en palabras de Entin, *no podía ser fijado a priori, y tampoco había una convención preliminar capaz de establecerlo*. En éste sentido, el autor también explica que para el siglo XVII, la palabra *república* es utilizada, no solo para referirse al cuerpo de la monarquía, sino también al *todo* del cuerpo civil y religioso que se compone en un mismo territorio, *gobernado por una justicia “terrestre y celeste”*. No va a ser sino, hasta 1737 donde aparecerá una diferencia entre “el gobierno de la monarquía” y el “gobierno de muchos”, en el Diccionario de la Real Academia Española. (Cfr. Gabriel Entin, 2009: 13)

Para el caso particular de Robespierre, *República* muchas veces va a confundirse con *Democracia* haciendo prevalecer ambas. La estructura que subyace en ésta *república democrática*, o *democracia republicana*, es el sustento de los derechos individuales que no tendrán –como antaño- un asidero divino, sino cívico. La soberanía del pueblo es la base política sobre la que va a descansar la libertad, y las categorías complementarias, como la igualdad y la fraternidad. En esta “comunidad política de ciudadanos”, la virtud política se traduce en un *sacrificio* individual en pos de un bienestar general, donde el sustrato común no es solamente el

relego de la voluntad individual, sino la participación en esta comunidad construida por todos. Para que eso ocurra, es necesario crear, como vimos anteriormente, una fraternidad política vinculante, que permita generar lazos de confianza, entre los sujetos, y con respecto a la nación. Nos ocupamos aquí del proceso revolucionario y de la fraternidad política que encendió el espíritu nacionalista entre los “jacobinos rioplatenses”.

François-Xavier Guerra, en su libro *Modernidad e independencias* (1996) explica como *impregnan* en el imaginario hispánico las ideas revolucionarias con ansias de una república. Es necesario aquí hacer notar que en la historiografía posterior, los historiadores han utilizado la palabra *República* como sinónimo de *Estado*, de una forma de gobierno representativa y, en el territorio rioplatense, antimonárquica, que se corresponde, aunque no siempre, con una tradición filosófica y teórica.

En el territorio americano del Sur, la idea de la “libertad”, y en concreto, la “libertad de los pueblos”, que si bien es compleja y merecería un análisis más profundo que excede nuestro trabajo, no se encontraba desligada de forma absoluta de la figura del Rey. Como lo destaca Entin, (2009) en el siglo XVIII, las repúblicas de Indios y de españoles estaban unificadas en una única república. En la segunda mitad del siglo, como bien explica el argentino, aparecen las primeras insurrecciones, como la *rebelión de los barrios* en Quito (1765), la de los *Comuneros* en Nueva Granada (1781), y los levantamientos de Tupac Amaru y Tupac Catarí en Perú (1780-1782), *rebeliones que se produjeron en nombre del Rey, de la religión, y del bien común de la república, en contra de la tiranía entendido como el ejercicio arbitrario del poder (ya sea por reformas fiscales o por la expulsión de los jesuitas)*. (Cfr. Entin, 2009: 4) La primera división entre *monarquía y república*, aparecerá con los Borbones<sup>200</sup>, a partir de, como dice Entin, *la oposición de una forma de gobierno “ordenada” y otra*

---

<sup>200</sup> Como lo destaca Felipe Pigna, en *Los mitos de la historia argentina* (2004), la bandera argentina que inventa Manuel Belgrano en 1812, era azul celeste y blanca, pero tras ser rechazada, el año siguiente aparece otra bandera (que es también la actual), con los colores del ejército Borbón. Pigna, dice: “A partir de 1813 la bandera cambia su forma y su color. Comienza a usarse una con tres franjas horizontales: celeste, blanco, celeste. Éstos eran los colores de la Casa de Borbón, a la que pertenecía Fernando VII, y la adopción de esos colores parecía ser una demostración de fidelidad al rey cautivo” (Cfr. Pigna, 2004: 360-361)

“*desordenada*”, después del motín de Esquilache, en Madrid, donde Carlos III expulsa a los jesuitas de América, quienes son obligados a emigrar a Italia. Desde allí, promoverán un discurso *republicano*, que pudiera sembrar la independencia de la monarquía española. Es destacable, en este contexto, la carta de Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1791) titulada *Carta dirigida a los españoles americanos*, publicada póstumamente en español por Francisco de Miranda en 1801, y distribuida por todo el continente americano del Sur. (Cfr. Entin, 2009: 4) Sin embargo, el detonante de las revoluciones americanas (colonias, por entonces) es la invasión de Napoleón a España y las consecuentes abdicaciones de 1808 (Fernando VII, *El Deseado*, en Carlos IV su padre, éste en Napoleón, y Napoleón en su hermano, José Bonaparte). Como lo destaca Tulio Halperin Donghi (-1972- 2002), dicho acontecimiento no es vivido inmediatamente como una oportunidad para crear una República, sino como una “fatalidad” que daba comienzo a una época incierta, donde primero acontece la esperanza y luego la acción (Cfr. Halperin Donghi, -1972- 2002: 93) En 1808, mientras España era invadida por el ejército napoleónico, el territorio rioplatense se mantenía todavía bajo la vigilancia del Virrey José Fernando de Abascal, quien se dedicaría a combatir los primeros movimientos revolucionarios que en dicha época de crisis afloraron en toda Hispanoamérica. En 1810, los franceses vencen la resistencia española y ocupan toda su geografía. La llegada de la noticia provocó la aparición de algunas *Juntas*, no solamente en Buenos Aires, sino también en Cartagena de Indias, en Santa Fe de Bogotá y en Santiago de Chile. Lógicamente, los acontecimientos no se produjeron de la noche a la mañana, sin antes haberse sucedido *tumultos* y reclamos, que como destaca Halperin Donghi (-1972- 2002), se hicieron oír en el virreinato. Al Virrey Liniers le sucede en su cargo en 1809, Baltasar Hidalgo de Cisneros. Frente a la crisis económica, y las medidas comerciales del nuevo Virrey, las clases comerciales –en su mayoría españolas americanas- se oponen. Mariano Moreno<sup>201</sup>, encargado por

---

<sup>201</sup> Mariano Moreno (1778 – 1811): fue jurista, periodista, escritor, político y revolucionario argentino, principal ideólogo y precursor de la Revolución de Mayo. Tuvo una importante actuación como Secretario en la Primera Junta, y fue redactor del diario (semanal) *La Gaceta de Buenos Aires*, leal a la ideología revolucionaria, del cual no sólo fue su creador, sino su redactor y editor. Es considerado, además, uno de los primeros



entonces de comerciar con Inglaterra, escribió un ensayo titulado *Representación de los hacendados* (1809), imbuido de ideas humanistas, defendiendo no solamente la libertad de comercio, sino la *necesidad de libertades*, que sin duda iban de la mano de cualquier actividad comercial. Lo sigue Manuel Belgrano, como Secretario del Consulado de Comercio, que se expresa a través del *Telégrafo Mercantil*<sup>202</sup>.

Lo importante para analizar el caso de la Revolución de Mayo argentina es que no debemos confundir sus “momentos políticos”. La convocatoria a una *Primera Junta*, se realizó en nombre del Rey. La historiografía posterior nombrará a este momento político como “revolución”, pero en esos tiempos, sus actores no utilizaron esa palabra para definir la situación, más allá de anunciar la evidente crisis económica y política que se vivía. Hacia 1810, Buenos Aires propuso una Junta, convocando a personas influyentes del ámbito comercial y político. Sus miembros, como describe Entin (2009), juraron sobre los Santos Evangelios y la conservación de la religión católica, la observación las leyes y la fidelidad al Rey Fernando VII. En la Junta tampoco se pronunciaron en contra del Rey cautivo, sino que incluso se celebró esa reunión con un *Te Deum*, el día del aniversario del Rey. Pero el gesto (político), en palabras de Entin, *de haber constituido una Junta llevaba implícita la idea de que este nuevo órgano político funcionaría de forma tutelar al gobierno “desmembrado”*. (Cfr. Entin, 2009: 5)

En 1810 llegan las noticias de la caída de la Junta Central de Sevilla, sostén del poder monárquico, que hizo flaquear la autoridad del Virrey en

---

representantes de la corriente ilustrada argentina. Cursó sus estudios universitarios en la Universidad de Chuquisaca, donde pudo tomar conocimiento de los intelectuales del Iluminismo francés, corriente con la se vincularía en términos de práctica política revolucionaria. Murió en altamar, el 4 de marzo de 1811, en la fragata *Fame*, encomendado en un viaje como diplomático a Gran Bretaña. Su muerte, sigue siendo hasta la actualidad, materia de dudas. Según Alcibiades Lappas, fue miembro de la Logia Independencia de Buenos Aires en 1810. (Cfr. Lappas, 1958: 195)

<sup>202</sup> *El Telégrafo Mercantil Político-económico e Historiográfico del Río de la Plata*, fue el primer periódico rioplatense, nacido durante la época colonial, fundado en Buenos Aires por Francisco Cabello y Mesa el 1ro de Abril de 1801. Se imprimió en la Real Imprenta de los Niños Expósitos hasta 1802, aunque su tirada recoge 110 ejemplares. (Cfr. Pigna, 2018: 93)

suelo rioplatense. Un grupo de jóvenes revolucionarios convoca a un Cabildo Abierto<sup>203</sup> la cual da lugar a la creación de una Junta Provisoria Gubernativa del Río de la Plata, integrada por Cornelio Saavedra, presidente; Juan José Castelli, Manuel Belgrano<sup>204</sup>, Miguel de Azcuénaga, Manuel Alberti, Domingo Matheu, Juan Larrea, vocales; y Juan José Paso y Mariano Moreno, secretarios. Se formó en ese Cabildo, el primero gobierno americano del sur, o “gobierno patrio”, nacido de la *desobediencia* hacia la autoridad del Consejo de Regencia español. Sin

---

<sup>203</sup> Como lo explica Gabriel Di Meglio, en *1816: La Trama de la Independencia (2016)*, los Cabildos Abiertos existían desde la época colonial, y eran reuniones en las que se convocaba a los vecinos a discutir asuntos de urgencia y tomar decisiones. Sólo los hombres de alta posición en la sociedad participaban en ellos. Sin embargo, a partir de la primera invasión de las tropas inglesas en territorio rioplatense en 1806 aparece una novedad: fuera del Cabildo se conglomeraron personas de menor rango social a ejercer presión mediante reclamos “a viva voz” e interrupciones que lograban torcer las decisiones. Pronto, esta forma que había surgido espontáneamente, fue utilizada políticamente en los posteriores Cabildos Abiertos, siendo el primer ejemplo de ellos el de Abril de 1811, donde la maniobra que el grupo de “saavedristas” ejerció sobre el Cabildo, terminó con la remoción de los “morenistas”. (Cfr. Di Meglio, 2016: 49)

<sup>204</sup> Manuel Belgrano (1770-1820): Luego de haber realizado estudios en la península ibérica, al ser designado Secretario del Consulado en 1794, regresa a Buenos Aires, emprendiendo una serie de reformas progresistas, que le presentará al Virrey De Avilés, como la creación de las Escuelas de Comercio de Náutica y de Dibujo, que fueron resistidas y no salieron de la mesa de deliberaciones. Belgrano se decidió a buscar en sus compatriotas el apoyo que necesitaba para las reformas, bajo el sentimiento de que podía encontrar *pares* con su misma perspectiva. Decide, entonces, editar un periódico, alentando al abogado Francisco Antonio Cabello y Mesa quien ya lo había hecho en Lima. Según Jorge Adolfo Mitre en su escrito *Contribución a la historia de la Libertad de Prensa* (1957), la iniciativa de una Sociedad Patriótica Literaria aparece de la mano de Manuel Belgrano, con la primera publicación del *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata*, conocido por la historiografía posterior simplemente como el *Telégrafo Mercantil*. Se imprimía en la Imprenta de Niños Expósitos. La publicación, empero, tuvo que sujetarse a la previa censura y autorización del regente de la Audiencia. Dicha publicación tuvo una duración que va del 1ro de Abril de 1801 al 15 de Octubre de 1802. Fue uno de los primeros revolucionarios argentinos, participó activamente en la Revolución de Mayo de 1810, actuando como vocal de la Primera Junta. Al frente de contingentes militares, llevó la revolución a Paraguay y el Alto Perú alcanzando el grado de General por sus victorias en Tucumán y Salta. El 27 de Febrero de 1812 enarbó por primera vez la que luego sería la insignia argentina. Junto a Rivadavia es enviado al exterior en misión diplomática. En 1816 influyó para que el Congreso de Tucumán declare la Independencia. Según Alcibíades Lappas en *La masonería argentina a través de sus hombres* (1958), fue iniciado masón a fines del siglo XVIII en la Logia Independencia de Buenos Aires. Integró, además de la Sociedad Patriótica Literaria, la “Sociedad de los siete”, sociedad secreta revolucionaria. En el Ejército del Norte, bajo su mando, funcionó una Logia presidida por él. Asimismo, fue miembro y Venerable Maestro de la Logia Argentina de la ciudad de Tucumán, posteriormente denominada Logia Unidad Argentina. (Cfr. Lappas, 1958: 98)

embargo, esta Primera Junta no implicó *directamente* la declaración de la Independencia, algo que –seis años más tarde- se efectuaría no sin dificultades. El primer pedido de los revolucionarios que tomaron el poder, como lo destaca Gabriel Di Meglio, en su libro *1816: La Trama de la Independencia* (2016) fue el autogobierno. Ese autogobierno implicaba una agenda de compromisos políticos que debían delimitarse y delinearse con el propósito de que las presiones españolas no dilapidaran la propuesta. En simultáneo aparece la Junta Grande, y dos facciones bien marcadas: la de los “morenistas” de corte revolucionario e independentista, por un lado, y el grupo de los “saavedristas”, fieles a la promesa de mantener el poder en manos de la Corona española (como se había acordado), por el otro. En Buenos Aires, lideró el grupo “morenista”, pero en Montevideo, Asunción y Córdoba prevaleció el grupo “saavedrista”.

La forma en que los discursos políticos revolucionarios, en su forma publicitaria –a través de periódicos, boletines y gacetillas- se va estructurando la idea de una *República*, es la clara muestra de esta experiencia política novedosa que no distingue –aún, aunque sí lo hará más adelante- el tipo de gobierno que se pretende. Entin (2009), en su lectura de Claude Lefort, explica que la *Revolución* implicaba el conocimiento de lo político, “*el momento donde la cuestión del fundamento del poder y del orden social se vuelve difusa*” (Entin, 2009: 140) Para el caso argentino, habría que separar dos instancias, la primera, el problema de la construcción de la República, que aparece durante el período aquí trabajado del momento revolucionario, y el segundo, el problema de la construcción del Estado moderno, que es posterior en años. Sin embargo, vale destacar también que la creación de una República, en la retórica rioplatense, incluye un órgano de gobierno que claramente será el Estado. Esta separación cronológica que hemos destacado en líneas anteriores, se corresponde con el recurso que los historiadores han utilizado para separar dos épocas, (y que aquí también distinguimos con el recaudo de no caer en determinismos), donde pueden visualizarse aquellas discusiones y contrapuntos entre, por un lado, la

construcción de una *República* nacional argentina, y por el otro, más claramente, las funciones (o el funcionamiento) de ese Estado nacional<sup>205</sup>.

La Revolución de Mayo fue similar en muchos aspectos a la Revolución Americana, antes que a la francesa, sobre todo en dos: el papel secundario ocupado por la “cuestión social”, y la trama geográfica, de una población escasa y dispersa en esta parte del continente, marcada por una disgregación y un panorama de antagonismos que hacía difícil la tarea de la unión. Como lo destaca Silvana Carozzi<sup>206</sup>, *Mariano Moreno se muestra atento a la independencia y organización de las colonias del Norte, simbólica y geográficamente más próximas al territorio argentino, que la Revolución de 1789*. Carozzi explica que entre sus papeles privados se encuentran copias de la Constitución de Filadelfia, de la que adapta la distinción entre personas *libres* y *no libres* (posiblemente para ser discutido ante el Congreso Constituyente, del cual era organizador). Pero siendo que era promotor de las relaciones comerciales con Inglaterra, es posible que su recepción del mundo anglosajón no se agotase allí: aparece cierta admiración al modelo político americano, que vuelca en *La Gaceta de Buenos Aires*. Sin embargo, y en palabras de Carozzi, *la base sobre la que descansa la revolución rioplatense sigue proponiendo un modelo político donde el matrimonio francés libertad-igualdad-fraternidad pudiera convivir*. (Carozzi, 2011: 345) El desafío era contar con un punto de partida que pudiera construir el “nosotros” inexistente en el territorio. Así lo aclara la filósofa argentina:

“La adaptación de los conceptos de Rousseau a la realidad política rioplatense obedeció a motivos que exceden la familiaridad con la cultura francesa, (...) la identificación con el

---

<sup>205</sup> Es necesario aclarar aquí que esta *Junta*, luego constituida en Triunvirato, funcionó como un órgano político que tomaba decisiones y distribuía responsabilidades, que aunque sin una división clara de poderes, se constituye en sus responsabilidades, en un organismo seudo-estatal (Cfr. Di Meglio, 2016: 97)

<sup>206</sup> Cfr. Carozzi, Silvana (2011) *Las filosofías de la Revolución: Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

horizonte de expectativa al que apunta el modelo rousseauniano se acompañaba con la aplicabilidad que encerraba para entender tanto la perspectiva revolucionaria de estos mundos coloniales, como la relación con la Metrópoli peninsular. Para empezar, la relación muy mencionada de ausencia de una nación preexistente al vertiginoso acontecimiento de la independencia podía aprovechar las ventajas teóricas de una fórmula como la del contrato creacionista (ex nihilo) rousseauniano, ventajas que no hubiera encontrado, por ejemplo, en John Locke”. (Carozzi, 2011: 345)

Desde esta parte del Atlántico, las realidades sociales y territoriales, en comparación con el continente Europeo, eran significativamente otras. Si pudiéramos compararla con la Revolución Francesa, habría que distinguir que ésta le precede a la mayoría de las revoluciones hispanoamericanas en veinte años, por lo que cualquier interpretación de aquella no podría traducirse más que en un “contagio político”, que lejos de intentar *copiar* modelos (sea el francés, o el americano) intentará crear los propios. Francia, en todo caso, como dice Carozzi, *será el ejemplo de aquello en lo que no se debe caer*, -como la época del Terror, y la utilización de la pena capital-. (Cfr. Carozzi, 2011: 61) Para el caso argentino en particular, la recepción de las lecturas de la corriente Iluminista en un conjunto de intelectuales rioplatenses concretará en el nacimiento de las primeras ideas revolucionarias, al menos del Cono Sur Americano, que darán lugar a la crítica política y social en un territorio todavía gobernado por España. En el mapa de América del Sur, el Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, era –como lo describe Halperin Donghi<sup>207</sup>- *una maciza, compacta figura que desde la cuenca amazónica hasta Tierra del Fuego, desde el Pacífico y los Andes hasta el Plata y el Atlántico, encerraba a las tierras españolas en este rincón austral del continente.*

---

<sup>207</sup> Nos referimos al libro de Tulio Halperin Donghi *Revolución y Guerra: Formación de una élite dirigente en la Argentina Criolla* (-1972- 2002).

El protagonismo de Moreno comienza el 25 de Mayo de 1810, al asumir las Secretarías de Guerra y Gobierno de la Primera Junta. Desde allí, dice la filósofa argentina, *desplegará toda su actividad revolucionaria*. (Carozzi, 2011: 347) Con sus iniciativas, la Junta trabajó en la apertura de varios puertos al comercio exterior, en la reducción de los derechos de exportación y en la redacción de un reglamento de comercio, medidas proyectadas a mejorar la situación comercial actual. Creó una biblioteca pública (la única para ese momento) y el órgano oficial del gobierno revolucionario, de impresión semanal *La Gaceta de Buenos Aires*. Su compañero, y también publicista, Bernardo de Monteagudo<sup>208</sup>, tras su muerte en 1811, crearía el periódico *El Grito del Sud*, (de 1812 hasta 1813). Manteniendo la línea de *La Gaceta de Buenos Aires*, *El Grito del Sur* tuvo una impronta particular en la que se exaltaba mayormente la libertad, con una prosa en tono de denuncia, donde aparecían palabras y frases como “despotismo español”, “tiranía”, y “esclavitud española”. Ambos periódicos se imprimían desde la imprenta de los Niños Expósitos<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Bernardo De Monteagudo (1789 – 1825): Fue un político, revolucionario, periodista, militar y abogado, de origen mulato, líder de la Revolución de Chuquisaca de 1809, de cuya proclama fue el redactor. Participó en las publicaciones de, al menos, tres periódicos revolucionarios en Argentina: *La Gaceta de Buenos Aires*, *Mártir o Libre* y *El Grito del Sud*. Figura de la Revolución de Mayo, y perteneciente al grupo “revolucionario jacobino rioplatense”, redactó la primera Constitución Independentista del Cono Sur Americano en 1811, y en 1812 fue el encargado de reorganizar la Sociedad Patriótica – morenista-, transformada posteriormente en Logia Lautaro, que incluyó entre sus miembros a Bernardo de O’Higgins, José Miguel Carrera y José de San Martín. Influyó en el Segundo Triunvirato, fue miembro de la Asamblea de 1813 y colaboró con Carlos María de Alvear en su gobierno como Director Supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Acompañó al General José de San Martín como auditor del Ejército de los Andes, que liberaría Argentina Chile y Perú. Fue el redactor del Acta de Independencia de Chile que proclamó Bernardo O’Higgins en 1818. En Perú fue Ministro de Guerra y de Marina, y posteriormente, de la mano de San Martín, Ministro de Gobierno y de Relaciones Exteriores, durante el primer gobierno independiente. Tras el retiro de San Martín, colaboró con el Libertador venezolano, Simón Bolívar en el diseño de una gran nación (o “patria grande”) con los territorios que habían pertenecido a la corona española. Fundó y dirigió otros periódicos revolucionarios, como *E Censor de la Revolución*, en Chile, y el *Pacificador*, en Perú. Murió asesinado en Lima, por causas aún no esclarecidas. Según Lappas, fue iniciado masón al interior de la Logia Lautaro, y fundó dos Logias en Lima. (Cfr. Lappas, 1958: 194)

<sup>209</sup> Tras clausurarse *El Telégrafo Mercantil*, aparece en 1802 el *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, bajo la redacción de Hipólito Vieytes, que cesó sus actividades en 1807. El 3 de Marzo de 1810, comienza a publicarse *El Correo de Comercio*, de Manuel

Moreno fue un prolífico traductor<sup>210</sup> multilingüe, autodidacta, motivado por su temprana ambición política y filosófica, que dió frutos al poder ser encauzados sus deseos al despertar revolucionario. No era un mero “hombre de ideas”, sino un hombre de acción política, que como explica Carozzi, utilizaba pragmáticamente “pedazos” y “mezclas” de filosofías que le permitieron comprender la situación y construir una política, donde su mayor, o primer objetivo, fue el de sumar voluntades a la causa revolucionaria. Fue un hombre católico, formado en educación primaria en la Escuela del Rey, y secundaria en el Real Colegio de San Carlos, donde trabó amistad con quien fuese su protector, el Fray Cayetano José Rodríguez, quien le da acceso a la exclusiva Biblioteca del Convento de San Francisco. Allí se puso en contacto con el sacerdote del Alto Perú, Felipe de Iriarte, quien lo recomendaría para la Universidad de Chuquisaca<sup>211</sup>. Luego también se incorpora a la Real Academia Carolina

---

Belgrano, que sumó 58 números y 41 suplementos, hasta el 6 de Abril de 1811. El *Correo* de Belgrano no era otra cosa más -según su propia Autobiografía- que una acusación informática en contra del gobierno español. Se considera a este periódico el primer fomento revolucionario en territorio rioplatense. (Cfr. Pigna, 2018: 100)

<sup>210</sup> Entre las obras más destacadas que Moreno tradujo están principalmente, *El Contrato Social* de Rousseau, al cual le agrega un Prólogo, y recorta aquellos párrafos referidos a la cuestión religiosa. Fueron sus influencias políticas otros textos de Rousseau, como *El Emilio*, y *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, a los cuales apela políticamente, aunque no traduce. Gracias a la traducción de Moreno, Buenos Aires fue la primera ciudad en donde comienza a circular libremente, es decir, rescatado de cualquier clandestinidad, *El Contrato Social* de Rousseau. Al igual, tradujo *Bosquejo de una pintura histórica de los progresos del espíritu humano*, escrito por Condorcet. También fue afín (aunque no tradujo) de los textos del mismo autor *Influencia de la revolución de América en Europa* (1788) y *Reflexiones sobre la Esclavitud* (1784). Con gran admiración tradujo *Les Ruines* (o *Méditations sur les Révolutions des Empires*), de Constantine de Volney. De Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1799), tradujo *Carta a los españoles americanos* –texto apoyado por Francisco de Miranda y publicado en Londres-. También a otro girondino, el abate Claudio Fauchet, Moreno elogia, traduciendo una parte de un discurso. Actualmente publicado, el artículo se titula “3 de agosto de 1789” y reproduce partes de la pieza oratoria que el abate pronunciara con motivo de una conmemoración por los muertos del 14 de julio, realizada en la Iglesia de San Tiago. Según su hermano, Manuel Moreno, y quien fue el encargado de publicar sus memorias tras su fallecimiento, en su escritorio figuraba una copia traducida del inglés de *La Convención de Filadelfia* (1787). Sus influencias ideológicas, además de las ya nombradas, fueron Montesquieu, Voltaire, Maquiavelo, D’Aguesseau, Raynal, Condilliac, Jovellanos, Victorian De Villava entre otros. (Cfr. Carozzi, 2011: 311-357)

<sup>211</sup> La estadía de Mariano Moreno en Chuquisaca es importante para nosotros, puesto que la consideramos como la primera muestra de la voluntad de Moreno de crear una república de hombres libres. Si bien, como lo destacamos en estas páginas, la “cuestión social” no va a estar en la agenda de prioridades en la Revolución de Mayo, esta es una

de Practicantes Juristas de Charcas. Es gracias a esta formación que puede acercarse a las lecturas de los Iluministas Franceses. Sus mayores influencias serán Rousseau, Diderot, Condorcet, Voltaire, Montesquieu, el propio Robespierre, y parte de la corriente anglosajona<sup>212</sup>, como ya nombramos. Como describe Carozzi, en los reinos americanos, las ideas de Rousseau fueron introducidas en primera instancia, a través de jóvenes estudiosos que se formaban en Europa. (Cfr. Carozzi, 2011: 333) Francisco de Miranda<sup>213</sup> es un ejemplo de ellos. El revolucionario

---

muestra clara de que muchos de sus actores si tuvieron “preocupaciones sociales”. A sus 21 años, en 1800, Moreno llega a Chuquisaca, respetando la voluntad de su padre de seguir los cursos de Teología en la Universidad. Un año después consigue el doctorado, e inicia los cursos de derecho. Aquí trabo amistad con el canónigo Terrazas, quien le permite el acceso a su biblioteca y lo incluye en su círculo de amigos. Comparte tertulias y discusiones con este grupo de personas, y se acerca a las ideas de Juan de Solórzano y Pereyra, y Victorián de Villalba con su *Discurso sobre la mita de potosí*, donde se denunciaba la brutal esclavitud a que se sometía a los indios en las exportaciones mineras. En 1802, llega a Potosí y pudo ver personalmente el grado de explotación y miseria de los indígenas de la zona. De regreso a Chuquisaca, escribe su *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios*, un escrito en defensa de la población *sometida por la tiranía española*. Entre 1803 y 1804, Moreno realizaba su práctica jurídica en el estudio de Agustín Gascón, asumiendo la defensa de varios aborígenes contra los abusos de sus patrones. En sus alegatos, culpó al Intendente de Cochabamba, y al Alcalde de Chayanta. En 1805, decidió regresar a Buenos Aires, con su familia. (Véase, Dürnhöfer, Eduardo -1985- *Moreno, el origen de la república*. Buenos Aires: Escuela de Guerra Naval)

<sup>212</sup> Carozzi explica que Moreno tradujo a Condorcet, quien fue cercano a Benjamin Franklin, por lo que es posible que Moreno se haya acercado a la corriente americana gracias a esta línea de correspondencias con la corriente francesa. Ya hemos indicado en estas páginas que Moreno tenía entre sus pertenencias personales, una copia de la Constitución Americana. (Cfr. Carozzi, 2011: 317)

<sup>213</sup> Sebastián Francisco de Miranda y Rodríguez de Espinoza (1750 – 1816): Fue un revolucionario venezolano, considerado el precursor de las revoluciones hispanoamericanas. Estudió en la Universidad de Caracas, y se enlistó en el ejército español en 1771. Combatió en el norte de África, en las Antillas y en la intervención contra Gran Bretaña durante la Guerra de Independencia de los Estados Unidos; en 1781, su participación en el sitio de la colonia británica de Pensacola (Florida) le valió el ascenso a teniente coronel. Ese mismo año, finalizada la guerra con la metrópoli, se había consumado la independencia de los Estados Unidos. Seguidor de los enciclopedistas y los filósofos ilustrados, cuyo ideario político liberal había adoptado, vió en la emancipación estadounidense el ejemplo a seguir para la América hispana, y animado por este ideal se lanzó a luchar contra la dominación colonial española. Recorrió Europa y Estados Unidos defendiendo la causa de la independencia hispanoamericana, a imagen de lo que habían hecho las antiguas colonias británicas del continente. En su estadía en Francia, apoyó la Revolución, y fue nombrado mariscal de campo. Prestó sus servicios para la conquista francesa de los Países Bajos (1792-1793). Con la llegada al poder de los jacobinos y el inicio del Terror (1793), fue víctima de las persecuciones del Comité de Salvación Pública contra los girondinos y sus simpatizantes; encarcelado de nuevo, fue absuelto tras la caída de Robespierre. Presidió luego una junta de representantes de las colonias españolas de América (fundada en París en 1797), que respaldó su campaña en busca de apoyos internacionales. En 1806



venezolano, había residido en Francia, Inglaterra y en España, donde se acerca a la corriente iluminista francesa. Las ideas de este revolucionario de la “patria grande” serán afines a las de Moreno y los morenistas, quienes informan en *El Grito del Sud*<sup>214</sup> sobre la aparición de la primera república venezolana y la transcripción del diario de sesiones del Congreso de Venezuela.

Carozzi explica que el *iusnaturalismo* que comienza a vivirse en las costas rioplatenses, deberá ajustar una idea aristotélica de libertad, en tanto *autonomía*, con una cruz, no siempre lineal, de derechos *naturales* del hombre, y la imputación de dichos derechos y sus correspondientes legitimidades (los hombres o individuos, los estamentos, las corporaciones, los pueblos, la Nación), lo que equivaldría, según la autora, a *las desavenencias de una antigua metafísica cualitativa de la sustancia que legitimaría ciertos privilegios y desigualdades, con la moderna abstracción de la sustancia cuantificable, en la base del naciente concepto de sociedad de individuos iguales*. (Cfr. Carozzi, 2011: 327) El deán Gregorio Funes<sup>215</sup> (eclesiástico y político revolucionario argentino) destacaba a comienzos de 1810 que “*cualquiera que sea el motivo de nuestra asociación, es de toda certidumbre que hacemos un cuerpo*

---

regresó a Venezuela, habiendo conseguido promesas de ayuda por parte de la zarina Catalina II de Rusia, del Presidente norteamericano Thomas Jefferson, y sobre todo del William Pitt –el joven-, Primer Ministro de Gran Bretaña. Miranda pretendía formar un único Estado Hispanoamericano Independiente desde el Mississippi hasta la Tierra del Fuego, para el cual había proyectado una constitución, ideado un nombre (Colombia) e incluso diseñando una bandera (la actual de Colombia, Venezuela y Ecuador). Pero su primer intento de desembarcar en Ocumare fue rechazado por el capitán general de Venezuela; y un segundo desembarco en Coro no despertó la adhesión que esperaba por parte de los criollos, por lo que regresó a España, en 1807, en busca de refuerzos. En 1808, lo sorprende la invasión napoleónica y tras el *vacío de poder*, decide regresar a su nación en 1810, fundando el periódico *El Colombiano*, desde el cual fomentó los movimientos independentistas que comenzaron a estallar en varias capitales de forma casi simultánea ese mismo año (incluyendo Caracas, que proclama su independencia en 1811, con una Constitución afín a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. (Véase, Lucena, Manuel -2010- *Francisco de Miranda. La aventura política*. Madrid: Editorial EDAF)

<sup>214</sup> Según Silvana Carozzi, los periódicos que circularon por Buenos Aires en esta etapa revolucionaria fueron siete *El Correo de Comercio* (1810-1811) la *Gaceta de Buenos Aires* (1810-1821, en el período 1812-1815 *Ministerial*) *Mártir o Libre* (1812), *El Censor* (1812), *El Grito del Sud* (1812-1813), *El Redactor de la Asamblea* (1813-1815), y *El Diario del Ejército* (1814). Entre 1815 y 1819 se multiplicaron las imprentas, y los periódicos se elevarán a veinte. (Cfr. Carozzi, 2011: 51)

<sup>215</sup> Gregorio Funes (1749-1829) fue también miembro Director de la llamada *Junta Grande*.

*político*". El deán, como el resto de los revolucionarios, llamaba "república" a ese cuerpo político, y la definía como "un compuesto de hombres siempre animados de un mismo espíritu". (Cfr. Carozzi, *ídem* anterior) Era entendible que un cuerpo político que funcionara como *garante del orden social* era necesario, y para eso se había creado la Junta, y en éste sentido, dicho cuerpo político también tenía una imagen "paternalística", puesto que estaba estructurada por quienes se reconocían a sí mismos como "padres de la patria". Como Entin (2009) lo explica: *esta república argentina comenzaba a constituirse en el ideal de respublica christiana et communitas perfecta de la monarquía: la primera fusión iba a ser la religión y el culto público. La república es el apelativo a la unidad social.* (Cfr. Entin, 2009: 6)

La prensa de corte político-revolucionario que inicia Moreno con *La Gaceta* en 1810 (editada hasta 1821), que apoyan los llamados "morenistas" o "jacobinos"<sup>216</sup> criollos, intentó –no sin retoques y reformulaciones- adaptar las ideas de la (clásica) teoría política europea con el propósito de generar una democratización social que debió adaptarse a la realidad local, atravesando previamente por una intensa etapa de pedagogía social. La proximidad con Robespierre en el intento no solamente pedagógico, sino práctico, de "inventar una revolución", despojándose de una forma de gobierno que va quedando atrás, es evidente al instaurar un movimiento *hacia adelante* (Arendt, 1966) irrevocable, y al mismo tiempo, una élite ilustrada que se siente en posesión de derechos para educar y dirigir el destino del naciente *pueblo argentino*<sup>217</sup>.

La ley argentina, que fue naciendo desprendiéndose de las leyes monárquicas, funcionaba en este momento en forma más general para

---

<sup>216</sup> Silvana Carozzi en su libro *Las filosofías de la Revolución* explica que el término *jacobino* es utilizado en primera instancia por sus adversarios, intentando satanizar al liberalismo exaltado, y que posteriormente fue incorporado por la historiografía para denominar, sin el tinte peyorativo, al grupo de revolucionarios seguidores de Mariano Moreno. (Cfr. Carozzi, 2011: 13)

<sup>217</sup> Sobre la concepción del término "pueblo" y "patria" en los tempranos 1810, véase el libro de Raúl O. Fradkin (ed.) *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata* (2015).

darle marco a esa unidad política reunida en la Junta. Es interesante observar como lo hacen Gabriel Entin y Silvana Carozzi, las dicotomías y contradicciones que van apareciendo en este momento con respecto a la ley, porque la Junta –si bien no estuvo por fuera de la ley colonial– aprovechó un estadio político donde el vacío de poder central (la Corona española) implicaba cierta ambigüedad con respecto a la creación y cumplimiento de las leyes. Precisamente por esta causa, la Junta no pudo organizarse *directamente* como un organismo político contrario a la monarquía, puesto que el acuerdo había sido mantener las leyes coloniales, y jurarle fidelidad a Fernando VII. Pero, como apreciamos antes, el *vacío de poder* posibilitaba la creación tanto de una Junta como de aquellas *marcas jurídicas* que soportaran su legitimidad. Como garantía de la libertad, la ley permitía articular una serie de valores republicanos, muy próximos a las ideas republicanas de Robespierre sobre la virtud (que tampoco aquí discrimina un grado de violencia), el bien común, y los ciudadanos-soldados. Monteagudo, en el discurso inaugural de la Sociedad Patriótica<sup>218</sup>, decía que “*todo ciudadano que obedece las leyes es libre*”, haciéndose eco de las palabras de Montesquieu “*la libertad es el derecho de hacer todo lo que la ley permita*”. Van apareciendo en este universo, palabras que construyen el futuro, mientras deconstruyen el pasado: “ciudadano”, “libertad”, “unidad”, “patria”, “patriotismo”, “virtud”, “república”, “fraternidad”, “tiranía”, “despotismo”, “abusos”, etc. Como lo describe Entin: “*Las concepciones de la ley, de la libertad, de la virtud, del patriotismo, así como las referencias a Atenas, Esparta, y Roma, designaban los nuevos lugares de identificación de una república en busca de definición*” (Entin, 2009: 12) Monteagudo y los morenistas exigían “patriotismo” en sus publicaciones, entendido como el sacrificio de los beneficios individuales para salvar el bien común general. La virtud política era, por ello, cercana a la acción política *directa*, que no distinguía, al menos aún, el *militarismo* de la vocación literaria<sup>219</sup>. En este sentido, y al igual que como hemos visto en

---

<sup>218</sup> En las páginas que continúan trabajamos más en profundidad la cuestión de la Sociedad Patriótica y Literaria.

<sup>219</sup> La Sociedad Patriótica y Literaria es un ejemplo de esto.

el caso de la Francia revolucionaria, comienzan a aparecer *fraternidades*, que llevarán la impronta de la acción política: intelectuales reunidos mayormente de forma secreta, que avanzan sobre la concreción de una República basada en derechos y obligaciones, que no serán alcanzados sin sacrificios. Es por eso que el tema central en el primer año de la Revolución de Mayo es el de los derechos, puesto que, como dice Carozzi, *la Revolución nació efectivamente predicada en ese lenguaje; más allá de la sustancia concreta de los principales derechos inalienables, fue justamente la consciencia de su inalienabilidad el mayor legado histórico de la Revolución en su forma morenista*. La idea de la portación de derechos, significó principalmente la conciencia del natural derecho a tener derechos, asumida en clave libertaria. (Cfr. Carozzi, 2011: 52) Un “nuevo origen” (Arendt, -1959- 2014) vendría de la mano de ciertos principios que deben adquirirse como paso previo a la tan deseada *libertad: el Contrato Social*, esa religión cívica rousseanniana creacionista moderna de la sociedad, no siempre será la respuesta ideológica a los planteos políticos, y será leído por Moreno y los morenistas, en palabras de la filósofa, *admitiendo sus ventajas, y respetando sus aporías*.

Estos grupos, que concretarán en sociedades fraternales, basaron su acción política en la crítica dirigida contra la Corona hispana, para impulsar un tipo de publicidad persuasiva que destacara los beneficios de la recuperación de unos derechos naturales que habían sido arrebatados injustamente. Al igual que la idea republicana que sostienen, en el grupo propagandista morenista, los lugares políticos que van ocupando sus actores se sostienen en permanencia discontinua, alternando entre gobernados y gobernantes, algo que posibilita al mismo tiempo, que la instauración de la agenda política pueda cumplirse, sin caer en aquello que ellos mismos critican: los *abusos de poder*. En la prosa del grupo morenista, como explica Carozzi, aparecen adjudicaciones a los individuos y a los pueblos<sup>220</sup>, sin que ninguna de las fórmulas indique de

---

<sup>220</sup> Alvarez y Riazza en *Historia de la prensa americana* (1992), dicen: “La aparición de los primeros periódicos criollos fue recibida como un acontecimiento altamente positivo, como un instrumento democratizador capaz de acompañar los procesos políticos y de formar una opinión pública favorable a los cambios en curso. La escritura de los criollos, quienes por primera vez aluden a la realidad americana desde su lugar de pertenencia y con el sentimiento de quien se refiere a lo propio, es la resultante de un complejo

manera definitiva una mayor o menor “modernidad”, y sin implicar, tampoco, ningún tipo específico de régimen político como fórmula de llegada. (Cfr. Carozzi, 2011: 59)

Luego de la muerte de Mariano Moreno en Altamar, su hermano Manuel<sup>221</sup> sería el primero en declarar como autor y responsable de un envenenamiento a Cornelio Saavedra. Esto provocó, como destaca Di Meglio (2016), una división al interior de la Junta. Tras la derrota del ejército revolucionario en la batalla de Huaqui, una movilización derribó a la Junta y la reemplazó por un Triunvirato. El poder quedó en manos de un grupo porteño que pretendía superar la división entre “saavedrismo” y “morenismo”, pero fue honesto a la propuesta inicial de mantenerse fiel al gobierno español, sin ideas independentistas. (Cfr. Di Meglio, 2016: 49)

En el número del 13 de Enero de 1812 de *El Grito del Sud*, leal al grupo morenista, se publica un artículo titulado “Proyecto Político Literario”, cuyo propósito era persuadir a los lectores de unirse a la causa revolucionaria. El diario le pertenecía a la Sociedad Patriótica Literaria de Buenos Aires, de la que formaron parte no solo Mariano Moreno y Monteagudo (Secretario), sino, Manuel Moreno<sup>222</sup> (hermano de aquél), Francisco

---

*proceso de reelaboraciones y nuevas búsquedas donde se conjuga lo heredado de la cultura española y lo nuevo aportado por las corrientes de pensamiento europeo. Cuando las colonias empezaron a organizar su propia prensa con emisores y receptores pertenecientes a un ámbito común comenzaría una nueva historia cuyo punto de inflexión más importante estaría marcado por las revoluciones triunfantes y los procesos político-institucionales que dieron la independencia a todo el continente” (Alvarez y Riazza: 1992: 100)*

<sup>221</sup> Manuel Moreno escribe las *Memorias de Mariano Moreno* en 1812, y allí explica que su hermano había muerto a causa de un envenenamiento, haciendo responsable del crimen al capitán del barco *Fame*, y a Cornelio Saavedra. Véase, *Memorias de Mariano Moreno* (1812)

<sup>222</sup> Manuel Moreno (1782-1857): En 1807, luchó contra las invasiones inglesas en Montevideo. Fue miembro del comité revolucionario que llevó a la Primera Junta en 1810. En 1811 acompañó a su hermano mayor a la expedición a Gran Bretaña, donde luego acusaría a Saavedra de haber conspirado junto con el capitán del barco para envenenar a Mariano, quien falleció ese año. Permaneció en Londres y allí comenzó escribir las memorias de su hermano. A su vuelta a Buenos Aires, en 1812, fue nombrado Secretario del Segundo Triunvirato, afín a la Logia Lautaro liderado por José de San Martín. Durante las sesiones de la Asamblea de 1813 defendió una forma de gobierno republicana. Se unió al partido contrario, de la mano de Manuel Dorrego y por eso se lo considera el fundador del Partido Federal en Argentina. En 1817 fue expulsado por Pueyrredon y se exilió, junto a Dorrego, a Baltimore, Estados Unidos. Cursó estudios de medicina en la Universidad de Meryland, y a su vuelta, en 1821, fue elegido legislador

Planes y Alvear (su vicepresidente), Esteban de Luca, Ignacio Núñez, entre los miembros más destacados. En sus *“Reflexiones sobre la necesidad de la independencia”*, El Grito del Sud expone una serie de razones, en tono reflexivo, para conseguir la independencia de la corona española, utilizando una prosa que persuade a los lectores de la necesidad de la emancipación.

Lo interesante de la Sociedad Patriótica Literaria reunida en el Café de Marco, es que dicha sociedad se ligó estrechamente con la Logia Lautaro, iniciando sus actividades como club o tertulia de intelectuales, antes de discutir –como lo expresa Carozzi-, en 1812, la posibilidad de transformarse en una sociedad secreta. Halperin Donghi explica que estas élites ilustradas con proyectos políticos, se agruparon, no casualmente, a través de círculos de confianza masculinos que a partir de 1807 comienzan a ser *clandestinos*. La cuestión de la clandestinidad en el período revolucionario e independentista argentino es esencial para comprender la complejidad de la trama social porteña, puesto que como lo expresa el historiador, *la necesidad de hacer política por fuera de los círculos coloniales tomó la forma del secreto*. (Cfr. Halperin Donghi -1972-2002: 253)

Roberto Di Stéfano (comp.) en *De las Cofradías a las organizaciones de la sociedad civil, 1776-1990* (2002) explica que la Sociedad Patriótica Literaria no solamente fue la primera asociación (*sociedad*) de la que se

---

provincial por el Partido Federal. También ejerció cargos públicos, tales como el de Director de la Biblioteca Pública (Nacional) que su hermano había fundado, y fue Miembro Presidente de la Academia de Medicina. Escribió varios artículos políticos en el periódico *Argos de Buenos Aires*, y fundó posteriormente el diario *La Abeja*. Si bien nunca ejerció la medicina, como Miembro de la Academia Médica editó un periódico defendiendo la necesidad de las comunidades científicas y se dedicó a la docencia de Química en la Universidad Nacional. Se opuso firmemente al gobierno de Bernardino Rivadavia, y se asoció a Dorrego para conformar su oposición. Al asumir Dorrego como Gobernador de la Provincia se transformó en su Ministro de Gobierno, y por lo tanto, de toda la –por entonces- Confederación Argentina. En 1828 fue enviado como Embajador a Inglaterra, y en 1835 a Estados Unidos. Después de la Batalla de Caseros en 1852 regresó a Argentina, y decidió no volver a dedicarse a la política. Según Lappas, fue iniciado masón en la Logia Independencia, y en su primera estadía en Estados Unidos, participó de la Logia Félix en Baltimore. A su regreso al país en 1821 fundó una Logia en Buenos Aires con el mismo nombre, y mientras ejercía el cargo de Embajador, fue miembro de la Logia Antiquity de Londres. (Cfr. Lappas, 1958: 195)

tenga registro en el territorio, sino que además, fue novedosa en muchos aspectos: en primer lugar, porque se trata de la aparición de iniciativas laicas, por no encontrarse vinculadas orgánicamente con la Iglesia; en segundo lugar, es la primera sociedad “libre” puesto que no tiene la estructura de castas colonial, por lo que fue pensada como una asociación *voluntaria* de individuos que comparten su interés por la literatura, el comercio, la actualidad, la agricultura, la industria; y en tercer lugar, el tinte de “asociación voluntaria” también supone que la misma se encuentra sujeta a las voluntades, es decir, que su existencia puede cesar y puede ser revocada, así como también pueden revocarse miembros y nombrarse representantes. El perfil de los miembros de la Sociedad Patriótica no respondía al perfil de los letrados del antiguo régimen colonial (miembros del clero y doctos en temas de jurisprudencia y teología), sino que sus miembros –aunque sí se trató de hombres letrados- fueron heterogéneos: militares, comerciantes, burócratas, y pequeños productores agropecuarios. El espacio de sociabilidad que supone esta nueva *Sociedad* está relacionada a la práctica y el intercambio libre de ideas que generan reflexiones compartidas, que se sustentan con la reproducción de un periódico donde podrán plasmar esas ideas con fines persuasivos. (Cfr. Di Stéfano –comp.- y otros, 2002: 48) Esta forma asociativa novedosa, libre, voluntaria, y laica será –en años posteriores- reproducida fuertemente en diferentes ámbitos sociales de distintas realidades educativas, económicas y sociales, pero encontramos esta impronta, fuertemente enunciada en la actualidad, en ambos grupos sociales, anarquistas y masones.

La Sociedad Patriótica, además, contó en su mayoría con miembros que se habían, tempranamente, unido a la masonería. La idea de una sociedad letrada, vinculada contractualmente y de orientación política, implica, al mismo tiempo, que existe un paco de confianza entre sus miembros, que va a orientar, como lo hará posteriormente, el destino del país hacia la independencia. Aquí se mezclaron, como explica Corbière, los componentes del secreto masónico, con aquellos que comienzan a ser símbolos patrios, con el propósito de identificar a sus miembros por fuera de los espacios de reunión: utilizaban escarapelas celestes y

blancas, respetando los mismos colores de la bandera<sup>223</sup> que había ideado Manuel Belgrano, que pasarán luego a ser símbolos de la patria argentina. Esa bandera (rechazada en un comienzo) intentaba distinguir los bandos del ejército *nacional*, de aquel realista, que antes de 1812, utilizaban los mismos colores rojo y amarillo para el combate. La simbología se cuela, entonces, en su forma distintiva y práctica, instaurando, a la manera francesa, cierta identidad a través del compromiso con la *patria*. (Cfr. Corbière, 2007: 223)

Ambos grupos fraternales, la Sociedad Patriótica y la Logia Lautaro<sup>224</sup>, movilizadas de forma secreta, decidieron actuar: en Octubre de 1812, se apoderaron del gobierno formando un segundo Triunvirato, fiel a la propuesta revolucionaria. Bernardo de Monteagudo sería su dirigente. Sus primeras medidas fueron relanzar la guerra, y convocar diputados de distintas provincias para declarar la independencia y sancionar una Constitución.

Existe, desde hace tiempo, un debate entre los historiadores argentinos y latinoamericanos sobre el carácter masónico de ésta Sociedad y muchas otras, formadas desde el período revolucionario en adelante. Varios análisis documentales, sobre todo de cartas y manuscritos de la época –antes y durante la Revolución de Mayo- han rescatado la prosa *codificada* de los próceres que hace suponer, además de la conspiración, que éstas asociaciones funcionaron en verdad como Logias masónicas, cuya función principal fue generar círculos de confianza entre elites letradas, que pudieran iniciar sujetos en el compromiso y el voto de silencio en la causa revolucionaria. Esta experiencia fue, sin duda, la primera experiencia de asociación fraternal

---

<sup>223</sup> La bandera argentina fue enarbolada por primera vez en la actual ciudad de Rosario el 27 de Febrero de 1812.

<sup>224</sup> Corbière recuerda que en Enero de 1812 San Martín emprende el regreso a su tierra natal a bordo de la fragata inglesa George Canning. A poco de llegar San Martín a Buenos Aires, logró que se le respetara su grado militar de Teniente Coronel y que se le encomendara la creación de un regimiento para custodiar las costas del Paraná, asoladas por los ataques de los españoles de Montevideo. Así nació el regimiento de Granaderos a Caballo. El propio San Martín diseñará los uniformes y las insignias del nuevo cuerpo militar que se instala en el Retiro.



en el territorio local<sup>225</sup>. Como lo vimos en las páginas anteriores, los revolucionarios franceses se inclinaron por iniciar un proyecto pedagógico que pudiera “emancipar”, “educar” y “encausar” a los sujetos a una causa común, superadora de sus individualidades. Comprendemos, en este sentido, que el propósito revolucionario argentino también se avocó a una pedagogía social de inclusión ciudadana, donde quedaban fuera del panorama quienes se opusieran a la causa revolucionaria. Las Logias masónicas, además de permitir un acercamiento con determinado conocimiento –que seguramente para la época hubiera funcionado educativamente, ante el faltante de escuelas públicas, creadas mucho después-, fueron círculos cerrados masculinos donde la circulación de la información y el debate abierto posibilitaron un acercamiento con la política, en un momento histórico donde se discute, nada menos, que el destino de un país. Dicho acercamiento, sumado al secreto y confidencialidad que supone la pertenencia al grupo, estructuró una agenda de compromisos políticos, donde quienes formaban parte *debían* obrar. Como ya explicamos, la mayoría de los miembros de la Sociedad Patriótica y Literaria fueron iniciados en la masonería, en la Logia Independencia de Buenos Aires a partir de 1810, o en la Logia Lautaro<sup>226</sup> posteriormente, en 1812. Los integrantes de ésta<sup>227</sup> última fundaron posteriormente las logias *lautarinas* y *lautarias* de las ciudades de Santa Fé, Córdoba, Mendoza, Santiago de Chile y Lima, en los países vecinos. Además de las logias lautarinas, hubo logias en el Ejército de los Andes y

---

<sup>225</sup> Emilio Corbière pone en duda este enunciado al explicar que durante las invasiones inglesas, hubieron logias masónicas que funcionaron con Carta Constitutiva del Gran Oriente de Irlanda. Hacia 1810, Julián Álvarez presidía otro grupo de masones porteños; muchos de ellos se sumarían más tarde a la logia Lautaro que formaron Carlos María de Alvear, José de San Martín, José Matías Zapiola y Eduardo Kannitz apenas llegados de Europa. El Jefe de la Masonería en esa época fue Don Saturnino Rodríguez Peña (otro compañero masón), que a la vez era el representante de Don Francisco de Miranda. (Cfr. Corbière, 2011: 148)

<sup>226</sup> Halperin Donghi sobre esto, dice lo siguiente: “*De este modo, pese a que la Logia es por su origen una importación de ultramar (deriva en efecto de las sociedades secretas organizadas sobre modelo masónico en las guarniciones de la Península y en los círculos desterrados de Londres) su éxito se debe sobre todo a su perfecta funcionalidad en el contexto rioplatense*” (Halperin Donghi, -1972- 2002: 254)

<sup>227</sup> La palabra “Lautaro”, según Corbière, significaba en clave “expedición a Chile”, algo que sólo se revelaba a los iniciados al momento de jurar el compromiso de adherirse y consagrarse a ese fin. (Cfr. Corbière, 2007: 225)

en el Ejército del Norte, la primera presidida por el libertador Don José de San Martín, y la segunda por Manuel Belgrano. El general San Martín fundó, además, la Logia Argentina, en la ciudad de Tucumán, denominada posteriormente Unidad Argentina, que trabajó con Carta Constitutiva otorgada por la masonería de Nueva Granada (la primera en el Sur del continente). Gracias al Instituto Nacional de Estudios Sanmartinianos de Buenos Aires, -del cual Emilio Corbière obtuvo información para hacer sus investigaciones-, cesaron las especulaciones en torno a si San Martín se había iniciado en la masonería, y si, posteriormente, una vez en Argentina fundó otras logias. Las especulaciones surgieron -como ya lo destacamos- por el lenguaje codificado que el Libertador utilizaba en sus correspondencias para referirse a la masonería, al templo y a sus hermanos, a los que titulaba en muchas ocasiones como “establecimiento de educación”, “amigos”, “compañeros matemáticos”, “filósofos”, sin contar los códigos masónicos en las firmas, como la cadena de la unión (o-o-o), los tres puntos (.'. ) -frecuentes en las correspondencias entre San Martín y sus compatriotas, O’Higgins y Pueyrredón-, y la utilización de seudónimos, firmando como “*Caupolicán*”, o el caso de una logia en Perú que se dirige a San Martín en una carta llamándolo “*Venerable Hermano Inaco*”<sup>228</sup>. Hoy no quedan dudas de que el gran *Padre de la Libertad* era masón y que, incluso, inició a compañeros “patrióticos” (oficiales de la revolución) en logias fundadas por él. Es importante destacar que la logia Lautaro no fue una logia simbólica común, sino un taller político-masónico, propio de la época revolucionaria. (Cfr. Corbière, 2007: 225).

Como lo explica Di Stéfano (2002), los inicios de la Sociedad Patriótica y Literaria no fueron fáciles: *la convocatoria, a veces por la calle por parte de los jóvenes identificados con escarapelas, fue interpretada por las autoridades como un conato subversivo, lo cual desencadenó la detención de unos 80 muchachos que fueron interrogados en el fuerte en relación a las intenciones de su Sociedad.* (Cfr. Di Stéfano -comp.- y otros: 2002: 49) El propósito de la Sociedad, además del que hemos

---

<sup>228</sup> En el apartado Capítulo II analizamos algunas nociones en torno al simbolismo masónico.

destacado aquí, fue el de –según las memorias de Ignacio Núñez, uno de sus integrantes- “*fomentar la ilustración de todas las clases*”<sup>229</sup>, es decir, instruir a un -posible- público lector en este nuevo compromiso político, que colocaba a la Sociedad en el lugar de ser los “intérpretes de la realidad social”. (Cfr. Idem: 50)

El segundo Triunvirato convocó a una Asamblea en 1813<sup>230</sup>, que, en palabras de Di Meglio, *intentó romper las marcas de la sociedad jerárquica*: entre las medidas que querían implementar estaba el fin del servicio personal de los indígenas, la *libertad de vientres* para las esclavas, el fin de los títulos de nobleza y el mayorazgo, la prohibición de la tortura y de la Inquisición, y se pretendía dejar de usar, además, los símbolos de la monarquía, adoptando un nuevo escudo.

Esta unidad social, patriótica, comenzaba a cerrar los círculos hacia dentro y hacia fuera con respecto a los españoles monárquicos. Cierta desprecio ya se había fomentado, como lo destaca Di Meglio (2016), por aquellos privilegios que se habían otorgado durante el virreinato, que incluían la ocupación de cargos administrativos “a dedo”, y hasta no ser azotados por los mismos delitos que un americano. Estos beneficios generaron resentimiento social, que pudo volcarse en el despertar revolucionario. (Cfr. Di Meglio, 2016: 36) Pero la Asamblea no pudo declarar la Independencia, puesto que el panorama mundial volvió a cambiar: Napoleón, que parecía eterno e invencible, no pudo contra el ejército ruso, y a lo largo de ese año, una alianza entre rusos, prusianos, austríacos, británicos, y suecos provocó su caída y derrota.

---

<sup>229</sup> Siguiendo con el tema de la necesidad de ilustración de los americanos, en su artículo, “El grito del sud y el Independiente: propaganda contra el dominio español” (2009), Verbena Córdula Almeida explica que *con el objetivo de prepararles para asumir el destino que llegaría una vez terminada la revolución, El Grito del Sud defiende como medida complementaria el fomento a la creación de bibliotecas y los medios para conservarlas. Utiliza más de una edición para tratar del tema. Defiende la necesidad de proveer a América de todos los medios para lograr la construcción y conservación de los acervos bibliográficos, resaltando antes de nada la instalación de factorías de papel. Sin eso, según el periódico, sería imposible mantener ese proyecto de ilustración.* (Cfr. Almeida, 2009: 98, Año VI, Número 10, V.2)

<sup>230</sup> Sobre este episodio histórico, Di Meglio explica: “*La Asamblea del año XIII incluía diputados provinciales y en teoría era ella la que tenía en sus manos el gobierno central, pero en sus hechos era la Logia la que controlaba la política y tomaba las decisiones de modo secreto e inconsulto*” (Di Meglio, 2016: 38)

Las lecturas de los revolucionarios, entonces, fueron ajustándose a las circunstancias, y fue por ello, la responsabilidad del grupo morenista en “reinventar la unión” tras el fracaso de la Asamblea de 1813. Carozzi, en este sentido, dice:

“Los actores morenistas, más o menos republicanos en la forma de protagonizar el momento arendtiano de la historia de la nuestra revolución, han visto como éste encuentra su límite en el devenir de la esperada Asamblea del año XIII, que no estuvo a la altura de lo que habían sido las primeras expectativas, ni satisfizo los objetivos de su convocatoria: no fue posible declarar formalmente la Independencia y tampoco sancionar una constitución que marcara el verdadero nacimiento republicano de nuestra vida política”.

(Carozzi, 2011: 60)

Sin embargo, la Asamblea del año XIII, como lo destaca Halperin Donghi (-1972- 2002), marca sin duda el apogeo de esta reencontrada línea revolucionaria: *sus integrantes se dan el nombre de ciudadanos y cultivan sin reticencia las virtudes republicanas*. Cabe destacar, también que la Asamblea Constituyente creó dos símbolos, hoy símbolos patrios de Argentina, que serán el Himno Nacional escrito por Vicente López y Planes, y musicalizado por Blas Parera y el Escudo nacional, utilizado por la Asamblea como sello en los decretos, reemplazando a los sellos de la realeza española. (Cfr. Halperin Donghi, -1972- 2002: 255) Nótese el recurso *cultural* utilizado por la Asamblea, de crear símbolos –ahora, patrios- que pudieran distinguirse directamente de aquellos utilizados por la Corona Española. No se trató únicamente de la conformación de un ejército que pudiera llevar a cabo la *acción directa* del proyecto político revolucionario, sino un gesto político que requería de un pacto social, suponiendo anticipadamente la fidelidad del grupo. La simbología identificatoria de la escarapela y el escudo nos recuerda acertadamente a la utilizada entre 1789 y 1793 por los grupos jacobinos, como método publicitario, y a la vez, reflejo del *culto* a la revolución. Se trata, como lo hemos visto al analizar la Revolución Francesa en las páginas anteriores,

de la forma en que se concreta el proyecto político revolucionario, intentando proyectar en el imaginario colectivo la unión social, mediante símbolos y simbología que reflejen la fraternidad entre los adherentes.

Sin embargo, el gobierno revolucionario debió enfrentar muchas dificultades en su cometido para declarar la independencia, y por ello, la Logia decidió esperar, antes que avanzar. Para concentrar el poder se creó, en lugar del Triunvirato el cargo de “director supremo”, similar a lo que más tarde fue llamado *presidente*. El primero en ejercer el cargo fue Gervasio Posadas, entre Enero de 1814 y Enero de 1815. Di Meglio (2016) sostiene que en ese lapso, el conflicto entre el gobierno central dirigido por la Logia y quienes se le oponían se convirtió en una guerra abierta. El General Artigas se oponía el proyecto centralizador de Buenos Aires, y al crear La Liga de los Pueblos Libres, dejó de obedecer a Buenos Aires. La idea de Artigas era la de crear una Confederación, que según Di Meglio, se encontrara *en igualdad de condiciones*<sup>231</sup>. (Cfr. Di Meglio, 2016: 39) El territorio patrio, en consecuencia, quedaba dividido en dos.

En Europa, tras la caída de Napoleón, Fernando VII recuperaba el trono y fortalecía su defensa. Enterado de la situación americana del Sur, envió tropas para enfrentar los focos revolucionarios. Ante la noticia, Manuel Belgrano y Bernardino Rivadavia, en una expedición por Europa, intentaron negociar la posición española en el territorio, y le ofrecieron a Carlos IV, padre de Fernando VII, a través de Manuel de Sarratea, una serie de opciones<sup>232</sup> de gobierno que permitiera el mantenimiento del gobierno patrio, aunque todas fueron rechazadas.

---

<sup>231</sup> Cabe aclarar que la Asamblea del año XIII anuló la entrada de la Banda Oriental, puesto que además de la propuesta de una Confederación, proponían quitar a Buenos Aires la representación de la Capital. Este episodio fomentó también la necesidad del resto de las provincias de ser representadas. (Cfr. Di Meglio, 2016: 39)

<sup>232</sup> En Noviembre de 1815, Belgrano y Rivadavia regresaron al territorio rioplatense, enterándose de la situación local. Pensaron que una de las formas de resolver la crisis de gobierno era instaurando un sistema monárquico, pero distintivo en su forma constitucional. Di Meglio explica que Belgrano pensaba en que un Rey podía llegar a garantizar el orden, la unión y el reconocimiento europeos, en un momento en donde se encontraba en peligro “todo lo obtenido en años anteriores”. Pero la idea de Belgrano iba más allá a la Corona Española, puesto que él se refería en verdad a la *forma* en que se organizaba el poder: una persona como representante y cabeza de Estado, y un cuerpo

La Asamblea fue disuelta en 1815<sup>233</sup> y la Logia Lautaro perdió el poder del que gozaba. Pero las asociaciones fraternales no finalizan con el cierre de la Sociedad Patriótica, puesto que resurgirán con el Ejército de los Andes, al mando de José de San Martín, quien será el precursor desde Cuyo, de la campaña de liberación de las actuales Argentina, Chile, y Perú. El plan recién se llevaría a cabo al año siguiente de haber declarado la independencia. La idea de San Martín era (junto con O'Higgins y Carlos María de Alvear, éste último con quien fundaría la Logia Lautaro<sup>234</sup>), a la manera de Francisco de Miranda, la de crear una nación americana extensa, para todo el continente. Emilio Corbière (2007) explica que en 1817, el General Don José de San Martín, tomó en cuenta un plan elaborado en 1800 por el militar inglés Thomas Maitland. (Cfr. Corbière, 2011: 193) Ideó una estrategia que consistía en cruzar la cordillera de los Andes, con la ayuda de los patriotas chilenos, liberando Chile a su paso, y de allí tomar la dirección hacia Lima. El plan lo incluía al también Independentista Simón Bolívar, con quien pretendía cruzarse para acabar con todo el dominio español sobre el territorio americano. Ya hemos destacado en páginas anteriores el papel que cumplieron las logias masónicas y la necesidad de su creación, hacia ambos lados de la cordillera de los Andes, en la realización del cruce. Diremos aquí que esta idea de fraternidad asociativa permitió conformar un grupo patriótico unificado en un mismo propósito, con objetivos generales superadores de sus individualidades, que mantenían una promesa clara de fidelidad grupal, en un momento histórico en donde, como lo destaca Halperin

---

político, cuyos poderes se encontrasen limitados a través de la Constitución. Para el cargo, propone a un jefe Inca, como descendiente legítimo de los antiguos emperadores americanos, y un territorio, que sería la ciudad de Cuzco, en Perú. La estrategia de Belgrano era quitar de foco central a Buenos Aires: en caso de prosperar el plan sugerido, la futura capital sería la ciudad del Cuzco, en territorio del entonces Virreinato del Perú, (más poblado, con mayores riquezas naturales y hasta dotado de universidades erigidas hacia siglos) esto es, fuera de los límites del ex Virreinato del Río de la Plata. (Cfr. Di Meglio, 2016: 46)

<sup>233</sup> En enero del mismo año, surge el periódico *El Independiente*, con el propósito de instaurar en los corazones patrios la defensa de la Independencia. Sin embargo, su publicación se ve detenida por la guerra y la falta de recursos económicos.

<sup>234</sup> La Logia Lautaro fue un triángulo masónico creado por el General San Martín, Carlos María de Alvear, y José Zapiola, y constituyó en sí misma una extensión de la Logia de Los Caballeros Racionales fundada por el propio Francisco de Miranda. (Cfr. Corbière, 2011: 194)

Donghi (-1972- 2002) la forma de *hacer* política, era a través de la espada, es decir, de las batallas ganadas. En este sentido, guiados por dicha acción política, aparece una “ley grupal” que funcionaba aquí de forma tutelar, garantizando derechos y marcando límites.

En esos inicios, el territorio revolucionario quedó partido en dos facciones territoriales: Los Pueblos Libres formaron una Confederación<sup>235</sup>, mientras que Las Provincias Unidas tenían un sistema centralista. Sin embargo, para apalear las disputas que dividían el territorio rioplatense, y ante la amenaza realista, ya no quedaban dudas de que era imprescindible declarar la independencia. Se eligió a Tucumán, como el lugar indicado para convocar a un Congreso entre “porteños”<sup>236</sup> y “provincianos”, puesto que se encontraba lejos de los focos de enfrentamiento que se producían en la región central del país. El 09 de Julio de 1816 comenzó la votación y el día 21 se declaró una *jura* a la Independencia y a los miembros del Congreso. No fue hasta 1819 que pudo sancionarse la primera Constitución<sup>237</sup> Argentina. Dicha sanción

---

<sup>235</sup> Como lo destaca Di Meglio, hubieron varios *imaginarios* de Confederación: “(...) *la liga de las provincias independientes, que se unía en caso de agresión exterior, como la Confederación Helvética (Suiza). También estaba el ejemplo de la Confederación estadounidense entre 1781 y 1787, en la cual cada estado era libre y soberano, pero había un débil gobierno central para arbitrar entre ellos y ocuparse de las relaciones exteriores. Una tercera opción era diferente, era construir un Estado federal como el que inventó e implementó un grupo de líderes estadounidenses en 1787, cuyos rasgos fueron delineados en el texto de El Federalista. En este esquema, los estados elegían a sus propias autoridades pero resignaban parte de su soberanía en favor de un poder central de alcance nacional que tenía algunas potestades sobre ellos, cobraba impuestos, dirigía las relaciones exteriores y sancionaba leyes para toda la población del país a través de un congreso de dos cámaras, una de representantes elegidos de acuerdo con la cantidad de población y otra de senadores con el mismo número inalterable para cada estado. (...) Una cuarta, diseñada por el francés Benjamin Constant, proponía un federalismo para una monarquía constitucional. La idea era expandir las libertades municipales, aprovechar el localismo para fortalecer la totalidad*”. (Di Meglio, 2016: 118-119)

<sup>236</sup> Con este nombre se los conoce –incluso actualmente– a quienes pertenecen a la provincia de Buenos Aires. Antes de la división territorial, y en éste momento histórico analizado aquí, Buenos Aires, Montevideo (Uruguay) y Paraná formaban una unidad territorial que representaba la capital del ex virreinato del Rio de la Plata.

<sup>237</sup> Parte de los artículos de esta primera Constitución Nacional (también conocida como “proyecto de Constitución”) fueron reutilizados para la siguiente Constitución de 1826, y a través de ésta, la de 1853, original. Ésta última, sufriría modificaciones en 1860, 1866,

provocaría, posteriormente, el enfrentamiento entre los caudillos unitarios y los federales. El modelo político al que aspiraba el territorio, aún se encontraba en construcción, y tras la sanción, el Congreso se disolvió, y se produjo, casi de inmediato, la batalla de Cepeda. Comenzaba la llamada “anarquía del año XX”, marcada por los intentos políticos de restitución de la unidad perdida, que no volverá a conseguirse hasta la presidencia de Bartolomé Mitre en 1862.

---

1898, 1957, y 1994, según fueron cambiando los gobiernos argentinos y las realidades sociales.



## El proyecto educativo argentino: el nacionalismo fraternal

Durante el siglo XIX, el Río de la Plata asistió a un profundo proceso de modernización. Al calor de las doctrinas y los lenguajes del liberalismo político, en el antiguo Virreinato se gestaron estados provinciales autónomos que después de largas querellas consiguieron establecer acuerdos y hacia finales del siglo, consolidar un Estado Nacional de matriz liberal y republicana. En el período entre 1820 y 1850, la provincia de Buenos Aires pasa a ser una provincia autónoma e independiente. Como lo explica Marcela Ternavasio, es a partir de 1820 que el territorio de la provincia fue extendiendo sus fronteras, su población fue aumentando siguiendo los ritmos del crecimiento económico y sus instituciones se forjaron según formas *republicanas* de gobierno. (Cfr. Ternavasio, 2010: 13). No obstante, la intrincada relación entre Buenos Aires y la Nación, y los intentos de formar y consolidar un Estado-Nación unificado condujeron a que ambas historias –la de la provincia y la de la República Argentina– se pensaran y escribieran como si se tratara de un proceso indisoluble. Es en éste momento en donde comienzan a aparecer, al calor de los conflictos entre unitarios y federales, visiones, ideas y anhelos nacionales, superadores de los conflictos centrales. En 1829, Juan Manuel de Rosas es proclamado Gobernador de Buenos Aires, y la figura del caudillo terrateniente parece, en palabras de Halperin Donghi, como *destinada a gravitar eternamente en el desunido país*, pese a las tentativas unitarias de 1824-1827. (Cfr. Halperin Donghi, 2005: 35)

Hacia 1837, Rosas se encuentra en su segundo mandato como jefe de su provincia, mientras una fraternidad de jóvenes profesionales conforman un grupo de discusión política, motivados mayormente por la oposición al gobierno<sup>238</sup>. Aunque esta unión no resulta ser únicamente

---

<sup>238</sup> Sin embargo, es bien sabido que a esas reuniones también asistieron rosistas, como el autor de la letra del Himno Nacional Argentino Vicente López y Planes, el napolitano y masón Pedro de Angelis (quien también se cree fue espía de Rosas y el responsable de la posterior clausura del Salón Literario), e incluso el propio Juan Batista Alberdi (último en exiliarse de los miembros del Salón) quien en un primer momento procuró que las ideas de la *Generación* se acercaran al régimen rosista intentando sintetizar los postulados de los unitarios y federales, superando las falencias para acabar con la división política. Por lo dicho, no es conveniente considerar a la juventud reunida en el

política, sino moral e intelectual, cultural y literaria, conformando un grupo, que como ellos mismos lo denominan será una *Nueva Generación* que – con recortes e interpretaciones variadas- intentará “igualar”, al menos, los deseos políticos de los *próceres de la revolución* de 1810. Aparecen, entre esta Nueva Generación y los revolucionarios del 10’, otros puntos coincidentes, como los ideales patrióticos, la literatura y la masonería. Sus principales representantes serán Juan Bautista Alberdi<sup>239</sup>, de Tucumán, Domingo Faustino Sarmiento<sup>240</sup>, de la provincia de San Juan, y los

---

Salón Literario como un movimiento exclusivamente antirrosista, sino más bien como un movimiento cultural y literario que intentaba reflexionar y forjar un nuevo destino para la prematura nación. (Cfr. Halperin Donghi 2005: 49)

<sup>239</sup> Juan Bautista Alberdi (1810-1884): Jurisconsulto, escritor y diplomático. Ingresó a la *Asociación de Mayo* fundada por Esteban Echeverría (hermano masón), cuyos principios propagó, siendo el portador de las *Palabras Simbólicas* de la misma a Montevideo, durante su exilio en el gobierno de Rosas. Continuando la línea ideológica de Garibaldi y más tarde de Mazzini, ingresó junto con Juan María Gutiérrez (también masón) a la *Joven Italia*. En su obra *El crimen de la guerra* sostiene teorías pacifistas y aboga por el arbitraje internacional y la creación de una sociedad de naciones como medio para mantener la justicia. Su obra “*Bases y puntos de partida para la organización política de república argentina*” fue inspiradora para la Constitución Nacional Argentina sancionada por el Congreso en 1853. Su actuación masónica se desarrolló en Buenos Aires, Montevideo y Francia. Fue nombrado Miembro Honorario de la Logia San Juan de la Fe N° 20, de Paraná, Entre Ríos. En 1889 sus restos fueron repatriados desde Francia (lugar del deceso). (Cfr. Lappas, 1858: 82)

<sup>240</sup> Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888): Nacido en San Juan, fue legislador y gobernador de su provincia, diputado y senador nacional, ministro, embajador, general y Presidente de la Nación Argentina entre 1868 y 1874. Enemistado con el gobierno del General Rosas, participa del Salón Literario con otros intelectuales de *la Generación del 37’*, para luego exiliarse en Chile, donde se inicia a la masonería en 1854 en una logia de Valparaíso, junto con el General argentino Javier Villanueva y el chileno Jacinto Chacón. De regreso en Argentina, es uno de los fundadores y primer orador en 1855 de la logia *Unión del Plata* N° 1. En 1882 se afilia a la logia *Obediencia a la Ley* N° 13. En 1860 el Supremo Consejo en Grado 33 le había otorgado el grado máximo de la masonería escocesa, en una celebración realizada en honor a las grandes figuras nacionales, entre ellas, Justo José de Urquiza, Bartolomé Mitre, Juan Andrés Gelly y Obes, y Santiago Derqui. El 12 de mayo de 1882 asume el cargo de Gran Maestro de la Masonería Argentina. En 1864 el Supremo Consejo en grado 33 le encomienda que representara a la logia argentina en los Estados Unidos, mientras se destacaba en su función de Ministro de Relaciones Internacionales. Regresa a Argentina para consagrarse como Presidente de la Nación y luego, en su último cargo, como Ministro del Interior. Sarmiento no sólo es una de las figuras más destacadas en la política argentina y la literatura, sino en la educación, el periodismo, y la masonería. Sus proyectos nacionales, sobre todo en materia educativa, tuvieron repercusión internacional. (Cfr. Lappas, 1958: 232)

porteños Esteban Echeverría<sup>241</sup>, José Mármol<sup>242</sup>, y Juan María Gutiérrez<sup>243</sup>. Así mismo, es necesario destacar la importancia que ha tenido la recepción del mundo francés (y también norteamericano) entre los intelectuales rioplatenses, tanto para la generación de los revolucionarios de 1810 como para los *románticos* de 1837. Para la juventud socialista del 37', el universo político que se presentaba entre los libros de Rousseau, Constant, Saint Simon, Toqueville, Guizot, Cousin, Lerminier, Leroux, Didier, Diderot, Benjamín Franklin, Michelet, Condorcet y tantos otros literatos, instauraba en los corazones de los románticos una “agenda de compromisos políticos” que los colocaba como *agentes del destino* nacional, *repitiendo* las ambiciones políticas revolucionarias de

---

<sup>241</sup> Esteban Echeverría (1805-1851): Al finalizar sus estudios en Buenos Aires viaja a París en 1826, donde participa del movimiento romántico de la literatura francesa, movimiento que adopta para sus propias obras literarias, y que traslada a Argentina a su regreso en 1830. Se hace partícipe ideológico del movimiento de unificación nacional italiano llevado a cabo por Garibaldi y Mazzini, fomentando la unión grupal de otros jóvenes literatos que ambicionaban –en su oposición al gobierno de Rosas- formar una nación argentina republicana y liberal. Desde el Salón Literario, y junto con otros intelectuales patrióticos, escribe el *Dogma Socialista* por el que sus compatriotas juran lealtad. Este gesto de jura y obediencia es, sin duda, un gesto masónico reproducido en las logias en los rituales de iniciación. Su actividad masónica comienza al ser iniciado en la *Joven Italia* de Mazzini, creando a su imagen y semejanza los cenáculos secretos en Buenos Aires y Montevideo entre 1840 y 1851. (Cfr. Lappas, 1958: 127)

<sup>242</sup> José Mármol (1818-1871): Abogado, periodista, poeta, autor dramático, legislador, convencional, diputado nacional, embajador, y director de la Biblioteca Nacional. Su histórica novela “Amalia” se considera la primera obra argentina en su género. Iniciado en la Logia Consuelo del Infortunio N° 3 el 05 de Octubre de 1858. (Cfr. Lappas, 1958: 189)

<sup>243</sup> Juan María Gutiérrez, (1809-1878): Realizó estudios de filosofía e ingeniería y se doctoró en 1834 en jurisprudencia, contándose desde esa época su larga amistad con Juan Bautista Alberdi. Perseguido por Rosas, emigra a Montevideo donde se dedica al periodismo, a la poesía y a la cartografía, levantando en plano de la ciudad de Buenos Aires a pedido de Paz. En Chile organiza y dirige la Escuela Náutica de Valparaíso. Después de Caseros, ocupa el Ministerio de Gobierno Constituyente a Santa Fe en 1853. También fue Ministro de Relaciones Exteriores de Urquiza, al mismo tiempo que funda revistas literarias. De 1861 a 1873 ocupa el cargo de Rector de la Universidad de Buenos Aires, realizando una serie de transformaciones en los planes de estudio, y creando la Facultad de Fisicomatemáticas. Fue el hombre de letras más versado y completo de su época, luchando por la creación de una conciencia histórico-literaria argentina, emancipada de la dominación española. Iniciado en la logia Valeper, integró la logia Estrella del Pacífico del Valparaíso. A su regreso al país, se incorpora a la logia San Juan De La Fe de Paraná. Obtuvo el grado 33° otorgado por el Supremo Consejo del Uruguay, conjuntamente con sus amigos y colegas Vicente Fidel López y Andrés Lamas. (Cfr. Lappas, 1958: 155)

“los padres de la independencia”. Estas elites letradas se proclaman destinadas a tomar el relevo de la clase política que había guiado al país desde la Revolución de Independencia hasta la organización unitaria de 1824-1827. Como lo destaca Halperin Donghi (2005), la identidad que aparece bajo la autodenominada *Nueva Generación* alude explícitamente a lo que los separa de sus predecesores, e implícitamente, a todo aquello que los une, es decir, *a la idea en concreto de que la hegemonía de la clase letrada es el elemento básico del orden político, justificada por su posesión de un acervo de ideas y soluciones que debiera permitirles dar orientación eficaz a una sociedad que la nueva generación ve como esencialmente pasiva, como la materia en la cual es la responsabilidad de los letrados encarnar las ideas cuya posesión les da por sobre todo el derecho a gobernarla* (Cfr. Halperin Donghi, 2005: 36). Es necesario destacar, por lo tanto, que aquí estamos en presencia de una noción de *soberanía de la clase letrada*, justificada por su posesión exclusiva del sistema de ideas de cuya aplicación depende la salud política, lo cual explica el entusiasmo con que la Nueva Generación recoge de François Guizot el principio de la *soberanía de la razón*, plasmada de forma explícita en el *Credo de la Joven Generación Argentina*.

No resulta extraño, en este sentido, que tanto Alberdi como Echeverría se unieran a la causa de unificación nacional italiana de Garibaldi, haciéndose eco de los escritos de Mazzini, quien ya había fundado una *Juventud Italiana*. Imitando el patriotismo de ésta, ellos inauguran “La Joven Argentina”, o la “Joven Generación Argentina”. (Cfr. Corbière, 2011: 234) Echeverría, por su lado, invadido por el romanticismo francés que conoció durante su estancia en París, traería hacia éstas costas (mucho antes de que el movimiento apareciera en España), la literatura romántica. Fue en la librería de Marcos Sastre que se crea el Salón Literario en 1834, lugar de reunión de esa *Juventud Argentina*. El Salón Literario no sólo tuvo una función cultural sino comercial, puesto que fue una de las primeras librerías que instauró con éxito el préstamo de libros a domicilio. Fue iniciada con más de treinta jóvenes, entre quienes se destacaron, Vicente Fidel López, el propio Marcos Sastre, Miguel Cané, Carlos Tejedor, Félix Frías, Pastor Obligado,

Rivera Indarte, y los ya nombrados, Juan María Gutiérrez, José Mármol, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento<sup>244</sup> y Esteban Echeverría. Los miembros de la *Joven Generación Argentina* que no emigraron de la capital, formaron en Buenos Aires el llamado “Club de los Cinco”, con Jacinto Rodríguez Peña, Rafael Corvalán, Enrique La Fuente, Carlos Tejedor y Santiago R. Albarracín, también en contacto clandestino con la *Asociación de Mayo*.

Aparecen simultáneamente asociaciones similares en San Juan, Tucumán, Entre Ríos, Santa Fe y Córdoba, en cuyo seno trabajarán Sarmiento, Benjamín Villafañe, Marcos Avellaneda, Vicente Fidel López y Luis Domínguez, entre otros. Corbière describe que en esta época hay multiplicidad de documentos oficiales rosistas, como propagandas, libelos y folletos que denuncian a “legistas” y “masones” por igual, intentando que por “legistas” también se interpretara “unitarios”. Según el relato de Corbière, José Ingenieros describe, tal vez a la distancia un tanto condimentado, la verdadera “cacería masónica” que Rosas acomete en contra de las logias operantes, principalmente, aquella que funcionaba como “reducto intelectual anti-gobierno”, es decir, la *Asociación de Mayo*<sup>245</sup>. (Cfr. Corbière, 2011: 233) Aquellas asociaciones patrióticas constituirán el caldo de cultivo ideológico que enfrenta a Rosas hasta su derrota, aunque luego del cierre<sup>246</sup> del Salón Literario y el exilio de la mayoría de la *Juventud* a Uruguay, muchos de ellos se inclinarán por la

---

<sup>244</sup> Aunque no participó personalmente del Salón Literario por encontrarse en su provincia natal, Sarmiento participaba a la distancia, enviando al grupo cartas, ensayos y narraciones.

<sup>245</sup> Corbière recuerda en este punto, a favor de José Ingenieros, que en un primer momento Rosas se mantuvo casi distante, aunque vigilante del grupo. De la tolerancia pasó a la persecución obligando a los miembros a emigrar a Santiago de Chile, Montevideo, San Pablo y Río de Janeiro, respectivamente, y que incluso Sarmiento en Chile había recibido amenazas de que no regresase al país. (Cfr. Corbière, 2011: 236)

<sup>246</sup> Halperin Donghi explica que hubo dudas sobre la fecha exacta del cierre del Salón Literario, aunque lo cierto es que tuvo corta vida, apenas unos meses. Para entender esto, es necesario primero separar la actividad de la Juventud del 37' de la actividad del Salón. Para Septiembre de 1837 las reuniones están prohibidas y los escritores de la *Gaceta Mercantil* (miembros del Salón) proscriptos desde hacía dos meses. Sin embargo, el Salón Literario, considerado en la actualidad como Biblioteca y Librería, cierra, luego de tres remates sucesivos en Mayo de 1838, mientras Marcos Sastre es perseguido en Buenos Aires por Rosas. (Cfr. Halperin Donghi, 2005: 49)

fracción unitaria<sup>247</sup>. Para Sarmiento (quien en su juventud había glorificado la figura del entrerriano uniéndose en su campaña militar para derrocar a Rosas) Urquiza había fracasado y no había hecho más que sustituir al *tirano*<sup>248</sup>. La *Generación del 37'*, unida política e ideológicamente en contra del gobierno de Rosas, funda en el pensamiento argentino un antes y un después: reinterpreta y promueve la Revolución de Mayo, con las mismas aspiraciones con las que se había fundado la propia "revolución patria". Aparece fuertemente en este grupo intelectual un nacionalismo entendido como amor a la patria, desde un costado republicano, que hasta podríamos destacar como más *tradicional*<sup>249</sup>. La *Generación del 37'* se constituye en una *obediencia* y una *fraternidad*, y es gracias a estas nociones que podemos emparentarla con la forma asociativa de la masonería, no sólo por haber contenido a representantes iniciados en logias masónicas, sino porque la organización misma *recupera* nociones presentes de las ordenes masónicas: la unión – como lo describe el Dogma Socialista- es una fraternidad de hombres, que se reúnen con propósitos políticos republicanos, bregando por el bien común, y destacando la imagen de Dios como rector y protector del grupo. Así mismo, el grupo se constituye, -como sucede en los círculos masónicos- en un organismo cuyo accionar es, a grandes rasgos,

---

<sup>247</sup> Corbière destaca que también hubo masones federales que incluso colaboraron en el gobierno de Rosas, como su Ministro Embajador, Manuel Moreno, el ya nombrado Pedro De Angelis, y los funcionarios Bernardo De Irigoyen, Tomás Guido y Lucio Mansilla (padre), éste último héroe de la batalla de la Vuelta de Obligado; también el médico y catedrático Francisco Javier Muñiz, y Ramón Eduardo Anchoris. Corbière explica que se lo incluye al propio fundador de la Gran Logia Argentina, José Roque Pérez, casado en segundas nupcias –había quedado viudo- con la hija del canciller de Rosas, Tomás Arana, puesto que después de contraer matrimonio, Rosas le envía una carta con sus felicitaciones. En esa carta de 1848 también hacía mención a la supuesta adhesión al partido del coronel general, es por eso que se lo sigue distinguiendo como federalista. (Cfr. Corbière, 2011: 148 - 238)

<sup>248</sup> Utilizamos aquí el adjetivo peyorativo que utiliza Sarmiento, y casi todos los integrantes de la *Joven Argentina* para referirse a Juan Manuel de Rosas.

<sup>249</sup> Al referirnos a una idea *tradicional* de república hacemos referencia a las características que Cicerón le entrega, entre las cuales se destaca principalmente el compromiso que el hombre tiene para con la república: se trata de un profundo amor, puesto que la patria es la representación del padre que acoge a sus hijos en un mismo seno. (Cfr. Cicerón, -55 a.c -, 2010: 5)

*coordinado*<sup>250</sup> y donde la continuidad es garantizada por los vínculos de confianza, lealtad y fidelidad entre miembros, quienes incluso se prometen lealtad aún encontrándose en el exilio. Ejemplo de eso fueron los levantamientos, fracasados, en contra de Rosas apoyados por Alberdi y Echeverría desde Montevideo entre 1839 y 1843 (Cfr. Corbière, 2011: 237). También hay que tener en cuenta dos elementos que se repiten en el universo masónico: el primero es la cuestión de la apertura al pensamiento plural y diverso. Entender esto es fundamental para comprender la forma en que funciona la fraternidad masónica, puesto que se basa en el principio de la igualdad ante la ley, lo cual no supone necesariamente igualdad u homogeneidad de pensamientos. La igualdad republicana y democrática supone diversidad y pluralidad de voces. Como lo vimos en el apartado anterior con respecto a Urquiza y Mitre, la masonería no necesariamente generó pensamientos unidireccionales, sino más bien, promulgó la discusión política y acercó la política a los miembros reunidos en logias. En éste sentido, singular es la noción que Echeverría tiene sobre la democracia: “La democracia no es una forma de gobierno, sino la esencia misma de todos los gobiernos republicanos o instituidos por todos para el bien de la comunidad o de la asociación, aceptando la diversidad. La democracia es el régimen de la libertad, fundado sobre la igualdad de las clases”. (Cfr. Corbière, 2011: 235) Que el grupo intelectual se constituya en y se autodenomine *fraternidad*<sup>251</sup> nos permite pensar en una *hermandad*, algo bastante peculiar si tenemos presente que al compararlo con otros tipos de vinculación social, la

---

<sup>250</sup> Cuando nos referimos a que el accionar del grupo es coordinado, nos referimos a aquellos momentos de coincidencia ideológica entre los miembros con respecto a las reflexiones en torno a la dirección del gobierno de Rosas, lo cual no supone necesariamente que el grupo funcionara como una *unidad de pensamiento* puesto que existieron, incluso después del derrocamiento de Rosas, disonancias y disparidades. (Cfr. Halperin Donghi, 2005: 53)

<sup>251</sup> Más aún, y como lo distinguimos anteriormente al hablar de las cartas entre San Martín, Pueyrredón y O’Higgins, la denominación “hermanos filosóficos”, “hermanos matemáticos”, “cofrados” y “fraternos” resultaban ser sinónimos de “masones”, utilizados en clave. Como lo destaca Corbière, a la juventud socialista *le sobraron* los adjetivos vinculantes a la masonería: “hermanos”, “patriotas”, “camaradas”, “caballeros”, “distinguidos” e “ilustres” son algunos de los adjetivos que se reproducen tanto en el Manifiesto del *Dogma* como en las cartas desde el exilio, mayormente entre algunos miembros, como Alberdi y Gutiérrez. (Cfr. Corbière, 2011: 235)

cuestión de la *hermandad*, aunque simbólica, pudiera no existir. Catherine Chalier en su libro *La Fraternité, un espoir clair-obscur* (2004), sostiene que la forma moderna de sostén de tradicionales formas de vinculación social es el *contrato*, rousseauniano, que reemplaza, no solamente los antiguos privilegios del vínculo de la sangre (castas), sino que también permite la creación de hombres nuevos (ciudadanos) que *pactan* el vínculo, es decir, aceptan –simbólicamente– vivir en comunidad. Las fraternidades modernas, para la autora, no dejan de ser contratos y pactos formales que llevan implícito el cumplimiento de ciertos reglamentos de pertenencia y renuncia<sup>252</sup>. Queda claro, entonces, un pasaje a una tipo de fraternidad moderna que asume la forma del artificio.

En el caso de la Juventud Socialista se trata de la escritura, y la posterior jura de lealtad y obediencia al *Dogma*. Echeverría recuerda en la *Ojeada Retrospectiva* la noche del 8 de Julio como la noche del juramento, y la del 9 como el ágape, la noche el banquete<sup>253</sup>. Con este *pacto*, la sociedad está formalmente fundada. El convencimiento que implica que el *Código* es el verdadero cambio, lleva a la Juventud a pensar que con su publicación (desde el exilio de Alberdi en Montevideo en 1838) hasta el propio Rosas podría modificar sus pensamientos y ajustarse a la idea de unificación. El *Dogma* o *Credo* de la Juventud Argentina no representa solamente el cúmulo de aspiraciones políticas y de cambios sociales que el grupo quiere llevar a cabo, sino, una serie de normas y cláusulas de obediencia y lealtad que intenta influir en la moral existente. Es, ante todo, un texto *pedagógico* que intenta, no solamente

---

<sup>252</sup> Chalier en este sentido, dice: “*Il faut donc trouver l’expression politique institutionnelle qui donnera à la fraternité humaine la garantie de la durée en la rendant solidaire de l’égalité et de la liberté. Les postulats juridiques du Contrat Social répondent donc à cette quête. Or si Rousseau, dans ce livre, se soucie d’abord exclusivement de définir les clauses du contrat qui, garantissent la liberté et l’égalité à chaque homme, ont de lui citoyen, il n’oublie pas pour tant la fraternité*”. (Chalier, 2004: 73-74) (Por lo tanto, debemos encontrar la expresión política institucional que dará a la fraternidad humana la garantía de la duración, haciéndola solidaria con la igualdad y la libertad. Los postulados jurídicos del Contrato Social responden a esta búsqueda. Pero si Rousseau, en este libro, se ocupa primordialmente de definir las cláusulas del contrato que garantizan la libertad y la igualdad a cada hombre, lo mismo que del ciudadano, no se olvida por ello la fraternidad. La traducción nos pertenece).

<sup>253</sup> En el Capítulo II analizamos la importancia que tienen los banquetes o ágapes fraternos entre las sociedades masónicas, sobre todo, luego de los rituales de iniciación, o en la celebración de “*Los dos Juanes*”.



convencer del cambio, sino educar sobre la necesidad del cambio, acercando un *credo*, una creencia, un *dogma*, que funcionaría, a la manera de Rousseau, como una nueva *religión civil*. En éste sentido, Echeverría escribe:

“El que suscribe, después de bosquejar la situación moral de la juventud argentina, representada allí por sus órganos legítimos, manifestó la necesidad que tenía de asociarse para reconocerse y ser fuerte, fraternizando en pensamiento y acción. [...] Considerábamos que el país no estaba maduro para una revolución material, y que ésta lejos de darnos Patria nos traería una restauración (la peor de las revoluciones), o la anarquía o el predominio de nuevos caudillos. Creíamos que sólo era útil una revolución moral que marcara un progreso en la regeneración de nuestra Patria. [...] Creíamos indispensable, cuando llamábamos a todos a los patriotas a alistarse bajo una bandera de fraternidad, igualdad y libertad para formar un partido nacional, hacerles comprender que no se trataba de personas, sino de patria y regeneración por medio de un dogma que conciliase todas las opiniones, todos los intereses y los abrazase en su vasta y fraternal unidad”. (Echeverría, - 1846- 2007: 104)

Corbière recupera las reflexiones de Rodríguez Zúñiga quien explica que el Salón Literario<sup>254</sup> fue un espacio “abierto al diálogo”, lo cual puede interpretarse como *plural*, en el sentido en que se comportaba como una librería a la que accedía un sector de la sociedad, *considerablemente amplio*. El Salón, por lo tanto, según Zúñiga, no pudo constituirse en una logia masónica, aunque sí lo fue la *Asociación de la Joven Generación Argentina*. Echeverría, al fundar con Juan María Gutiérrez y Juan Bautista Alberdi la asociación secreta *La Joven Argentina* o *La Joven Generación Argentina*, constituyeron en realidad una logia masónica, privada, codificada y organizada. (Cfr. Corbière, 2011: 234) “*Si todavía hay dudas*

---

<sup>254</sup> Sobre la historia del Salón Literario y sus miembros véase Félix Weinberg, *El Salón Literario de 1837* (1977), Buenos Aires: Hachette.

sobre el carácter masónico de la Asociación de Mayo, dice Corbière, *no existen en cambio para con el Club de los Cinco*". (Ídem, 236) Una de las cabezas de ese movimiento militar-intelectual, Santiago R. Albarracín, tuvo participación en la logia que colaboró en la conspiración de Maza, el levantamiento de Dolores y el pronunciamiento del general Juan Lavalle. Delatados y presos, muchos complotados fueron condenados a muerte, aunque Albarracín escapa un día antes de su fusilamiento hacia Montevideo. A su regreso, en 1855, junto a sus hijos, fundó la logia "Unión del Plata" N°1 de Buenos Aires, *logia madre* de la Gran Logia Argentina. Allí, ocupó el cargo de Segundo Gran Vigilante entre 1857 y 1860, y el de Gran Tesorero en 1864. Fue miembro fundador del Supremo Consejo del Grado 33° para la República Argentina en 1858, y junto a José Roque Pérez terminó de componer el largo proceso de unificación masónica, que de alguna manera, y al igual que el propio país, se encontraba desunido y diferenciado. (Cfr. Corbière, 2011: 236). La tercera figura de importancia en la creación del Gran Oriente es Miguel Valencia (1799-1870), quien como Roque Pérez, era un jurisconsulto. Venía de una familia aristocrática que había retornado del Brasil. En 1832 se convierte en otro exiliado del rosismo, regresando a Brasil, donde ejerce cargos como docente en la Universidad de Río de Janeiro. Después de Caseros, regresa al país para ser miembro de la judicatura. Dictó cátedra en la Facultad de Derecho porteña y, a partir de 1853, formó parte del Senado bonaerense en la fracción antiurquicista. En la masonería lo había iniciado el doctor Julián Alvarez (1788-1843), figura clave de la masonería en mayo de 1810-1813. Valencia militó tanto en la masonería argentina, como en la masonería chilena y en la "Logia Capitular Regeneración", de Niteroi, Brasil.

La segunda cuestión tiene que ver con la forma en que el Salón Literario pasa de ser, en palabras de Halperin Donghi, un espacio *público de reunión entre aficionados* hasta llegar a conformarse en un recinto más privado que encuentra momentos de actividad clandestina y secreta. (Cfr. Halperin Donghi, 2005: 49) En sus "*Recuerdos de Viaje*", Lucio Vicente López rememora lo siguiente: "El establecimiento del bloqueo francés, y la reanudación de las empresas de los unitarios desde el Estado Oriental

apocaron el espíritu de la sociedad de Buenos Aires, y resolvimos rematar la librería del Salón Literario y cerrarlo. Al hacerlo, teníamos el propósito de formar una asociación secreta con el nombre de Asociación de Mayo". (Cfr. López, -1881- 2001: 173) De nuevo, podríamos analizar, como lo hicimos con la logia Lautaro, los parámetros de la clandestinidad y el secreto, y la forma en que las logias se constituyen en "operativas" al constituirse en un grupo de acción que tiene, en palabras de Corbière, un objetivo definido que implica intervención práctica (personal). De este modo, entonces, podríamos decir que los integrantes de la Generación del 37' *actuaron masónicamente*, tanto sea por los levantamientos (fracasados) como por el simple hecho de haberse constituido en una *fraternidad* que se proponía, gracias a su vinculación política, un accionar republicano y patriótico.

En "Ojeada Retrospectiva" Echeverría recuerda: "A fines de Mayo del año 37' puso el que suscribe promover una Asociación de Jóvenes que quisiera consagrarse a trabajar por la Patria". (Echeverría, -1846- 2007: 101) Con el *Dogma Socialista* se reinaugura el patriotismo: la patria debe regenerarse pues se encuentra *cautiva* en manos de un tirano. El grupo jura obediencia ante las páginas que le entregarán un compromiso y una obligación social, moral y política. El *dogma*, o también llamado *credo*, es una bandera que representa esa unión fraternal. Se sienten forjadores del futuro del país, y entienden que, si el desafío que se plantea es la construcción de una nación moderna, es necesario echar las bases de una verdadera fraternidad de principios e ideales compartidos, en suma, una verdadera y nueva "religión civil". Para conseguirlo, es necesario que primero se produzca una regeneración moral e intelectual en la población, premisa previa a la regeneración política. Esa regeneración sólo puede conseguirse si se apela a la educación de la población. En éste sentido, y como ya lo hemos desarrollado largamente en las páginas anteriores, las posturas de Sarmiento<sup>255</sup> y Alberdi con respecto a la educación (aunque

---

<sup>255</sup> Sarmiento fue un prolífico escritor, del que se han rescatado muchas frases célebres. Con respecto a la necesidad de educar al pueblo para transformar políticamente a la sociedad, recuperamos dos: "Un pueblo ignorante, siempre votará por Rosas"; "Hombre, pueblo, Nación, Estado: todo está en los humildes bancos de la escuela" ("Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga". Santiago de Chile, 1845)

del mismo modo, también Echeverría con la escritura del *Dogma*) serán coincidentes con las ideas pedagógicas que *flotan* en el universo masónico, sobre todo considerando la necesidad de un cambio moral para los “nuevos argentinos”. El objetivo, entonces, será construir una *nueva cultura* coincidente con esta nueva nación; tarea para lo cual la juventud se siente –aunque no sin razones- capacitada e indispensable. Aunque será más adelante, con el “instrumento” de la escuela pública de Sarmiento que el compromiso de una verdadera transformación social pudo cumplirse.

Como lo aclaran Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano<sup>256</sup>, el desafío patriótico para la juventud argentina, se convierte en una *paradoja romántica* puesto que deben hallar en la naciente Argentina el fantasma de una “Argentina pasada”, una historia a reivindicar. Esa visión que pronto hace ruido entre la juventud, termina por convertir la esperanza patriótica en el deseo de una nación “hecha desde cero”. En palabras de Sarlo:

“La paradoja romántica que en las reflexiones francesas residía en la reivindicación de un pasado nacional y, al mismo tiempo, de los derechos supremos de lo contemporáneo y lo nuevo, exhibe, en el Río de la Plata una ironía suplementaria: ¿cómo la literatura será en efecto, expresión de nuestras ideas dominantes, cuando Echeverría afirma también el vacío de sistema filosófico y la inexistencia de una "razón argentina"?, ¿cómo expresar literariamente una cultura y una sociedad que se juzga necesario fundar? La paradoja romántica, el círculo en el cual la nueva literatura persigue la expresión de la nueva sociedad que aún no existe, la nueva sociedad que sólo llegará a erigirse sobre la base sólida de una nueva cultura, atraviesa los discursos inaugurales del Salón Literario, las intervenciones de Echeverría en ese ámbito y sus consideraciones en la *Ojeada retrospectiva*”. (Sarlo y Altamirano, 1985: 18)

---

<sup>256</sup> Cfr. Sarlo y Altamirano (1985) *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la Vanguardia*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Echeverría está convencido, como bien lo explican Sarlo y Altamirano, de que el progreso de la literatura, o como él mismo lo llama, “la perfección del arte de pensar”, tiene la misma importancia que la ciencia, el comercio y el establecimiento de un código de leyes que resguarde y garantice derechos. En éste sentido, la pedagogía pasa a considerarse para el grupo como una verdadera *acción social*. Un tipo de accionar que reemplaza, en palabras de los ensayistas, *otras fuerzas civiles, donde el faltante latente es la “escuela” que ellos inician*. (Cfr. Sarlo y Altamirano, 1985: 20)

Pilar González Bernaldo explica que Sarmiento realmente conjugó sociabilidad con valores masónicos, valores que tienen una clara traducción política en áreas como la higiene y la educación. Pero más todavía en Sarmiento se hizo evidente la búsqueda de apoyo político a su proyecto nacional al interior de las logias masónicas. No debemos olvidar que fue Gran Maestro en dos oportunidades consecutivas, mientras era senador nacional, para luego ser electo Presidente de la república. (Cfr. González Bernaldo de Quiroz, 2004: 26) Para la autora, el desarrollo que tiene la masonería a partir de la caída de Rosas es innegable. Como ya explicamos en páginas anteriores, los clubes masónicos son espacios de vinculación social basados en la *asociación fraternal* que se produce a través de la iniciación. Esa asociación genera *círculos de confianza* que privilegian un ámbito privado en detrimento de uno público. En éstos ámbitos privados se promueve la reflexión, el intercambio de ideas y la discusión.

La problemática del *progreso* encerraba la problemática educativa: cómo constituir a los sujetos en ciudadanos libres, que puedan obrar políticamente haciendo valer sus derechos, y opten por vivir en orden y paz con los demás ciudadanos. La respuesta cristaliza en la instrucción que confiere la escuela como recinto de aprendizaje y civilidad. Sin embargo, la forma de llevarlo a cabo, y el entendimiento mismo de la educación fue motivo de disputas. La más conocida de ellas<sup>257</sup>, fue la de

---

<sup>257</sup> Véase J.B. Alberdi y D.F. Sarmiento, (2005) [1851-1853] *La Gran polémica nacional. Cartas Quillotanas. Las Ciento y una*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.

dos masones con ideas políticas republicanas, conocidos por formar parte de la *Joven Generación Argentina*, Sarmiento y Alberdi<sup>258</sup>. Esta polémica, rescatada por la prensa chilena y conocida por las *Cartas quillotanas* de Alberdi (desde Chile), y *Las ciento y una* de Sarmiento desde Yungay, desnudan una problemática más profunda que conjuga las visiones sobre el futuro del país en el contexto del enfrentamiento entre Rosas y Urquiza, y la oleada inmigratoria<sup>259</sup> que ya formula, entre el siglo XIX y XX, una complicación para la élite letrada: ¿cómo integrar tantas nacionalidades diferentes, en el mismo territorio? Sobre la base del planteo, claramente, visualizamos la incertidumbre por la unión nacional y la organización<sup>260</sup> social.

Alberdi desde Chile, escribe en 1852, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, obra que acerca a Urquiza a través de manos amigas, y es elogiada tanto por el militar como por Sarmiento, quien además se encargó del envío, la distribución y la presentación en el Congreso Constituyente de Santa Fe. Fue la *base*, con el compuesto de otros proyectos constitucionales anteriores, la Constitución de Estados Unidos, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano francesa, y a falta de otra obra que compusiera los principios republicanos a la manera de Alberdi, de la Constitución Nacional Argentina (que, aunque con modificaciones, rige hasta la actualidad). Fue aprobada por todas las provincias de la Asamblea Constituyente (a excepción de Buenos Aires, con el aislamiento de Mitre) en 1853, solicitando la jura de los constituyentes en 1854.

---

<sup>258</sup> Como lo describe Natalio Botana en su libro *La Tradición Republicana* (2005), la disputa Alberdi-Sarmiento lleva implícita la recepción de las corrientes republicanas que ambos próceres encausaron al proyecto nacional. Es, como dice Botana, “*un itinerario que comienza exponiendo las teorías de Montesquieu, Rousseau y Adam Smith, atraviesa luego el momento de la revolución y del constitucionalismo norteamericano, explora de inmediato el debate que en Francia abarcó el período comprendido entre la Restauración y la Tercera República y concluye construyendo concepciones dominantes en el pensamiento histórico sociológico: el rumbo de una historia y de una ciencia de la sociedad dispuesta, por un lado, a comprender el pasado y consagrada, y por el otro, a escuchar las leyes del progreso y de la evolución*” (Botana, 2005: 17)

<sup>259</sup> Hablaremos de esto con más detalle en las páginas que continúan.

<sup>260</sup> Esta etapa en la historia argentina, que recorre el siglo XIX y fuertemente, el XX, es también conocida como *Proceso de Organización Nacional*.

Alberdi confiaba en la capacidad intelectual de los inmigrantes (por el simple hecho de ser inmigrantes) y entendía que el arribo de los europeos<sup>261</sup> provocaría, al juntarse con los nativos argentinos, la transformación de éstos a las condiciones de trabajo de los extranjeros, sin necesidad de mediar o intervenir demasiado en el proceso. El europeo era mejor y sus costumbres “hacían bien” a la población local. Sarmiento<sup>262</sup>, por otro lado, pensaba que la educación de la población se lograría solamente gracias a la institución que hubiera sido creada a tal fin: la escuela. Educar era poblar, civilizar, nacionalizar, crear conciencia colectiva y ciudadana. En este sentido, la fraternidad es para Sarmiento, el resultado de la educación. En síntesis, era crear un futuro de personas que pudieran *gobernar y ser gobernados*<sup>263</sup>. En el marco educativo, el papel de la educación aparece en el texto constitucional en el apartado de Derechos y Garantías, donde claramente figura el derecho de *enseñar y aprender*<sup>264</sup>, y tal vez el más importante referido a la asistencia obligatoria,

---

<sup>261</sup> Nótese que en Artículo 25 de la Constitución Nacional de 1853, Primera Parte, Derechos y Garantías, dice lo siguiente: El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes. Disponible en: <http://www.casarsada.gob.ar/images/stories/constitucion-nacional-argentina.pdf>. Captura el 20/08/2017, a las 16:42.

<sup>262</sup> En 1853, y por motivo de un concurso convocado en Santiago, Chile, en el que participa, se publica *Educación Común*, de Sarmiento (por el que obtuvo el segundo premio). Anteriormente en 1849, había publicado *De la Educación Popular*. En *Educación Común*, si bien el libro se refiere en específico al caso de chileno, comporta la necesaria abstracción para sustraer sus ideas a la problemática de la relación entre educación y desarrollo económico-social.

<sup>263</sup> Seguramente el caso de la *Generación del 37'* y particularmente de estas dos figuras de central importancia para el entendimiento del nacimiento de la nación moderna argentina, así como de sus instituciones republicanas, merezca una mirada mucho más profunda con respecto a cada miembro particular, sus aficiones y accionares políticos posteriores, su obra literaria y autobiográfica, el recorrido literario y académico de cada uno, y las visiones que cada uno aportó al proyecto nacional, pero como hemos visto, nos detuvimos en algunos aspectos puntuales sobre la íntima relación entre nacionalismo y fraternidad de este grupo de importancia histórica, asociados –además- a la masonería-.

<sup>264</sup> Véase, Constitución Nacional Argentina, Primera Parte. Derechos y Garantías, Artículo 14. Disponible en: <http://www.casarsada.gob.ar/images/stories/constitucion-nacional-argentina.pdf>. Captura el 20/08/2017, a las 16:42.

y a la educación gratuita, laica y universal (en referencia a todos los ciudadanos). “El artículo 5º estableció que las provincias deben asegurar la educación primaria (...); el inciso 16 del artículo 67º estableció entre atribuciones del Congreso la de “dictar planes de instrucción general universitaria”. El nivel medio no estaba aún desarrollado.



## La nueva cuestión social: fraternidades ácratas

Se imponía el modelo liberal y agroexportador que, al mismo tiempo que expulsaba, incorporaba esa mano de obra extranjera. Dicho modelo, aunque en expansión, tuvo momentos de profundas crisis, que como vimos en el apartado anterior, fueron las causantes de las sucesivas olas de protestas y huelgas en las principales provincias. La fraternidad republicana a la que Alberdi y Sarmiento aspiraron, en su constitución política legislativa, no fue una *receta* que trajo resultados de manera inmediata. Ese espacio público de sociabilidad ciudadana debía crearse a través de instituciones que comenzaban a ser “modernas”. En la llamada “Época Conservadora” (o “República Oligárquica”, según los historiadores), de 1880 a 1916, la educación tuvo un papel central en la constitución de la nación, considerada una condición para hacer del país una república. En ese marco, Julio A. Roca (dos veces presidente, entre 1880 y 1886, y 1896 y 1904), sancionó la Ley de Educación Común N°1420 en 1884, estableciendo su carácter obligatorio, estatal, laico y gratuito. El carácter no religioso de este sistema, erosionó las relaciones entre el Estado argentino y la Iglesia Católica, hasta después de 1950. Sin embargo, a la par de la creación de las instituciones estatales, fueron creándose espacios de sociabilidad que empujaban, en palabras de Natalio Botana (2005), a la sociedad civil a una vida *privada*. Ante la crisis económica, y los reclamos sociales irresueltos, comenzaron a proliferar las asociaciones civiles y profesionales, las mutuales, las cooperativas, los gremios, los sindicatos de obreros y patronales, es decir, todas aquellas formas *no estatales* de conjugación ciudadana. Aparecen, entonces, las fraternidades de trabajadores, que imbuídas por las corrientes europeas, tendrán en tenor anarquista en su mayoría. Casi inmediatamente, hacen su aparición las primeras “escuelas ácratas” o “instituciones libertarias” nacidas de la crítica al modelo *oligárquico* de gobierno. Funcionaron como espacios de “conjugación entre pares” (en su mayoría trabajadores remunerados), pero al mismo tiempo, como entidades de *libre asociación*, que propusieron cierto compromiso ético y

moral con respecto a una agenda política. Allí, como dice Juan Suriano<sup>265</sup>, *se fundaron lazos de compañerismo, solidaridad y hermandad entre “necesitados”*. (Cfr. Suriano, 2001: 37)

Juan Suriano en *Auge y caída del anarquismo* (2005) explica que el anarquismo llenó el espacio donde el Estado se hallaba ausente<sup>266</sup>. Sin embargo, es también cierto que los grupos socialistas y anarquistas argentinos fueron buscando un espacio de identificación propia, que antes de diseñar propuestas modélicas y enciclopedistas de enseñanza, pudieran constituir instrumentos de crítica social por fuera de la expresión del sistema predominante, sin necesariamente constituirse en un tipo de educación no siempre contraria al Estado, sino incluso, hasta complementaria en sus aportes. Aún así, vale destacar que las primeras “escuelas libertarias” o “instituciones ácratas” funcionaron como *salvaguardas* de los trabajadores gremiales que se sentían aislados o poco representados por este sistema estatal. En éste sentido, y como lo describe Suriano, el objetivo fue denunciar las escuelas (y al sistema escolar) como responsables directas de la opresión.

Como lo ha expresado Dora Barrancos en *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo* (1990), solamente una minoría de anarquistas se embarcó, efectivamente, en la creación y participación de “escuelas libertarias”, en pugna para sustraer a los hijos de las familias anarquistas a estos espacios. Precisamente, como lo describe Suriano (2001), las primeras escuelas estuvieron motivadas por algunas personas referidas al anarco-individualismo, aunque tuvieron poca duración por contar con baja participación del sector obrero. Fue el caso del grupo “Los Ácratas”, de 1898, en Buenos Aires, al que le siguió la “Propaganda Libertaria Los Corrales” (sociedad de resistencia de los obreros anarquistas de Barracas). Su órgano era el periódico *El Rebelde*,

---

<sup>265</sup> Cfr. Suriano, Juan (2001) *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires (1880-1910)*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

<sup>266</sup> Suriano explica que el modelo ácrata de enseñanza fue, paulatinamente, eliminado por la enseñanza estatal a través de la proliferación de instituciones educativas. La escuela pública, según el autor, ocupó los espacios y operó eficientemente sobre los sectores populares, lo que habría ocasionado, en gran medida, el fracaso de las experiencias educativas libertarias. (Cfr. Suriano, 2005)

y en 1899 consiguieron crear la escuela “La Nueva Humanidad”, al que concurrieron asiduamente 79 trabajadores. Sin embargo, primaron aquellas escuelas y proyectos pedagógicos de referentes anárquicos asociados. En 1899 nacen las Escuelas Libertarias del Centro de Estudios Sociales de Buenos Aires y Rosario<sup>267</sup>. El grupo comunista-anárquico *Ciencia y Progreso*, comenzó a organizar conferencias entre 1890 y 1898, luego publicadas en forma de folletos y distribuidas por otros centros de educación ácrata. Entre las figuras que presentaron conferencias, se encuentra el médico Emilio Z. Arana<sup>268</sup>.

En 1902, trabajadores portuarios de La Boca, agrupados en el Círculo de Enseñanza Libre, o “Amigos de la enseñanza libre” emprendieron la creación de escuelas “racionales”. Entre 1901 y 1905, el grupo *Los Caballeros del Ideal*, inauguró una escuela diurna y vespertina para niños y adultos. En 1902, en la ciudad de Santa Fe se fundó *La Escuela Libre*.

A partir de 1904 en Buenos Aires y en Rosario, comenzaron a proliferar proyectos, escuelas, bibliotecas, centros educativos y recreativos ácratas. En 1905, con la finalidad de armar un proyecto educativo que pudiera perdurar en el tiempo, se constituyó el Comité de Escuelas Libres, apoyado por numerosa cantidad de agrupaciones como *Conquista del Pan*, *Arte por la Vida*, *Caballeros del Ideal*, *Germinal*, *Juventud Moderna*, *El Obrero Sastre*, *Luz y Progreso*, *Escuela Moderna*, *Grupo Aurora*, *Nueva Aurora*, *La Protesta*, armando un plan que contempló la formación de un Consejo Escolar que diseñara los planes de estudio de las escuelas y las propagandas para difundir la educación laica, integral, racional y

---

<sup>267</sup> Al respecto de la educación obrera de los grupos ácratas en la ciudad de Rosario, Acri y Cáceres dicen: “*En Septiembre de 1906 se reunió en Rosario el VI Congreso de Educación e Instrucción, ‘encargado de organizar escuelas diurnas y nocturnas, construir bibliotecas y demás cosas necesarias para elevar intelectualmente a la clase proletaria, dándole una educación integral y la lengua internacional esperanto’*” (Acri y Cáceres – ed., 2011: 134) Por otro lado, el grupo Aurora Social, entre 1904 y 1905 administraron una Escuela Moderna, donde se desarrolló la enseñanza racionalista. Así también, el grupo Mártires del Universo no sólo preparó conferencias con temas de sociología, sino que creó una Biblioteca y solicitó ayuda para la creación de una escuela con las mismas características. (Cfr. Acri y Cáceres –ed., 2011: 137)

<sup>268</sup> Hablamos de esta figura de interés para la ciudad de Rosario en las páginas que continúan.

autosustentada. Sin embargo, en un contexto convulsionado por la Ley de Residencia, que deportaba a los inmigrantes “rebeldes”, y por la fallida revolución de la Unión Cívica Radical, gran parte de las escuelas y centros educativos que abrían, debían cerrar sus puertas a causa de la persecución, encarcelamiento y deportación de los miembros.

Hacia principios del 1900 aparece entre la comunidad anarquista Julio Molina y Vedia<sup>269</sup>, que tuvo la clara intención de proyectar escuelas racionales de la forma en que lo había hecho Francisco Ferrer Guardia, en Barcelona, a través de la Escuela Moderna, en funcionamiento ininterrumpido hasta la persecución y posterior ejecución de Guardia en 1909. Este pedagogo español, ingresó de joven a la masonería en la Logia *Verdad* de Barcelona, y trasladó los valores republicanos, y las ideas racionalistas a sus proyectos escolares. Se definía políticamente como un anarquista. En sus aulas, practicó la coeducación (clases impartidas a niños y niñas al mismo tiempo), algo que las escuelas posteriores repitieron, fomentando la no competitividad, el compañerismo, el pensamiento libre y laico, la ciencia con excursiones al campo, y la lectura a través de visitas a las Bibliotecas. Hay una exaltación rousseaniana en Ferrer Guardia, que se traduce en prácticas educativas “libres”, que pudieran realzar los atributos naturales de los sujetos. El deseo de Ferrer Guardia fue, en sus propias palabras, *que la escuela pudiera concretar los deseos republicanos de libertad, igualdad y fraternidad*<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> El caso de Julio Molina y Vedia (1874-1973), es muy interesante y merece, tal vez, un análisis más profundo. Nació en el seno de una familia perteneciente a la élite porteña y estuvo, incluso, emparentado con las familias patricias de los Mitre y Vedia. Colaboró desde temprano con revistas anarquistas, como *La Questione Sociale*, dirigió la revista *La Expansión Universal* (de breve duración), y en 1867 escribió notas para *Ciencia Social. Revista de Sociología, Artes y Letras*, y para *La Montaña*, que dirigían Leopoldo Lugones y José Ingenieros. Un año después, proyectó junto con Lugones, Ingenieros y Carlos M. Múscari y Macedonio Fernández una comuna anarco-socialista, en los yerbales de su propia familia en Ñu-Porá, Paraguay, pero el proyecto quedó nulo. (Cfr. Tarcus, 2007: 426)

<sup>270</sup> Martín Alberto Acri y María del Carmen Cáceres, en su libro *La educación libertaria en la Argentina y en México (1861 – 1945)*, dicen: “Los manuales, libros y folletos editados por la Escuela Moderna, como hemos dicho, promovieron desde sus páginas una fuerte idea antirreligiosa, anticapitalista, antimilitarista, científicista y de ideas sociales: la solidaridad, la igualdad la fraternidad y la justicia entre los hombres”. (Acri y Cáceres – ed., 2011: 69)

Los planteos de Molina y Vedia son, no casualmente, cercanos a los de Ferrer Guardia. En Febrero de 1898 publica una de las primeras convocatorias para la creación de una escuela libertaria en Buenos Aires. El método utilizado en estas nuevas escuelas estaba basado en *la búsqueda de la preservación y regeneración de la especie humana pero, sobre todo, en la felicidad del educando*. Con un claro acercamiento a la pedagogía rousseaniana, explicaba que la escuela preferiría la “autosustentación”, como la práctica de acercamiento progresivo al conocimiento, según las necesidades del individuo. Sólo la necesidad podía producir el “verdadero” aprendizaje, donde los alumnos se transformarían en productores de aquello que utilizaban: serían capaces de crear sus propios lápices, sus vestimentas y todo aquello que requieran. Sin embargo, Molina y Vedía<sup>271</sup> proponía un tipo de enseñanza que no escapaba de las materias curriculares ordinarias como Biología, Matemática, y Química. Entre 1929 y 1931 publica dos volúmenes de su obra más acabada sobre la vida, las prácticas sociales y la educación, titulado *La Nueva Argentina*<sup>272</sup>. Propuso junto con otros compañeros ácratas (Leopoldo Lugones, José Ingenieros y Carlos M. Múscari y Macedonio Fernández), una utopía social comunitaria, que pudiera concretarse en el Paraguay.

Entre 1906 y 1909 comenzaron a proliferar en Buenos Aires aperturas y cierres de Escuelas Modernas ácratas. La primera de ellas fue la de Lanús<sup>273</sup>, apoyada por anarquistas y socialistas mediante la Asociación Pro Fomento de la Escuela Laica y la Sociedad Popular de Educación Laica. A ella perteneció Julio Barcos<sup>274</sup>, que luego de renunciar a ésta, se

---

<sup>271</sup> Sobre la biografía de Molina y Vedía, véase Laura Fernández Cordero (2006) “La intensa utopía de Julio Molina y Vedia”, en *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, de Hugo Biagini, (comp.), Buenos Aires: Editorial Biblos.

<sup>272</sup> Sin intentar argumentar al respecto, hacemos notar aquí el parecido entre la propuesta de la generación de la Joven Argentina y la que propone Molina y Vedia.

<sup>273</sup> En 1909 cerró sus puertas por la represión provocada por la muerte del jefe de policía Ramón Falcón.

<sup>274</sup> Julio Ricardo Barcos (1883-1960), fue un intelectual y pedagogo anarquista (luego radical) nacido en Coronda, Santa Fe. Su aporte es similar al de Molina y Vedia. Fue Director de la Escuela Laica de Lanús, y pasó a proyectar en el país la Escuela Moderna entre 1908-1909, que había quedado a medio camino, luego del fusilamiento de Ferrer

comprometería con la dirección de la Escuela Moderna de Buenos Aires, fundada en 1907. Para esa fecha, vuelve a abrir sus puertas la Escuela Moderna de Luján, y otra en Rosario, como Escuela Modelo, llamada “El Porvenir”. Si embargo, ninguna perduró en el tiempo, ya sea por los cierres forzosos, por falta de presupuesto, o directamente por carecer de miembros. Surgen, hacia 1911, dos revistas anarquistas, con el propósito de recaudar fondos para la creación e implementación de Escuelas Modernas, y con el propósito de fomentar la *necesidad* de su implementación: *Francisco Ferrer* (en nombre de Ferrer Guardia), por un lado, y *La Escuela Popular*, por el otro, ésta última, órgano de difusión de la *Liga de Educación Racionalista Argentina*. (Cfr. Acri, y Cáceres –ed-, 2011: 147) Lo interesante de ambas revistas, con sus marcadas improntas ácratas, donde se mezclaban los tonos de denuncia política, y apreciaciones filosóficas de los problemas de la actualidad, era que ambas proponían un modelo de enseñanza que no sirviera únicamente a los niños, sino a toda la familia, es decir, un tipo de escuela que los incluyera a todos por igual, sin importar la edad. Estas escuelas, claramente fueron pensadas para solventar los problemas de alfabetización de un sector amplio de la población, constituido

---

Guardia. Uno de sus alumnos fue Juan Lazarte<sup>274</sup> (médico rural, y anarquista rosarino) que conoció tempranamente el anarquismo gracias a este acercamiento en la ciudad de Rosario. Dirigió la Liga Internacional para la Educación Racionalista de la Infancia, luego Liga de Educación Racionalista, que comportaría la ideología liberal de las nuevas escuelas modernas de Buenos Aires y el interior. Fue un promotor y precursor del gremio de maestros, impulsando en 1910 la Liga Nacional de Maestros, que en 1911 dio origen a la primera Confederación Nacional del Magisterio de la República Argentina. Fue editor de la Revista *Renovación* (1914), y *La Escuela Popular*, órgano de *La Liga de Educación Racionalista* (1912-1914) Colaboró con algunas revistas anarquistas, de corte “moderado” como *La Protesta*, el diario *Buenos Aires* y la revista *Ideas y Figuras*, de Alberto Ghirardo. Dirigió, además, la revista libertaria *Letras*. Junto con el anarquista puertorriqueño Nemesio Canale, se acercan a la alianza internacional que supone la Revolución Rusa, y proponen un plan “bolivariano” de unidad latinoamericana contra el imperialismo. Comenzaron ambos a dictar conferencias alentando la modernización educativa. Junto a su par, se editó la revista bolchevique *Cuasimodo* en 1921, que publicaría por primera vez los poemas juveniles del genio Jorge Luis Borges, quien por ese entonces abrazaba la Revolución Rusa. A fines de 1920 adhirió al radicalismo de Yrigoyen, lo que finalmente le abrió las puertas al sistema educativo oficial, siendo incorporado al Consejo Nacional de Educación. Hacia 1940 compone la editorial *La Luz*, que publica las obras de Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento. (Cfr. Tarcus: 2007: 44)

mayormente por obreros de industria y comercio. Sin embargo, los miembros de La Liga fueron reiteradamente perseguidos por impartir una enseñanza por fuera del sistema oficial, y comenzaron a producirse interrupciones que alimentaron las ausencias y la falta de recursos para continuar con el gran proyecto. Decidieron renunciar a la idea, pero continuaron realizando otras tareas que, en gran medida, son las mismas que realizan hoy: talleres de aprendizaje de oficios varios, bibliotecas infantiles, cine educativo, entre muchas otras.

El diseño y rediseño constante de una escuela autosolventada suponía un respaldo económico que los grupos por lo general no tenían. Debieron adaptarse, y comenzaron a proyectar charlas, conferencias y espacios abiertos al diálogo que tuvieron gran repercusión en Buenos Aires, como en otras provincias. Al mismo tiempo, se organizaban eventos recreativos, de arte y esparcimiento, que otros Centros Culturales, Cooperativas y Asociaciones de Socorros Mutuos fueron adquiriendo en sus propios espacios. Esta modalidad supuso una forma de interacción solidaria y recíproca, ciertamente fraternal, entre instituciones, que perdura hasta el día de hoy<sup>275</sup>. Pero el proyecto encontró, como lo explica Christian Ferrer (2011), sus propios límites: más allá de poder inventar propuestas propias, la Escuela Moderna se basaba en la escuela que Ferrer Guardia había diseñado y planificado en sus libros, aquellos que para el momento se encontraban confiscados en España, lo cual hizo que la propuesta educativa, lejos de constituir un diagrama diferente a las materias de la escuela estatal, terminase por adaptarlas. Por otro lado, era necesario tener docentes “racionalistas” o al menos, afines a la línea de la Escuela Moderna, algo que tampoco pudo resolverse. Sin embargo, si en algo fue exitoso el proyecto educativo ácrata, fue en “actualizar” la agenda de las necesidades sociales, que luego impactaría en la forma en que era pensada la educación nacional, en los espacios estatales: por ejemplo la enseñanza de los adultos que no habían sido alfabetizados en su niñez, la necesidad de la capacitación en diferentes oficios que posibilitara nuevas oportunidades laborales, la idea de abrir la cartilla educativa a la

---

<sup>275</sup> Hablaremos de esto más profundamente en el Capítulo II, cuando analicemos los grupos locales anárquicos.

recreación y el ocio, entre muchas otras cosas. De aquí surgieron espacios, luego apropiados por el Estado, como el “Centro Estímulo al Estudio”<sup>276</sup>, de 1911, en la localidad de Talleres, en Remedios de Escalada, Buenos Aires, instalado por los trabajadores ferroviarios.

La Escuela Racional propuesta por las fraternidades ácratas, se vivió en esa época, como parte de una corriente moderna que invitaba a “ponerse al día” sobre lo que ocurría en el mundo, sobre todo, en Europa. Sin duda, la correspondencia fluída entre los grupos ácratas, y forma de trasladar problemáticas de un territorio a otro, mediante lazos de reciprocidad ideológica y solidaridad, posibilitaron en ese momento, que los grupos auto-organizados fueran pioneros en la construcción y desarrollo de nuevas escuelas, diversificadas del Estado. Muchos Centros y Bibliotecas Populares, como las de la ciudad de Mercedes y La Plata, entre 1911-1912, llevaron el nombre de Juan B. Alberdi, persiguiendo un tipo de educación “racionalista”, que intentaba diseminarse entre los espacios del sistema oficial de educación.

Actualmente, los grupos anarquistas perduran junto con sus Bibliotecas. Si bien la obtención de espacios por fuera de los sindicatos también fue problemática, a lo que no se debe descontar los sucesivos gobiernos de facto que irán contra éstas y otras agrupaciones más a lo largo de la historia argentina, vale aclarar que las agrupaciones anarquistas reunidas al rededor de sus bibliotecas<sup>277</sup> son la muestra de un tipo de circulación educativa y pedagógica anárquica que supo sobrevivir en el tiempo, conjugando un tipo de fraternidad social propia que perdura hasta la actualidad. En el anarquismo, como veremos más adelante, aparece con mayor frecuencia un tipo de fraternidad representada como *solidaridad* que en palabras de Salvador Giner (1994) constituiría la forma *actual* de la fraternidad moderna, que quedaría representada en

---

<sup>276</sup> Esta Escuela, donde dictó charlas Alicia Moreau, impartía materias, e incluso abrió un centro nocturno y una escuela para adultos, en la calle Mitre 326 de Buenos Aires. Las materias, sin embargo, fueron las mismas que se dictó en las escuelas estatales: Geografía General, Historia, Aritmética, Historia Natural, Geografía Argentina. (Cfr. Acri y Cáceres, 2011: 149)

<sup>277</sup> En éste sentido, la Biblioteca Popular Juventud Moderna de Mar del Plata, fundada en 1911 es considerada la más antigua en vigencia hasta la fecha.



organizaciones de apoyo mutuo, que *intentan soslayar los efectos perversos de la politeya democrática hipermoderna*. (Cfr. Giner, 1994: 6)

Como lo plantea Suriano, muchas de estas experiencias ácratas no prevalecieron, a causa del papel influyente y hegemónico de la educación estatal, que fue absorbiendo aquellas organizaciones “libres”. Pero como veremos en las páginas que continúan, lejos de ser una “contracultura”, los anarquistas lucharon –al igual que la masonería- por conquistar en la sociedad un espacio fraterno de crítica que potenciara las capacidades humanas, bajo la necesidad de educarse, y por fuera de los deseos de materializarse en una institución educativa; luchas que persisten hasta el día de hoy al interior de las organizaciones que trabajamos.

## - El siglo XIX y el nacimiento de los grupos fraternales: masones y anarquistas argentinos

La historia de Argentina sería imposible de comprender sin tener en cuenta esas dos agrupaciones sociales que han moldeado para siempre la estructura social, política, legal y económica del país: la masonería y los grupos “de izquierda”. Las olas inmigratorias de italianos, españoles, ingleses y franceses, que comenzaron fuertemente en 1880, tendrán un protagonismo más que destacable en el establecimiento y desarrollo de ambos grupos sociales. Tomaremos en cuenta momentos destacados de ambos, por la imposibilidad de analizar aquí la complejidad de su historia particular.

En las páginas anteriores hemos explicado la fuerte presencia masónica en el Río de la Plata entre el siglo XIX y XX, y aunque este tema ha sido largamente abordado por la historiografía, siguen quedando incógnitas y desfasajes en los relatos. Alcibiades Lappas<sup>278</sup> explica que según los documentos de la Gran Logia de Inglaterra de 1735, el Gran Maestre Thomas, Segundo Vizconde de Weymouth, designa al caballero a Randolph Took como *Gran Maestre Provincial para América del Sud*. Dado que la Gran Logia de Inglaterra, recién a partir de 1750 empezó a tener la matrícula de sus miembros, no hay datos concretos sobre los masones americanos que pudieron haber pertenecido a esta logia. Sin embargo, por las narraciones de Tomas Took en sus diarios personales, entre 1735 y 1737, realiza varios viajes a la capital del Virreinato del Río de la Plata, la región del Caribe y Brasil, en función de negocios relacionados con el carbón. Fue la Logia *Independencia*, fundada a fines del siglo XVIII la primera que aparece en los textos de Took, con Carta Constitutiva de la *Grand Loge Générale Ecossaise de France*, cuerpo que fue absorbido por el Gran Oriente de Francia, quedando la logia *Independencia*, valga la redundancia, independizada de Francia (Cfr. Lappas, 1958: 61). Sin embargo, Corbière sostiene que las intenciones de

---

<sup>278</sup> Cfr. Lappas, Alcibiades (1958) *La masonería argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires: Editorial Rego.

Tomas Took fueron meramente comerciales, y que el Gran Oriente de Inglaterra jamás autorizó la constitución de una logia rioplatense. La fecha de implementación de la logia se corre, entonces, a 1795 con la constitución de la legendaria Logia “Independencia”, con Carta Constitutiva de la Gran Logia General Escocesa de Francia, (antecedente del Gran Oriente Francés), fundada por el portugués Juan Silva Cordeiro. También sostiene la hipótesis de que las logias que levantaron columnas en el antiguo virreinato del Río de la Plata fueron la denominada *San Juan de Jerusalén para la felicidad de esta parte de América* en el año 1804 con Carta Constitutiva de la Gran Logia de Marylan (Cfr. Corbière 2011: 148). Lappas, por otro lado, sostiene que al producirse la Revolución de Mayo existía en Buenos Aires una Logia que la presidía el doctor Julián B. Álvarez, aparentemente bajo el nombre de logia *San Juan de Jerusalén para la felicidad de esta parte de América*. Pero dado que todas las logias masónicas en ese momento histórico se llamaban *Logias de San Juan*, podría hipotetizarse que no se tratara de dos logias separadas sino de una única logia, aunque con la particularidad de que el título *Independencia* apareciera luego de la Revolución de Mayo y no antes.

Durante las invasiones inglesas, hubo logias que funcionaron con Carta Constitutiva del Gran Oriente de Irlanda. Hacia 1810, Julián Álvarez presidía otro grupo de masones porteños; muchos de ellos se sumarían más tarde a la logia Lautaro que formaron Carlos María de Alvear, José de San Martín, José Matías Zapiola y Eduardo Kannitz apenas llegados de Europa. El Jefe de la Masonería en esa época fue Don Saturnino Rodríguez Peña<sup>279</sup> (otro compañero masón), que a la vez era el representante de Don Francisco de Miranda. Como ya nos hemos ocupado lo suficiente del período revolucionario e independentista,

---

<sup>279</sup> Saturnino Rodríguez Peña (1765-1819) tuvo una polémica actuación en la independencia argentina. Gustaba de hacer amigos con los extranjeros ingleses (sus compatriotas masónicos) y tras firmar un acuerdo con William Carr Beresford (de quien cuidaba en la cárcel, y que en 1811 –cinco años posteriores- en la batalla de Albuera batió al ejército francés) invocando una orden falsa de Liniers, lo sacaría del cautiverio para regresarlo por barco a Inglaterra.

pasaremos a analizar aquellos momentos de importancia del naciente siglo XIX.

La masonería en el país es producto, como lo define Ricardo Di Stéfano (2002), del trabajo de los primeros inmigrantes. A diferencia de lo ocurría en el Viejo Continente, las logias masónicas del siglo XIX se establecen en Argentina primero en el ámbito de los artesanos de origen extranjero y sólo en un segundo momento, ganan adeptos entre los miembros de las élites locales. Pues, no será hasta 1857 que siete de las logias que funcionaron de forma intermitente durante la independencia, se agruparán en un Gran Oriente Argentino, que verá la luz el 11 de Diciembre, con carta patente de Montevideo. Esas logias eran: *Unión del Plata*, *Consuelo del infortunio*, *Tolerancia*, *Regeneración*, *Lealtad y Constancia*. La logia *Unión del Plata*, fue una logia compuesta por argentinos, adscripta al rito escocés, y esta vez, los artesanos apenas superaron el 5% de los inscriptos. Fue acogida por la élite local, compuesta de intelectuales activos en política, comerciantes, militares, terratenientes y funcionarios que no dejaron pasar las oportunidades de aprovechar el espacio como un encuentro que pudiera facilitar negociaciones de todo tipo: comerciales, políticas, ideológicas, religiosas, etc. (Cfr. Di Stéfano comp.-y otros-, 2002: 87)

El Templo del Gran Oriente Argentino que se hallaba en calle Bolívar, posteriormente se traslada al primero piso del Teatro Colón (que se hallaba a su vez, frente a Plaza de Mayo), hasta trasladarse a la actual calle J.D. Perón (antigua calle Cangallo) 1242 a partir de 1872, donde permanece. El primer Gran Maestro fue el Dr. Roque Pérez (1815-1871) que ocupó el cargo entre 1857 y 1861, para luego morir de fiebre amarilla, producto del contagio que había sufrido mientras la logia porteña realizaba visitas para ayudar a los enfermos. El ingeniero del edificio fue el masón Carlos Pellegrini, que posteriormente debe ausentarse del cargo por enfermedad.

Si bien las logias argentinas nacieron de la mano inmigrantes, ese componente quedará estático hasta que a partir de 1830 comiencen nuevamente la llegada de inmigrantes al Río de la Plata. Entre 1840 y 1860, ingleses, italianos, franceses y españoles fundarán logias en el

país. En 1825 un grupo de constitucionalistas españoles llega a Buenos Aires fundando la logia *Aurora*, bajo los auspicios de la masonería española. Con la muerte del general Rafael del Riego y Núñez llega otro grupo de españoles para formar la logia *Libertad*. De la misma época data la logia *Fénix*, fundada bajo los auspicios de la Gran logia de Maryland, así como *Valeper*, fundada por Lafinur. El mismo año un grupo de estadounidenses crea la logia *Estrella Sureña* (Southern Star) con carta Constitutiva de la Gran logia de Pensilvania. A ésta logia se incorpora Bernardino Rivadavia. La logia trabajó hasta el año 1829, cuando J.M. de Rosas comienza a perseguir a los masones reunidos en la asociación revolucionaria *La Joven Argentina*, y deben emigrar a Montevideo, donde forman la logia *Asilo de la Virtud*, también con carta Constitutiva de Pensilvania.

Como dice Corbière, el estudio de la masonería argentina en los tiempos del rosismo es una tarea tanto poco explorada como intermitente. Alcibíades Lappas intentó sistematizar con sus apuntes algunos parámetros de las órdenes que funcionaron en esa época, y dejó reflexiones dispersas, pero no contundentes. Lo mismo sucedió con Antonio Rodríguez Zúñiga<sup>280</sup> y Martín V. Lezcano<sup>281</sup>, cuyos comentarios no alcanzaron para diseñar un relato de la masonería operante de esa época. Los escritos de Lezcano, si bien era un buen conocedor de Rosas, no llegaron a profundizar en la *Generación del 37'* luego *Joven Argentina* y *Asociación de Mayo*, ni en los momentos posteriores al exilio de sus miembros hasta la caída de Rosas. Sin embargo, y en palabras del propio Corbière, *sobran las pruebas* para demostrar la vigencia y operatividad de la masonería durante el rosismo. Se fundaron otras logias con la denominación genérica de *Unitarias*, creadas –obviamente– por oposición a Rosas. A la misma época pertenece la logia *Fraternidad* de San Nicolás de los Arroyos, fundada por José Melián. En 1837 el líder italiano Garibaldi, en su estadía en Entre Ríos, funda una logia en Gualeguaychú.

---

<sup>280</sup> Antonio Rodríguez Zúñiga fue masón y como historiador se destaca su largamente reproducido libro *“La Logia Lautaro y la Independencia de América”* de 1922.

<sup>281</sup> Historiador y masón, Lezcano escribió *“Las Sociedades Secretas, Políticas y Masónicas en Buenos Aires”*, Buenos Aires: Pedro García Editor, 1927.

En el largo período desde la desintegración de la “Logia Lautaro”, después de la crisis alvearista, surgieron en Buenos Aires varias logias que quedaron liberadas de la conducción descentralizada lautarina: “Logia del Sol”, “Logia Provincial”, “Logia Aurora” y “Logia Valeper”<sup>282</sup> (Cfr. Corbière, 2011: 233). En éstas logias se iniciaron algunos de los miembros del Salón Literario, a excepción de Sarmiento quien se incorporaría a la masonería en Valparaíso, durante su exilio en Chile. El arribo al país de Giuseppe Garibaldi, como veremos en el Capítulo II, al hablar específicamente de la ciudad de Rosario, impulsará la congregación de masones y la apertura de logias en el interior del país, algunas de corta duración y otras intermitentes, puesto que la permanencia de logias y su sustento y durabilidad en el tiempo comienza a ser visible a partir de la creación del Gran Oriente masculino porteño, ya en 1857.

Después de la batalla de Caseros los masones continúan agrupándose y surgen varias logias argentinas, entre otras extranjeras. Entre las primeras, la logia *Concordia* fundada en 1853, *Constancia*, en 1855, *Unión del Plata* en 1855 y *Confraternidad Argentina* en 1856. Logias que trabajaron bajo los auspicios de Uruguay o Brasil. Entre las segundas, aparece la logia *Amie des Naufragés*, integrada por franceses, y la logia *Excelsior*, compuesta por ingleses, ambas datan de 1853.

El contexto político en el que es creado el Gran Oriente masculino Argentino muestra un panorama de formación y consolidación estatal, en donde la masonería como institución privada, juega un papel importante en tanto que representa una entidad de *conjugación real* entre lo privado y lo público: la masonería es el espacio de socialización *privada* desde el cual podrán tratarse los problemas *públicos* (o los problemas que comienzan a ser públicos gracias a un Estado que toma presencia). Para entender mejor las cuestiones de este Estado en formación, es necesario comprender que el desarrollo de las instituciones estatales necesitó de un verdadero proceso de “expropiación social”: su creación y expansión implican la conversión de intereses de la sociedad civil en objeto de

---

<sup>282</sup> En esta logia se inició Juan María Gutiérrez. Véase notas al pie de este trabajo.

interés general, y por lo tanto, *en objeto de acción de ese Estado en formación*, como lo destaca Oscar Oszlak en *La formación del Estado argentino*. (Cfr. Oszlak, 1982: 90)

Andrea Alliaud (1993) en Andrea (1993) “El Proyecto educativo oligárquico (1880 – 1910)”, explica además, que para los países de América Latina, el Estado no se constituyó en representante de la sociedad civil sino, más bien, fue el encargado de conformarla (Cfr. Alliaud, 1993: 37) . El rasgo característico de éstas sociedades latinoamericanas es que el Estado se consolida a través y por el Estado mismo, y no a la inversa como ocurrió con las sociedades europeas. La particularidad del argentino, en todo caso, nace de lo que Marcelo Cavarozzi (2002) llama como “dos formas opuestas de imbricación con la sociedad civil”: una con las clases dominantes en la cual Estado y sociedad civil aparecen casi fusionadas, y otra con las clases subalternas frente a las cuales el Estado no sólo aparecía como algo antagónico, sino como algo externo, sumado a un régimen oligárquico de exclusión política explícita en el que las únicas formas de participación de las clases subalternas eran, en realidad, una combinación de manipulación y control paternalístico. (Cfr. Cavarozzi, 2002: 100). Parte del proceso de “monopolización estatal” perseguido por el gobierno de turno (el cual, cabe destacar, también tuvo intereses particulares para impulsar esos procesos) tuvo que ver con integrar varios sectores sociales poco o nada integrados. Como explica Cavarozzi (2002), el proyecto liberal debía prestar atención a los factores que supondrían un desorden social, superando conflictos tanto regionales como globales para lo cual fue necesario neutralizar el poderío de otras instituciones como la Iglesia, por ejemplo. Este proceso de modernización necesitó, además de la sanción de una Constitución Nacional (1853), estrategias claras de vinculación e integración nacional: la Conquista del Desierto, la federalización de la ciudad de Buenos Aires, el aplastamiento a toda resistencia producida en el interior del país, la profesionalización del ejército nacional, el dictado de leyes para la Municipalidad de Buenos Aires, el ordenamiento de los tribunales de la Capital, la Ley 1130 de Unificación Monetaria, entre muchos cambios más.

De todas formas, y como lo indica Pilar González Bernaldo de Quiróz (2004) que la masonería haya funcionado como un recinto de conjugación entre las esferas de lo privado y lo público, es decir, como un espacio de socialización privada desde el cual podían tratarse muchos de los problemas que, por transferencia, comenzaban a ser públicos (en el sentido de estatales), no significa que la masonería haya conformado una entidad de unificación política, o haya estructurado una forma de hacer política particular sobre la cual el Estado –haciéndose eco- comienza a operar. Muy por el contrario, la masonería constituyó siempre ese espacio en el que convergen las posturas radicalmente opuestas de la política, y en donde las diferencias de pensamiento pueden hacerse notar. Aún así, fue un espacio que permitió, por sus características republicanas y liberales, que se abrieran las puertas a la discusión política, y gracias a los miembros que se unieron a ella, también facilitó el acercamiento de los individuos (ciudadanos) a la política. De alguna manera, aunque fuese de forma simbólica, estos sujetos formaron parte de la gran construcción de ese espacio público.

Hay muchos ejemplos en la historia argentina en torno a la forma en la que los miembros masones ingresan a la política a través de la masonería, y de como ésta no formula un campo político lineal sino que incentiva la libre discusión y las proliferación de las diferencias políticas. Pero ciertamente el caso más conocido es el que nombra Pilar González Bernaldo de Quiróz sobre la celebración del 21 de Julio de 1860, donde el Supremo Consejo masónico le otorga el grado 33 del escocismo al General Bartolomé Mitre (por entonces, Gobernador de la Provincia de Buenos Aires), a sus ministros del interior, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Gelly y Obes, al presidente de la Confederación Argentina, Santiago Derqui, y al jefe de los ejércitos de la Confederación, Justo José de Urquiza, quien había luchado en batalla contra Mitre, un año antes. Como lo destaca González Bernaldo, es necesario interpretar la decisión del Supremo Consejo en grado 33 de la logia bonaerense de realizar los otorgamientos, puesto que aquí la masonería –a través del Consejo- tiene un accionar político clave: el otorgamiento por Decreto del más alto grado de la masonería escocesa es entregado a los hombres que tienen el



poder de terminar con la secesión entre Buenos Aires y la Confederación. Mitre aún no pertenecía a la masonería sino hasta este momento en el que, meritocráticamente, se le entrega el grado simbólico N° 33. Es por eso que es a través de esa decisión que *se hace política*, puesto que como dijimos, detrás de ella hay un interés que juega en dos niveles: el interés por acercar la masonería a los hombres de la política, y el interés por acercar la política a la masonería. En el contexto social y político de 1860, Buenos Aires se encuentra escindida de la Confederación desde 1852 y ambos estados acaban de librar la batalla de Cepeda en la que confrontaron Mitre y Urquiza. El *gesto* del Consejo masónico puede leerse de varias formas: en primer lugar, la distinción que realiza la masonería pudo haber *forzado* el ingreso de Mitre a la institución, con intenciones claramente políticas; en segundo lugar, ese ingreso llevaba implícito la necesidad por una promesa política que trajera paz, por lo tanto, es comprensible que se le hubiese otorgado a Mitre y a Urquiza, dos figuras que podían garantizarla, puesto que tenían el poder de organizar ejércitos y generar batallas; y en tercer lugar, el otorgamiento de la distinción para ambas figuras, -aunque sobre todo para Mitre que se iniciaba gracias al otorgamiento-, pudo haber generado un interés político por adquirir adherentes a sus respectivos proyectos nacionales. Todavía resulta más evidente el interés político de la pertenencia a la masonería si tenemos en cuenta que las principales logias de las provincias del litoral se encontraban (y se encuentran) nucleadas en éste Gran Oriente porteño, e incluso, las logias de Uruguay, Brasil, Francia e Inglaterra tenían relación con Argentina, países que -posiblemente- pudieran brindar apoyo al reconocimiento del nuevo Estado nacional que intentaba instaurar Mitre desde Buenos Aires. (Cfr. González Bernaldo de Quiroz, 2004: 28/29)

Es muy interesante para nosotros observar como la masonería y la política se conjugan en este momento claramente estructural del país. Nuevamente, el territorio se encuentra dividido en dos, y estas dos grandes figuras, Mitre y Urquiza, marcarán la impronta del desarrollo y la modernidad, que se intentaba reproducir en el país, desde distintos puntos de vista. Serán las olas inmigratorias las que comiencen a convertir las necesidades en planteos políticos, para quienes se ocupaban

de la dirigencia y la política. Aficionado a las ideas de Urquiza, y compañero masón, Alexis Peyret (1826-1902) apoya la causa de la Confederación (desde Montevideo), a través de una serie de artículos publicados en *El comercio del Plata* (periódico fundado por Florencio Varela), y fuertemente a través de su propio periódico escrito en francés, *Le Rio de la Plata*, apoyando el nacimiento de esta nueva república sureña. Como describe Horacio Tarcus (2007), Peyret es de suma importancia para comprender la unión entre la masonería y los grupos socialistas<sup>283</sup> del siglo XIX, puesto que fue escritor, docente, periodista, y militante político del republicanismo radical en Francia, pionero en los estudios críticos sobre la colonización, y principal precursor del socialismo en Argentina, que supo utilizar sus círculos de amistad (en su mayoría, círculos masónicos) para proyectar ideas y críticas políticas grupales. Benjamín Victorica le había ofrecido ocupar el puesto de redactor para el diario *El Uruguay*, desde donde nacería su amistad con Juan María Gutiérrez (otro hermano masón) quien le ofreció, al mismo tiempo, la redacción del diario *El Nacional Argentino* (órgano de defensa del proyecto nacionalista de la Confederación). Gracias a estas colaboraciones, traba amistad con Juan Bautista Alberdi. En 1857, ya siendo presidente, Urquiza le encomienda la creación de una colonia agrícola en la provincia: la Colonia San José. Desempeña un papel clave durante 18 años como director, juez de paz, comisario, administrador, presidente de la Municipalidad, e incluso, oficial del registro civil. Fundó a su manera una pequeña colonia laica y republicana, que -incluso antes de la sanción del propio Código Civil Argentino-, celebró el 24 de Agosto de 1873 en la ciudad de Colón, el primer matrimonio civil de la historia del país. Sin embargo, la Iglesia comienza a pujar por constituir un espacio

---

<sup>283</sup> Horacio Tarcus (2007) explica que su padre había sido oficial del ejército napoleónico y que sus años de formación intelectual coincidieron con los últimos años de la Restauración. Tuvo de maestros a Quinet y Michelet y participó, mientras todavía permanecía en Francia, de la Revolución de 1848, siendo uno de los escritores en *La Commune de Paris*, dirigido por Joseph Sobrier. El periódico *Moniteur des Clubs* sirvió de centro para los más de 300 clubes republicanos y socialistas que surgieron en esa época, siendo uno de ellos, el *Club de la Révolution*, de orientación “antiblanquista”, del cual después se haría cargo. Tras el autogolpe de Luis Bonaparte en 1851, Peyret emprende su viaje a América del Sur y llega a Montevideo en 1852, en un momento de “efervescencia liberal”, de ideas cercanamente francesas, “santsimonianas”, “fourieristas”, “blanquistas” y “carbonarias”. (Cfr. Tarcus, 2007: 505 - 5010)

propio en la sociedad, y su actuación es vista por el padre Lorenzo Cot y los defensores de la Iglesia, como una ofensa, puesto que la Colonia había sido bautizada en su fundación. (Cfr. Tarcus, 2007: 507-510)

Mientras ejercía la función de docente, conforma una cooperativa llamada *La Fraternidad* para sostener a los alumnos de menores recursos. Posteriormente esta iniciativa recaerá en la creación de la primera Biblioteca Popular *El Provenir*, con donaciones personales de las bibliotecas privadas de Urquiza, Alberdi, Gutiérrez y sus amigos pedagogos. Es interesante la redacción que sugiere y envía a Thiers titulado “Proyecto de Constitución para la República Francesa”, tras la caída en Francia del Imperio, y los imaginarios federalistas que se le presentan con América del Norte y su patria de adopción. Recibe de sus amigos franceses las publicaciones de Pierre J. Proudhon, de donde rescata el “principio federativo”, y reproduce al castellano en las publicaciones del diario *El Uruguay* (1865). (Cfr. Tarcus, 2007: 507-510)

Como lo describe Tarcus (2007), en 1889 regresa a la Francia como representante del gobierno nacional argentino en la Exposición Universal de París, y como representante de los grupos socialistas de Buenos Aires en el Congreso Socialista Internacional de la II Internacional. Se cree, dice Tarcus, aunque sin certezas, que antes de morir en 1902, comenzó a frecuentar en Buenos Aires los primeros grupos organizados de inmigrantes anarquistas en lucha. Lo cierto de este *republicano*, es que sus obras fueron abrazadas entre la comunidad ácrata y su figura<sup>284</sup> representa el lazo de unión, al menos en este territorio, entre los librepensadores anarquistas y masones. (Cfr. Tarcus, 2007: 507 – 510)

Luego de 1852, Argentina se encomienda a un proceso de “organización social”, que como explica Halperin Donghi en *Una nación para el desierto argentino* (2005), constituye la clave económica utilizada por Bartolomé Mitre y los posteriores gobiernos *liberales*. (Cfr. Halperin

---

<sup>284</sup> Para más información sobre la vida y obra de Alexis Peyret, véase Carlos Gatti (1957) *El centenario de la Colonia San José y la personalidad civilizadora de Don Alejo Peyret*; Emilio Gouchon -y otros- (1905) *Homenaje a la memoria de Alejo Peyret*; Claudio Premat (1932) *Los pioneros de la colonización entrerriana. La Colonia san José -,2 de Julio de 1857 / 1915-*.

Donghi, 2005: 133) En el contexto de la llegada de inmigrantes, se van conformando grupos de afinidad nacional, que pronto llegan a constituir sociedades, socorros mutuos, cooperativas, agrupaciones o uniones laborales, clubes, gremios, sindicatos y federaciones. El proceso de integración social que comienza con Sarmiento, y continúa con las políticas de los gobiernos que sostuvieron una economía agroexportadora entra en crisis. Aparecen las primeras huelgas de obreros que reclaman derechos laborales, poniendo al descubierto, como dice José Luis Romero (-1965- 2011) la intrincada trama de la oligarquía nacional que necesita solventar la creciente inflación. (Cfr. Romero -1965- 2011: 116-117)

De estas primeras asociaciones *libres*, surge en 1882 la agrupación *Club Vorwärts* con inmigrantes alemanes, entre los que figuran Augusto Kühn. Fueron la raíz del posterior Partido Socialista Argentino. Como lo describe Rodolfo Puiggrós en *Historia crítica de los partidos políticos argentinos* (-1965- 2006) en simultáneo al *Vorwärts* aparecen otros, como el de los franceses (*Les Ègaux*) y el de los italianos, *Il Fascio dei Lavoratori*. Pero no sería hasta 1893 que el socialismo se expresa como tal a través de su propio periódico de difusión, *El Socialista*, órgano de la Agrupación Socialista Partido Obrero de Buenos Aires. En él, a través del Centro Socialista Universitario, militó José Ingenieros<sup>285</sup>, quien luego sería

---

<sup>285</sup> José Ingenieros (nacido Giuseppe Ingegnieros) (1877-1925): Italiano, iniciado masón en la Logia Unión Italiana Primera N°90 en 1879, antes de emigrar, primero a Montevideo en 1881, y luego a Buenos Aires, en 1885. Organizó una huelga a través de su primer periódico de protesta titulado *La Reforma* (1892), y lo dirigió mientras todavía se encontraba cursando estudios en el Colegio Central de Buenos Aires. Mientras cursaba sus estudios de medicina en la UBA, su profesor Juan B. Justo lo invitó a concentrarse en una protesta a favor de la jornada de ocho horas. Posteriormente, constituyó un Centro Socialista Universitario, por el que fue su secretario. Allí redacta “¿Qué es el socialismo?”, artículo de 1895. Se une en 1895 al Partido Socialista Obrero. Entre 1896 y 1898 traba amistad con otro socialista en el Café Francés, Leopoldo Lugones, y juntos decidieron crear al interior del PS una corriente socialista revolucionaria. Participaba frecuentemente en la revista *La Vanguardia*. En 1898 publica *De la barbarie al capitalismo*, esbozo de su futura *Sociología Argentina* (1913), de corte científicista. Se dedicó a la Criminología, entre 1902 y 1910. En 1912, como protesta contra el presidente Sáez Peña, cerró su consultorio y se exilió a Europa, donde permaneció hasta 1914. Allí, continuó estudiando en París, Lausana y Heidelberg. Su obra más memorable, *El hombre mediocre* (1913), la escribiría durante el exilio. Retornó al país en 1914 y comenzó a participar con publicaciones en revistas como *Caras y Caretas*. Creo en 1915 la revista de Filosofía *La Cultura Argentina*, que fue la primera revista de divulgación científica del país. Retomó sus clases en la UBA, en la Facultad de

su secretario. Posteriormente, Juan B. Justo<sup>286</sup> también se acercaría, y de su adhesión se lanzaría, junto a otros compañeros, el periódico *La Vanguardia*, referente nacional e internacional del socialismo autóctono. Esta corriente comienza a imponerse como la ideología de atracción de gran parte de los trabajadores *asalariados*, así como de los estudiantes universitarios que se interesaban por las ideas modernas que se vivían en la Europa republicana.

Fue un partido, que en palabras de José Luis Romero (-1965- 2011), “*intentó trasladar aquellas experiencias exitosas de vinculación política probadas en Europa, interpelando a un grupo amplio de personas*”. (Cfr. Romero, -1965- 2011: 118 – 119) También se nutrió de otras corrientes y fue adoptando en ésta latitud otros ideales, como el latinoamericanismo, y el feminismo. Hacia 1890, del Club Socialista saldría la propuesta de organizar el primer Acto por el 1ro de Mayo que se realizara en el país. A

---

Filosofía y Letras, de donde surgió el libro *Hacia una moral sin dogmas* (1917). Para esta época, se pronuncia a favor de la Revolución Rusa. En 1918 estalló en Córdoba la revuelta universitaria que terminaría con la Reforma, e Ingenieros se transformaría en la cara intelectual y moral de los jóvenes reformistas. Tuvo acercamientos con el radicalismo de Hipólito Yrigoyen, aunque ya por fuera de los círculos partidistas. En 1920 adhirió al grupo Clarté, que se constituyó en Francia y apoyó la corriente juvenil del PS que postuló la afiliación a la III Internacional, donde Ingenieros colaboró en la revista *Claridad*, su órgano. En 1923 participaba de la revista *Renovación*, y en 1925 esta revista se convirtió en el órgano de la Unidad Latinoamericana, con la participación, entre otros, de Alfredo Palacios, Julio Barcos, Julio V. González, C. Sánchez Viamonte, y Gabriel S. Moreau. Ese mismo año, presidió una charla con referentes socialistas antimperialistas latinoamericanos, como Miguel de Unamuno, J. Vasconcelos, Manuel Ugarte, entre otros. Tras su muerte dejó varias obras inconclusas como *La evolución de las ideas argentinas*, *Las fuerzas morales* y *Tratado de Amor*. (Cfr. Tarcus, 2007: 313-315) La Biblioteca anarquista (así como tantas otras Bibliotecas Públicas no anarquistas) que hemos analizado en la ciudad de Buenos Aires lleva su nombre.

<sup>286</sup> Juan B. Justo redactó la Declaración de Principios del Partido Socialista, de corte claramente Marxista, donde incluía que rezaba del siguiente modo: “Que esta revolución, resistida por la clase privilegiada, puede ser llevada a cabo por la fuerza del proletariado organizado”. El último párrafo, referido a la eventualidad de organizar o participar en una revolución generó varios debates internos, siendo suprimido primero y reemplazado después por otro texto que, sin adherir expresamente al uso de la violencia y las armas, daba a entender que las mismas podían resultar aceptables en ciertas condiciones, al utilizar la expresión “sin excluir en el último caso todo otro medio de acción que las circunstancias le aconsejen”. Sin embargo, el Programa del partido de 1894 incluía una serie de puntos clave, en referencia al mejoramiento de la clase obrera, como la jornada laboral de ocho horas, el descanso dominical, la creación del fuero labora, el pedido por el sufragio secreto y universal, que serán los ejes de la lucha obrera a nivel nacional e internacional.

través de *La Vanguardia* se fomentaba el cooperativismo y el sindicalismo, y socialistas y anarquistas<sup>287</sup> confluyeron en él, dando paso a la creación de una rama *revolucionaria*. De su facción *feminista*, nace El Centro Socialista Femenino, también pionero en presentar la necesidad del derecho laboral para las mujeres, así como de otras tantas necesidades relacionadas con la vida y el rol de la mujer en la sociedad<sup>288</sup>. Sin embargo, no será hasta 1904, con Alfredo Palacios, que muchas de estas propuestas se asuman como proyectos de ley ante el Congreso Nacional. Cabe aclarar que si bien el Partido Socialista no nace entre los círculos masónicos, gran cantidad de sus miembros pertenecían a ella, como el propio Juan B. Justo y Alfredo Palacios. En la creación de este partido, volvemos a observar la confluencia entre masones y anarquistas de organización, unidos por los mismos ideales.

Luego de la renuncia de Juárez Celman, y el ascenso de su vicepresidente Carlos Pellegrini, comienzan los primeros procesos de concentración del capital, que confluyen en la creación del Banco Nación, hacia 1891 (Cfr. Romero, -1965- 2011: 120) La cuestión laboral, mayormente de los inmigrantes, continuaba siendo un problema que el país debía resolver. Ante la falta de respuesta de los sectores del gobierno, y la cruda vida que soportaban los trabajadores, aparece la F.O.R.A o Federación Obrera Regional Argentina, que formuló una verdadera confluencia entre todos los sectores del trabajo, siendo su órgano de protesta el periódico *La Vanguardia*.

Como lo destaca Juan Lazarte (2016) en el prólogo de libro *LA FORA* de Diego Abad de Santillán (1933) se cree que el primer sindicato argentino fue el que hubiera creado Errico Malatesta, quien arribó al país en 1885. En 1889, propuso la creación del sindicato de panaderos llamado "*Sociedad Cosmopolita de Resistencia y Colocación de Obreros Panaderos*"<sup>289</sup>, así como también el sindicato de zapateros. Su presencia

---

<sup>287</sup> Claramente nos referimos a los anarquistas de organización, es decir, a la corriente contraria al anarco-individualismo.

<sup>288</sup> Una de las primeras huelgas en el país fue la de las trabajadoras domésticas de 1888.

<sup>289</sup> Es conocida la anécdota argentina sobre los nombres que los panaderos anarquistas le otorgaron a los comestibles pasteleros, conocidos en el país como "facturas" a modo

tiene mayor resonancia, y comienza a dar conferencias en el país, apoyado por el grupo de Estudios Sociales. Las organizaciones obreras, dice Carlos Solero en su libro *Escritos a contrapelo* (2016) “copiaron el modelo que fue dejando a su paso de tendencia anarco-comunista heredada de su relación cercana con Bakunin”. (Cfr. Solero, 2016: 30, 31) Del mismo modo, en un sentimiento *casi republicano*, simpatizó con las ideas de la Juventud Mazzinista, presente en el país, adheridos a la compañía de unificación italiana de Garibaldi. (Cfr. Solero, 2016: *ídem* anterior)

Con respecto a la masonería, Corbière explica que en la etapa oligárquica, la masonería no se filtró solamente entre los “estratos del poder”, sino entre todas las esferas de la sociedad argentina, y tuvo tanto a radicales como a antiradicales, como revolucionarios y conservadores. En este sentido, Corbière sostiene: “*La masonería fundó ‘La Fraternidad’, sindicato que agrupó a los maquinistas ferroviarios, y la Sociedad Tipográfica, base de la Federación Gráfica Bonaerense*”. (Corbière, 2011: 241)

Así también, otra confluencia interesante en la historia argentina, fue aquella que atrajo por igual a anarquistas, socialistas y radicales, conocida como “La Revolución del Parque” o la Revolución del '90, que marcó, como lo expresa José Luis Romero, “*un punto de quiebre en la historia argentina*”, puesto que destaca con claridad el momento en el que comienza a emerger una sociedad civil urbana, diferenciada en grupos sociales con demandas específicas. (Cfr. Romero, -1965- 2011: 119)

En este sentido, Emilio Corbière relata que hacia 1881, y por pedido del Gran Oriente de Buenos Aires, se manda a crear la “Logia Docente” que si bien no fue operativa, ayudó a organizar políticamente a un sector de élite en la que se iniciaron o afiliaron masónicamente, figuras que una década después serán quienes participen de la “Revolución del 90’ ” y en la creación de la Unión Cívica Radical<sup>290</sup>: Leandro N. Alem, Aristóbulo del

---

de provocación contra el ejército, la policía y la Iglesia: “bolas de Frayle”, “cañoncitos”, “vigilantes”, “suspiros de monja”, “bombas” y “sacramentos”.

<sup>290</sup> Al respecto, Corbière dice: “*La masonería a través de sus cuadros, se integró en la Unión Cívica Radical y el Partido Demócrata Nacional (conservador). Luego se integró*

Valle, Francisco A. Barroetaveña e Hipólito Yrigoyen. (Cfr. Corbière, 2011. 256)

Como explica Diego Abad de Santillán (-1933- 2016) entre 1901 y 1902 se produce un período de gran agitación social, manifestado a través de las huelgas de los trabajadores reunidos en FORA, que fueron duramente reprimidas. Bajo la Ley de Residencia, gran cantidad de obreros inmigrantes fueron encarcelados y deportados. La situación solamente aceleraba las resistencias y volvía a colocar a los obreros en el foco de la problemática social. Hipólito Yrigoyen<sup>291</sup> inició una convocatoria *revolucionaria* para reclutar a la sociedad civil, que hacia 1905 logró congregarse a radicales y anarco-socialistas, que se unieron bajo la esperanza de realizar cambios *revolucionarios* en la sociedad argentina. Sin embargo, aunque su convocatoria fue exitosa, Yrigoyen no resolverá “la cuestión social” de la primera década del siglo XX, y su política *radicalizada* de toma del poder será neutralizada por el avance de los resultados que comienza a entregar la democracia partidista. Corbière, en este sentido, dice:

---

*en el Partido Demócrata Socialista y el Partido Demócrata Progresista. También en fuerzas provinciales –como el caso del Partido Liberal de Corrientes- y después de los años cuarenta, en el peronismo, aunque en menor medida que en los partidos históricos finiseculares”* (Corbière, 2011: 286)

<sup>291</sup> Bernardo de Yrigoyen (1822-1906): Como Doctor en Jurisprudencia, y prosecretario, en 1844 se lo destinó a la representación diplomática en Chile. De regreso a Buenos Aires, quedó adscripto al Ministerio de Relaciones Exteriores, al mismo tiempo que participaba de la “*Gaceta Mercantil*”. Fiel a su perfil revolucionario, en 1850 publicó una biografía (tal vez la primera en el país) del Libertador Don José de San Martín, y colaboró con Vélez Sarfield en la recolección de documentación para la obra “*Relaciones del Estado con la Iglesia*”. Tras la caída de Rosas, fue emisario de Urquiza. En el gobierno de Sarmiento, fue Procurador General del Tesoro Nacional. Más tarde, fue elegido Diputado Nacional, y como tal, asumió la Presidencia de la Cámara. También se ocupó de las carteras de Relaciones Exteriores y de Interior y Hacienda, en los mandatos de Carlos Avellaneda y Julio A. Roca. En 1880 organizó –junto a otros partidarios- la Unión Cívica, para luego de defección de Mitre, crear la Unión Cívica Radical. Participó en la Revolución de 1896, y organizó la de 1905. En dos oportunidades fue elegido Senador Nacional y gobernó la provincia de Buenos Aires, de 1898 a 1902. Fue un declarado liberador, y uno de los primeros que, mediante su trabajo como senador, luchó en contra de la pena de muerte. Fue masón y miembro de la Logia Tolerancia 4 de Chile, y Venerable Maestro en los períodos de 1859/61, 1862/63 y 1864/66. En Buenos Aires, en la Gran Logia, participó como Gran Vigilante entre 1864/ y 1865, mientras el Supremo Consejo de 1864, le concedía el Grado 33. (Cfr. Lappas, 1959: 164-165)



“Los partidos políticos fueron reemplazando a las instituciones como la masonería en la intercomunicación cívica, y en el entramado de la sociedad. Los sindicatos obreros, los grupos de interés, las asociaciones empresariales, los factores y grupos de presión, se constituyeron en nuevas fuentes de mediación política”. (Cfr. Corbière, 2011: 280)

Como explica José Luis Romero (-1965- 2011), el siglo XX verá la luz de la llamada “República Radical”. Nuevamente, la represión hacia los obreros se gana el malestar de la población trabajadora que comprende que debe resistir en la lucha, utilizando su solidaridad para concentrar fuerzas unificadas. En Enero de 1919 se produjo lo que se conoció como “la semana trágica”, otorgándole la muerte a los obreros concentrados, mayormente, en el rubro metalúrgico, en un enfrentamiento entre la policía y los grupos organizados por las asociaciones patronales, como la Asociación del Trabajo y la Liga Patriótica Argentina. Como lo describe Ricardo Falcón en *La Barcelona Argentina* (2005), gracias a estos enfrentamientos que recaerán en 1921 en lo que se conoció como “la Patagonia Rebelde” se *dibuja* alrededor de la clase obrera una imagen negativa, de rebeldes que no desean ser integrados al sistema. (Cfr. Falcón, 2005: 103) El Partido Socialista, responderá ante este hecho a través de una serie de publicaciones en *La Vanguardia*, intentando “limpiar” la imagen de los trabajadores. Así también, será el impulsor y el referente de la protesta estudiantil de 1918, de la Universidad de Córdoba<sup>292</sup>, que desencadenó la reforma estudiantil, a la que se uniría Alfredo Palacios<sup>293</sup>, ya en su cargo de Diputado desde 1904, junto una

---

<sup>292</sup> La Universidad de Córdoba es la más antigua en Argentina. Sus actividades como casa de estudios datan de 1613.

<sup>293</sup> Alfredo Palacios (1878-1965): Abogado, escritor, periodista, docente, legislador, y una de las figuras más representativas del Partido Socialista Argentino. Su vida estuvo plagada de memorables actividades de repercusión histórica, lo cual hace muy difícil presentar una aproximación sin caer en el reduccionismo. Fue iniciado masón en la Logia Libertad 48, en Buenos Aires, en 1901. El 1ro de Mayo de 1904 asume su cargo como Diputado de la Nación, y por primera vez en la historia del Congreso, presenta los reclamos de los trabajadores. Su labor como diputado es destacable, así como la de escritor y docente. (Cfr. Tarcus, 2007: 484 - 491)

Rómulo Bogliolo<sup>294</sup> (uno de sus representantes), José Ingenieros, Juan B. Justo y Alejandro Korn<sup>295</sup>, entre los más conocidos.

Hacia 1922, tras conocerse el resultado de 1500 trabajadores muertos en el sur, Yrigoyen había sembrado el terreno para su propia eliminación. Como dice Romero, *“si su acción fue endeble e inorgánica durante la primera presidencia, en la segunda fue prácticamente inexistente.”* (Cfr. Romero, -1965- 2011: 137) Con el Golpe de Estado de 1930, comandado por José F. Uriburu, comenzaba la llamada “década infame”. Como veremos en el Capítulo II, al analizar a los grupos anarquistas porteños y rosarinos, los gobiernos de la “década infame” –mayormente apoyados por sectores militares- iniciarán una fuerte represalia en contra de los grupos anarquistas, que proyectarán, a partir de ese momento, un tipo de fraternidad entendida como lazos de solidaridad entre pares, relegados al ámbito privado de sus Bibliotecas.

---

<sup>294</sup> Rómulo Bogliolo (1894-1969), fue un militante del Partido Socialista de Buenos Aires, y estudiante de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA. Fue un activo militante tras el estallido estudiantil que terminará con la Reforma Universitaria de 1918. (Cfr. Tarcus, 2007: 76)

<sup>295</sup> Alejandro Korn (1860-1936): Doctor en medicina, y médico de policía en la ciudad de La Plata, profesor de anatomía en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Fue elegido Diputado Nacional, pero abandonó su cargo para dedicarse como director en el hospital provincial de alienados “Melchor Romero”. Fue fundador y presidente de la Sociedad Médica de La Plata. En 1906 se dedica a la Filosofía, y a la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (donde también dictaron clases José Ingenieros y Alfredo Palacios). Se adhiere a la Reforma Universitaria en 1918, y comienza su trabajo como decano de la misma. (Cfr. Tarcus, 2007: 342-343) Fue iniciado masón en la Logia Germania N°19 en 1881, al año siguiente fue orador de la misma, y en 1883 Venerable Maestro. Posteriormente se desempeñó en la Logia de la Plata N° 80. (Cfr. Lappas, 1958: 170)

# Capítulo 2

## 2.1 El caso de la ciudad de Rosario como “ciudad laica”: anarquistas y masones del siglo XIX

El siglo XIX representa para muchos historiadores de Rosario, entre ellos Juan Álvarez, quien escribió *Historia de Rosario (1689 - 1939)* (1943), un período significativo en varios sentidos. Por un lado, porque la constante afluencia de inmigrantes y la expansión económica dieron lugar a un inusitado crecimiento demográfico, productivo y urbano que convirtieron a la ciudad en un recinto moderno. En ese momento Rosario adquiere características distintivas que la separaron del resto del país. Confluyen, en palabras de Alicia Megías (Megías, 2010: 11/14), la inmigración, el trabajo terrenal y portuario, el laicismo dominante, la masonería, el anarquismo, el liberalismo, y la militancia católica, convertidos estos tres últimos, en sujetos políticos. Rosario era una ciudad pequeña que se transformaba rápidamente en un centro cosmopolita. Para muchos, el cosmopolitismo significó “progreso”, en el sentido de “estar a la altura del resto del mundo”, lo cual impulsaba la creación de instituciones que –de alguna manera- recrearan las europeas, bajo la corriente positivista (Cfr. Megías y otros, 2010: 18).

El Ejército Grande que Justo José de Urquiza había convocado para luchar contra Juan Manuel de Rosas aglomeraba a entrerrianos, correntinos, orientales y brasileños, federales –como sus propios paisanos que portaban chiripá y banderolas rojas en las lanzas-, y hasta unitarios contra los que él mismo había peleado. Su pronunciamiento en contra del “Restaurador de las Leyes” definió el destino del país en la Batalla de Caseros<sup>296</sup>, creándose tras la derrota una Confederación. El apoyo que el, por entonces, poblado de Rosario le brindó al General Urquiza<sup>297</sup> en su campaña contra Rosas constituyó la piedra de toque de

---

<sup>296</sup> Cronista voluntario en la Batalla de Caseros fue el propio Domingo Faustino Sarmiento. Radicado en Chile entre 1840 y 1845, escribió el diario *El Mercurio* y fundó *El progreso* donde denunciaba al “gaucho que se había apoderado de la República”, refiriéndose a Juan Manuel de Rosas.

<sup>297</sup> El General Justo José de Urquiza (1801-1870) fue un sobresaliente militar y presidente de la llamada Confederación Argentina, que se refugió en Santa Fe tras la derrota de la invasión unitaria en concepción del Uruguay bajo la protección del caudillo

su rápido desarrollo: el cuerpo orgánico nacional se escindía por la secesión de la provincia de Buenos Aires convertida en Estado, mientras que Rosario era declarada ciudad el 3 de Agosto por ley provincial, para inmediatamente adquirir el carácter de puerto de ultramar, una de las ambiciones de Urquiza<sup>298</sup>, que lo enfrentaría a Rosas tras la prohibición de la libre navegación de los ríos. Dos años más tarde, el propio Urquiza obtuvo la organización política y administrativa de la naciente urbe. Para el resto de las ciudades principales del país, como Córdoba, Santa Fe, Mendoza y Buenos Aires, si hubo un nacimiento y se remonta a la época colonial: las ciudades erigidas en la época de la conquista y colonización nacieron por imposición real, la cual determinaba la creación de poblados que pudieran resguardarse del peligro de las invasiones internas y externas. Tales son las condiciones que establece Juan de Garay en 1573 para fundar la ciudad de Santa Fe: “*era una zona habitable, de aguas, leña, y pastos*” (Cfr. Megías, y otros 2010: 18). Rosario nunca fue comprendida como un territorio que debía constituirse en un poblado, pero al ser un espacio de tránsito rápido, una especie de “lugar intermedio” en dirección al Norte, no faltó la oportunidad para que –a la par de otros poblados- se comenzaran a explotar sus condiciones. En el siglo XVII se edificó una pequeña capilla de barro y paja que serviría de espacio de adoración para los pasajeros en tránsito<sup>299</sup>. Ese espacio se transformó en un poblado constituido por familias, y en espacio de resistencia ante las amenazas de los ataques de los indios del Chaco. A ese poblado de familias se le unieron otras, y se hizo necesario, entonces, nombrar a alguna autoridad, responsabilidad que tomó el cabildo de Santa Fe al colocar a Francisco de Frías como alcalde de la

---

Estanislao López. Frecuentaba Rosario por haber trabado amistades con varios ciudadanos, entre quienes se encontraba Nicasio Oroño. Fue iniciado en la masonería en Entre Ríos, su provincia natal, en 1847.

<sup>298</sup> Corbière, sobre la función masónica de Urquiza, explica lo siguiente: “*Fue el general Urquiza quien alentó la formación de logias como fórmula de entendimiento mutuo y fraternización a fin de poder enfrentar un proceso de unidad nacional en medio de un país dividido, disgregado, sometido a toda clase de presiones externas y con un partido porteñista en la búsqueda de lograr la hegemonía política y control de la Aduana*” (Corbière, 2011: 240)

<sup>299</sup> En ese mismo lugar está emplazada la Catedral de Rosario en la actualidad.

*Santa Hermandad del Pago de los Arroyos* en 1725. Entre Buenos Aires y Santa Fe se repartieron las tareas administrativas para este nuevo poblado en desarrollo. Fueron los pobladores del Norte santafesino quienes realizaron el cambio de los nombres de los arroyos, y hasta la advocación de la Virgen (antes, Virgen de la Concepción, y ahora Virgen del Rosario). Esta nueva Virgen pronto se convirtió en la patrona del pueblo, y a ella le rinde homenaje la ciudad con su nombre. La misma nace con un innegable costado religioso que junto con la espontaneidad de los asentamientos poblacionales logró conformar un territorio que no necesitó ni actas notariales ni piedra fundamental para existir. Como lo dispuso Juan Álvarez en el libro sobre la historia de Rosario, [*Rosario*] es *hija de su propio esfuerzo*.

Aquellos acontecimientos del 52' que nombramos antes también estuvieron ligados a la realidad económica nacional en su creciente expansionismo internacional. Los municipios aparecieron de forma paulatina, a medida que la provincia establecía conexiones al interior de sus comunidades geográficas. La ciudad de Rosario significó, en este sentido, el espacio de lucha por la autonomía, puesto que la densidad poblacional y la expansión del comercio fueron los elementos que determinaron la ampliación metropolitana. Entre 1851 y 1859 había unos 3.000 habitantes, con un 47% de inmigrantes, de los cuales solo un 11% eran argentinos nativos nacidos en otras provincias cercanas, llegados a Rosario con esperanzas laborales. Para estos años, hubo una “explosión asociativa”: inmigrantes sin círculos familiares cercanos, ni amistades, ni referencias laborales, comienzan a unirse con “sus pares”, inmigrantes de la misma nación, con el mismo idioma, e incluso, hasta con las mismas condiciones económicas. Esta espontánea unificación hacia mediados del siglo XIX conformará las filiaciones, o sociedades de socorros mutuos, la primera de ellas la española (*Sociedad Española de Socorros Mutuos*) fundada en 1858, la segunda la italiana Sociedad *Unión y Benevolenza*, fundada en 1861<sup>300</sup>. Hablamos de unificación “espontánea” puesto que el

---

<sup>300</sup> Posteriormente, aparecerían los Hospitales: el Hospital Italiano “Garibaldi” (1881), evidentemente, en honor al militar y político que unificó Italia-, que se construyó con el apoyo de dos comerciantes genoveses de Rosario con amplios negocios inmobiliarios rurales y urbanos, Natale Riccardone y Battista Costa, los que se convertirían en

Estado, en ese momento histórico, no participa ni directa ni indirectamente, es decir, no incentiva la unión, ni regula las asociaciones, ni protege a los miembros. Allí donde el Estado se desdibujaba, aparecen las auto-regulaciones, con normativas y gestiones particulares. Los miembros de estas Sociedades ingresaban de forma voluntaria, cumpliendo algunos sencillos requisitos para ingresar, y en muchos casos, escalafonados por jerarquías sociales o estamentales. En el contexto de los *malones*<sup>301</sup>, y la gesta urquicista, la necesidad de asociarse nacía también de esta realidad problemática: curar a los heridos y los enfermos, dar ayuda a los que habían atravesado pérdidas materiales y económicas, enterrar a los muertos, socorrer a las viudas y las familias desamparadas. El contexto social a partir de 1861 también se había torcido luego de la Batalla de Pavón<sup>302</sup>, que marcaría el derrumbe de la Confederación Argentina, e impactaría de lleno en la expansión del territorio rosarino, y litoraleño. Las asociaciones creadas durante ésta época fueron respondiendo a las necesidades de una sociedad *militarizada* por el enfrentamiento.

A partir de 1863, con Bartolomé Mitre al mando, la nación recobra las esperanzas puestas en el progreso comercial de la ciudad, con la tan esperada llegada del ferrocarril (recién inaugurado el 1ro de Febrero de 1886), que abriría nuevos espacios comerciales, unificando otros.

Entre 1870 y 1910 se registraban veintiseis sociedades de socorros mutuos, catorce extranjeras y doce argentinas. Los principios “laicos”, “progresistas”, “modernos”, “europeos”, “naturalistas”, “ilustrados”, no solamente *tocaron* a los grupos sociales que destacamos en éste trabajo,

---

primeros presidente y vicepresidente, y el Hospital Español (1912), construido gracias a los terrenos donados por el Dr. Rafael Calzada, y Celina González.

<sup>301</sup> Nos referimos a los enfrentamientos y motines que los indios nativos todavía realizaban en los alrededores de la ciudad, y al interior de la Provincia de Santa Fe, mayormente venidos del Norte del país.

<sup>302</sup> La llamada Batalla de Pavón (que indica con su nombre la localización de la batalla) tuvo lugar el 17 de Septiembre de 1861, enfrentándose Justo José de Urquiza, por el momento, Presidente de la Confederación Argentina, y Bartolomé Mitre, como la contrapartida centralista porteña. El vencedor será Mitre, y con su derrota se disolverá la Confederación, y se propondrá la incorporación de la Provincia de Buenos Aires como provincia dominante y capital de república. Meses después, Mitre fue elegido presidente de la nación.

sino que serán ellos, sin duda, sus mejores representantes. Es por esta misma causa, que –como lo explica Falcón- socialismo y anarquismo (al igual que en Buenos Aires), al menos en ésta etapa política e histórica, se encontrarán mezclados y poco diferenciados, mientras que también irán apareciendo reuniones, colaboraciones, juntas y asociaciones entre otros, siendo la más particular de ellas –y de nuestro especial interés- la unión entre masones y anarquistas. La primera logia masónica masculina data de 1860, al igual que la primera Municipalidad de la ciudad. El contexto histórico al que nos referimos es, como dice Ricardo Falcón en *La Barcelona Argentina* (2005), variopinto: por un lado, una ciudad que comienza a forjar su destino instaurando ideas de *progreso* y *modernidad*, y por el otro, las nuevas experiencias sociales que nacen del trabajo, y que suponen nuevas formas de vida social. La idea del asociacionismo es muy importante, puesto que permite pensar la forma en la que la cultura se va gestando a niveles regionales y nacionales. La cultura rosarina, -y por supuesto del país- naturalmente le debe su entidad a la inmigración extranjera. Si las asociaciones de socorros mutuos formularon un tipo de “identidad regional” que sustraía elementos extranjeros implementados en un contexto que –lentamente- comienza a ser *moderno*<sup>303</sup>, del mismo modo, otros tipos de sociedades o asociaciones civiles, como la masonería –concentrada en la Logia de calle Laprida- y los grupos anarquistas concentrados en ese momento, en asociaciones de trabajadores-, pudieron aportar lo propio a la creación de dicha “identidad regional”. Esta noción nos permite comprender más profundamente el proceso de sociabilidad que ocurre –como ya dijimos- de forma espontánea, y que no necesita de avales estatales. De todas formas, hay circunstancias que permiten la “sociabilidad”: ya hablamos, en primera instancia, de la cuestión nacional –italianos, españoles, franceses, ingleses-, que se unen y entran en contacto por medio de estructuras ya existentes –idioma, costumbres, cultura, economía, etc-. La segunda cuestión a destacar tiene que ver con las necesidades: personas que tienen o viven la misma situación familiar, económica, o

---

<sup>303</sup> En éste caso, y como lo expresa Ricardo Falcón, sinónimo de *moderno* para este momento histórico será sin dudas el término *uropeo*. (Cfr. Falcón, 2005: 11)



social, y que deciden reunirse para solucionarlo, o en todo caso, concurrir al mismo espacio de ayuda para recibir apoyo. Y la tercera, es la cuestión de las preferencias: personas que deciden juntarse porque comparten las mismas ideas, o tienen los mismos ideales –aspiraciones o pensamientos- políticos y religiosos. Si bien en toda unión social existen en mayor o menor medida estos tres niveles, lo notable –y que describimos más profundamente en las Conclusiones de este trabajo- es que para la masonería regional predominaron mayormente dos: la nacional y la de preferencias<sup>304</sup>. Ese fue el contexto social en el que se gestaron las logias masónicas masculinas y paulatinamente, los grupos socialistas y anarquistas en Rosario: con una mayoría de miembros extranjeros, sobre todo italianos, y jóvenes, con condiciones y deseos políticos liberales y laicos. Para el caso de la masonería, si bien en los registros aparecen nombres de personas de mayor edad, los jóvenes ocupan los asientos privilegiados en este contexto de desarrollo y expansión regional, con miembros italianos que se unieron –al menos, de forma ideológica- a la causa de Mazzini<sup>305</sup>, y Garibaldi. Para el caso del anarquismo –organizado-, como lo destaca Ricardo Falcón (2005), resulta más difícil detenerse en cierto registro documental, puesto que no constituyeron, en esta época, un “todo homogéneo”. Sin embargo, hacia 1899 - 1900 una primera generación de militantes e intelectuales anarquistas tuvo una ubicación física para debatir los movimientos y las acciones a partir de la *Casa del Pueblo* –ubicada en el margen de la ciudad, en barrio Refinería–; y estuvo compuesta por “Pellico” Antonio Pellicer Paraire, Virginia Bolten<sup>306</sup>, Teresa Marchisio, María Calva,

---

<sup>304</sup> Adelantamos que, actualmente, la masonería tiene un alto porcentaje de miembros que se unen por cuestiones de preferencias.

<sup>305</sup> Ampliaremos esto en las páginas que continúan.

<sup>306</sup> Virginia Bolten (1870-1960) Fue una activa anarquista de la ciudad de Rosario, donde se desempeñó, primero, como obrera de la industria del calzado. Fue una de las organizadoras del mitin del 1ro de Mayo de 1890 realizado en la Plaza López, donde se reunieron por primera vez en la ciudad los anarquistas por el Día del Trabajador, acto en el que es su principal oradora, y donde se muestra portando una bandera negra con letras rojas que reza “1ro de Mayo. Fraternidad Universal”. En 1896 se alía al grupo de mujeres anarco-comunistas de Buenos Aires, quienes se expresan a través de la revista “La voz de la mujer. Periódico comunista-anárquico”. En 1899, junto a Teresa Marchisio y María Calvia, el grupo “Las Proletarias” que relanza “La voz de la mujer” de Buenos Aires. Es oradora por la inauguración de la Casa del Pueblo, haciendo hincapié en la

Romolo Ovidi, Nicolás Blanco, Ramiro Blanco<sup>307</sup>, Domingo Alocco, Manuel Manrique (esposo de Virginia Bolten), Narciso Jardón (también masón) y Juan Lazarte<sup>308</sup>. Como lo describe Carlos Solero<sup>309</sup>, algunos relatos de memoria oral y escrita también ponen como lugar de encuentro al bar *Vieja Bastilla* una década antes, desde donde se organizó la primera movilización del 1° de Mayo en la ciudad, en 1890.

Muchos anarquistas individualistas se sumaron a la organización paulatinamente, sin dejar sus preferencias por ese tipo de anarquismo.

---

necesidad de una “*fraternidad humana y de la responsabilidad por la unidad femenina en pos de la obtención de los derechos de la mujer*”. Se pronuncia en contra del asesinato (primero en la ciudad) de Cosme Budislavich el mismo año, y comienza su intensa actividad como conferencista y propagandista anárquica - por diferentes ciudades y provincias—a las que asiste en nombre del Comité General de la FORA-, en donde sufre, en más de una ocasión, censuras y altercados con la policía. En 1905, su marido se alía a la revolución cívico-militar radicalista y allí ambos son apresados y deportados a Uruguay, desde donde extenderán su militancia anarquista. (Cfr. Tarcus, 2007: 77-78)

<sup>307</sup> Ramiro Blanco fue un librero, escritor y publicista español, anarco-comunista, promotor del comunismo en provincia de Santa Fe, primero integrado al Centro Socialista de la ciudad. En 1913 se encuentra entre los fundadores de la Juventud Socialista de Rosario, de la que es elegido Secretario General promoviendo lecturas de sus compañeros socialistas españoles, con quienes intercambiaba cartas y libros desde el periódico *Renovación*. A partir de 1925 emprende una intensa colaboración con revistas españolas: *El Socialista* (Madrid), *Acción Socialista* (Madrid), *Renovación* (Madrid), *Nuestra Palabra* (Madrid), *La Aurora Social* (Oviedo). En la prensa obrera de Rosario: *El Grito del Pueblo*, *El Proletario Mercantil*, *El Obrero Sastre*, *Boletín del Centro Socialista*, *Acción Socialista*, *El Cooperativista*. También colabora con revistas y periódicos de Firmat, San Nicolás, Santa Rosa, Los Toldos. En la prensa socialista de Buenos Aires: *La Vanguardia*, *Palabra Socialista*, *La Internacional*. (Cfr. Tarcus, 2007: 74)

<sup>308</sup> Juan Lazarte fue un médico rural, docente, y escritor anarquista, nacido en la ciudad de Rosario (1891-1963). Realizó su escuela primaria en Rosario y allí fue alumno de Julio Barcos. Luego se mudó a la provincia de Buenos Aires para completar sus estudios de medicina en la Universidad de La Plata y en el Instituto del Profesorado de Buenos Aires. Completó sus estudios biológicos en las Universidades de Columbia y New York. Junto a Virginia Bolten, desde Rosario, fue uno de los oradores en el acto de 1919 del 1ro de Mayo. En 1923 fue uno de los impulsores de ALA (Alianza Libertaria Argentina), y colaboró con la Unión Socialista de Rosario. Realizó una intensa militancia en el gremialismo médico, siendo uno de los inspiradores de la Federación Gremial Médica de la Provincia de Santa Fe y luego parte del Consejo de la Federación Médica de la República Argentina. Fue un propulsor de políticas de salud pública e integró el Comité de la Revista libertaria *Hombre de América Fuerte y Libre* (Buenos Aires, 1940-1945). Mantuvo amistad con Lisandro de la Torre, y le rindió homenaje tras su muerte a través de una cátedra libre en la Universidad. (Cfr. Tarcus, 2007: 358)

<sup>309</sup> Nos referimos al libro *Escritos a contrapelo* (2015), del Lic. Carlos Solero, también representante histórico del grupo libertario rosarino *Biblioteca y archivo histórico social Alberto Ghirardo*, consultado por nosotros para realizar este trabajo de investigación.

Del mismo modo, la corriente anárquica rosarina dependió –durante bastante tiempo- de la organización de la FORA porteña, siendo la FOR (Federación Obrera de Rosario) su representante. La relación entre sociabilidad y organización, para el caso anarquista, puede evidenciarse en la publicación de diarios o periódicos, algunos dependientes de los sindicatos obreros. Falcón (2005) los enumera de la siguiente forma: en primer lugar, el periódico mensual *La Nueva Humanidad*, cuyo subtítulo era “Periódico Sociológico”, “Ciencia y Letras”, editado en siete números en 1899; en segundo lugar, *Solidaridad*, subtulado “Periódico Obrero”, representante del sindicato anarquista, aparecido a fines de 1902 y comienzos de 1903; y finalmente, *La Rebelión*, publicación quincenal, de 1913, encauzado en la corriente denominada “neoindividualista”.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la trama urbana y social de Rosario creció considerablemente, a la par de los imaginarios que sobre ella se forjaron, siendo el más conocido el de “la ciudad laica”, o “la ciudad de los librepensadores”. Como lo advierte Agustina Prieto (ed.) en *Las batallas por la identidad* (2014), esa celebración fue una demostración de fuerza contra lo que representaba política y simbólicamente la ciudad de Santa Fe, que en su fundación había sido bautizada y santificada. Rosario por el contrario, era vista más como una ciudad *laica y huérfana de padre* por no haber sido fundada. La imagen creada de una ciudad *huérfana*, de alguna manera, representaba a los inmigrantes que llegaban a la ciudad *huérfanos* de todo contacto familiar. Más aún, las ideas europeas de liberalismo, patriotismo, anarquismo, protestantismo y socialismo, encajaban con la descripción de una ciudad que se asemejaba a sus habitantes, puesto que ellos la habían creado a su imagen y semejanza. Se propaga, entonces, un mito de creación laica para la ciudad, que no se corresponde con la imagen histórica de una ciudad que nace y se expande alrededor de la figura de una Virgen.

Como explica Prieto, en contraste con Buenos Aires, la Iglesia católica no acompañó el crecimiento comercial, de modo que al comenzar el siglo XX, la impronta de la ciudad mostraba cuatro edificaciones religiosas, en comparación con las casi 100 que tenía la capital, entre conventos, Iglesias y capillas. Las crónicas periodísticas y las memorias de los

viajeros describieron a una ciudad fisionómicamente “laica”, entre otras consideraciones que suponían una correspondencia: “cosmopolita”, “distinguida”, “ilustrada”, “progresista” y “liberal”. Por otro lado, la ola inmigratoria presentó características propias, sobre todo a partir de 1880, con la inauguración del tren –construido gracias a empresas y mano de obra inglesa e irlandesa-. La Iglesia Católica, antigua proveedora de *fraternidad*, aparecerá, para este momento, como “aislada de la coyuntura”, sin demasiado protagonismo social, aunque lentamente y a comienzos del siglo XX forjará un espacio propio en la sociedad rosarina.

A finales de la década de 1870 aparecieron y se consolidaron sociedades corporativas que reunieron, según el caso, a comerciantes, hacendados, industriales y obreros. Los primeros, buscaron mejorar la seguridad, expandir los negocios e intercambiar informaciones sobre asuntos comerciales y financieros. Los últimos, tuvieron fines de asistencia social mutua, que rápidamente –bajo las rudas condiciones de trabajo y de vida- se convirtieron en *sociedades de resistencia*, y más luego, en sindicatos para la defensa y reivindicación de los derechos de los trabajadores. El nacimiento y desarrollo de estos tempranos movimientos contestatarios se inscribe dentro del desarrollo del modelo capitalista agro-exportador que se percibe claramente desde mediados del siglo XIX y el cual se acelera a partir de 1880. Como explica Falcón, la “cuestión obrera” fue la mayor manifestación de la cuestión social urbana vivenciada en Rosario. En la primera década del siglo XX, las huelgas, los actos y el auge de la prensa obrera dieron un enorme protagonismo a esas sociedades y sindicatos, redefiniendo la imagen de Rosario: una especie de “Barcelona Argentina”, según Ricardo Falcón (2005), por el apogeo del anarquismo. La influencia alcanzada por esta ideología en Rosario durante el período en cuestión parece sólo comparable con la que logró el anarquismo en Barcelona, superando incluso -en términos relativos- a la ciudad de Buenos Aires. Claramente, la cuestión de *las clases populares* en toda Argentina debe comprenderse gracias a su relación profunda con la élite política y comercial. El *nexo* y el punto nodal en los enfrentamientos entre ambas, son los imaginarios que una y otra tienen de la sociedad y su futuro. No casualmente estos grupos se posicionarán como “la resistencia” en más de una oportunidad.

Desde entonces, y durante un siglo la “cuestión obrera” fue la principal manifestación de la cuestión social urbana en Argentina y en consecuencia en Rosario también. Obviamente coexistía con otras expresiones generales de la cuestión social, como los movimientos agrarios que culminaron en el “Grito de Alcorta” en 1912, o la Reforma Universitaria de 1918. Esto ocurrió durante todo el período de vigencia de un modelo de acumulación (propio del siglo XX) basado principalmente en la producción de materias primas para la exportación. (Cfr. Falcón, 2005: 9)

Dos tipos de mutualismo laboral son percibidos en esta época: el que aglomeraba a obreros y patrones, y el que sólo lo hacía con los obreros. No caben dudas de que ésta última forma será la que se transformará pronto en sindicatos de trabajadores. En 1879 se constituye la Sociedad Tipográfica Rosarina, que tenía como referente a la Sociedad Tipográfica Bonaerense. Falcón sugiere que es posible que el nacimiento de esta asociación haya tenido como inspirador a Ovidio Lagos, director del Diario *La Capital*<sup>310</sup>, quien había sido, además, uno de los organizadores de la sociedad porteña, y quien se desempeñó posteriormente en los cargos de Secretario y Presidente de la misma. (Cfr. Falcón, 2005: 68) Para la misma fecha, encontramos a la *Asociación Protectora de Dependientes*, que congregaba a empleados asalariados, y otras formas de mutualismo asociativo, como la de *Empleados Nacional*, que conglomeraba al personal de la Aduana, el Correo, la Oficina de Inmigración y la Escuela Normal. Después surgió la *Sociedad Unión de Dependientes*, que luego sería *Centro de Unión de Dependientes*. De estas asociaciones se desprenderán las “sociedades de resistencia”. Como dijimos antes, las mismas surgieron gracias un largo proceso de *diferenciación social* que irá construyendo el componente del reclamo, al mismo tiempo que construyen una identidad propia distanciada y

---

<sup>310</sup> La creación del diario La Capital (15 de Noviembre de 1867), se financió gracias al aporte que Justo José de Urquiza realizara a Ovidio Lagos para promover, tanto su política, como su candidatura en las elecciones presidenciales del año siguiente. El diario lleva el nombre La Capital por la ciudad capital de la provincia de Santa Fe (del mismo nombre), que Urquiza había proyectado para que fuera la capital de la nación. Fuera de la ciudad de Buenos Aires y su provincia, el Diario La Capital sigue siendo hasta la actualidad el diario más antiguo del interior del país.

contraria a otras. Falcón, explica que entre los *movimientos obreros* la construcción político-identitaria reproducía algunas ideologías europeas: marxistas, anarco-comunistas, anarco-sindicalistas, “bakuninistas”, “blanquistas”, y sectores diversos conocidos como “republicanismo social”. (Cfr. Falcón, 2005: 69) Específicamente, para los grupos anarquistas, desde 1888 se registra la existencia del “Círculo Socialista” (con mayoría de integrantes italianos), y del “Círculo Socialista Anárquico” (con integrantes de varias nacionalidades, sobre todo, argentinos), ambos anarquistas.

Como lo expresa María Alejandra Monserrat en *Orígenes y consolidación del anarquismo en Rosario* (1989), las primeras actividades anarquistas en en la ciudad –de conocimiento documental- se remontan a 1890, cuando aparece *El Errante*, grupo de propaganda anarquista. En ese mismo año se registra la presencia anarquista en el acto del 1º de Mayo celebrado en la Plaza López de Rosario, en concordancia con lo establecido por el Congreso Socialista Obrero de París en 1889 (repcionado, primero, por Buenos Aires). Hacia 1893 aparece *Demoliamo*, periódico comunista-anárquico, la primera publicación ácrata editada en Rosario. Como destacamos antes, es probable que la presencia anarquista tuviera relevancia en años anteriores a 1890, en sintonía con lo que sucedía en Buenos aires. No olvidemos que en 1889, Errico Malatesta contribuyó a formar en Buenos Aires el sindicato de panaderos llamado “Sociedad Cosmopolita de Resistencia y Colocación de Obreros Panaderos”, así como también el sindicato de zapateros. Por ello, en 1888 se habría editado la publicación *El Obrero Panadero*, la cual respondería a los lineamientos ácratas. Este órgano, perduraría hasta mediados de 1890, contribuyendo a difundir las alternativas del acto del 1º de Mayo antes mencionado. La llegada de Malatesta a Rosario tuvo mucha repercusión, y se conformó un grupo anarquista llamado “El Miserable” y un grupo de Estudios Sociales que organizó las giras de charlas y conferencias del italiano al interior del país, y tradujo al español *La Questione Sociale*. Dos destacados ácratas rosarinos, Francisco Berri y Virginia Bolten habrían estado ligados a *El Obrero Panadero*, que además de ser un órgano libertario, según Monserrat, era el vocero de la sociedad de resistencia de los obreros panaderos rosarinos, uno de los

gremios más activos en aquellos años, y entre cuyos miembros solían reclutarse a militantes anarquistas. En la última década del siglo pasado aparece una importante cantidad de grupos de propaganda anarquista, que editarán periódicos y folletos, invitando a participar de actividades culturales, bajo los intentos de orientar al movimiento obrero hacia finalidades libertarias, cristalizados en la *Federación Obrera Local*, que hacia 1896 editará el periódico *La Federación Obrera*.

La primera huelga parcial<sup>311</sup> registrada en el país también se habría producido en Rosario. Se trata de la huelga protagonizada por los aguateros en 1877. María Alejandra Monserrat (1989) menciona, además, una serie de conflictos anteriores a la huelga de los aguateros, algunos de los cuales se habrían registrado en la campaña próxima a Rosario. En 1896 una huelga de trabajadores ferroviarios de Tolosa, Buenos Aires, implementará más que una reacción, una forma *solidaria* de respuesta política entre los sindicatos rosarinos y porteños. Esa *solidaridad* se evidenció en la reproducción de la huelga en la ciudad y en su forma publicitaria, a través de publicaciones y escritos en tono de demanda.

Pero la primera huelga multitudinaria, comenzó con los trabajadores de la Refinería de Azúcar, en 1901, demandando la jornada laboral de ocho horas y el aumento del salario. Entre 1901 y 1907 se produjo en Rosario la gran ola masiva de huelgas, que enfrentaba a los obreros y *asalariados*, por un lado, y a los *capitalistas* y el Estado, por el otro.

A fines del siglo XIX, el panorama rosarino mostraba, entonces, una mezcla interesante entre diferentes personalidades y actores que fueron delimitando caminos y forjando identidades: masones, anarquistas, socialistas, trabajadores, burgueses, académicos, legisladores, clérigos, reformadores, entre tantos otros, que expresaron ideas de progreso, libertad de cultos, democracia, emancipación femenina, e igualdad social.

---

<sup>311</sup> La autora rescata también que la primera víctima mortal del movimiento obrero argentino fue Cosme Budeslavich o Budislavich, un trabajador eslavo oriundo del Imperio Austro-Húngaro que trabajaba en la ya citada Refinería de Azúcar. Budeslavich encontró la muerte en un conflicto registrado entre los obreros y la empresa durante octubre de 1901.

También fomentaban esta apreciación los diarios *La Capital* y *El Independiente*, que desde 1867 se identificaban por tener una línea marcadamente *liberal*. Estos posicionamientos, sobre todo los de libertad de cultos, igualdad social y emancipación femenina, dividieron las aguas, fomentando el mito de la “ciudad laica”, por la convicción de que la Iglesia católica era el obstáculo que impedía resolver, en todo o en parte, estas cuestiones. Comienza a aparecer en la ciudad la interesante unión entre masones que cultivaron ideas socialistas y anarquistas, y de igual modo, trabajadores anarquistas o socialistas que se acercaron a la masonería. Figuras reconocidas en la ciudad, como el educador y masón Isidro Aliau, el periodista y anarquista masón Narciso Jardón, el también periodista Emilio L. Rodríguez, los abogados Serafín Álvarez y Daniel Infante (también masones), y el médico de orientación anarco-comunista, -de importancia por su participación durante la epidemia del cólera de 1867-, Emilio Z. de Arana<sup>312</sup>, que percibían a la Iglesia como una institución retardataria del progreso. Algunos ejemplos de esto, son los que describe Agustina Prieto en *Las batallas por la identidad* (2014):

“Al médico Thomas Hutchinson, cónsul británico en la ciudad de Rosario, la masonería lo distinguió por los servicios prestados en el hospital instalado en su propia casa durante la epidemia del cólera de 1867. El empresario canadiense y masón William Perkins estuvo entre los artífices de la construcción material e imaginaria de la ciudad de la sexta y séptima décadas del siglo XIX. Los metodistas Thomas B. Wood y Guillermo Tallon integraron sociedades filantrópicas con masones y liberales y tomaron parte de los debates sobre cuestiones científicas y temas como el descanso dominical, la

---

<sup>312</sup> Emilio Z. Arana, nacido en España, fue una figura reconocida en la ciudad por su dedicación y atención a pacientes pobres, pero además, por su intensa labor en el grupo *Ciencia y Progreso* de 1896, de cual participaron también compañeros masones. Publicó en 1899 la revista *La Nueva Humanidad* y colaboró también con los periódicos anarquistas de Buenos Aires, *Ciencia Social* (1897-1900) y *La Protesta Humana* (1897-1903). Entre sus obras más conocidas están *Capacidad revolucionaria de la clase obrera* (Buenos Aires, 1897), *La esclavitud antigua y la moderna* (Rosario, 1898), *Los males sociales. Su único remedio* (Rosario, 1901), *La medicina y el proletariado* (Rosario, 1899), *La mujer y la familia* (Rosario, 1899), *La sociedad, su presente, su pasado, su porvenir* (Rosario, 1897). (Cfr. Tarcus, 2007: 18)



abolición de la pena de muerte o la prohibición de las corridas de toros. A inicios de 1870, el norteamericano Wood, profesor de Física y Astronomía del Colegio Nacional, cónsul de su país y miembro del Consejo Municipal rosarino, fundó con su esposa Ellen Dow una controversial escuela mixta para niños y niñas pobres, apoyada por liberales –como el abogado masón Juan Monguillot-, y anarquistas y con la oposición de la Iglesia Católica, que amenazó con excomulgar a los padres de los niños asistentes; y otra escuela que dio origen al Centro Educativo Latinoamericano”. (Prieto –ed- y otros, 2014: 46)

Tanto Wood como Perkins fueron miembros del Consejo Deliberante de la ciudad. Guillermo Tallon, Miembro Venerable de la Logia Capitular Unión de Rosario, quien impulsó la creación de la filial rosarina de la Cruz Roja y de “La Filantrópica”, una sociedad masónica que buscaba el mejoramiento de la clase obrera. (Cfr. Prieto –ed- y otros, 2014: 46) En la ciudad se celebraron actos conmemorativos, con tenor de fiestas cívicas, como la Unificación Italiana o el festejo por el centenario de la Revolución Francesa, donde también aparece esta interesante cruce entre ideologías masónicas y anárquicas. El sacerdote Celestino Pera –quien dejara los hábitos, contrajera matrimonio e ingresara a la masonería-, impulsó en su momento dichos actos conmemorativos como “actos públicos de interés general”. En este contexto, tras la noticia de la muerte de Giuseppe Garibaldi en 1882, se produjo en la ciudad una procesión, donde masones, anarquistas, republicanos, socialistas y liberales de todos los ámbitos pudieron congregarse. En la procesión, una banda de música siguió la marcha hasta llegar a Laprida entre San Luis y San Juan (Templo de la masonería rosarina) y se acercaron casi ocho mil personas, y como dice Agustina Prieto, *la celebración tuvo la ritualidad de una fiesta cívica* (Cfr. Megías y otros, 2014: 48). Vale la pena destacar la presencia de los jóvenes italianos en la organización y posterior creación de un Comité Pro Monumento. Sin embargo, fueron las agrupaciones juveniles italianas masónicas –lectoras de Mazzini- quienes impulsaron la creación de una estatua en honor a Garibaldi, que llegó al puerto de Rosario en 1885. Por disposición de las autoridades municipales se determina que la

estatua quede emplazada en la Plaza Urquiza ubicada frente a la Iglesia Santa Rosa. En un clima convulsionado, en primer lugar, por la epidemia del cólera, y en segundo lugar, por las disputas religiosas (entre católicos y laicos), los cristianos toman como afrenta que la estatua de un masón se colocase en una plaza religiosa, y levantaron sus quejas. Varias entidades ofrecieron el espacio en sus sedes privadas para que se colocara la estatua de Garibaldi. El *Diario La Capital* (gracias a su fundador Ovidio Lagos, unido a la masonería, y por ese tiempo también Director) armó una colecta para resolver los aspectos materiales del traslado, en la que participaron distintas sociedades, como la logia masculina masónica, la sociedad filantrópica, las asociaciones de la colectividad italiana, y figuras particulares del comercio y la política. La estatua fue colocada en 1890 en la entrada de la Logia Capitular Unión de la ciudad. En 1906 cuando tomó la Gobernación de la provincia Rodolfo Freyre, se autorizó el traslado al Parque la de la Independencia. El intendente italiano y masón Pinasco se refirió al “batallador incansable” como un redentor de los valores patrióticos, y puntualizó, además, que *Argentina era patria de la humanidad y de la conciencia libre, y que en el Rosario de Santa Fe todas las colectividades extranjeras podían, en adelante, perpetuar la memoria de sus sabios, héroes, libertadores y filántropos.* (Cfr. Megías y otros, 2014: 51)

La masonería formaba parte de estos clubes de caballeros, propiciando un espacio de reunión *fraternal* y fomento filantrópico, en el cual, al mismo tiempo, aparecía por contacto o ímpetu individual, un acercamiento al mundo de la política y los negocios. Aunque el fenómeno de asociación a la logia rosarina es un fenómeno diferente al que pudo registrarse en Buenos Aires, puesto que en Rosario individuos de muy diferentes recursos económicos se inscribieron de forma simultánea a la logia. No comenzó siendo una agrupación elitista, reservada a un sector económico, como sí lo fue, posteriormente, el Club Social, pero tampoco fue el espacio de amparo de los sectores de menores recursos, como sí fueron las primeras asociaciones de socorros mutuos de la ciudad. El *tinte* particular de la asociación masónica rosarina respondía, mayormente, a la realidad social de la ciudad, en la que convivían y participaban de las

mismas actividades culturales grupos de personas de diferentes niveles económicos, culturales, y hasta de diferentes orígenes nacionales.

La recepción del pensamiento de Giuseppe Mazzini –devoto de la causa de Garibaldi- en la ciudad es importante para nosotros porque su obra conjuga entre estos grupos de jóvenes una propuesta ideológica que fomentó cierta unión política al interior de la masonería local, pero que, al mismo tiempo, excedió los círculos masónicos fomentando un vínculo patriótico entre las agrupaciones italianas de Rosario que habían encontrado un ídolo político en Mazzini; quien publica en 1860 (a la par de la creación de la logia rosarina) “*Deberes del Hombre*”. Mazzini<sup>313</sup> no fue masón, pero si fue *carbonario*, organización que comparte con la masonería la defensa de los ideales republicanos. La cuestión de los grupos carbonarios en el país seguramente merezca un trabajo aparte al que presentamos aquí, pero es de particular interés puesto que los grupos carbonarios llegados desde Italia fueron en el territorio local el espacio en la que se unieron y convivieron –ideológicamente- los grupos sociales de asalariados y trabajadores con el pensamiento y la ideología masónica. Dado que los datos son escasos y la bibliografía prácticamente nula, nuestra investigación solo pudo dar cuenta de algunas cuestiones dispersas entre los grupos de anarquistas que confesaron pertenecer a la

---

<sup>313</sup> Giuseppe Mazzini (1805 – 1872) se encontraba aliado a la causa de unificación nacional de la Italia de Giuseppe Garibaldi, un destacado militar, y masón confeso, que representó una figura política de aliento para los jóvenes italianos que habían escapado de la nación por motivos políticos, ideológicos o económicos. Perseguido en su nación por haber sido considerado un opositor a la monarquía se embarcó a Sudamérica y llegó a Brasil, donde rápidamente se encontró con jóvenes italianos –que también habían huido- y que se habían hecho eco de su causa. Garibaldi se unió a ellos en la batalla de la *República Riograndense*. El movimiento de la *Joven Italia* nace entonces, en Rio Grande Do Sul. Continuando estas acciones políticas de constituir en república los territorios Sudamericanos, Garibaldi declara República Catarinense (O República Juliana) a la ciudad portuaria de Laguna. Es sabido, además, que fundó logias masónicas secretas en Brasil, con objetivos meramente políticos: continuar uniendo aliados a su causa de unificación nacional. Al llegar en 1841 a Uruguay, se unió a la guerra entre Manuel Oribe –apoyado por J.M de Rosas-, y Fructuoso Rivera instalado en Montevideo. De 1838 a 1851 se sucedió la llamada Guerra Grande en el territorio uruguayo. El Gobierno de Montevideo reemplaza a Juan Coe, Comodoro de la flota montevideana, por Garibaldi, para derribar el bloqueo que Guillermo Brown efectuaba sobre el río, al mando de la flota de la Confederación. En 1842 se produce sobre el Río Paraná el combate de Costa Brava, en la cual resultó victorioso el Almirante Brown. En Montevideo, el italiano se une a la logia *Les Amis de la Patrie*, y en su paso por Entre Ríos funda una logia en Gualaguaychú. Es conocida la anécdota que relata el saludo fiel de los seguidores de Garibaldi, en su paso por el Río Paraná en la ciudad de Rosario. Tiempo después, serán esos seguidores, lectores también de Mazzini, quienes desde la masonería decidan rendirle homenaje al militar con una escultura todavía en pie en la ciudad de Rosario.

masonería o a los grupos carbonarios, que hemos utilizado para escribir este trabajo.

Aunque los principios ideológicos y políticos coinciden entre masones y carbonarios, las diferencias son varias: en primer lugar, la *carbonería* era relativamente nueva, fundada a principios del XIX, en los primeros gremios de trabajadores del carbón. Eran agrupaciones italianas, nacidas en Nápoles, que lucharon contra el reino napolitano, para luego trasladarse al resto de Europa. En tercer y último término, fueron organismos de acción política, es decir, nunca persiguieron la especulación filosófica, aunque sí propusieron como necesidad la idea de *educar* a los miembros. Seguramente, bajo estas condiciones ideológicas, y por perseguir la *acción directa*, muchos trabajadores anarquistas hayan formado parte de esta agrupación, antes que de la propia masonería.

Otra unión interesante entre masones, anarquistas y católicos, que destacamos, aunque más avanzado en el tiempo, fue la que se produjo tras la llamada “Revolución Radical”, que los unificó políticamente. Desde 1888 se iba gestando una fuerte crisis económica, prolongada durante dos años, que había causado una caída profunda de los salarios. En Buenos Aires y en Rosario, comienzan –como destacamos anteriormente– las primeras olas de huelgas que se prolongarán hasta 1907-1908. En 1893, se produce en Buenos Aires la llamada “Revolución Radical” (de la que ya hablamos en el apartado anterior), llevada a cabo por la recientemente creada Unión Cívica. La misma se trató en verdad de dos insurrecciones cívico-militares iniciadas, primero por Hipólito Yrigoyen y Aristóbulo del Valle, en contra del Presidente Juárez Celman, y años después por Leandro Alem<sup>314</sup> (desde Rosario). La “Revolución Radical” terminó derrotada, pero consiguió la destitución de Juárez Celman de la presidencia, sucediéndole Carlos Pellegrini. Fue una revolución armada que contó con el claro apoyo de la sociedad civil, que recibió armas de comandantes militares unidos a la causa. En Rosario la repercusión fue

---

<sup>314</sup> Leandro N. Alem y Bartolomé Mitre dirigían la Unión Cívica, y en 1891 se presentaron a elecciones ofreciendo a Mitre como candidato a la presidencia. Julio A. Roca le ofreció en secreto un pacto a Mitre, y tras su aceptación, Leandro N. Alem divide el partido y crea la Unión Cívica Radical.

sumamente notoria, y es una clara muestra de la complejidad social del entramado político argentino del siglo XIX y XX. A la lucha armada se había unido Lisandro De La Torre<sup>315</sup>, del mismo modo que lo hiciera el anarquista Alberto Ghiraldo<sup>316</sup>, antes de desembarcar en Rosario en 1902 para relacionarse con los huelguistas portuarios, instalados en Villa Constitución. Los masones se habían destacado, sobre todo, en la revuelta de 1893, con las colectas para los caídos en batalla, ofreciéndose como Banco de Sangre, y ayudando a los heridos a la par de la Cruz Roja.

Aunque no tenemos intención de profundizar en el análisis de la *Revolución Radical*, es necesario dejar en claro algunas cosas: en Rosario, la revuelta tuvo gran participación puesto que Yrigoyen, Alem y Mitre pertenecían a la masonería, y seguramente los masones regionales se unieran a la causa por cuestiones ideológicas y grupales. Explícitamente, y como lo destaca Lappas, tras conformar la Unión Cívica, Alem le pide *su fiel apoyo a los compañeros masones, para crear una entidad política que fuera liberal y democrática*. (Cfr. con Lappas, 1958: 83) Con esta apreciación no queremos decir que toda la masonería apoyó la creación de la Unión Cívica, puesto que –como ya hemos explicado– al interior de la misma hay disidencias ideológicas y políticas, pero sí queremos dejar en claro que en ese momento histórico, gran parte de la

---

<sup>315</sup> Lisandro de la Torre (1868-1939) fue un distinguido político y jurisconsulto, fundador del Partido Demócrata Progresista. Colaboró en el Diario “El Argentino” y actuó junto a eminentes masones como Leandro N. Alem, Aristóbulo del Valle, José Castellanos formando las filas revolucionarias de la Unión Cívica, y posteriormente, Unión Cívica Radical. Al desaparecer Alem, se separa del partido y en 1908 funda junto con el D. Söhle la “Liga del Sur”, que en 1914 dio origen al Partido Demócrata Progresista que presidió hasta su muerte. Fue iniciado masón en la logia “La Luz N° 114” en 1892, y miembro de la logia “Unión y Amistad N° 10” de San Nicolás de los Arroyos. Colaboró, además, con la publicación de la revista “La Luz”, homónima de la logia del mismo nombre de Rosario. (Cfr. sitio web oficial de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de la Argentina, sección “¿Qué es la Masonería?”, subsección “Masonería y Política”. Versión Online: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/que-es-la-masoneria>. Captura: 12/10/15)

<sup>316</sup> Alberto Ghiraldo fue un poeta, dramaturgo, narrador y periodista anarquista porteño, nacido en 1875. Según Horacio Tarcus (ed.) (2007), se unió a las manifestaciones de la Unión Cívica en 1889, y de las consecuentes revoluciones de 1890 y 1893. (Cfr. Tarcus –ed.–, 2007: 256) Uno de los grupos ácratas de Rosario analizados en este trabajo porta su nombre como *Biblioteca y Archivo Histórico Social Alberto Ghiraldo*, nombre concedido por el grupo anarquista luego de la muerte del periodista en 1945 en Chile.

masonería rosarina y de los movimientos socialistas y anarquistas locales se unieron a la causa *revolucionaria* de Leandro N. Alem. La llamada *revolución* fue rápidamente desbaratada, dejando un saldo importante de muertos, heridos, detenidos y deportados. No resulta extraño, por eso, que la misma logia rosarina hubiera funcionado como Banco de Sangre y que los propios *hermanos* masones Guillermo Tallon y J. Daniel Infante atendieran en la sede a los heridos.

En 1907 se produce en Rosario y en Buenos Aires la llamada *Gran Huelga o Huelga General*<sup>317</sup>, gestada al interior del sector de conductores de vehículos. Antes de que se produjera la Huelga, se habían conseguido una serie de derechos como la jornada de ocho horas, la eliminación de la carga y descarga, el descanso dominical y doble jornal si eran trabajados, entre otras. Sin embargo, continuaban afectando otras medidas que tocaban de lleno a otras áreas laborales (quienes se unieron rápidamente a la Huelga), como los portuarios, los azucareros y los ferroviarios. Los anarquistas organizados comenzaron a generar un movimiento que los continúa caracterizando hasta la actualidad: los lazos de solidaridad. La comunicación entre organizaciones de izquierda distanciadas en territorio, funcionaba de forma orgánica a través de la lectura de los periódicos como *La Vanguardia* y *La Protesta*, entre los más consultados. La FOR había funcionado como intermediaria y principal organizadora entre los trabajadores y los gremios.

Intentando aunar el conjunto de necesidades de distintos sectores laborales, y utilizando una ideología reformista, que pudiera hablarle a estos trabajadores, en su mayoría, europeos, aparece de la mano de Lisandro de la Torre el partido creado en 1908 en la ciudad: La Liga del Sur. Su creación significó nuevamente la confluencia entre diversos

---

<sup>317</sup> Una de las cuestiones más acuciantes que emergía del diagnóstico político interno en este momento histórico, giraba en torno a la inadecuación entre el sufragio y la representación de los intereses individuales y colectivos de un grupo de trabajadores extranjeros que –hasta el momento– no habían sido *nacionalizados* de forma correcta. Esta *masa* de posibles votantes no tenía una representación en el Estado, y sus constantes luchas significaron grandes logros, que pudieron conseguirse por mérito grupal. Otra cuestión que complicaba aún más la estabilidad de estos trabajadores, era la Ley de Deportación, que funcionó hasta 1904. Recién en 1910, bajo el cargo de Roque Sáenz Peña, apareciera –con características republicanas– la Ley Sáenz Peña, de sufragio (masculino) libre, secreto y universal, que marcará un antes y un después en la forma en que el Estado representa a sus ciudadanos.

sectores sociales, como los anarquistas, los socialistas, los radicales, los masones, y los católicos. Combinaba ciertos elementos regeneracionistas, heredados del pasado radical de Lisandro de la Torre, con los elementos programáticos que lo acercaban y enfrentaban al Partido Socialista. Como lo expresa Falcón:

“La Liga congregaba a sectores urbanos y rurales surgidos del proceso de desarrollo económico modernizador, producido en la provincia y con especial énfasis en la región sureña: comerciantes y propietarios de tierras; pero también había demostrado capacidad para movilizar a comerciantes minoristas de Rosario, como se evidenció en 1909 en ocasión del lock out por la rebaja de los impuestos que tuvo la adhesión de la FOR”. (Falcón, 2005: 206)

El partido que lo continuaría sería el Partido Demócrata Progresista (que funciona –aunque con intervenciones- hasta la actualidad), aunque sin la misma repercusión que había tenido la Liga del Sur, puesto que su proyección significó un intento por conciliar mentalidades en disputa, bajo planteos generales que se iban ajustando a las circunstancias sociales. En la Intendencia, y de la mano de este partido, aparecerá la figura de Daniel Infante –ya nombrado por nosotros como miembro local de la masonería- que años después (en 1912) brindará apoyo desde su lugar a los trabajadores en conflicto, vinculando, nuevamente, en el mismo plano político al radicalismo con el anarquismo.

## Fraternidades en disputa: masones, anarquistas y católicos en la política

Hacia 1860 la figura más memorable de la ciudad de Rosario era, sin lugar a dudas, Nicasio Oroño<sup>318</sup>, masón confeso y Gobernador de la Provincia de Santa Fe, quien promulgó una serie de “leyes laicas”: la ley de educación (1867), ley de registro civil y matrimonio civil (1880), el proyecto de ley del divorcio (1900), la ofensiva contra la creación de un Obispado (1908) y la reforma de la Constitución de la Provincia de Santa Fe (1921). Se comienza a visualizar una contrapartida entre laicos y católicos que se extenderá hasta, aproximadamente, 1921.

En 1866, Oroño dispuso por Decreto una “Ley de Instrucción Primaria”, de educación universal, gratuita y laica, donde se estipulaba la creación de escuelas en todo predio urbano donde hubiera niños *en edad escolar*. Dentro del repertorio de medidas, la educación laica y obligatoria fue primordial. Ese corte liberal, que pretendía el progreso socio-cultural, moral y humano de los sujetos, molestó a la Iglesia. Esa fue la razón de que el Decreto tardara en sancionarse, puesto que las cuestiones de la instrucción moral eran, tradicionalmente, tareas de la que se había ocupado la Iglesia Católica. (Cfr. Fernández, 2006:145) Oroño, además, consideraba que era responsabilidad del Gobierno el sostén de la educación, como así también responsabilizaba a los padres de la asistencia de los niños a la escuela, en un contexto de mayoría de habitantes inmigrantes en la región. Ese Decreto despertó la admiración de Domingo Faustino Sarmiento, quien se encontraba por el momento cumpliendo el cargo de Embajador en los Estados Unidos. Para Sarmiento ese tipo de ideas progresistas era un triunfo social que comenzaba a cristalizarse en las tierras rioplatenses, y colocaba a Argentina “a la altura de los países desarrollados”. Oroño, y su *hermano*

---

<sup>318</sup> Nicasio Oroño (1825-1904) fue iniciado de joven en la masonería por medio de su padre quien también era masón. Trabajó en las logias de Rosario, y coadyuvó a la creación de la logia “Estrella del Progreso N° 21” de Santa Fe, y al trasladarse a Buenos Aires para ejercer sus mandatos parlamentarios trabajó en la logia “Regeneración N° 5”, y a partir de 1896, en la logia “Libertad N° 48”. (Cfr. Lappas, 1958: 200-201) El Boulevard de estilo francés que une de Norte a Sur la ciudad de Rosario lleva su nombre.



masón, Sarmiento, mantendrán un diálogo fluido, e intercambiarán tanto ideas como bibliografía, que Oroño recuperaría para crear escuelas que solventaran las necesidades regionales: escuelas de agricultura e industria<sup>319</sup>. Para tal misión, a la mejor manera de Sarmiento, proponía la necesidad de convocar a docentes estadounidenses; aunque el proyecto posteriormente no tuvo lugar, nuevamente, por las presiones que ejercía la Iglesia. Aun así, bajo la necesidad de educar, quedaron “impresos” los rasgos educativos de corte liberal: laicismo, verticalidad, gradualidad, centralización, hegemonía del Estado y subsidiaridad privada, burocracia, clasicismo y ritualismo.

Para 1860 la provincia contaba con sólo quince establecimientos educativos diseminados entre Santa Fe, San Jerónimo, Rosario, Sauce, San Lorenzo, San José y Constitución. De esas escuelas, nueve estaban destinadas a recibir varones, y seis a mujeres. Sólo uno de cada diez residentes santafesinos concurría a la escuela. En 1873 Simón de Iriondo, tomando en cuenta los resultados apremiantes que habían lanzado los censos realizados en 1868, presentó un proyecto para reglamentar las escuelas municipales. El proyecto, además, consideraba como contenidos mínimos la lectura, la escritura, la aritmética, los elementos de gramática, la instrucción en historia nacional y la instrucción religiosa. Simón de Iriondo, un ferviente católico, consideraba que este proyecto le pondría un freno real a los proyectos liberales que promulgaban una educación laica. Pensaba que la moral católica debía ser, en efecto, el instrumento para regular los sentimientos y las cabezas de los estudiantes. También determinaba una edad para comenzar la escuela, que era de siete años, y la cantidad de horas necesarias para aprender, restringida en seis horas totales. El ciclo de instrucción se dividía en tres, inferior, medio y superior, y abolía los castigos corporales. Pero será recién bajo la gobernación de Servando Bayo, quien decretó una Ley de Educación Primaria, por el cual se podían establecer organismos de vigilancia para las escuelas, triangulados en tres: la municipalidad, la provincia y la Nación. Esta ley promovía la gratuidad y obligatoriedad de la educación, sin distinción de

---

<sup>319</sup> Ya en 1796 un muy adelantado Manuel Belgrano explicará ante el Consulado de la Ciudad de Buenos Aires la necesidad de crear escuelas que educaran sobre agricultura, para implementar –gracias a los frutos extraídos de éstas- las industrias.

clase, etnia o género. También explicaba la necesidad de que las escuelas funcionaran no solamente vigiladas, sino *comprometidas con la educación*: las escuelas estaban encargadas de contratar a docentes capacitados para brindar una enseñanza de calidad.

Pero la necesidad de educar era tema de agenda nacional. Al calor de estos proyectos, leyes y decretos provinciales, la nación ofrecerá la solución definitiva a los conflictos educativos con la Ley de Educación Común 1420 en 1888. Sarmiento ya había muerto, pero fue durante su presidencia que la preocupación por la educación cristalizó en planteos políticos y leyes que se convirtieron en los pilares inquebrantables para la nación argentina. En 1882 había celebrado un Congreso Pedagógico para congregar a la primera “Asociación de Amigos de la Educación Popular” (creada en Mercedes), desde el cual se premiaba a las provincias que hubieran avanzado en la creación de soluciones educativas, entendiendo e interpretando las realidades regionales. Julio Argentino Roca, sucediéndole a Nicolás Avellaneda en la presidencia, alentará la creación de una ley de educación. La comisión de Instrucción Pública de la Cámara de Diputados presentó un proyecto de ley a través del diputado Demaría, ligado a los grupos católicos, mientras que Onésimo Legizamón fue el diputado encargado de presentar otro proyecto, ligado a los grupos liberalistas y laicistas. La discusión de la educación se convirtió en un enfrentamiento entre católicos y laicos. Nuevamente los católicos – aunque de acuerdo en los estamentos fundamentales de la ley– discutieron el vaciamiento religioso de la educación, intentando promover el ingreso de alguna asignatura que se ocupara de enseñar la religión católica. En Santa Fe, y luego de la implementación de la ley, el laicismo estuvo ausente de las aulas, puesto que respondió a los intereses de la élite gobernante. Particularmente en Rosario, en 1875, y gracias al ideario de Nicolás Avellaneda como Ministro de Instrucción de Sarmiento, se crea la primera Escuela Normal N°1 de la ciudad (aunque también habilitaba la creación de Escuelas Normales para toda la provincia), y más tarde, se decreta la creación de los “cursos de maestras”, con un tipo de educación importada de Estados Unidos. La creación de estas escuelas resolvía dos problemas: la educación de los niños y la educación de los docentes. Del mismo modo, en la ciudad comenzaron a proliferar las Bibliotecas

Públicas o Bibliotecas Populares, que acercaban los conocimientos básicos para la instrucción de los niños. Completaban, de igual manera, la educación que la escuela impartía. El sistema de préstamos de libros a domicilio popularizó la lectura y democratizó el conocimiento. El primero en abrir una Biblioteca Popular fue Desiderio Rosas, un compañero de la logia masónica rosarina que había recaudado dinero en la institución para la apertura de la Biblioteca.

Finalmente, el Congreso Nacional aprobó una ley de educación gratuita, universal, obligatoria y laica. Una de las razones que rescata Juan Carlos Tedesco en *Educación y sociedad en la Argentina 1880-1900* -(1982)- para el triunfo de una ley de educación laica es la cuestión del peso político que tenían los grupos hegemónicos, de corte liberal, tanto en Buenos Aires como en Rosario. El problema entre laicos y católicos era un problema político: desde la caída de Rosas, la ofensiva a favor de la libertad de cultos fue ganando las principales batallas. En el debate de la Convención Constituyente de 1853 se rechazaron las posiciones católicas que tendían a lograr la sanción –a nivel de principio constitucional- de la religión católica como religión del Estado. (Cfr. Tedesco, 1970: 120)

La “batalla” entre laicos y católicos no se trató de una cuestión *lineal* y determinista, que estructuró bandos contrarios, sino que conformó una problemática compleja, que durante mucho tiempo respondió a la forma de *hacer política* de los actores de la ciudad de Rosario y la Provincia de Santa Fe. A modo de ejemplo, en 1853 un grupo de damas rosarinas, esposas muchas de ellas de masones de la logia local, habían formado la *Sociedad de Beneficencia de Rosario*, presidido por Laureana Correa de Benegas, la cual le dio origen al Hospital de Caridad, por cuya instalación bregaron Nicasio Oroño y Federico De La Barra. Aquí se atendieron los heridos de la batalla de Cepeda y Pavón. Era una asociación de mujeres pertenecientes a la alta sociedad rosarina, ligada a grupos económicos y políticos influyentes. Esta sociedad es bien particular por reunir algunas características diferenciales: en primera instancia se trata de un grupo de mujeres, cuando la mayoría de las agrupaciones civiles eran exclusivas de hombres, en segundo lugar, no tenía y no pretendía ninguna regulación estatal, y en tercer lugar, las acciones benéficas suponían una forma de accionar político que queda trunca por la cuestión de que las

mujeres no participaban en la política<sup>320</sup>, pero sí introducen un puente directo para la participación de sus maridos en la política. Es un accionar social que se *politiza* a través de la imagen que entrega. Para comprender mejor esto hay que entender que muchas de las mujeres se encontraban afiliadas a alguna Iglesia, o se autodefinían como católicas. Esto es muy interesante porque no sólo nos deja ver la imagen social creada que muestra a una mujer creyente, y por lo tanto, de buenos valores y buenas intenciones, sino que nos explica el *juego político* de la época que aparece entre estos grupos de mujeres. El hombre podía participar libremente de la política e incluso autodefinirse como *librepensador*, puesto que la política no estaba prohibida para él. La mujer, por el contrario, debía refugiarse en la imagen de la Iglesia que le entregaba un resguardo ante el rechazo social. El *librepensamiento*, entre estos grupos conservadores, no iba de la mano con la imagen social que se tenía de la mujer.

Si bien las mujeres accedían al trabajo en determinados espacios—como la educación, las fábricas y talleres textiles, y los comercios de almacenes— la política no se abría —aún— a considerar a las mujeres como *dirigentes*. Los sectores socialistas y anarquistas locales, sin embargo, pujaron por crear —desde muy temprano— una imagen de “igualdad social”, que hoy se corresponde con la corriente feminista. Fueron los primeros en otorgarle espacios de representación política a la mujer, que —no sin contradicciones— tomará forma a partir de 1904 cuando Alfredo Palacios a través del Partido Socialista proponga una serie de proyectos para la inclusión femenina.

Pero la disputa entre católicos, masones y grupos de izquierda, se manifestó más *explícitamente* ante la propuesta de instalación de un

---

<sup>320</sup> Nos referimos aquí, específicamente, a que la mujer no tiene todavía de forma completa, derechos ciudadanos, puesto que no votaba. Entendemos, de todas maneras, que la participación en la política, antes de la existencia del voto femenino, podía registrarse en esa época, en mujeres que tuvieran concepciones políticas, ideales políticos, que formaban parte —como damas de compañía— de los mismos grupos políticos que sus maridos, y que, por lo tanto, participaban de las discusiones políticas. Para el caso de los grupos anarquistas, la imagen de la mujer constituye un referente de igualdad ante el hombre y goza, por ello, de las mismas capacidades físicas e intelectuales (políticas) que aquel, por lo que no resultaría extraño que las mujeres opinaran, discutieran y tomaran decisiones en las Asambleas gremiales de sus lugares de trabajo.

Obispado hacia 1908. La “contienda” llegó a los diarios locales, (entre ellos el de corte más *liberal*, La Capital) y entre los que respondían a los intereses católicos<sup>321</sup> (como la prensa parroquial). Los espacios que en épocas anteriores hubiera ocupado la Iglesia, eran ocupadas –como vimos en las páginas precedentes- por grupos asociados, entre asociaciones de socorros mutuos, gremios, logias masónicas y clubes sociales. Para 1900 existían en la ciudad ocho logias masónicas<sup>322</sup> (luego multiplicadas en catorce) con seiscientos cuarenta y nueve afiliados, que recaudaban cuantiosas sumas de dinero que se destinaban a la beneficencia. Los gremios de trabajadores, al mismo tiempo, habían conseguido contener los deseos y necesidades de los trabajadores y de sus familias, organizando no solamente *mittings* de propósitos laborales, sino fiestas, tertulias, eventos, y hasta espacios educativos (sobre todo de alfabetización) que funcionaron como verdaderos centros pedagógicos de poderosa concurrencia (Cfr. Juan Suriano, 2001: 129). La Iglesia luchaba por encontrar su espacio de relevancia en la sociedad, que aunque existía, no era tan visible como los otros. Los sectores católicos habían intentado influir políticamente, consiguiendo bancas en los municipios y en los senados, y gracias a la participación de las esposas de muchos de ellos, que ingresaban a la *experiencia política* a través de agrupaciones de beneficencia o eventos referidos a las festividades religiosas. Como explica Agustina Prieto (2014), lo que más le molestaba a los grupos eclesiásticos era que grupos ajenos a la religión tomaran posesión de las tareas de las que se ocupaba, *desde tiempos ancestrales*, la Iglesia. Prieto explica que había no menos de quince congregaciones católicas integradas por unas cuatro mil mujeres, pero en la comparación de esa cifra con la correspondiente a las sociedades laicas de socorros mutuos, las religiones estaban en clara minoría.

---

<sup>321</sup> La Iglesia católica en la ciudad de Rosario no tendrá, sino hasta 1924 con la aparición de *El Herald*, un periódico propio.

<sup>322</sup> Agustina Prieto destaca que de las catorce logias masónicas, había un total de 3.514 miembros regulares que practicaban el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, aunque un porcentaje eran logias irregulares, y otras cinco logias practicaban otros ritos, bajo la orientación de Orientes regulares. (Cfr. Megías y otros, 2014: 58)

La propuesta de creación de un Obispado en 1908 en la ciudad constituyó el punto neurálgico del enfrentamiento entre “laicos vs. católicos”, que puso en evidencia a un grupo de figuras destacadas del catolicismo y la política rosarina, encabezado por Juan Manuel Cafferata, Jacinto Ortíz de Guinea, Federico V. Valdéz, José García Gonzáles, y Luis V. García, con el apoyo de un grupo de damas de la primera sociedad, presidido por María S. de Iriondo, esposa del Ministro de Hacienda de la Nación. Los católicos comprendieron que en esta vasta idea de progreso, un Obispado *que atendiera las necesidades espirituales y guiara moralmente a las personas*, completaba las propuestas *progresistas y civilizatorias*. (Cfr. Megías, y otros, 2010: 124) El proyecto tampoco se completó puesto que cuarenta y seis miembros forman la Comisión Directora contra la Creación del Obispado, encabezada por Perfecto Araya e integrado por los presidentes de las logias masónicas, las sociedades gremiales, los centros de estudiantes, escritores, políticos y trabajadores: el ya nombrado Nicasio Oroño, Abértano Quiroga, Carlos Paganini, Serafín Alvarez, Manuel Pignetto, Eduardo Caffarena, Julián Nicolás, Laureano Araya, Guerino Troilo, Jorge Söhle<sup>323</sup>, Tobías Arribillaga, Enzo Bodabehere y Ricardo Parody. El acto se realizó en el Teatro Politeama, presidido por Abértano Quiroga, el escritor masón Carlos Suríquez y Acha<sup>324</sup>, la socialista Juana Beggino, Tobías Arribillaga, Perfecto Araya, Alberto Araya, y organizaciones obreras de inmigrantes. Las alocuciones hicieron fuerte hincapié en el oscurantismo de la Iglesia, la corrupción del Clero, la relación ficticia entre la Iglesia y el Estado y la influencia eclesiástica sobre la mujer. Una cuestión que nos resulta curiosa y que destacamos tiene que ver con la forma en la que unos a otros se nombran en medio de esta batalla: los grupos religiosos utilizarán los términos de *liberalistas* y *librepensadores* para los grupos laicistas opuestos a los planteos de la Iglesia, mientras que éstos últimos utilizarán los nombres de “eclesiásticos”, “retrógrados” y “anti-progresistas” para referirse a las agrupaciones religiosas. Más aún, resulta interesante

---

<sup>323</sup> Hablaremos de esta figura local a continuación.

<sup>324</sup> *Idem*, nota al pie anterior.

observar como *laico y liberal* en este momento histórico, resultan sinónimos de *librepensamiento*<sup>325</sup>.

Ante el proyecto de instauración del Obispado en la ciudad, masones y librepensadores impulsaron, en conjunto, la creación de un partido político, la Liga Liberal, que tuvo un papel protagónico en las movilizaciones contra la instalación de la sede religiosa. (Cfr. Agustina Prieto –ed.- y otros, 2014: 56) Si bien la Liga Liberal no prosperó, el Obispado no fue creado y como dice Prieto, *los librepensadores vieron allí una victoria*.

---

<sup>325</sup> Profundizaremos esta idea en las páginas que continúan.

## Referentes de la cultura local: la cruce de ideologías

En esta contienda, que sin embargo se extenderá hasta 1921 con la “aparición católica”, cuando -luego de que el panorama mundial volviese a cambiar con la Gran Guerra, la Revolución Rusa y la “amenaza de los rojos”- fueron apareciendo figuras de mayor o menor importancia que pudieron transformar la problemática en publicaciones, obras literarias y obras teatrales, que funcionaron –en algunos casos- persuasivamente. Ejemplo de esto es la ficción literaria del abogado masón y católico, Jorge Söhle, (figura prominente de los círculos sociales y políticos de la élite rosarina) que rescata Agustina Prieto para hacer particular referencia. Publicaría, bajo el seudónimo de W. Inti, “¡Vencido!”, una novela corta que narra la historia de un corredor de cereales, Fernando Sanquet, *doblemente vencido* por un negocio que lo deja en la ruina y por los malogrados amores con una mujer casada. La obra es una oda al divorcio, en el momento en que se debatía en el país el proyecto de ley del divorcio. El personaje también es un católico que no encuentra contradicción alguna entre su fe y las practicas liberales. (Cfr. Prieto –ed.- y otros, 2014: 60)

En este sentido, otra de las *cruzas* interesantes entre librepensamiento y masonería, será la obra literaria y teatral de Carlos Suríquez y Acha, nacido en Concepción del Uruguay en 1867, y mudado a Rosario hasta su muerte en 1941. Fue una figura destacada de la vida rosarina de principios del siglo XX. Es el ejemplo claro de la conjugación –no siempre- problemática de masonería y anarquismo. Iniciado en la *Logia Unión 17* de Rosario, fue un escritor prolífico, y compositor de obras de teatro, religioso cristiano, que como destaca Agustina Prieto, se dedicó a un tipo de “socialismo moderado”, participando en más de un artículo en revistas anarquistas de la época. Se destacan tres novelas de su autoría: *Despertar*, donde se trata la idea de los problemas sociales que se resuelven con el trabajo y el estudio, en una atribución política a la máxima expresión de los atributos del hombre (por la cual se reivindica la figura de Alfredo Palacios), *Germinar*, que concibe una visión propia de los postulados del movimiento librepensador, y *La Comedia Social*, con una trama bastante parecida a la de *Germinar*, aunque con tintes más



trágicos. Las tres transcurren en Rosario, y profundizan el tema de la *redención*. Son visibles en sus escritos sus componentes cristianos y anarquistas, reivindicando al conocimiento, la educación, a Dios, la luz y la claridad contra la oscuridad y la penumbra, la ciencia, la identidad y los estereotipos, el trabajo, la familia, el futuro, la lucha y la protesta, y la igualdad y la justicia. En *Despertar*, aparece una conjugación interesante entre las ideologías de la masonería y el anarquismo. Como Prieto lo destaca:

"En la Luminosa Escuela del Pueblo de la misma novela, la Maestra del Pueblo pregunta a sus criaturas reunidas en el patio qué es la paz, la fe, la obediencia, la ciencia, la patria, el hogar, la familia. Doscientos cincuenta niños y niñas de esta institución que parece inspirada en algunas de las posiciones de la Escuela Moderna de Francisco de Ferrer Guardia, responden a coro que la fe gobierna sin razonar y esclaviza sin persuadir; que la ciencia resulta del conocimiento de las cosas experimentadas; que la patria es el universo; que el hogar es la nación; que la familia son los padres y toda la humanidad y que el Dios que rige el universo, al dar a todos los hombres los mismos órganos, las mismas sensaciones y las mismas necesidades (...) ha declarado que todos los hombres son iguales (...). El recitado de este catecismo laico culmina cuando los niños, 'en uniforme ademán designan a la altura, y prorrumpen en solemne grito: Looor a Dios' " (Prieto –ed- y otros, 2010: 76)

Hemos destacado la abundante obra literaria de los grupos anarquistas y socialistas en la ciudad, y de igual importancia ha sido la propaganda oral y escrita desarrollada por los grupos, con la consecuente proliferación de folletos, libros, manifiestos, ensayos cooperativos e intentos de establecer comunidades libertarias (como la experiencia frustrada de Macedonio Fernández y el padre de Borges en Paraguay). La literatura creada por los escritores anarquistas Alberto Ghiraldo, Alejandro Sux, Florencio Sánchez, Félix Basterra, Antonio De Carlo, etc, son claras muestra de obras de ficción que conjugaron aspectos centrales de la política local y nacional, con la filosofía del mundo ácrata, en clave

persuasiva. La obra literaria de la época se mezcla con diversas manifestaciones artísticas<sup>326</sup> (cuadros filodramáticos, coros, payadores libertarios, tangos sociales) y recreativas (veladas, picnics), así como centros de estudios sociales, bibliotecas y Casas del Pueblo, que ponen a disposición de un amplio público la cultura anarquista. También son rescatables las posturas socialistas y anarquistas sobre el papel de la mujer (tanto a nivel de su participación en el movimiento anarquista, como la imagen y las propuestas que tenían los anarquistas respecto de ellas), así como el internacionalismo, el antimilitarismo, el pacifismo, la cuestión religiosa (más allá de la prédica anticlerical y atea, subyacen en la ideología ácrata una serie de elementos frecuentemente asociados a ciertas cosmovisiones religiosas, como ser creencias escatológicas, mesiánicas y apocalípticas), el tratamiento de la cuestión indígena y de los "salvajes" en general, las consideraciones naturistas y eugenésicas, y la defensa de una lengua internacional (por ejemplo, el Esperanto, del cual hasta la actualidad perdura una asociación en la ciudad).

Una "segunda generación" de estos militantes e intelectuales anarquistas está encabezada por Enrique González Thomas, al frente del grupo "Rebelionistas", quienes editaron los periódicos *La Rebelión*, entre 1913 y 1919, y posteriormente, *El Comunista*. Este grupo, con las noticias de la Revolución Rusa, se hizo simpatizante por un tiempo, (y en otros casos, de forma permanente), de esa experiencia, y por esta cuestión se los denominó "anarco-bolcheviques". Entre ellos encontramos a Eva Vivé, compañera de González Thomas, y a Leopoldo Alonso, Julio R. Barcos, Atilio Biondi, Mariano Barrajón, Elías Castelnuovo, Jesús González Lemos, Sebastián Ferrer, Pierre Quiroule, y Fernán Ricard. De ese mismo grupo surgieron los principales dirigentes anarquistas que protagonizaron el segundo ciclo de huelgas de 1917 a 1921 en Rosario, y fueron Jesús María Suárez, José Torralvo, Luis Di Filippo, quienes fueron periodistas destacados de Santa Fe (éstos dos últimos escribieron para los principales diarios de la provincia). A ellos se debe agregar Julio Forcat, un destacado editor del diario La Capital. Juan Lazarte fue otro que se

---

<sup>326</sup> Un claro representante rosarino del movimiento artístico surrealista, de inclinación anarco-comunista de la época, y de reconocimiento internacional, es Antonio Berni (1905-1981).

convirtió en un reconocido intelectual cuya voz estuvo viva en las conferencias y plazas rosarinas y de San Genaro hasta la década de 1930. Por su parte, Pedro Casas y Antonio Abilio Gonçalvez, se convirtieron en líderes sindicales de ferroviarios y obreros rurales. Una tercera línea de pensamiento y acción anarquista estuvo representada por Paulino Fernández y Manuela Bugayo, por dar dos ejemplos. De ambos, tal vez fue más significativa, Bugayo, quien hacia el inicio de la dictadura militar de 1930, creó un Centro Cultural y una Biblioteca Anarquista que desafió a la represión policial. Su hijo, Darwin recordó esa experiencia en la biblioteca “Luz en la oscuridad” (de calle Suipacha). La llamada “Década Infame” (1930-1943), durante la cual se implementó una persecución feroz a los anarquistas, cristalizada en el fusilamiento y desaparición de Joaquín Penina<sup>327</sup> (considerado el primer desaparecido en territorio Argentino); la Guerra Civil Española en la que se alistaron varios líderes ácratas también rosarinos, como el pintor Gustavo Cochet; y la aparición del peronismo que socavó las bases populares del anarquismo; fueron las razones del declive de la cultura y la agitación libertaria en Rosario. (Cfr. Solero, 2015: 62)

Estas manifestaciones nos permiten ver la importancia que tiene –hasta la actualidad- el *conocimiento* en ambos grupos sociales, puesto que,

---

<sup>327</sup> Joaquín Penina (Gironella, Cataluña, 1901 – Rosario, Santa Fé, 1930): Es considerado el primer anarquista fusilado en la Argentina. Militante en la clandestinidad de Primo de Rivera, emigra a Argentina en 1922 para eludir el servicio militar obligatorio, instalándose en la ciudad, donde se desempeña como obrero de la construcción, al tiempo que colabora en la difusión de la literatura anarquista que recibe de España. Militante de la Federación local de la FORA, y del Sindicato de Oficios Varios, es detenido por primera vez en 1927. Apenas producido el Golpe de Estado de 1930, los anarquistas rosarinos lanzan un volante de denuncia contra Uriburu. Acusado de ser uno de sus autores, Penina es fusilado clandestinamente por orden del Jefe de Policía (Teniente Coronel Rodolfo Lebrero, por orden de Luis Sarmiento) de la ciudad, en la noche del 10 de Septiembre, en los barrancos del puente Saladillo. Se lo considera “el primer desaparecido de la historia Argentina” por las características en las que fue producido el crimen: es el primer detenido en un gobierno de facto, sin ser un dirigente sindical, sino solamente un adherido, su fusilamiento fue ocultado –hasta que uno de los fechadores se arrepiente del hecho y comienza a hablar públicamente, dando a conocer el crimen-, con pistolas no reglamentarias, y arrojando el cuerpo a una fosa común. Antes de morir, Penina gritó: “*Viva la Anarquía*”. En España, un año después de su muerte, una calle de su ciudad natal lleva su nombre. La segunda agrupación que hemos elegido analizar del movimiento anarquista rosarino –FAR- solía portar el nombre de *Columna Libertaria Joaquín Penina*. (Cfr. Tarcus, 2007: 500)

como describe Carlos Altamirano en *Términos críticos de sociología de la cultura*: “(...) el saber era una fuente de autoridad que confería la responsabilidad moral y el derecho colectivo a intervenir en el debate ciudadano” (Altamirano, 2002: 133).

Hasta aquí, hemos dado cuenta largamente del papel fundamental que han tenido estos dos grupos sociales en la ciudad de Rosario. Sus visiones se cruzan con los acontecimientos locales, provinciales, nacionales e internacionales, formulando ideologías y subjetividades que dejaron marcadas improntas en el destino social de la ciudad hasta la actualidad. Sus visiones por momentos marcharon juntas encauzadas en proyectos y construcciones sociales puntuales, mientras que en otros, puede visualizarse claramente el distanciamiento entre una y otra corriente. Nos dedicamos en las páginas que continúan, a dar cuenta de dichas subjetividades, por momentos compañeras y por momento, contrarias, de ambas agrupaciones.

## 2.2 La política de la fraternidad: la experiencia franc-masónica y la experiencia anarquista

Hemos hecho un largo recorrido histórico en estas páginas, intentando dar cuenta de la herencia revolucionaria –jacobina, si se quiere- de la que ambas agrupaciones se han hecho eco para estructurar, hasta la actualidad, visiones, ideologías, razonamientos, propuestas, e incluso, políticas propias. La idea más visible que aúna a ambos grupos es la idea de *revolución*, que lleva implícito –como explicamos en el Capítulo I, apartado *La Revolución Francesa: el nacimiento de la “política fraternal”-*, el sentido de cambio, transformación, crisis, reorganización, y regeneración. Esta idea es fundamental puesto que a través de ella podemos analizar los componentes ideológicos de cada organización, inmersos en la estructura moral y en la propuesta político-educativa que cada una presenta. Como lo hemos explicado en la Introducción, ambos grupos se identifican con una ideología que -paradójicamente- no es política, pero ha quedado claro para nosotros, a través de los análisis que hemos podido realizar, que si bien no representan partidos políticos definidos, la política es un componente muy presente en los dos grupos humanos, y resulta ser en ambos, el eje sobre el que gira la fraternidad, es decir, la asociación fraternal que describimos.

En la historia del anarquismo organizativo, los ejemplos de la política fraternal son abundantes. Desde Babeuf y sus sociedades secretas fraternas, lo mismo que Blanqui, Bakunin y Kropotkin, hasta las agrupaciones actuales reunidas en Bibliotecas, en todos ellos existió y existe la necesidad política de demostrar que la unión, los lazos de solidaridad, de confianza y de apoyo mutuo eran y son más fuertes que aquellos que reivindicaban el individualismo<sup>328</sup> o solipsismo moral. En el caso de Babeuf, Bakunin y Blanqui, ya hemos observado que muchas de esas sociedades revolucionarias<sup>329</sup> iniciadas por ellos, portaron como

---

<sup>328</sup> Nos referimos, en este caso, a su representante histórico más conocido, Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt: 1806-1856).

<sup>329</sup> En el Capítulo I, apartado 1.1 *De pactos y banderas: anarquistas y masones entre el Termidor y la Comuna de París*, nombramos la sociedad secreta iniciado por Babeuf y Marechal, *Les Égaux*, las que inició Blanqui siendo carbonario, y la de Bakunin llamada

nombre, e incluso, desarrollaron objetivos políticos, directamente relacionados con la fraternidad revolucionaria francesa. Bien lo expresa Domènech, cuando apunta a la fraternidad presente en el socialismo político y en el anarquismo, que iniciaron un camino conjunto dentro de la democracia republicana heredera del *ideario fraternizador jacobino*.

Como bien lo expresa Domènech:

“Marx y Engels mismos presentaron en su *Manifiesto* de 1848 al comunismo como un ala de esa democracia social revolucionaria. Por esa fecha, eran miembros de la Asociación Internacional de ‘Demócratas Fraternalistas’, que había sido fundada en Londres por el obrero cartista Julian Harney, el 22 de Septiembre de 1845 (aniversario de la Primera República francesa). La revolución de febrero de 1848 derribó en Francia a la monarquía constitucional orleanista, y un gobierno provisional compuesto nuclearmente de demócratas sociales neojacobinos (Ledru Rollin) y socialistas que se llamaban ‘fraternales’ (Luis Blanc) proclamó la Segunda República francesa con la pretensión de realizar cumplidamente el tercer valor republicano olvidado: el de la fraternidad”. (Domènech, 2004: 20)

El hecho que el anarquismo haya propiciado mayormente el valor de la libertad, no significa en ningún caso que los otros valores no tengan igual importancia *política* para la agrupación. La libertad es considerada “la puerta de entrada” de los demás valores, sin embargo, para *alcanzar* cualquiera de los tres, es necesario –ante todo- la unión. Como bien lo explicó Kropotkin, “*ninguna revolución nace de la soledad*” (Cfr. Kropotkin -1883- 2008: 15) La unión anarquista presupone –al igual que en la masonería- el cumplimiento del deber de la fraternidad, es decir, el cumplimiento de la obligación moral y la aceptación de los principios que ponen al descubierto los objetivos del grupo, así como su “razón de ser”.

---

*Fraternidad Internacional*. También, en este Capítulo II, apartado 2.1 *El caso de la ciudad de Rosario como “ciudad laica”: anarquistas y masones del siglo XIX*, hemos hablado de las agrupaciones rosarinas (y porteñas) argentinas, que también desarrollaron asociaciones gremiales de obreros que portaron banderas, como el caso de Virginia Bolten, bajo el emblema de la fraternidad internacional, o la fraternidad universal.

Tanto en masonería como en anarquismo, la cohesión del mundo social en crisis durante el siglo XVIII, (momento de organización de ambas instituciones), se resuelve explícitamente –como bien lo destaca Reinhart Koselleck (2007)- con el rechazo tajante a una moral estatal según la llamada *Razón de Estado*. La construcción de una *razón* propia, interna, persiste hasta el día de hoy en ambos grupos. Se trata, como dice Koselleck, de organizarse alrededor de una *verdad*, de un entendimiento del mundo que conlleva una crítica explícita de aquello que –inmediatamente- rodea al grupo humano. Sobre el *ejercicio de esa crítica* es que aparecen los compromisos políticos de quienes aceptan y voluntariamente se acercan a dichas agrupaciones. La crítica, en este sentido, es la forma más explícita del ejercicio de la política. Es, en palabras de Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (1985)<sup>330</sup>, la expresión de la acción política. Sin embargo, en ambos grupos, (y en términos ideológicos) hay un rechazo explícito de la política.

En las cláusulas masónicas aparece lo siguiente: “*We are resolv’d against all politicks*” (“Estamos resueltos en contra de toda política”). Esta afirmación, del artículo sexto de los estatutos masónicos, pervive en sus principios durante todo el siglo XVIII, hasta la actualidad. Los masones no se identifican con políticas determinadas, y de hecho –en tanto y en cuanto no se trate de ideologías fascistas o de extrema intolerancia, que irían claramente en contra de los principios de igualdad y fraternidad sobre los que han asentado sus valores y su ideología-, la masonería no ha incorporado partidos políticos, aunque claramente sí ha incorporado *planteos* políticos, es decir, un acercamiento al mundo de la política desde la perspectiva masónica. Koselleck explica que en el momento de su fundación, al menos en Inglaterra, “(...) *este rechazo a la política, construyó –empero- una política interna fundante de un nuevo tipo de unidad social que excedía los partidos existentes, al tiempo que la tarea principal era la de persuadir al gobierno (británico) de que esta sociedad secreta no era peligrosa, y que por ello mismo debía ser tolerada*” (Cfr. Koselleck, -1982- 2007: 73). A las claras, los nuevos Estados del siglo

---

<sup>330</sup> Nos referimos al libro *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia* (1985), de Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo.

XVIII separan la moral de la política, cuestión que es *aprovechada* por la masonería y el anarquismo, para identificarse como una institución preponderantemente *moral* y *no política*. Precisamente la idea de *virtud*, que rige al interior de las logias y los grupos ácratas, consigue *monopolizar* la moral a través del secreto, la clandestinidad, y la ideología militante, mientras los Estados, en todo caso, monopolizan el poder (Cfr. Koselleck -1982- 2007: 74).

Koselleck propone una ojeada retrospectiva de carácter histórico-evolutivo, como él lo llama, para comprobar que del enfrentamiento con el absolutismo monárquico pudieron desarrollarse espacios morales internos únicamente gracias a una oposición *secreta* que iba en contra de la política estatal. Un tipo de libertad burguesa interna y única, dice Koselleck, *inscrita en el alma del ciudadano individual, que Hobbes tuvo que desterrar del Estado absolutista para poder deducir su concepto de soberanía, y que en Locke habría de condensarse “by a secret and a tacit consent”, de los individuos, en una legislación filosófica independiente del Estado.* (Cfr. Koselleck -1982- 2007: 74) Un tipo de libertad burguesa que sólo era posible de existir, en el seno del Estado absolutista, si podía relegarse al interior de un espacio secreto: *una moral de las convicciones*, de carácter privado, que consolidó en sociedades privadas. Aunque más evidente en la masonería que en el anarquismo, *el secreto* y *la clandestinidad* han sido constitutivos de esta forma de hacer política. No renuncian, dice Koselleck, al secreto del reino moral interior, porque precisamente en él es donde hallan la garantía de su existencia independiente del Estado.

Trátase de sociedades secretas, propias de ambos grupos, como de la invención del *secreto* (o los *secretos*), ambas estructuras surgieron para delimitar la línea fronteriza que dividía la moral de la política. Construyeron una forma de hacer política desde la resistencia y la crítica, al amparo de quienes *necesitasen* de su ayuda<sup>331</sup>, proporcionando (y promocionando) las *herramientas* de la liberación.

En la Constitución masónica aparece lo siguiente: (*expressis verbis*) – el secreto- *él protege y delimita el espacio social en que ha de realizarse*

---

<sup>331</sup> Volveremos sobre esta idea en las páginas que continúan.



*la moral*. El hecho espiritual, “*to be in secret free*”, recibe en las logias masónicas su concreción social. El autor, en éste sentido, explica:

“Sin rozar el Estado, aparentemente los burgueses crean en las logias este espacio interior secreto dentro del Estado, precisamente en este mismo Estado, un espacio en el cual – bajo la protección del secreto- alcanza su realización la libertad burguesa. La libertad en secreto se convierte así en el secreto de la libertad” (Koselleck -1982- 2007: 75)

De forma parecida describe Christian Ferrer (comp.) al anarquismo en *El Lenguaje Libertario* (2005):

“El anarquismo se propagó al modo de las antiguas herejías, como una urgencia espiritual que impulsó al ideal de emancipación madurado durante la Revolución Francesa a correrse más allá de los límites simbólicos y materiales permitidos por las instituciones a las que se había otorgado el monopolio de la regulación de la libertad. Quizá porque los anarquistas fueron los albaceas más fieles de los antiguos afanes jacobinos, tanto como correas de trasmisión de la antigua llamada milenarista, pudieron transformar el lema de la libertad, igualdad, fraternidad en el trípode de una nueva mística poderosa. El anarquismo transmitía el linaje de resistencia: fue en el siglo XIX la reacción de las rebeliones campesinas europeas, de las sectas radicales inglesas y de los sans-culottes. Fueron la gesta de sociedades secretas y de trasmisión de mensajes codificados, plasmados en un lenguaje de liberación, de igualdad y de fraternidad. En los acontecimientos animados por los libertarios se encarnaron energías políticas que esparcieron el reclamo de una sociedad antípoda, aún cuando los padres fundadores de ‘la Idea’ no hayan ofrecido contornos excesivamente planificados del futuro”. (Ferrer –comp.-, 2005: 8 - 9)

En el Capítulo I hemos descripto en clave histórica la formación del Estado moderno en su construcción revolucionaria y jacobina. Hemos,

también, hecho hincapié en los valores republicanos de ese Estado imaginado y proyectado en leyes, así como de los grupos nacidos al momento de consolidación de ese Estado, de carácter *privado*, y cuyo sustento no fue en sí el propio Estado. Éste, que se constituyó alrededor de una agenda de compromisos políticos y sociales, tuvo serias dificultades -como ya vimos- para instalar (legal y socialmente) los valores que suponían su existencia. Entre esos valores, no casualmente, encontramos la fraternidad, que como hemos analizado, perfiló un *deber* dentro de los grupos fraternizados, unidos y socializados alrededor de este ideal político. La fraternidad, el valor desmembrado de la tríada republicana, fundó lazos de unión en las agrupaciones que describimos, a través de planteos de confianza, y relego. Por ello, su *condición* ha quedado “por fuera” de la representación estatal, y tiene, en todo caso, representación civil. Son estas agrupaciones las que han podido sostener su vigencia hasta la actualidad.

Para estos grupos, en consecuencia, el Estado es ese organismo *incompleto* que vive sus propias insuficiencias. Para el caso de la masonería, el Estado es una institución que se encuentra *por fuera*, aunque resulta ser garante de su propia existencia y de sus actividades. La masonería como organización puede, entonces, ir al encuentro de iniciativas compartidas, que perfilan a la institución como un claro *complemento* del Estado. Para el caso del anarquismo, por el contrario, el Estado es el *enemigo* al cual hay que destruir. Es la síntesis de todas las estructuras sociales de dominación del pasado, garante de la propiedad privada, instrumento de opresión de los grupos que concentran el poder, y es el monopolio del capital y de la violencia física. Sin embargo, como vimos en las páginas anteriores, aún siendo un enemigo o un complemento, ambos grupos se permitieron edificar alrededor del Estado una ideología política basada en la diferencia, en la “otredad”, en aquello distinto, y por lo tanto, críticamente *alterno*. Sobre el *faltante*, sobre la crítica y sobre la *diferencia* ha nacido la política de la masonería y del anarquismo. Como Hannah Arendt (1959) lo describió, la política sólo puede existir allí donde los hombres se encuentran unidos, compartiendo la libertad, bajo el amparo que proporcionan los Estados constitucionales y democráticos. Ciertamente, es el caso de las organizaciones –civiles-

que analizamos: ambas se encuentran amparadas por el Estado, gracias al artículo 14 de la Constitución Nacional argentina, que les provee el derecho a la reunión (pacífica y sin armas).

También hemos podido encontrar claras coincidencias en las ideologías de ambos grupos, que hemos destacado en estas páginas y sobre las que volveremos en las Conclusiones, aunque también vale la pena incluirlas aquí. Diremos en principio, que bajo la idea más general de *revolución* (de la historia francesa del siglo XVIII) hay una notable necesidad por transformar la sociedad, de generar cambios, de perfeccionarla, de volverla más justa, más igualitaria y más *fraterna*. Estas propuestas, como veremos, contienen un complemento *publicitario*, que propone un acercamiento hacia ese “mundo privado” de las organizaciones. Un mundo privado que se ofrece en tanto espacio de reflexión, acción, debate y aprendizaje. En una palabra, un espacio *educativo*.

De igual manera, junto al planteo de objetivos precisos, inmediatos, o “alcanzables” para los miembros y la agrupación, aparecen otros tantos que resultan ser, de hecho, *inalcanzables* tanto para el grupo como para los individuos: por ejemplo, la felicidad de toda la humanidad, la fraternidad humana, la justicia social en todas sus formas, la libertad absoluta, entre otros. Estos objetivos, ampulosos si se quiere, manifiestan claramente los métodos de persuasión discursiva, que utilizan comúnmente las organizaciones civiles con el propósito de acercar a los interesados al gran proyecto social que la organización propone.

En el Capítulo I, ya hemos indicado otra notable coincidencia entre estas dos agrupaciones: que cierta cantidad de anarquistas reconocidos han sido también masones, y viceversa. Lo llamativo, en ambos casos, es que muchos historiadores<sup>332</sup> no han incluido en sus descripciones

---

<sup>332</sup> Para el caso de los historiadores argentinos, diremos que son la mayoría, que aunque han sido incuestionablemente precisos en la tarea historiográfica, han pasado de vista – voluntariamente- esta cuestión, para nosotros, de importancia en la vida de los protagonistas de la historia argentina y francesa. François Furet y Halperin Donghi, largamente nombrados por nosotros en este trabajo, no han incluido en sus volúmenes historiográficos referencias de ningún tipo sobre la inclusión o la relación de algunos sujetos de importancia histórica con la masonería o el anarquismo. Del mismo modo, aquellos historiadores y filósofos anarquistas, como Christian Ferrer y Édouard Jourdain

biográficas este dato que nos parece fundamental, puesto que como veremos, complementa el análisis político de los sujetos que han, voluntariamente, pertenecido a ambos grupos. Sin caer en determinismos, lo evidente para nosotros es que tanto la masonería como el anarquismo *acercan*<sup>333</sup> a los sujetos al mundo de la política (Cfr. González Bernaldo de Quiroz, 1990: 31). Al propiciar un espacio *privado*, de aprendizaje y códigos compartidos, de relaciones interpersonales de compañerismo, confianza y ayuda mutua, se propicia un espacio de actividad grupal, unido, en ambos casos, a una ideología de conjugación que requiere del aprendizaje de dichos códigos, de dichas prácticas grupales, del mundo de pensamientos y sentimientos que se *respiran* en el grupo. Sin duda, que unida a la ideología, encontramos una agenda de compromisos sociales, políticos, que permiten *poner en acto* dicha ideología.

En ese sentido, para el caso del anarquismo, encontramos que la agenda de compromisos se relaciona con la *militancia* anarquista, lo cual no implica solamente la aceptación de los planteos ideológicos, sino la participación activa en los actos, en las actividades, e incluso, en el *accionar directo* que el grupo haya programado para determinado momento concreto. La acción directa para el anarquismo es aquel accionar individual o grupal que no tiene intermediación entre el aparato dirigente y quienes se rebelan contra él. La acción directa, como la describen sus protagonistas<sup>334</sup>, varía en la actualidad entre una asamblea

---

(por solo nombrar dos), tampoco han incluido en sus descripciones personales el gran tema de la iniciación masónica de algunos personajes históricos, como Bakunin, Blanqui y Proudhon. Ya sea que se argumente que dichos datos no determinan acciones grupales o individuales, o que se argumente que dichos datos pertenecen a la vida privada de los sujetos y que no tienen relación con el contexto político en el que se han desarrollado, nos parece que evadir lo evidente es, sin duda, faltar a la información. De los pocos que hemos rescatado que hablan abiertamente de estas cuestiones, encontramos a Felipe Pigna, bastante cuestionado en el ámbito académico. Del mismo modo, aquellos historiadores que han hablado del cruce entre la masonería y la historia (universal y nacional) como Emilio Corbière, también han sido cuestionados por la academia alegando imprecisiones históricas.

<sup>333</sup> En éste sentido, los trabajos historiográficos ya nombrados por nosotros, de Pilar González Bernaldo de Quiroz *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*. (2000), *Masonería y sociabilidad en el centro y sur de la campaña bonaerense. Fines del siglo XIX, principios del siglo XX* (1990), y Marta Bonaudo "Liberales, Masones, ¿Subversivos?" (2007) son ejemplos de cómo la masonería, propició un espacio de socialización privado que puso en contacto a los sujetos con la política.

<sup>334</sup> Véase, entrevistas en profundidad en los Anexos de este trabajo.

barrial autoconvocada, una marcha, un corte de ruta, y diferentes tipos de reclamo y resistencia que supongan la conjugación de un grupo movilizado al espacio público con objetivos claros de protesta. Lo destacable en el accionar anarquista es la visible solidaridad que se produce en estos casos entre agrupaciones, muchas veces, distanciadas por sus planteos. En este sentido, en el anarquismo es posible encontrar una serie de principios<sup>335</sup>, que pueden resumirse en nueve, entre los que se encuentra el principio de solidaridad o de apoyo mutuo y el de fraternidad.

Para el caso de la masonería, su *accionar político*, es –por normativas internas- *discreto*. Según las cláusulas masónicas, los masones no pueden hacer ostentación de su “servicio a la comunidad”, aunque han habido casos también resonantes, en donde la masonería se hizo presente como agrupación para brindar apoyo a centros de ayuda, comedores infantiles, e incluso, en situaciones de extrema urgencia, como las últimas grandes inundaciones de Febrero y Marzo de la ciudad de Córdoba y alrededores en el 2015, o la inundación de la ciudad de La Plata en el 2013.

La masonería, organización filantrópica, filosófica, ritualista e iniciática, ofrece una instrucción cívica –masónica-, mediante el cumplimiento de una serie de cláusulas dispuestas en la Constitución<sup>336</sup> escrita por James Anderson en 1717, que sirven no sólo para *sujetar* al individuo a los reglamentos del grupo, sino que a la vez propone objetivos a largo plazo, habilitando un *juego* que parte del cumplimiento de los mismos: cuanto más se aprende, más se pertenece a la organización, y sobre todo, se obtiene satisfacción individual por el alcance de dichos objetivos. Las cláusulas u *obligaciones* de Anderson, describen

---

<sup>335</sup> Los principios más generales de los grupos anarquistas son: 1) El anticapitalismo, 2) el anti-autoritarismo, 3) el internacionalismo, 4) la solidaridad o el apoyo mutuo, 5) la libertad, 6) la fraternidad, 7) la equidad, 8) la autonomía, y 9) la racionalidad. Véase, Principios Anarquistas, en Construyendo Anarquía, en <https://elcorazonalaizquierda.wordpress.com/2012/09/27/construyendo-anarquia-los-nueve-principios-del-anarquismo/>. Captura: el 11/09/2017, a las 12:46hs.

<sup>336</sup> La Constitución escrita por Anderson en 1717, fue publicada por primera vez en 1723, y tuvo modificaciones: la primera en 1738, y la segunda en 1813, aunque es bien conocido el hecho de que sufrió muchas otras, de la que se desconocen los registros.

requerimientos para los miembros, como la necesidad de ser hombres libres, de buenas costumbres, solidarios y fraternos entre sí. De este modo, en el apartado dedicado a *la Logia masónica y sus miembros*, en el libro de las Obligaciones, en el punto 6, se describe que la *Unión, la Solidaridad y la Cooperación son los principios de la organización interna de la Francmasonería Universal*, mientras que en el punto siguiente, Anderson explica: “*La inclinación al estudio y trabajo, la vida y costumbres sanas y normales, el comportamiento decoroso, el trato fraternal entre asociados a la Francmasonería, la preocupación constante por el progreso y bienestar del género humano y su propia perfección, son distintivos de un buen francmasón*” (Freinet, 2009: 34)

La organización masónica supone un escalonamiento de jerarquías dispuestas en niveles y grados filosóficos, que no son otra cosa más que niveles de avance en el conocimiento. Los grados van del 1 al 33, siendo éste el más alto. Si bien los grados filosóficos pueden alcanzarse sin haber transitado por los niveles de aprendizaje, es decir, pueden ser alcanzados de forma meritocrática por haber tenido diferentes responsabilidades o logros<sup>337</sup> dentro de la institución, por lo general, dichos grados sólo pueden obtenerse mediante la iniciación al grupo, y el estudio de los manuales y el desarrollo de las tareas que se imparten por los *maestros*<sup>338</sup> en cada nivel<sup>339</sup>. La forma de ingreso a la masonería supone una *iniciación*<sup>340</sup>, es decir, un ritual masónico iniciático que a la

---

<sup>337</sup> Es necesario indicar que la masonería también ha entregado meritocráticamente el grado 33 a personas que no atravesaron por los 33 niveles de aprendizaje masónico, pero que sí fueron iniciados, como el caso tan emblemático en la historia argentina que rescata Pilar González Bernaldo de Quiroz, sobre Urquiza y Mitre, que recibieron juntos el mérito, tras haberse enfrentado en la batalla de Cepeda en 1852. Esta es la prueba de que la masonería también reconoce méritos políticos extramasónicos como logros propios de la masonería. (Cfr. González Bernaldo de Quiroz, 2004: 28-29)

<sup>338</sup> El subrayado es nuestro. La categoría de *maestro* en la masonería es, ciertamente, uno de los grados filosóficos del escocismo.

<sup>339</sup> Cualquier institución masónica que haya incorporado el Rito Escocés, se compone de 33 grados filosóficos, y tres grados simbólicos que se corresponden con la iniciación del aspirante, es decir, el aprendizaje más inicial del candidato que pasará de ser *aprendiz a maestro*.

<sup>340</sup> Sobre la iniciación masónica, véase p.57 de nuestra Tesis de Maestría en Estudios Culturales “*La orden del secreto: un estudio sobre la logia masónica masculina de la ciudad de Rosario*”, mimeo, (2015).

vez, requiere de estudio y preparación por parte de los aspirantes. La iniciación constituye el ingreso al universo masónico, pero específicamente, al círculo privado de confianza y compañerismo que cada logia particular ofrece al interior de los Templos<sup>341</sup>.

Las cláusulas de la Constitución masónica también se conocen como *obediencias*. Precisamente, como su nombre lo indica, son obediencias que deben cumplirse si se desea ser masón y permanecer en la institución. Las obediencias también imparten formas de comportamiento y de respeto de los miembros hacia sus compañeros (o hermanos), y hacia las autoridades masónicas, es decir, quienes ostentan grados superiores en la organización. Si bien el caso de la masonería resulta ser, tal vez, más explícito en estos términos, en las agrupaciones anarquistas también existe la obediencia, aunque, públicamente, se intente escapar de la idea misma de la obediencia. Para el anarquismo, la obediencia supone disciplina, servilismo, jerarquías y falta de conciencia. Sin embargo, hemos podido visualizar que en las agrupaciones anarquistas que analizamos, existe una obediencia al grupo determinada por la mayoría de las voluntades que componen la Asamblea. La Asamblea, en cualquier organización anarquista, es el órgano que administra la toma de decisiones del grupo, cuya expresión se conforma por los miembros activos. Hay una diferencia entre miembros activos, -quienes abonan una cuota y suscriben a la ideología anarquista, pasando a ser *compañeros*-, y quienes son aficionados, que en el caso de las Bibliotecas Populares y las Federaciones, se trata de quienes se acercan a participar de las actividades libres y gratuitas, quienes comparten la ideología, pero que todavía no han sido incorporados oficialmente al grupo. La diferencia entre los miembros activos y los aficionados, es que quienes son aficionados se encuentran “a prueba”, es decir, están interesados en formar parte del grupo, pero se encuentran *observados* por quienes componen la Asamblea, de la que participan, generalmente, los miembros de mayor antigüedad. Aquí también se hacen evidentes algunas

---

<sup>341</sup> Los Templos son los espacios de reunión de las logias masónicas, tanto de las Grandes Logias, como de las logias regionales, reducidas en espacio. Cada logia se compone de un mínimo de siete miembros, siendo ilimitada la cantidad de logias que un mismo Templo pueda contener.

jerarquías, que aunque desdibujadas, determinan quiénes tienen más derecho a la palabra, según la cantidad de años de participación, lo cual a la vez estaría indicando que los años de participación suponen mayor cantidad de *aportes* al grupo. Tanto en los grupos masónicos como en las agrupaciones anarquistas, quienes son miembros activos, abonan una membresía, es decir, una cuota de dinero en pesos argentinos<sup>342</sup>, que supone el mantenimiento de las instalaciones, el pago de los impuestos, la compra de libros, y el sustento financiero de las actividades culturales que cada organismo persiga, así como los gastos de publicidad y promoción.

Pero no solamente la obediencia existe en sus formas democráticas bajo la aceptación de las voluntades mayoritarias, sino que también es necesario obedecer a los principios éticos e ideológicos de la agrupación. Toda organización anarquista gira en torno a una declaración de principios que debe aceptarse si se quiere ser parte del grupo. En esa declaración, general para todo grupo anarquista, aunque con componentes particulares, propios de cada organización, aparecen delineados los objetivos políticos que se persiguen, junto con los componentes éticos y morales que deben observar los candidatos, que *acompañan* la concreción de los objetivos.

Un requisito prioritario en la aceptación de los candidatos masónicos es el de ser *“un hombre de buenas costumbres”*, que aunque resulte un requisito ambiguo, en verdad se encuentra descrito detalladamente en las cláusulas de Anderson, sobre todo en los Reglamentos Generales *Sobre los masones y su trabajo*. *“Las buenas costumbres”* no refieren únicamente al comportamiento de los masones dentro y fuera de la logia, sino a su *condición moral*, es decir, a la personalidad y la forma de ser particular del sujeto, es decir, a los valores que el sujeto tenga *antes* de haber ingresado a la orden. En ambos grupos, la política determina una

---

<sup>342</sup> Para el caso de la Biblioteca Pública y Archivo Histórico Social Alberto Ghirardo, como para la FAR, e incluso para la Biblioteca Popular José Ingenieros de Buenos Aires, las cuotas de los miembros activos son de entre \$300 y \$400 por cada miembro individual. Para el caso de los masones rosarinos y bonaerenses, las cuotas de los miembros comienzan en \$700 y ascienden según el grado en el que se encuentren. Sin embargo, muchos miembros históricos de cada agrupación, por una cuestión de antigüedad, no abonan membresía.



moral. En el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (-1994- 2009), la palabra *moral* viene del latín *mōris*, costumbre, y *mōrālis*, “referente a los usos y las costumbres”, lo mismo que *ética*, en griego *ethikos* (ἠθικός), que también significa “referente a las costumbres”, por lo que usualmente se confunden en usos. La distinción, occidental y cristiana, entre “ética” - “moral” y “antiética” - “amoral” tradicionalmente constituyeron disciplinas al interior de la Filosofía sobre la búsqueda de los componentes *inherentes* a las costumbres. Sin embargo, como lo describe el filósofo español, la modernidad *barrió* en gran medida las filosofías esencialistas, y permitió observar que las costumbres y los usos no son inherentes a los *actos*, sino a los *sujetos*. (Cfr. Ferrater Mora, 2009: 2460) Por lo tanto, la moral (o también, aquí, la ética) es una *construcción de costumbres y usos* particulares que permiten distinguir aquello correcto y aceptado, de aquello incorrecto y rechazado.

La obediencia, aunque en ambos casos sea voluntaria, implica *sujeción*, es decir, encontrarse *sujetado* a determinada ideología, a determinada expresión moral y ética, conforme a la voluntad libre del individuo. La ideología del grupo social, entonces, se convierte para el individuo en la expresión misma de su individualidad. La sujeción del individuo, en este sentido, es fundamental para comprender la educación en ambas agrupaciones, puesto que el cumplimiento de dichos objetivos (individuales y colectivos) solamente ocurre si la persona puede educarse en dicha ideología, si puede incorporar los principios que se proponen y si puede responder y participar de los objetivos grupales. Todo esto formula la obediencia, que en ambos casos, se describe en términos de *progreso*. Cuanta mayor obediencia pueda encontrarse, mayor organización habrá, y mayor serán las posibilidades de que el grupo (y el individuo) *progresen* socialmente.

La idea general de *progreso*, aquella propia de la corriente Iluminista que impactó en ambas agrupaciones (como observamos en el Capítulo I), se une a la idea de la *educación* (rousseauanniana), en tanto transformación individual y social. Como lo describe George Gusdorf en *Mito y Metafísica* (1960) “*todo grupo humano comprende un entendimiento del mundo particular, una visión singular de la historia, y*

*una estructura moral educativa que distingue lo que puede o no incluirse*” (Gusdorf, 1960: 45) La educación es progresiva porque implica *continuidad*, es decir, implica perseverancia, sujeción, costumbre, es una palabra, moral. Es por eso que cualquier tipo de educación genera determinada *moral*, o sea, determinada *costumbre*. Como ya dijimos, la idea de *revolución*, implica *transformación*, que según Mona Ozouf (1989) se corresponde con la *regeneración*, en tanto imprime sobre los sujetos una renovación completa, tanto mental como espiritual. La educación por lo tanto, cumple la tarea de transformar a los sujetos exaltando sus atributos naturales, es decir, de *enaltecer* al sujeto, de mejorarlo y conducirlo a *buenos destinos*. Esta idea iluminista, como vimos, se acerca a los planteos del entendimiento de Rousseau quien explica que la educación es el elemento que permite la *transformación* de la naturaleza del hombre, es decir, mejora y potencia las habilidades innatas del ser humano<sup>343</sup>.

No es casual que esta idea iluminista de educación haya quedado implícita en ambas agrupaciones si observamos la pretensión que en algún momento tuvieron las agrupaciones ácratas de fundar escuelas propias (como explicamos en el Capítulo I, apartado *El proyecto educativo argentino: el nacionalismo fraternal*), o las agrupaciones masónicas de rito escocés, que han incorporado 33 grados de conocimiento. Ambas organizaciones manifiestan en sus publicaciones (ya sea en los órganos publicitarios como revistas o periódicos, en los sitios web oficiales, o en perfiles de Facebook) la *necesidad* de la educación<sup>344</sup>. Pero es necesario indicar que el tipo de educación que permitiría *realmente* transformar a los sujetos es, en ambas agrupaciones, la educación laica y universal, es decir, un tipo de educación que permita el *librepensamiento*. Nótese que, la propuesta liberal que bregó por una educación laica, gratuita y universal

---

<sup>343</sup> En *Emilio o de la educación*, (1762), Rousseau dice: “A las plantas las endereza el cultivo, y a los hombres la educación. Si naciera el hombre ya grande y robusto, de nada le servirían sus fuerzas y estatura hasta que aprendiera a valerse de ellas. Y le serían perjudiciales porque retraerían a los demás de asistirle. (...) Nacemos débiles y necesitamos fuerzas; desprovistos nacemos de todo y necesitamos asistencia; nacemos sin luces y necesitamos de inteligencia. Todo cuando nos falta al nacer y cuando necesitamos siendo adultos, se nos da por la educación”. (Rousseau -1762-, 2005: 9)

<sup>344</sup> Veremos ejemplos de esto en las páginas que continúan.

(republicana, también) es la propuesta que dio origen a la educación nacional, en Argentina y en Francia (aunque claramente también en otros países occidentales americanos y europeos), pero que sin embargo las agrupaciones masónicas y anarquistas han inscripto –ideológicamente– como propias, bajo descripciones extra-estatales. Por un lado, encontramos la educación masónica, que como vimos supone un tipo de educación laica, aunque no gratuita ni universal, si se toma en consideración, por un lado, que la masonería es una organización mayormente masculina que no ha podido incorporar en las Grandes Logias (ni en Argentina, ni en Francia) a las mujeres, y por otro lado, que cobra una membresía mensual y anual. La educación anarquista, por su parte, sí ha perfilado un tipo de educación laica y universal (para hombres y mujeres) aunque no del todo gratuita, porque –lo mismo que la masonería– quienes son miembros activos, deben pagar la cuota. Por lo tanto, la pregunta que subyace es: ¿qué significa el *librepensamiento*, presente en ambos grupos sociales?

La primera noción de *librepensamiento* aparece, como lo describe Corbière (2007), en el siglo XVI con la reforma luterana, antes que en el siglo XVIII con la Revolución Francesa. La idea humanista “prestada” al Iluminismo, que en su momento se trató, más bien, de la libre interpretación de los textos sagrados, es el resultado de la lucha que Lutero llevó a cabo en contra del poder eclesiástico; y si en algo se parece esta lucha a una *revolución* en el pensamiento, es en la forma en que permite que aparezcan nuevos pensamientos heterodoxos y contrarios a lo estatuido. Por esa “lucha” comienza el largo proceso de secularización que finaliza con la división entre Iglesia y Estado, y posteriormente, con el nacimiento de “nuevas Iglesias”. Sin embargo, no caben dudas de que fue gracias a los aportes de la corriente Iluminista que el *librepensamiento* pudo plasmar la necesidad del *laicismo* como estructura fundante del pensamiento moderno que ponía en crítica el universo unilateral de los gobiernos absolutistas. Esa creación que contradecía los postulados del Estado y de la Iglesia formuló un tipo de pensamiento *contrario* a lo estatuido. Pero evidentemente, el librepensamiento no ha quedado *desposeído* de aquellas creencias que suponían la contrariedad: para constituirse, debió incorporar un cúmulo de

ideas, nociones, afirmaciones, en una palabra, *verdades*, que constituyeron *universos de sentido* (Benveniste, 1970) para cada grupo particular.

Como lo explica Ferrater Mora (2009), una *verdad* es un *dogma*, en el sentido tradicional cristiano del término. El dogmatismo es el conjunto de los dogmas, el conjunto de las *verdades*, las cuales son consideradas (en muchas Iglesias del catolicismo) como proposiciones pertenecientes a la palabra de Dios y propuestas por la Iglesia. Primitivamente, el vocablo dogma, δόγμα, entre los griegos, significó “opinión”. Se trata de una opinión filosófica, esto es, “referido a los principios”. Por eso, aquello “dogmático” significó “relativo a una doctrina” o “fundado en principios”. Los filósofos que desarrollaron su opinión la constituían en principios que originaban el *dogmatismo*, es decir, que se contraponía la creencia en los principios a la observación de los hechos. Los romanos utilizaron el término dogma como principio, máxima, precepto o sentencia, lo cual no descartaba la observación y constatación de hechos. En la modernidad el término se emparentó con la constitución de la ciencia, como el fundamento de todo sistema, doctrina, ciencia o religión. (Cfr. Ferrater Mora, 2009: 929) En el *Diccionario de Política* (1991), de Norberto Bobbio, Nicola Mateucci y Gianfranco Pasquino, el término se encuentra emparentado con *doctrina*, del latín *doceo*, que significa en términos clásicos cristianos, “enseñanza”, referido a la enseñanza de los dogmas religiosos. En política moderna, la doctrina tiene un particular significado, unido a lo referente al orden y a la constitución de estatutos de enunciación formal de la persona o grupos designados a la dirigencia, bajo los métodos de la organización. (Cfr. Bobbio, Mateucci y Pasquino, 1991: 513-514)

El librepensamiento del que hablamos, entonces, no escapa al dogma, y a la doctrina, es decir, a la creación de principios –morales- de atribución política.

Si la masonería moderna fue “creada” por un grupo de cristianos presbiterianos, que sintieron la necesidad de constituirse como organización secreta hacia 1717, para poder practicar rituales

considerados “blasfemos” por la Iglesia, el anarquismo hizo lo propio concentrando sociedades clandestinas y secretas que pudieran criticar (e irrumpir) el poder concentrado en el Estado. Ambas organizaciones concibieron al librepensamiento como aquello que propiciaba un escape a los dogmas estatales. Creemos, por ello, que el “librepensamiento” que constituye ambos grupos no se opone al dogmatismo, puesto que ambos supieron –al constituirse como organización- fundar sus propios dogmas. Más aún, este “librepensamiento” que los constituye discursivamente, formula una visión particular de la sociedad *recortada* en la idea de la libertad y la fraternidad: una libertad que presentan es una libertad *relativa*, puesto que no puede ser *absoluta*. La libertad es la libertad que el grupo provee, dentro de los reglamentos a los que se encuentran sujetos los participantes. Quienes no acatan, claramente quedan fuera<sup>345</sup>. Si ambas organizaciones están reconocidas por el Estado nacional (argentino) esto significa que no solamente han dejado de ser clandestinas y secretas, sino que también se encuentran sometidas a la ley nacional, es decir, sus *libertades* se encuentran limitadas por los reglamentos de la Constitución Nacional, que al mismo tiempo provee el *derecho* de sus existencias, como ya dijimos, mediante el derecho a la reunión y asociación.

Por lo dicho, podemos concluir que el *librepensamiento* sobre el que ambas organizaciones se estructuran políticamente, incluye en verdad, la libertad en la participación de la organización, en la expresión de ideas, comentarios y actividades, puesto que las *libertades* –como vimos- se encuentran reglamentadas en un *dogma*, que resulta ser a las claras, una *forma de ver el mundo* traducida en una ideología. Entendemos por ideología, en este sentido, y como lo describe Norberto Bobbio<sup>346</sup> (1991), el *genus* que compone el sistema de creencias políticas, al igual que de

---

<sup>345</sup> Veremos ejemplos de esto, en el apartado que continúa.

<sup>346</sup> Bobbio en este Diccionario de Política (1991) hace una distinción entre los significados “débiles” y los significados “fuertes” que históricamente fueron constituyendo dos formas, y por lo tanto, al menos dos líneas teóricas para entender el concepto de ideología. Aquí hemos hecho referencia a aquella noción que él mismo describe dentro de la línea de significados “débiles”, que separa de la corriente “fuerte” que comienza con la tradición marxista, que ha considerado a la ideología en tanto *falsa consecuencia de las relaciones de dominación entre las clases*. (Cfr. Bobbio, Mateucci y Pasquino, 1991: 755)

de ideas y valores políticos que tienen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos, atribuidos a la creencia y a la acción de ciertas doctrinas y dogmas *que no escapan*, en palabras de Bobbio, a los componentes de *lo pasional*. (Cfr. Bobbio, Mateucci y Pasquino, 1991: 755)

## 2.3 Logias masónicas (logia masónica masculina y femenina de la ciudad de Rosario, y masculina y femenina de Buenos Aires)

### Logia Masculina de Buenos Aires: Gran Oriente de Libres y Aceptados Masones

La masonería es una organización civil tradicionalmente masculina, del tipo iniciática, filosófica, simbólica, filantrópica y progresista, a lo que cabría agregar –en nuestros términos- nacionalista, republicana y *discreta*<sup>347</sup>. Se sostiene bajo los valores de libertad, igualdad y fraternidad, y como hemos expresado largamente en estas páginas, tiene su nacimiento histórico en 1717, de la mano de un grupo de presbiteranos ingleses a quienes el Estado y la Iglesia les había prohibido, en su país, practicar ritos y cultos foráneos a la Iglesia, por lo que son obligados a migrar a Francia. La primera Constitución masónica, escrita por el doctor James Anderson (1678-1739), data de 1717, y fue publicada por primera vez en 1723. Esta Constitución, primitiva, fue modificada luego de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (1776), y nuevamente tras el estallido social en Francia en 1789, presentando *equivalencias* con la declaración de los Derechos Universales del Hombre y el Ciudadano. La importancia de Anderson en la historia de la masonería refiere principalmente a su obra<sup>348</sup>, documento que además de haber sido el primero (históricamente) en dictaminar Obligaciones para los masones, fue el primero en propiciar estatutos que la masonería, en gran medida, mantiene y respeta hasta la actualidad. El libro contiene ciento seis páginas y está dividido en tres secciones: la primera ofrece un recuento de la historia de la masonería desde épocas remotas hasta principios del siglo XVIII. La segunda, expone las Obligaciones de un

---

<sup>347</sup> Hablaremos de esta noción más profundamente en las páginas que continúan.

<sup>348</sup> La obra de Anderson, titulada originalmente como *Constituciones de la Antigua y Venerable confraternidad de los Masones Libres y Aceptados*, además de haber sido la primera en decretar *Obligaciones*, fue la primera en reunir documentos sobre la masonería, de fuentes diversas, incluyendo traducciones al inglés realizadas por los propios miembros, de escritos y textos antiguos. El más destacado coleccionista, y que brindó sus textos para tal propósito, fue Albert Payne. Anderson fue el escritor y corregidor del, titulado actualmente, *Libro de las Constituciones*.

francmason y los reglamentos generales a los cuales están sujetos los masones. La tercera, ofrece transcripciones de cantos relativos a la glorificación de la hermandad.

El Gran Oriente de Buenos Aires se funda, como ya hemos visto, en 1857, y su primer Gran Maestro fue José Roque Pérez<sup>349</sup>. El Templo de la ciudad de Buenos Aires ubicado en la calle Teniente J.D. Perón 1242 (antiguamente, calle Cangallo) continúa siendo el mismo hasta la actualidad. Aquí, funcionan con regularidad sesenta y dos logias, turnadas en días y horarios. De este Gran Oriente también dependen muchas otras logias que no se reúnen en ese Templo, pero sí en otros. La distribución de las logias, en todo caso, depende de las provincias. Por ello, la masonería ha acompañado el principio federalista de la nación argentina.

Este Gran Oriente es reconocido y avalado en institucionalidad por la Gran Logia Unida de Inglaterra, lo cual indica que para que un Gran Oriente se conforme siempre es necesario que otro Gran Oriente lo reconozca como tal. Del mismo modo, mantiene relaciones con otros Grandes Orientes masculinos de Latinoamérica y Europa, especialmente, el Grand Orient de France, en París.

Las Logias son organizaciones capitulares que nuclean los siguientes cargos: un Venerable Masón, dos Vigilantes (Primer Vigilante y Segundo Vigilante), dos Expertos, un Guardia Interno, un Guardia Externo, un Maestro de Ceremonias, un Orador, un Tesorero, un Hospitalario, un Guardasellos, un Secretario, y por último, los Inspectores enviados por el Gran Oriente, que tienen jurisdicción en alguna logia particular, aunque también circulan en otras. Los cargos se renuevan todos los años por votaciones internas, y participan de las elecciones quienes cumplan con la asistencia necesaria a los talleres, cuenten con treinta años de edad, y hayan permanecido en la logia como mínimo un año. No participan en las elecciones ni los aprendices, ni los compañeros. Los cargos, al mismo tiempo, tienen duraciones, lo que implica que ningún masón puede quedarse en el cargo por más de tres años consecutivos. La rotación de

---

<sup>349</sup> José Roque Pérez (1815-1871): Fue jurisconsulto, y fundó la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina, siendo su Gran Maestro en dos oportunidades: entre 1857-1861, y entre 1864-1867.



los cargos es importante, y permite que los miembros avancen y escalen hacia grados superiores. Los grados de los masones son en total 33, según el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, y al mismo tiempo se dividen en dos niveles, los grados simbólicos (para los aspirantes), y los grados filosóficos. Los grados simbólicos son tres: Aprendiz (para los iniciados), Compañero, y Maestro; resultan ser, a la vez, la *esencia simbólica* de la masonería por corresponderse con los “misterios” o las iniciaciones de la antigüedad: representan a los tres grados pitagóricos de oyentes, competente y fiel, a las tres vías del ascetismo cristiano (purgativa, iluminativa y unitiva) o a los tres grados de los maniqueos y de sus epígonos, los albigenses (creyentes, elegidos y perfectos). El resto de los grados son considerados “filosóficos”. En los Grados Simbólicos, el Aprendiz tanto como el Compañero, tienen un año en su cargo, el Maestro, dos o tres años, y para los Oficiales del Taller, es decir, para los cargos de Secretario, Tesorero, Orador, Hospitalario, Guarda Sellos, Maestro de Ceremonias, Experto, Guardias (Interno y Externo), el acenso depende siempre de las votaciones, aunque la persona puede estar dos o tres años ocupando el mismo cargo.

Las logias funcionan de forma autónoma, independizadas entre sí, tanto económicamente como administrativamente. El Gran Oriente argentino contiene a 12.000 miembros activos, distribuidos alrededor de las logias que funcionan como sedes regionales en las distintas provincias. Como hemos indicado la masonería, adoptó una forma organizativa cercana al federalismo, que no casualmente se corresponde con el federalismo francés y argentino. Las obligaciones o logias que dependen de un mismo Gran Oriente mantienen una línea estructural precisa: los Grandes Orientes Regulares son únicamente masculinos y en Argentina sólo celebran tres ritos: el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (que compone los actuales 33 Grados de la Masonería), el Rito de York (el más antiguo, y que a su vez posee los tres grados simbólicos de la masonería antigua: Aprendiz Entrado, Compañero Masón y Maestro Masón), y el Rito de Mizrahim. La logia masculina más antigua en territorio americano es la de Estados Unidos, que celebra su apertura en 1776, al tiempo en que declaraba su independencia. La logia más antigua

en Latinoamérica data de 1821, en México y coincide con la independencia del Primer Imperio Mexicano.

Las logias femeninas son consideradas por las logias masculinas, como “logias irregulares” (incluso en la actualidad), dado que en la Constitución de Anderson aparece la cláusula que prohíbe el ingreso de las mujeres a cualquier organización masónica. Es entendible que durante el siglo XVIII las mujeres hayan estado vetadas en este tipo de organizaciones privadas, que reinterpretaban a los clubes de caballeros ingleses, propios de la época, puesto que los espacios sociales de la mujer se limitaban al hogar y algunos ambientes educativos y recreacionales. Los hombres, en cambio, tenían un espacio amplio de socialización, que incluía lo público, así como también este tipo de grupos privados. La masonería moderna se asemeja a los clubes de caballeros ingleses, clubes que se distinguen por tres características básicas: en primer lugar, la exclusividad masculina, en segundo lugar, los escalafones con grados meritocráticos y de importancia, y en tercer lugar, la representación de los ideales en tanto ideología y motor de movilización grupal, como el honor, el respeto, la integridad, la valentía, la inteligencia, la lealtad, la fortaleza, y la templanza. A su vez, los grupos ingleses de caballeros, aunque diferentes en su constitución moderna, recrean *míticamente*, las Ordenes de los Ejércitos Templarios, integrando un costado fantástico y literario, como por ejemplo, “Los Caballeros de la Mesa Redonda”<sup>350</sup>. En este sentido, es necesario destacar que las logias irregulares han podido conformarse obviando la cláusula de Anderson que restringe el ingreso a las mujeres. Las logias y Grandes Orientes irregulares son, en su mayoría, femeninos, y en Argentina celebran los mismos ritos que las logias masculinas. Las logias femeninas más antiguas en Latinoamérica son, al igual, las logias mexicanas, que remontan sus inicios a 1890. En Argentina no se registran logias mixtas, pero sí en otros países de Latinoamérica, como en México, Uruguay, y Brasil, entre otros.

---

<sup>350</sup> Hablaremos a continuación de la cuestión mítica de la historia de la masonería universal.

En el apartado anterior, explicamos que el Rito Escocés Antiguo y Aceptado inscribe 33 grados, que son grados de conocimiento. La educación masónica, por lo tanto, no se recibe toda de una vez, sino que se va adquiriendo gradualmente, en conformidad con la “conducta masónica” del candidato, en tanto que su aprendizaje inspire suficiente confianza entre sus hermanos para que los *secretos* sean revelados. Los grados varían según los sistemas o ritos, que son más de cincuenta, y totalizados en su conjunto, cerca de mil quinientos. Los grados de cada rito se dividen en series u órdenes, y las series en clases. Los grados tradicionales (llamados también “grados simbólicos”) se encuentran en todos los ritos. Para regular y ordenar los ritos, Michel Ramsey en 1762, dispone los *Reglamentos* para el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, el más distribuido y practicado en el mundo. Antes de esa fecha, el Rito se componía de veinticinco grados, siendo el último el del Príncipe del Gran Secreto. En 1786 se describen una serie de Grandes Constituciones (aparentemente firmadas por Federico II de Prusia) que aumentó a treinta y tres los grados, otorgando al último grado el título de Poderoso y Soberano Gran Inspector General. De esta manera se conserva y se practica el rito hasta la actualidad.

La categoría de “Libre y Aceptado” es fundamental para el entendimiento general de la masonería, puesto que se une a los requisitos de ingreso. La categoría de “libre” en verdad supone que la persona es independiente económicamente, y puede solventar el pago de la membresía. Dicho calificativo, claramente también se relaciona con el momento de organización de la masonería, que se corresponde con la Revolución Francesa, la cual imprimió, como ya vimos en el Capítulo I, tanto en esta organización como en el anarquismo, la *necesidad* de la emancipación social. Esta idea se conjuga, lógicamente, con la independencia en la mayoría de edad del sujeto (antiguamente, 21 años, actualmente, 18 años), para ser *responsable* de sus actos y voluntades. Por otro lado, la categoría de “aceptado” se relaciona con la antigua creencia<sup>351</sup> de que la masonería (antes del siglo XVIII) solía ser una

---

<sup>351</sup> Entre las historias *míticas* (no confirmadas en términos documentales, aunque aceptadas como datos históricos) aparece la creencia de la relación de la masonería con la Orden de los Templarios (de donde vendrían gran cantidad de prácticas o ritos

institución que permitía el ingreso solamente de ciertos grupos familiares, unidos a través del lazo sanguíneo. Del mismo modo, esta creencia se complementa, míticamente, con la antigua historia de los gremios de arquitectos del siglo XIII, quienes desarrollaron talleres donde se distribuían conocimientos y prácticas rituales contrarios a la Iglesia. Este tipo de organizaciones ritualísticas “primitivamente masónicas” conjugan lo que la masonería actual considera como “masonería operativa”, en contraposición con la actual “masonería especulativa o filosófica”. Entre los masones operativos, existió la *supuesta* costumbre de conferir la iniciación a hombres (nobles, burgueses, artesanos, sacerdotes) a quienes –sin pertenecer al gremio de constructores- se quería honrar por defender ideales comunes, o por formar parte del poder político que alentaba o describía los ideales del grupo. Se los consideraba como merecedores de la iniciación, y por lo tanto masones “aceptados”. (Cfr. Corbière, 2011: 23) Posterior a su organización moderna, se incluirían al círculo masónico personas sin relación de sangre, por lo que todos los masones iniciados a partir de este momento serían masones “aceptados”. De todos modos, más allá de las construcciones míticas de la historia de la masonería, desde el momento de organización de la masonería en el siglo XVIII, todos los masones son masones *libres y aceptados*.

---

religiosos, así como sus nombres), o la relación de la masonería con la historia Biblia de Adán y Eva. La más conocida es aquella historia por la que han incorporado los apelativos de *franc-masones* y *cofrados* o *cofrades*. Míticamente, las antiguas organizaciones de *guildas* de arquitectos (talleres administrados por Maestros), que construyeron Iglesias y monasterios durante el siglo XIII en Europa, entre Inglaterra y Francia, se constituyeron por albañiles especializados, (de aquí también, el nombre *maçon*, en francés, y *mason*, en inglés, que significa en ambos casos, albañil). Fueron artesanos de la piedra franca (por eso, también, su conocida denominación como *franc-masones*), utilizada en la fachada de las construcciones. Los “ancestros” que los masones modernos reivindican en la actualidad, fueron, supuestamente, los Maestros Comacinos – o en su nombre original del italiano, *Magistrati Comacini*-, un gremio de arquitectos que vivían en una isla fortificada en el lago Como, en la época de la disgregación del Imperio Romano. Se cree que habían enseñado los secretos de la geometría pitagórica y los métodos de la arquitectura a los constructores italianos de Ravena y de Venecia, y a través de éstos, a los gremios de artistas y artesanos de la Edad Media. Los Maestros Comacinos habían recibido la influencia de las hermandades de arquitectos hebreos, bizantinos y cristianos. Un emperador que gustó de perseguir a los cristianos, martirizó a cuatro mecenas aristocráticos que apoyaban la arquitectura de aquéllos, así como a cinco canteros con sus aprendices: Claudio, Nicóstrato, Sinfioriano, Castorio y Simplicio. Los mártires se convirtieron en santos cristianos y sus emblemas son el martillo, el mazo, el compás, la escuadra, la plomada y el nivel, símbolos adoptados por la masonería. (Cfr. Corbière, 2011: 23).

Bajo la idea de conservar el conocimiento, y mantener espacios privados cerrados al público exterior, aparecen los Templos masónicos, que, sin importar en qué lugar se encuentren geográficamente, contienen siempre una Biblioteca Masónica y un museo, que puede ser grande o pequeño, dependiendo de lo que se intente conservar. Toda aquella persona no iniciada en la masonería es, para la organización, un *profano*, es decir, alguien que está, literalmente, fuera del Templo.

Si bien la masonería, en cuestiones estrictamente discursivas, promueve la necesidad de integrar a todos los ciudadanos, sin distinciones, la realidad de las prácticas es naturalmente otra. Pero hay que comprender un poco más estas cuestiones “distintivas” de la masonería, que se encuentran sin duda en lo que hemos denominado como *doctrina masónica*, es decir, la enseñanza masónica, puesto que dentro de la línea de pensamiento que imparte el grupo se encuentra la idea flotante de *creer en algo superior a uno mismo*. Sobre esa creencia, exaltada, yace la posibilidad de una creencia volcada a la ciencia, como entidad sublime que permite *el conocimiento de todos los secretos*, es decir, la exaltación de la Razón Humana<sup>352</sup> como responsable del conocimiento, el progreso y la vida. Aparece, entonces, un verdadero *culto a la razón*, como aquel de la Revolución Francesa. Si bien la masonería no es una organización que proponga *determinada* religión, sin duda acerca a sus miembros, como ya lo hemos visto en el Capítulo I, a una serie de *prácticas religiosas* (ritos), basadas en un dogma (Constitución), que los masones deben observar, si desean pertenecer y prosperar en la organización. Ya hemos visto cómo durante el siglo XVIII la masonería adoptó los valores republicanos de libertad, igualdad y fraternidad (valores que sostienen la ideología masónica en la organización hasta la actualidad)<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> Recordemos, en este sentido, el Culto a la Razón y al Ser Supremo, celebrado en tanto religión civil, durante la Revolución Francesa.

<sup>353</sup> Véase, folletos publicitarios de la masonería argentina, en los Anexos de este trabajo, y sitio web oficial del Gran Oriente de Libres y Aceptados Masones de Argentina, sección ¿Qué es la Masonería?, subsección, *Declaración de Principios*: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/que-es-la-masoneria>. Captura el 13/09/2017, a las 01:56hs.

En el sitio web<sup>354</sup> oficial en la masonería argentina, en la sección de *¿Qué es la masonería?*, aparece lo siguiente:

“¿Es la Masonería una Religión?  
La Masonería no está afiliada ni puede afiliarse a ninguna religión determinada. Elevándose sobre toda clase de discusiones, ofrece a los amantes de la Verdad el terreno más apropiado para la inteligencia mutua y la unión fraternal. No reconoce en la investigación científica ninguna autoridad superior a la Razón Humana y rechaza, por tanto, las verdades reveladas que aceptan las religiones positivas. Admite en su seno a personas de todos los credos religiosos, sin distinción, siempre que sean tolerantes y respeten todas las opiniones sinceramente profesadas; es decir: exentas de fanatismos, egoísmos y supersticiones”.

Si puntualizáramos en el género discursivo (Bajtin, -1972- 1982: 248) particular de este texto, diríamos que se trata de un claro manifiesto, una declaración de principios, que informa, al tiempo que invoca, una serie de voluntades que *merecen* ser transmitidas. Patrick Charaudeau (1994) explica que todo manifiesto, instaura una especie de contrato, desde donde se promueve una interacción entre un auspiciante y un público, permitiendo un intercambio no lineal, entre el reconocimiento y la legitimación de la información transmitida. En este sentido, se informa a un público desconocido sobre los principios de la masonería, al tiempo que se intenta ir en busca de cierta aceptación (legitimación) sobre el planteo presentado. Como toda declaración de principios es, en sí misma, una manifestación, el recurso lingüístico recurrente es el tono impositivo, y por ello, mayormente poco ambiguo, que desdibuja pretensiones políticas, siendo ésta última el recurso práctico en la conformación de discursos políticos, puesto que –como lo describe Alessandro Pizzorno (1985)- *toda declaración de principios lleva implícita la pretención de cierta acción política, que funda identidades, al tiempo que define y redefine los*

---

<sup>354</sup> Véase, Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina, sección, “¿Qué es la masonería?”: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/que-es-la-masoneria>. Captura el 13/09/2017, a las 01:25hs.

*principios y los intereses del público al que involucra.* (Cfr. Pizzorno, 1985: 102)

En el sitio web del Supremo Consejo en Grado 33 para la República Argentina, aparece lo siguiente:

“El Rito no propone ningún culto, no asegura ninguna liturgia, no impone ningún dogma a la conciencia de cada hermano. La interpretación de “religare” de la palabra religión, es la “de conectar” a los seres humanos, el uno con el otro y no la de conectar a cada individuo con una divinidad predeterminada. En el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, los trabajos masónicos no hacen nunca referencia a cualquier perspectiva teísta que incluiría obligatoriamente la creencia en Dios, ya sea el Dios Bíblico Creador o cualquier otro. Por ello, se hace indispensable la interpretación de la invocación al Gran Arquitecto del Universo. Dicha invocación se hace “a la gloria” y no “en el nombre” del Gran Arquitecto del Universo. Los trabajos no se desarrollan en presencia del Gran Arquitecto del Universo o en el nombre del Altísimo”.<sup>355</sup>

Nótese, como hemos visto en el apartado anterior, que califica a los interesados como “*amantes de la verdad*”, lo cual estaría haciendo clara alusión a determinada *Verdad*, en propiedad exclusiva de la masonería. Del mismo modo, aclara, que “*no reconoce en la investigación científica ninguna autoridad superior a la Razón Humana y rechaza, por tanto, las verdades reveladas que aceptan las religiones positivas*”, lo cual estaría indicando, como lo hemos descripto, un *culto* a la razón humana.

En este sentido, sin importar que se trate de una creencia estrictamente cristiana, al menos, la esperanza de encontrar miembros “creyentes” a este culto, radica en una visión gnóstica, que podríamos denominar *religiosa*, en términos históricos. Nótese, como indicamos antes, que si bien no se obliga al participante a la creencia en Dios (alguno en particular), sin embargo, el aspirante debe creer en algo superior a él mismo, siendo en éste sentido, aquello que le permite al

---

<sup>355</sup> Véase la página web oficial del Supremo Consejo en Grado 33 para la República Argentina: [www.scg33argentina.org](http://www.scg33argentina.org).

sujeto tener consciencia de sí mismo, y poder conectarse con los demás, quienes a la vez, también han conseguido dicha consciencia. Como vemos en este párrafo, la intención de la masonería es la de colocarse como el agente que promueve esa conexión intelectual y espiritual entre los interesados.

La organización, en tanto institución cultural y de enseñanza, instruye revalorizando antiguas creencias que abrevan en culturas persas, asirio-caldeas, indias, egipcias, hebreas, y grecolatinas. También se conjugan estas enseñanzas con visiones naturalistas (o también, dicho en otros términos, paganas), filosofía antigua y moderna, y planteos políticos. Todas ellas, forman parte del universo religioso de la organización. Esta reivindicación hacia percepciones, ideas, conocimientos y prácticas antiguas constituye una línea de pensamiento particular. Ya hemos analizado en el apartado anterior que estas enseñanzas no tienen por función generar un pensamiento crítico y una visión historicista (al estilo universitario), sino generar, en primera instancia, la adaptación de los nuevos miembros al grupo y la capacitación de los maestros, mediante las lecturas indicadas, y en segundo lugar, impartir la idea de que ciertos conocimientos *mejoran* la vida de las personas (de los miembros). Este tipo de enseñanza se acerca más a una enseñanza sujeta a valores, no formal, que a una enseñanza formal, de tipo académica. Sin embargo, ha sido la pretensión de la masonería argentina poder hacerse un espacio dentro de los círculos escolares del Estado y de las Universidades estatales, a través de visitas programadas en colegios, y cátedras de Libre Pensamiento en las universidades nacionales. En los Anexos de este trabajo, puede verse el programa de las cátedras de Librepensamiento que se dictan en la Universidad de la Plata desde el año 2006, actividad que repite una vez al año en dicha universidad. Esta cátedra libre, que no pertenece a la curricula regular de las cátedras dictadas para las carreras de grado o posgrado que ofrece la universidad, y de asistencia no obligatoria, pretende difundir áreas del saber y la cultura que en la mayoría de los casos, tienen un valor particular por tratarse de clases en torno a la historia del país. Según el Estatuto de carreras de la UNLP, artículo 6, las cátedras denominadas “libres” son gratuitas como el resto de las cátedras al interior de la universidad, y su



participación no se encuentra sometida al carácter de “regular”, lo cual determina que la misma no es obligatoria. Esta cátedra libre ofrecida por la Gran Logia porteña, centra su eje sobre dos hechos históricos: La Revolución de Mayo, y la Independencia Argentina. Ambos hechos son tratados en clave revisionista, con el propósito de comprender el republicanismo democrático latinoamericano desde el siglo XVIII al siglo XXI, y difundir los valores fundamentales de Libertad, Igualdad y Fraternidad masónicos. Como lo destacó en la primera entrevista personal el actual Gran Maestro Ángel Jorge Clavero<sup>356</sup>, la fraternidad masónica tiene la intención de poder ampliar y expandir estas cátedras libres a otras universidades de Buenos Aires, multiplicando y diversificando la oferta. Del mismo modo, es necesario que las demás logias dependientes de la porteña puedan ofrecer cátedras de libre pensamiento en las universidades públicas al interior del país.

Hemos indicado que la política de la fraternidad masónica depende de la iniciación que es un ritual que integra, contractualmente, al individuo a la agrupación, gracias al cual comienza a ser *hermano*<sup>357</sup> de otros miembros, al interior de su logia de pertenencia, como así hermano con otros masones a nivel nacional e internacional. La masonería, aquí al igual que sucede con el anarquismo, es una agrupación *internacionalista*, que ofrece y promociona entre sus miembros e interesados, un contacto próximo con otras logias y Grandes Orientes, presentes en los cinco continentes. Esta red de contactos internacionales genera, al mismo tiempo, un tipo de fraternidad global que alimenta la “ilusión” de la fraternidad universal. Comprendemos, como hemos visto en el apartado anterior, que la masonería propone ciertos objetivos que difícilmente puedan cumplirse a nivel internacional, (como la fraternidad universal, la paz mundial, entre otros), puesto que implicaría cierto compromiso global, difícil de conseguir entre personas con diferentes realidades históricas,

---

<sup>356</sup> Actualmente, el Gran Maestro del Gran Oriente argentino, Ángel Jorge Clavero, transita por su segundo mandato. Clavero ha sido a quien hemos entrevistado en dos oportunidades en Enero del 2015 y en Febrero del 2017.

<sup>357</sup> Cabe aclarar que en gran medida dichos hermanos no se conocen entre sí, pero pueden reconocerse gracias a un conjunto de señas y códigos secretos distintivos, compartidos entre todos los masones a nivel global.

políticas y sociales. Sin embargo, dichos objetivos siguen formando parte de la política de la organización. Decimos que *alimenta una "ilusión"* porque como vimos en el apartado anterior, los objetivos no se ajustan a las posibilidades *reales* de la organización, ni tampoco concuerdan con aquellos límites de pertenencia que la propia organización tiene, siendo el más básico de ellos, el sostenimiento de una fraternidad únicamente masculina. Por ello, la "ilusión" más visible sería la de pretender edificar una fraternidad global que no incluya ni a las mujeres ni a los niños. Por lo tanto, estos objetivos tienen claramente una función persuasiva en la publicidad masónica, que tiene por propósito atraer a miembros que deseen unirse a la masonería, bajo el conocimiento de sus objetivos más generales.

En el sitio web oficial del Supremo Consejo en Grado 33 para la República Argentina, en la subsección sobre el *Escocismo*, aparece lo siguiente:

“Objeto:

Promover la fraternidad entre los hombres, mediante la elevación de su moral a través del estudio, el trabajo, la formación del carácter, la tolerancia, la libertad y la justicia, practicando ampliamente la beneficencia y fomentando la educación en todas sus formas”.<sup>358</sup>

Nótese aquí que se habla de *beneficencia*, siendo ésta parte de los proyectos políticos a los que hemos hecho referencia. De hecho, como hemos podido comprobar en nuestro trabajo de investigación plasmado en la tesis de Maestría titulada *“La Orden del secreto: un estudio sobre la logia masónica masculina de la ciudad de Rosario”* (2015) la masonería se autodefine como una institución filantrópica, es decir, una institución *respetuosa y amante de la humanidad*. Al ingresar a una logia masculina en Argentina, se ingresa de forma automática a la Asociación Filantrópica Argentina, que la masonería administra.

---

<sup>358</sup> Véase, sitio web oficial del Supremo Consejo en Grado 33 para la República Argentina. Versión Online: <http://scg33argentina.org/escocismo/>. Captura: 29/09/2017.

En la provincia de Buenos Aires, la masonería inauguró en el año 2008 un hogar llamado *Hogar Bernardino Rivadavia*, que acoge a más de 100 niños con sus madres. También cuentan con un colegio secundario, que funciona allí mismo en la provincia de Buenos Aires, y tiene 150 inscriptos. Y por último, un Club Social y Deportivo, llamado *La Escuadra*, que funciona dentro del predio del Hogar Bernardino Rivadavia. Estas son las obras filantrópicas de la masonería a nivel nacional, que se mantienen gracias a la cuota mensual de los miembros, y sus aportes individuales. Ya destacamos en páginas anteriores, que los masones argentinos también se involucran con otras causas sociales, sobre todo con aquellas causas que implican la emergencia social, como inundaciones, o aquellos problemas referidos a la pobreza, como el hambre y la falta de educación. También hemos destacado anteriormente que los masones, al ingresar a esta fraternidad regida por la reglamentación de las conductas individuales y grupales, tienen la responsabilidad de ser solidarios, y de aportar, con su dinero o con su trabajo, en las causas sociales en donde se ha involucrado la masonería como organización. El compromiso con la “solidaridad” es un compromiso moral, a la vez que económico. Que la solidaridad sea un compromiso dentro de ese pacto contractual que es la masonería, implica que el candidato debe aprender a ser masón, a medida que va adoptando dichos reglamentos y cláusulas.

No resulta extraño, entonces, que sea un requisito prioritario en la aceptación de los candidatos el ser “un hombre de buenas costumbres”, requisito que, aunque resulte ambiguo, se encuentra descripto detalladamente en las cláusulas de Anderson, sobre todo en los Reglamentos Generales *Sobre los masones y su trabajo*. Como dijimos anteriormente, las “buenas costumbres” no refieren únicamente al comportamiento de los masones dentro y fuera de la logia, sino a su *condición moral*, es decir, a la personalidad y la forma de ser particular del sujeto, es decir, a los valores que el sujeto tenga *antes* de haber ingresado a la orden. Ser un hombre de buenas costumbres, implica, de una manera certera, ser un buen ciudadano, es decir, una persona responsable, educada y con un comportamiento aceptado por la masonería.

Del mismo modo, en esta *filantropía masónica* se igualan dos componentes: el amor a la humanidad y el altruismo cívico, es decir, la ayuda desinteresada hacia los demás, (sin intenciones de encontrar réditos o privilegios), que se correspondería, dentro de la lógica masónica, con el amor hacia toda la humanidad. De igual manera, la filantropía también estaría unida a la idea de *progreso* como el fundamento de la práctica filantrópica. Así lo expresa el folleto<sup>359</sup> que entrega gratuitamente la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Buenos Aires, titulado *¿Qué es la masonería?*, en la subsección dedicada a dicha explicación, donde aparece lo siguiente:

“¿Qué es la Masonería?

La Masonería es una institución esencialmente filosófica, filantrópica y progresista. (...) Es Filantrópica porque practica el altruismo, desea el bienestar de todos los seres humanos y no está inspirada en la búsqueda de lucros personales de ninguna clase. Sus esfuerzos y recursos están dedicados al progreso y la felicidad de la especie humana, sin distinción de nacionalidad, razas, sexo ni religión, para lo cual tiende a la elevación de los espíritus y a la tranquilidad de las conciencias; algunos Apóstoles de la Orden han expresado en frases sintéticas el espíritu ecuménico que anima a la Masonería: ‘Toda la especie humana es una sola familia dispersa sobre la faz de la tierra; todos los pueblos son hermanos y deben amarse unos a otros como tales. ¡Desdichados los impíos que buscan una gloria cruel en la sangre de su hermano!’ (Ramsey, 1725) (...) Es progresista porque enseña y practica la solidaridad humana y la absoluta libertad de conciencia. La Masonería tiene por objeto la búsqueda de la Verdad, desechando el fanatismo y abordando sin prejuicio todas las nuevas aportaciones de la invención humana; estudia la moral universal y cultiva las ciencias y las artes y no pone obstáculo

---

<sup>359</sup> Véase el folleto en los Anexos en éste trabajo.

alguno en la investigación de la Verdad”. (Folleto de la GLLyAM, 2015: 2, 3)

En primer lugar y para comprender la explicación que la propia institución realiza de sí misma, cabría explicar que la masonería al hablar de “Moral Universal” en verdad se refiere a un tipo de moral creada por ella misma, que mezcla cierta moral laica republicana con una moral religiosa. En esta *fusión* aparece claramente el componente religioso-político del que hemos estado hablando largamente en este trabajo. La masonería promueve el compromiso y el respeto por las instituciones republicanas y por el Estado de cada nación, donde sea que se encuentre asentada, y brega por la justicia, la democracia y el laicismo, pero agrega aquellos componentes que se encuentran “por fuera” de los componentes estatales, como el amor, la solidaridad y la fraternidad, intentando, como hemos visto, *complementarse* con el Estado. El compromiso que toma la masonería es *republicano*, en el sentido en que promueve el amor a la patria y el respeto a las instituciones estatales. La felicidad, el amor y la solidaridad fueron, antiguamente y actualmente, una de las tareas morales de la Iglesia, e incluso, según nuestra forma de verlo, de muchas otras religiones por fuera de la católica y la protestante. Pero la masonería, paradójicamente, no se define como una religión, ni como una Iglesia, aunque claramente incorpora estos elementos religiosos, que reinterpretan un tipo de amor, un tipo de solidaridad, un tipo de felicidad y un tipo de fraternidad, diferenciados de aquellos que promueve la Iglesia. Esto le permite a la masonería presentarse como una institución que promueve mayormente la enseñanza, la instrucción, la disciplina, el conocimiento y la educación, en sus aspectos morales, separada de las instituciones eclesásticas. En este sentido, la organización alega “mejorar al individuo” educando sobre la cortesía, el compañerismo y la fidelidad entre hermanos, es decir, la enseñanza de aquello que para la masonería representa *la virtud*; educación que claramente, se encuentra restringida a los miembros. Así describe la masonería la comprensión que tiene de la virtud, como lo expresan en el folleto de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Buenos Aires:

“La virtud Masónica:

La Masonería entiende por virtud la capacidad de hacer el bien en su más amplio sentido y el cumplimiento de sus deberes para con la sociedad y la familia sin egoísmo ni vanidad. La Masonería enseña a practicar la virtud como calidad suprema de la moral y como lealtad de la conducta para el ideal, que debe conducir hasta el sacrificio cuando sea necesario para el cumplimiento del deber. Considera la virtud como una realización siempre perfectible, porque sabe que el hombre no es inaccesible a las tentaciones y debilidades; pero el permanente esfuerzo del espíritu se convierte en eficaz baluarte de la virtud". (GLLyAM, 2015: 3)<sup>360</sup>

En la masonería, y como veremos en el apartado que continúa, así también en el anarquismo, aparece a nivel grupal, una mirada “por fuera de sociedad”, como si los grupos pudieran distanciarse de aquello que intentan transformar. La comprensión que la masonería tiene de la sociedad es bien particular, puesto que la sociedad de algún modo, se encuentra distanciada del grupo masónico: la sociedad es aquello transformable y manipulable, es decir, es la materia que puede transformarse gracias a la ayuda de los masones. Así también, la masonería comprende que los hombres son *buenos*<sup>361</sup> por naturaleza, y que siempre pueden superarse a sí mismos. Son sujetos moldeables y adaptables. La educación que los masones imparten hacia los miembros ofrece estrategias para conseguir esa “superación deseada”, educación que imparte una disciplina que permite cierta *adaptabilidad social*, estructurada según las concepciones filosóficas propias de la organización.

Es muy interesante para nosotros destacar una cuestión con respecto a los requisitos en el ingreso: la masonería acepta sólo a individuos que tengan, primero un interés *real*<sup>362</sup> en pertenecer a la organización, y en

---

<sup>360</sup> Véase el folleto titulado “¿Qué es la Masonería?” en los Anexos en éste trabajo.

<sup>361</sup> En el apartado que continúa 2.3 *La disciplina y la educación: reglas, ideología y programa masónico* ampliamos esta definición.

<sup>362</sup> Cuando decimos que el candidato debe tener un interés *real* es porque la masonería comprende que los candidatos deben presentarse personalmente, demostrando

segundo lugar, a quienes tengan “buenas costumbres”, lo cual como ya explicamos, refiere sobre todo a la independencia económica, y a la buena educación familiar y escolar. La masonería comprende que, para que estas dos cuestiones puedan darse, es necesario reforzar la educación estatal, puesto que esto traería mayor progreso social, mayor acceso a la educación, un acceso efectivo al ámbito laboral, y en consecuencia, solvencia o independencia económica. Los masones tienen un interés y una preocupación bastante evidentes por la educación sobre todo, la del Estado. Dan cuenta de su preocupación tanto en el sitio web oficial, como en la revista *Masonería.net*, así como en entrevistas personales. Alegan que el gran problema en Argentina es la pobreza, puesto que es el “termómetro”, desde el cual se miden los demás problemas presentes en la sociedad, siendo el más directo de ellos, el problema educativo. La falta de educación (aquella que proporciona el Estado) genera un retraso a nivel social que interrumpe el progreso nacional. Para que exista progreso, entonces, es necesario que exista educación, y que se respete –sobre todo- el principio del laicismo, sobre el que *descansa* la estructura de la educación pública argentina. En la revista *Masonería.net*, en su versión online en la página 2, se comenta que (...) *la institución resguarda desde siempre el concepto de laicismo, tal como lo propusieron al país la Ley 1420, y el Manifiesto Reformista, que colocaron a la educación de todos los niveles a disposición del pueblo argentino, sin distinciones de clases sociales, partidos políticos, ni credos religiosos*<sup>363</sup>. Como hemos explicado anteriormente, la masonería argumenta que la laicismo es el instrumento que sostiene el librepensamiento, la crítica y por ello, el progreso social. Para reforzar la importancia que el librepensamiento tiene, la masonería expone de forma casi permanente, cierta conmemoración a los líderes nacionales históricos que han pertenecido a la organización, realizando aportes y

---

verdadero interés en la organización, sin que intervengan en su postulación agentes externos. Los masones describen esto como la necesidad de “golpear las puertas del Templo”, lo cual implicaría que un candidato comprometido, es quien se acerca al Templo, golpeando a la puerta hasta que la misma se le abre.

<sup>363</sup> Véase, revista digital *Masonería.net*, página 2, *Carta del Gran Maestro*, en su versión online: [http://www.masoneria-argentina.org.ar/masonerianet/masoneria\\_net\\_22.pdf](http://www.masoneria-argentina.org.ar/masonerianet/masoneria_net_22.pdf). Captura el 02/10/2017, a las 16:15.

*contribuyendo a la creación de un Estado laico, democrático y libre.* Esto, claramente, es también aprovechado por la masonería con propósitos publicitarios. Sus miembros históricos<sup>364</sup>, como hemos visto, han sido hombres destacados y próceres nacionales tanto aquí como en otros continentes. Si bien la masonería niega rotundamente “vivir de la publicidad de sus hombres”, no caben dudas que la institución *aprovecha* estas figuras históricas para generar una publicidad directa de la institución. Ejemplo de esto lo encontramos en el folleto publicitario de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Buenos Aires, donde aparece lo siguiente:

“Los hombres ilustres en la masonería:

Consultando la Historia de la Humanidad se adquiere el convencimiento de que la Masonería es una de las Organizaciones que más ha contribuido al progreso moral, intelectual y social de los pueblos. Ninguna ha realizado trabajos y sacrificios tan importantes ni ha sido tan perseguida por los déspotas, fanáticos y enemigos de la luz. Pero ninguna sociedad ha reunido en su seno a tantos hombres ilustres que más se han distinguido como estadistas, filósofos, artistas, científicos, militares, etc; en todos los países del globo.

Han sido masones: Filósofos como Voltaire, Goethe y Lessing; músicos como Beethoven y Mozart; genios rectores como Federico El Grande, Napoleón, Garibaldi, Martí, Miranda, Cavour y Bolívar; escritores como Castelar, Bacon, Mazzini y Kipling; científicos como Delalande, Condorcet y D’Alambert; etc. También han pertenecido a la Orden Masónica algunos ilustres prelados católicos, entre otros: El Cura Hidalgo, paladín de la libertad mexicana, el Padre Calvo, fundador de la Masonería Centroamericana, el Doctor Ramón Ignacio Méndez, arzobispo de Venezuela; y en Argentina, Julián Segundo Agüero, Aurelio Herrero, Pedro Perdriel, Cayetano y Gregorio

---

<sup>364</sup> Tanto en las Tenidas Blancas como en otros eventos abiertos al público, la masonería realiza homenajes a los próceres argentinos que han pertenecido a la organización.



Rodríguez, Santiago Figueredo, y muchos otros”. (Cfr. GLLyAM, 2015: 4/5)<sup>365</sup>

“Masones ilustres Argentinos:

He aquí algunos de nuestros antecesores ilustres que han honrado la Masonería Argentina, cuyos pasos tratamos de seguir.

Sorprendería a muchos comprobar que militaron en ella, al igual que ahora, de las más destacadas figuras de la nacionalidad: José de San Martín, quien nos dio Patria y Libertad. Manuel Belgrano, creador de nuestro pabellón nacional. Vicente López y Planes, quien nos legara el Himno Nacional. En la masonería caben todos los hombres libres y honrados de buenas costumbres sin distinción de razas, religión, ideas políticas y sociales, profesionales, categorías y posición en el mundo profano”. (Cfr. GLLyAM, 2015: 5)<sup>366</sup>

El folleto continúa distinguiendo otros hombres ilustres, categorizados por “Ciencia y Educación”, “Autores y Actores”, “Militantes y Marinos”, y aunque no cabe aquí transcribirlos a todos<sup>367</sup>, queda claro que la masonería intenta, mediante dichas figuras, promover un interés en la institución, gracias a la construcción simbólica del “éxito”: presentado a dichos hombres “exitosos” en la historia, queda implícito que la masonería construye en el imaginario una relación entre pertenencia y éxito, que presentada de dicha manera, parece una construcción indisociable.

Esta forma, que en verdad nos parece bastante explícita, es la estructura discursiva que nos interesa rescatar para definir claramente la publicidad que la masonería realiza de sí misma, puesto que como hemos dicho anteriormente y retomamos, la masonería *vende* masonería.

---

<sup>365</sup> Véase, Anexos de este trabajo.

<sup>366</sup> Véase, Anexos de este trabajo.

<sup>367</sup> En los Anexos de este trabajo, adjuntamos el folleto completo de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Buenos Aires.

Una última cuestión con respecto a la logia masónica masculina de Buenos Aires refiere a la adaptación y actualización de las antiguas cláusulas de Anderson, que perfilaban cierto hermetismo con respecto a los trabajos que se realizaban al interior de las logias. En las cláusulas de Anderson, fue reglamentada la necesidad de *no transmitir, reproducir, grabar o informar a los profanos los asuntos que se tratan al interior del Templo*. (Cfr. Anderson -1723-, 2012: 28) Sin embargo, y tal como el Gran Maestro argentino lo ha expuesto en entrevistas en profundidad en el 2015, *“la masonería necesitó adaptarse a los tiempo que corren, y para eso fue necesario comenzar a promocionar lo que la masonería hacía por la sociedad”*<sup>368</sup>. Para esto, los masones a nivel internacional, tuvieron que abrirse a las sociedades y actualizar sus métodos de comunicación: dejaron de ser una sociedad basada en la *conservación del secreto*, para pasar a ser una sociedad *discreta*, algo que como vimos, sin embargo, no implica necesariamente haber abandonado determinada cantidad de información en su forma *secreta*, como ocurría antiguamente, reservada a los miembros. Lo que cambió con respecto al trabajo de la masonería, es su apertura a la sociedad mediante las nuevas herramientas de comunicación que permiten un acercamiento más inmediato con la organización, y por ello, un tipo de publicidad más *visible*. La masonería utiliza las redes sociales como Facebook y Twitter para crear un tipo de promoción que permitió, paulatinamente, quitar el velo de extrañeza que circulaba en torno a la organización y sus miembros. Esos perfiles en Facebook, como pueden verse en las capturas de pantalla disponibles en los Anexos de este trabajo, acercan noticias, novedades, fotos, artículos, y el registro de algunas actividades de interés particular para cada orden. Del mismo modo, los ingresos pueden realizarse enviando formularios completos a través del correo electrónico, o directamente, a través del sitio web oficial, lo que facilita el contacto con personas que no tienen ni tuvieron, como antaño, parientes o conocidos iniciados en la masonería. Eventualmente el candidato será contactado y deberá presentarse y participar *personalmente* en las entrevistas y en los trabajos de las logias.

---

<sup>368</sup> Véase, las Entrevistas en Profundidad en los Anexos de este trabajo.

Aquí su presencia física es indispensable, puesto que la masonería aún no cuenta con formas virtuales de participación.

En iguales términos promocionales, la masonería bonaerense participa desde el año 2012 en la iniciativa de la Noche de los Museos, ofreciendo el Templo masónico como Casa Museo a través de visitas guiadas que le ofrecen al público profano información más detallada sobre la historia de la organización y sobre la masonería en general. Dicha actividad se programa regularmente para un día Viernes del mes de Noviembre, y comienza a las siete de la tarde, extendiéndose hasta las tres de la madrugada. En el 2014 y gracias a esta experiencia, cerca de 3.000 visitantes se acercaron al Templo.

Cuando decimos que la masonería tiene una clara “estrategia publicitaria” es porque, como hemos visto en estas páginas, la organización ya no se oculta, y entrega información al público en general sobre lo que es y hace la institución. Esta información puede encontrarse tanto en videos de YouTube, como en documentales de la National Geographic<sup>369</sup>, y en programas de televisión como el que condujo el historiador Felipe Pigna en Canal 7 titulado “Lo Pasado Pensado”<sup>370</sup>, así como en la propia revista, sitio web oficial de la masonería, y en notas periodísticas<sup>371</sup> de diferentes diarios nacionales e internacionales. Para comprender nuestra comprensión de lo que es una *estatragia*, utilizamos las palabras de Michel De Certeau:

“Llamo *estrategia* al cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula

---

<sup>369</sup> Nos referimos al documental titulado “Masonería: Rituales Secretos”, transmitido por la señal NatGeo entre el mes de Marzo y Abril del 2013, en el que participaron el Gran Maestre Angel Jorge Clavero, por la parte argentina, así como representantes de la masonería mexicana y uruguaya, masculina y femenina.

<sup>370</sup> El programa se transmitió por Canal 7 los días Domingo a las 22hs, y con sus repeticiones en el 2008 los días Miércoles a las 22:00hs.

<sup>371</sup> En la Bibliografía de este trabajo hacemos referencia a una serie de notas periodísticas sobre masonería.

un lugar susceptible de ser circunscripto como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, aquello que rodea a la ciudad, los objetivos y los objetos de investigación, etc). Como en la administración gerencial, toda racionalización 'estratégica' se ocupa primero de distinguir en un 'medio ambiente' lo que es 'propio', es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios". (De Certeau, 2000: 42)

De Certeau explica que cualquier tipo de estrategia plantea una forma de distinguir en algún espacio social algo "propio" de algo "ajeno". Sean cuales fueren los motivos, las estrategias de aquellas entidades que suponen *tener* cierto poder o relevancia en la sociedad, plantean, en primera instancia, la posibilidad de existencia de un espacio que puede, de hecho, apropiarse, quitándose del contexto para luego ser reinsertado en otros términos. Es decir, que cualquier estrategia presupone la existencia de lugares y espacios distinguibles o delimitables, que pueden apropiarse, desarrollarse o transformarse según la voluntad de la entidad de poder. En éste sentido, la estrategia de la masonería ha sido presentarse como una organización radicalmente distinta a otras, apropiando de hecho, espacios y lugares comunes, aunque con cierta reinención que gira en torno al secreto y el ritual. En esta esta estrategia publicitaria, donde se hace público algo que pertenece al ámbito privado, se distigue aquello *secreto* de aquello públicamente expuesto.

Es importante para nosotros destacar que la masonería no es una sociedad secreta, pero que sí es una sociedad que tiene secretos. Esta diferencia es fundamental, puesto que la masonería no tiene intenciones de ocultarse de la sociedad, u ocultar su existencia y sus lugares de reunión, sino que, de hecho, -y sobre todo en la actualidad-, se expone al mundo. Sin embargo, como hemos explicado ampliamente en el Capítulo I, la masonería tuvo momentos de clandestinidad, en los que operó de forma oculta, bajo criterios específicamente "operativos", para concretar objetivos políticos. Si bien, como la misma masonería lo argumenta, esta forma *extraordinaria* de masonería operativa sólo puede existir por un

tiempo limitado, es necesario destacar que la masonería se convirtió, por momentos determinados, en una sociedad *clandestina*. La idea de clandestinidad está reservada, como explica Serge Hutin (1961) en su libro *Las sociedades secretas*, para los grupos o sociedades criminales que necesitan *no ser vistos ni oídos* para poder existir. La masonería, por el contrario, sí necesita ser vista y oída para poder existir, puesto que se trata de una organización civil que funciona gracias al aval que proporciona el Estado, y cuya permanencia está sujeta a la necesidad de convocar nuevos miembros ingresantes, que abonen una membresía, y continúen promocionando a la masonería como una institución de *mejora individual*. Los “secretos” de la masonería son la reserva ideológica, filosófica y práctica que tiene la organización para sus miembros. Esos “secretos” comprenden, por un lado, una parte de las enseñanzas que la masonería imparte sobre sus miembros, y por otro, la información que se le entrega a los “profanos” sobre la masonería. Entre lo dicho y lo oculto, lo secreto y lo discreto, lo público y lo privado, se presenta una *tensión*, que es aprovechada por la masonería para promocionar su propia organización, e incentivar, mediante la construcción del *misterio*, la necesidad de información. Queda claro, entonces, que para saber es necesario pertenecer, y para pertenecer es necesario presentarse como candidato e iniciarse.

Tanto aquella información que se expone al mundo, como aquella que se oculta, forman parte de la política, y por ello de la ideología interna, que opera en las grandes hermandades masónicas. Lo *pretendidamente* político del discurso expresado públicamente de la masonería analizada en este trabajo, es lo que Pizzorno (1985) declara como la “virtud política”: la necesidad de vincular a los sujetos ajenos a determinado ámbito, de generar un interés, mediante la inducción a la confianza, la persuasión, e incluso el misterio, que quedará plasmado en la voluntad individual, y podrá construir nuevas identidades. (Cfr. Pizzorno, 1985: 148)

### Logia masculina masónica de la ciudad de Rosario:

El Templo masón regular de la ciudad de Rosario nuclea a su vez a nueve logias, y depende, administrativa y económicamente de la Gran Logia (o el Gran Oriente) de Buenos Aires. El Templo masculino de Rosario ocupaba antiguamente la intersección de las calles Laprida y San Luis. Era un caserón que inició su construcción a mediados de 1850, para en 1860 iniciar sus actividades. El edificio de dos plantas y múltiples habitaciones, contaba con una gran entrada circular y un techo amplio que representaba el cielo y el universo, la luz y la oscuridad, el día y la noche. Esta emblemática propiedad inmueble, atravesó muchas crisis financieras y económicas, que ocasionaron el loteo y la posterior venta de gran parte de su edificio. El resto del inmueble permanece sobre calle Laprida, y en la actualidad es aquí donde se realizan los trabajos.

Hacia 1850, el Templo se alzaba sobre una de las pocas zonas pavimentadas (urbanizadas, en un sentido) de la ciudad de Rosario. Este proyecto fue impulsado por Nicasio Oroño. Luego de su construcción, Oroño nombra las calles en memoria de otros compañeros masones, colocándole a la calle *Laprida* su identificación permanente. Como hemos indicado, durante los años 60's y 70's la logia atraviesa por dificultades financieras, y aprovecha un *boom* inmobiliario para lotear y vender por partes el edificio, permitiendo la construcción de inmuebles nuevos. En lo que resta del edificio original de la masonería rosarina, encontramos una entrada con una puerta de vidrio, y el símbolo característico de la organización adherido a la misma. El Templo de Rosario ha copiado la entrada del Templo *rector* de la ciudad de Buenos Aires con una gran puerta de madera de dos lajas, tallada con la simbología masónica, y los pilares de Salomón entorchados, característicos del arte antiguo judío (copiado posteriormente por el movimiento barroco). Tras las puertas, un pasillo con luces titilantes (imitando velas), cargado de pinturas y placas conmemorativas indican el ingreso al salón de reuniones. En él, hay varios bustos, como el de San Martín y el de Roque Pérez, y en las paredes cuelgan la bandera argentina y la bandera santafesina, junto con mandiles de cada logia, y cuadros con simbología masónica. También alrededor hay vitrinas que muestran medallas con símbolos masónicos,

platos, documentos y fotos encuadradas. De forma contigua al salón, hay un pequeño cuarto con una biblioteca y una mesa, que se utiliza como depósito para recolectar las donaciones de la caridad.

La logia de Rosario se compone, a su vez, de ocho logias:

- 1) Logia Unión N° 17
- 2) Unión y Libertad N° 275
- 3) San Martín N° 186
- 4) Belgrano N° 161
- 5) Les Amis de la Vérité N° 16
- 6) Ex Umbra im Solem N° 506
- 7) Los Caballeros del Templo N° 508
- 8) Versus Lumen N° 517

Cabe indicar, primero, que los números que figuran en composición con el nombre de cada logia identifican a cada logia en su momento de creación, separándola de otras que tienen el mismo nombre. Como los nombres de las logias se repiten a nivel internacional, los números indican la pertenencia territorial e histórica de cada logia. La más antigua de estas logias en la ciudad de Rosario es Unión N° 17, que funciona ininterrumpidamente desde 1860 en la ciudad. La que le continúa en antigüedad es la logia Belgrano N° 161, creada en 1900, luego la logia San Martín N° 186, en 1902, y la Logia Unión y Libertad N° 275, que inicia sus actividades en el año 1903. El resto de las logias, son las más actuales, datan de los años 90', siendo la más nueva de ellas la logia Versus Lumen N° 517, que inicia sus actividades en el 2010. La logia Unión N° 17 tiene 40 miembros activos, mientras el resto tiene un promedio de entre 20 y 30 miembros totales. Por cuestiones de espacio, algunas logias reunidas en el Templo de calle Laprida 1027 tuvieron que trasladar sus reuniones mensuales a dos sucursales más, una ubicada en calle Mitre 1434, Planta Alta (el Club Español de Rosario), y otra en Laprida 1056. Algunas logias del templo de calle Laprida 1027 funcionan coordinadas en horario y días. De igual manera, la logia Unión

Republicana N° 586 de la ciudad de Santa Fe trabaja de forma permanente en el domicilio de calle Mitre 1434, y el Gran Oriente Simbólico Femenino de la República Argentina (GOSFRA), o sea, la logia masónica femenina de la ciudad de Rosario con sede en Buenos Aires (que por momentos, se mantiene en una sola logia), también utiliza este domicilio para su reuniones regulares.

Las logias rosarinas no siempre funcionaron de forma continua: la logia *Les Amis de la Vérité* N° 16, cuyo Venerable Maestro, el Dr. Alfredo De Gottardi (hijo) ha sido nuestro informante, *abatió columnas* para luego reconstituirse en el año 2009. Cuando una logia *abate columnas*, significa que se desintegra. Cuando esto sucede, los miembros se distribuyen entre las otras logias presentes en el mismo Templo. Las razones para que una logia se desintegre (o cese sus trabajos) pueden ser muchas, aunque las más comunes son dos: una es la falta de miembros inscriptos, y la otra son los problemas financieros. Con respecto a la primera, cabe explicar que ninguna logia puede funcionar con menos de siete miembros, puesto que ésta es la distribución jerárquica esencial entre los Maestros capacitados, los Celadores y los Presidentes. Dentro de la logia, si se completa el requerimiento de los siete miembros, se completarán los otros oficios. Además, cada logia debe tener sus Aprendices, es decir, tiene la obligación de aceptar e iniciar con regularidad a quienes se acerquen voluntariamente a la Orden. Los *Aprendices* comienzan como candidatos, o sea, no iniciados, para pasar a ser *Neófitos*, y luego *Iniciados*. Una cuestión importante con respecto a las entrevistas preliminares para los interesados en la iniciación, es que requieren siempre de un paso previo, es decir, de un aprendizaje por parte del candidato, en torno a los aspectos más generales de la masonería. En estas entrevistas, también conocidas como *aplomos*, se discrimina a quienes saben de quienes no sobre lo que es la masonería, y en caso negativo, se le pide al interesado que estudie sobre el tema para poder volver a presentarse. En entrevistas realizadas entre el 2015 y el 2017 con Alfredo De Gottardi, hemos comprobado que hay un profundo desconocimiento en torno a lo que masonería *ofrece* a la sociedad, y que parte de ese desconocimiento también se encuentra potenciado por años de *ocultamiento*, traducido en desinformación y olvido social. Para volver a tener presencia en la



sociedad, además de las ya mencionadas herramientas de contacto y promoción por internet, la masonería en general también cuenta con otras estrategias, como las Tenidas Blancas. Éstas son reuniones masónicas en la que se permite la presencia y participación de profanos, es decir, ciudadanos interesados en asistir que no están iniciados ni inscriptos como miembros<sup>372</sup>. Las Tenidas Blancas proponen una forma de publicitar el trabajo interno de las logias, para quitar las especulaciones en torno a lo que *hace de forma secreta* la logia, es decir, el trabajo en taller que no puede exponerse a los profanos. Al mismo tiempo, constituyen no sólo una apertura a la sociedad sino que incluso son vistas hasta como un servicio que se le brinda a la comunidad. En éste sentido, la logia rosarina ha propuesto cinco encuentros desde Marzo hasta Julio del 2015, de los cuales cuatro de ellos estuvieron dedicados a presentar a los candidatos políticos de las elecciones provinciales del 2015 para ocupar puestos en el Concejo Deliberante de la ciudad. Disertaron Alejandro Grandinetti del Frente Renovador, el Miércoles 25 de Marzo, a las 20:00hs; Horacio Ghirardi, del Frente Progresista Cívico y Social, el día 10 de Abril; María Eugenia Schmuck, del mismo partido, el día Miércoles 15 de Abril, a las 20:30hs; y los candidatos Ana Martínez (candidata a Intendente), y Roy Pérez Molina (candidato a Diputado), ambos de la Unión Pro, el día Jueves 21 de Mayo a las 20:00hs. La última Tenida del día Viernes 17 de Julio, a las 20:00hs estuvo dedicada a la presentación del libro del investigador (también masón) Devrig Molles, titulado “Los orígenes de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios”. Del mismo modo, también se recurre a otras instituciones, como es la Alianza Francesa de Rosario, entidad que además de tener relaciones de confianza y cordialidad con la logia rosarina en la actualidad, comparte una historia en común, puesto que ambas entidades fueron inauguradas en el momento del apogeo *moderno* de la ciudad. Más aún y como lo hemos explicado en éste trabajo, muchos franceses pertenecientes a las asociaciones de inmigrantes de la ciudad han formado parte de la logia masculina. Los eventos conjuntos entre la Alianza Francesa y la logia

---

<sup>372</sup> Del mismo modo, tampoco es una condición que sólo asistan a las Tenidas Blancas quienes están interesados en iniciarse en la masonería.

rosarina datan de fines del 1800 con las primeras celebraciones conmemorativas al 14 de Julio, comienzo de la Revolución Francesa, y evento de conmemoración para ambas instituciones. Del mismo modo, ambas instituciones han realizado charlas y muestras de forma conjunta, de interés para el público en general, como la charla que dictó el Miércoles 19 de Noviembre del 2014, el Doctor Alfredo De Gottardi (padre) sobre la Revolución Francesa, titulada “La masonería y la Revolución de Mayo”, en la Alianza Francesa<sup>373</sup>.

Pero las Tenidas Blancas no son los únicos eventos públicos que la masonería realiza. También, aunque no de forma tan frecuente, se realizan concursos abiertos a la comunidad, como concursos de pintura y arte, para que los artistas interesados puedan exponer sus obras, o decorar y renovar los salones del Templo. Del mismo modo, el Viernes 31 de Julio del 2015 se organizó una reunión en el Templo de Rosario con el propósito de entregar un premio para los artistas que desearan presentar una obra inspirada en la temática: “Filosofía, Historia y Esoterismo en la masonería”, organizado por las logias General José de San Martín N° 186, y General Manuel Belgrano N° 161. El concurso se tituló “4to Salón de Pintura *Medianoche en punto*”, y los participantes debieron abonar una inscripción de \$200 pesos, y completar un formulario<sup>374</sup>. El premio eran \$5.000 pesos y la oportunidad de exponer dentro del Templo.

Además de este tipo de eventos públicos, la masonería (masculina y femenina practicante del Rito Escocés Antiguo y Aceptado) celebra dos *ágapes fraternos* privados, conmemorando las “Fiestas de los Dos Juanes” (San Juan Bautista y San Juan Evangelista), que coinciden con los solsticios del verano y del invierno, de Junio y de Diciembre. Este ágape se hace en conmemoración por la creación de la primera logia masónica (masculina) inglesa el 24 de Junio de 1717. Estas celebraciones se realizan en los Grandes Orientes, y son como indicamos, *ágapes fraternos*, en el sentido de grandes banquetes entre *hermanos* o

---

<sup>373</sup> Véase el folleto publicitario en los Anexos de este trabajo.

<sup>374</sup> Adjuntamos los reglamentos y el formulario de inscripción en los Anexos de este trabajo.

*hermanas* (miembros), invitados para celebrar la apertura de nuevas logias o la creación de Grandes Orientes, conmemorando las fechas *santas* de la masonería.

Con respecto al trabajo social particular de la logia rosarina, diremos que mantienen los mismos parámetros que la Gran Logia porteña, que cada logia perteneciente a la logia regional de la ciudad, ha tenido como objetivo tomar una organización no gubernamental en la que pueda, de forma discreta y a través de un miembro que se acerca a título personal), realizar un aporte de algún tipo para colaborar con personas que se encuentran en necesidad. Para el caso de la logia *Les Amis de la Vérité* N°16, quien lo realiza es nuestro entrevistado, el Dr. Alfredo De Gottardi (hijo), quien se encarga de recolectar alimentos o dinero para donarlos a dos entidades: un comedor para niños pobres o indigentes, llamado “Por una infancia más digna”, ubicado en Vélez Sarfield 1600, y un hogar que da refugio, comida y cobijo a madres primerizas a punto de parir o madres solteras, llamado “Hogar de Raquel”, ubicado en Córdoba 3744, ambos en la ciudad de Rosario.

En entrevistas con nuestros informantes rosarinos, hemos podido comprobar que la mayor inquietud que tiene la masonería local y nacional (masculina y femenina) es la falta de interés social y la gran desinformación que existe con respecto a la masonería en general. Las nuevas generaciones de masones jóvenes, con respecto a las más tradicionales, en su mayoría, de personas de edad avanzada, han adoptado una línea de pensamiento que propició la apertura de la masonería a la sociedad, intentando borrar los años en que la masonería permaneció, siendo fiel a su tradición, oculta. Este comportamiento, aunque típico de la organización, afectó durante bastante tiempo la estabilidad de la organización, puesto que, como lo indicó Ignacio Lozano, otro de nuestro informante en la logia rosarina, *“la masonería se autosustenta con el aporte de sus miembros, cuando no hay miembros, no hay aportes y tenemos que cerrar logias”*. Las sucesivas crisis financieras y económicas del país, sumado a dicho comportamiento, han puesto en riesgo, sobre todo durante el 2001, la vigencia de la masonería como organización. En palabras de Alfredo De Gottardi: *“En Santa Fe, en*

*Córdoba, en Jujuy, y sobre todo en el Sur donde estaban las logias más nuevas, tuvimos que cerrar muchas logias porque no nos alcanzaba para mantenerlas. Acá mismo en Rosario, nuestra logia abatió columnas dos veces, y así muchas otras*<sup>375</sup>. Por lo tanto, como ocurre en gran parte de Latinoamérica, las realidades económicas afectan a la permanencia de la masonería, y en gran medida, la apertura al mundo de la que hablamos estuvo acompañada por la necesidad de ir al encuentro de nuevos miembros. Del mismo modo, y sobre todo a partir de los 90's, la aparición de internet cambió profundamente la forma de relacionarse y tomar contacto con el público, sin relegar aquello que la masonería quería resguardar, como son los rituales y el aprendizaje del que ya hemos hablado en estas páginas. Como podemos observar en los Anexos, en el Templo de Rosario, cada logia ha podido armar un sitio web particular, donde incluso hasta pueden buscarse ex miembros clasificados según el apellido.

Algo que también es importante destacar, es la cuestión de lo que hemos dado en llamar, la *política fraternal* de la masonería. Nuestro entrevistado en éste sentido, reprodujo las palabras del Gran Maestro quien, a su vez en entrevistas personales, hizo hincapié en la necesidad "urgente" de que la masonería se involucrase como institución en los problemas que aquejan al país. No sólo indicó que la organización durante mucho tiempo "*permaneció aislada de los problemas sociales*", sino que "*por miedo a caer en la política, decidió no involucrarse en nada y mirar para el costado*". En palabras del Gran Maestro, Ángel Jorge Clavero: "*Tenemos que ser militantes, pero no de la militancia de un partido político, sino militantes de la paz, de la fraternidad, de la solidaridad, del compromiso*". También indicó que "*los problemas se sienten como ciudadanos, y que como ciudadanos y masones es su responsabilidad actuar para solucionarlos*". "*Problemas como la droga, la pobreza, el analfabetismo, nos tocan en lo más profundo y nos hieren*"<sup>376</sup>. La masonería utiliza regularmente, a éste propósito, las herramientas de

---

<sup>375</sup> Véase las entrevistas en profundidad en los Anexos.

<sup>376</sup> Véase, entrevistas en profundidad en los Anexos de esta tesis.

contacto e interacción que destacamos para promover esta militancia de la que habla. También, su militancia se presenta, como puede observarse en el sitio web oficial de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina<sup>377</sup>, a través del rechazo por aquellos accionares que impugnan los valores que la masonería persigue, como la tolerancia y la paz. Del mismo modo, “acompaña” la conmemoración por los 23 años del atentado a la Asociación Mutualista Israelita Argentina<sup>378</sup>, expresando su solidaridad ante los familiares de las víctimas.

### Logia masónica femenina de Buenos Aires:

La historia de la masonería femenina en Argentina es tardía en comparación con la masculina, y con otras logias femeninas europeas y latinoamericanas, como la mexicana. Data de los años 90's con la organización de cinco mujeres que, por intermedio del Gran Oriente masculino de Buenos Aires, entran en contacto con un grupo de hermanas de Barcelona, pertenecientes a la Logia Femenina de Francia. Gracias a la Venerable Maestra de la logia *Luz Primera* de Barcelona que puso en contacto a estas mujeres, la logia *Rosa de los Vientos*, perteneciente a la Gran Logia Femenina de Francia invita formalmente a la iniciación masónica en París a este grupo argentino de mujeres. Por resultar inviable el viaje a Francia por razones económicas, la Honorable Gran Maestra de la logia Femenina de Francia pone a su disposición el contacto con el Gran Oriente Femenino de Chile. En 1992 el grupo se incrementa de cinco a catorce mujeres, de las que viajan a Chile solo seis.

---

<sup>377</sup> La masonería, en el sitio web oficial de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina, hace público su repudio a los actos terroristas ocurridos en Europa, particularmente en Barcelona en Agosto del 2017, a los que destaca como “acciones dogmáticas y sin razonamiento”, en el comunicado oficial titulado “*Consternación ante el ataque terrorista ocurrido en Barcelona*”: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/blog-gla/226-consternacion-ante-el-ataque-terrorista-ocurrido-en-barcelona> . Captura: 04/10/2017

<sup>378</sup> Véase, sitio web oficial de la masonería argentina, Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina, sección Comunicados: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/blog-gla/224-veintitres-anos-despues> Captura: 04/10/2017

La ceremonia de Iniciación se realiza en la Respetable Logia *Atenea* N° 3 el 26 de Agosto de 1993. Ante la necesidad de continuar capacitándose en las tareas masónicas, la logia chilena brinda su experiencia en la enseñanza a distancia, a través de la logia *Rosa de los Vientos*. Aquí aparece una novedad: la enseñanza masónica, como lo describen las cláusulas de las *Obligaciones* de Anderson, es un tipo de enseñanza, mayormente, experimental y práctica que requiere de un aprendizaje corporal, complementado por uno filosófico y teórico, por lo que la enseñanza a distancia de estas prácticas masónicas implica todo un desafío para el grupo de mujeres iniciadas. Desde Agosto de 1993 hasta Marzo de 1997 reciben instrucción en la logia *Cruz del Sur* N° 6 presidida por Virginia Ortíz Abarca, quien en la fundación de la Gran Logia Femenina de Chile ocupó el cargo de Gran Experta. Obtienen el grado de Maestras siete hermanas (número necesario para levantar las columnas de la Gran Logia), entre las que se encontraba Norma Mazur, primera Gran Maestra del Gran Oriente Femenino. Luego de la capacitación, la Gran Logia Femenina de Chile entrega la autorización mediante Carta Patente para instalar la Respetable Logia *Tres Rosas* que levantara columnas el 15 de Agosto de 1997. Se incorporan en ese tiempo cinco hermanas más. Comienzan a ejecutar el trabajo masónico a través de la caridad, ayudando a escuelas carenciadas, en las provincias de Río Negro, Tucumán, Misiones, Chaco y Buenos Aires. Esta logia conformada por diez hermanas carecía de un Templo, por lo que las reuniones se desarrollaban en las casas particulares de cada una. Dado que ninguna logia puede recibir dinero de organizaciones externas (negocios privados, ni ayuda del Estado) la logia femenina tuvo que autofinanciarse con el apoyo económico de todas las hermanas, junto con sus familiares. Vale destacar que durante algún tiempo, la logia femenina alquiló las instalaciones de la logia masculina, puesto que la logia femenina se inicia –de hecho- de la mano de algunas esposas de masones pertenecientes a la logia masculina de Buenos Aires. En Julio de 1996 comenzó a funcionar el Templo masónico femenino en casa alquilada en Villa Crespo, con tres ambientes. Actualmente, hay dos casas, una en Belgrano, y otra en Colegiales. En Marzo de 1997 la logia recibe en su casa a treinta hermanas de la Gran Logia Femenina de Chile encabezada

por la Gran Maestra y acompañada por representantes de todas las Logias de la Obediencia, para realizar la consagración del Templo y la Instalación de la Respetable Logia *Tres Rosas* N° 8. En Agosto de 1999, se autoriza la Instalación del Triángulo *Aurora del Plata* que dará origen a la Logia de igual nombre, el 21 de Octubre del 2000. Las logias ya contaban con treinta y ocho hermanas. A mediados del 2001, un grupo de Maestras de ambas logias comienzan a reunirse para formular el proyecto de constituir una tercera logia, proyecto que se finaliza a fines del 2001. La última logia, se instala el 23 de Marzo de 2002 con el nombre *Cibeles* N° 15. La crisis desatada en la Argentina a fines del 2001 es tan importante que se resuelve que la única solución razonable es acelerar los tiempos para independizarse de la Gran Logia Femenina de Chile, proyecto que estaba pensado para fines del 2002, aunque se aprueba la fundación de la misma el 13 de Abril del 2002, al igual que se declaran los Principios, se formula la Constitución, y los Reglamentos Generales. También se realiza la primera votación para determinar los cargos legales. El 6 de Julio del 2002 asume como Serenísima Gran Maestra la ya nombrada Norma Mazur, poeta y pedagoga, quien además deja una impronta feminista en la logia. En el año 2005 se instala la cuarta logia *Luz del Sur* N° 4, primera logia que funciona en el Sur y en un Templo de Libres y Aceptados Masones masculino cedido a tal propósito. Las últimas dos logias en levantar columnas fueron *Aurora Andina* N° 5 en el 2009 y *Mar de Luz* N° 6 en el 2011.

La logia femenina de Buenos Aires (Gran Logia Femenina de Argentina) se compone en la actualidad de siete logias:

- Tres Rosas N° 1
- Aurora del Plata N° 2
- Cibeles N° 3
- Luz del Sur N° 4
- Aurora Andina N° 5
- Mar de Luz N° 6

## - Hypatia N° 7

La logia *Tres Rosas* N° 1 es la más antigua y levantó columnas el 15 de Agosto de 1997, la Logia *Aurora del Plata* N° 2, el 21 de Octubre del 2000, la Logia *Cibeles* N° 3 el 5 de Julio de 2002, *Luz del Sur* N° 4, el 18 de Septiembre de 2005, *Aurora Andina* N° 5 el 13 de Junio de 2009 y la Logia *Mar de Luz* N° 6, el 26 de Noviembre de 2011. La logia *Hypatia* N° 7 es una logia *itinerante*, formada por hermanas maestras que se encargan de la docencia a distancia. Cuando una logia es *logia itinerante* significa que no “levanta columnas”, puesto que no mantienen trabajos regulares semanales, sino que se reúnen ocasionalmente para capacitar a las Maestras de las logias regulares. Como explicamos en páginas anteriores, el Gran Oriente Femenino Argentino fue creado gracias a que el Gran Oriente Femenino de Chile constituye una logia itinerante para capacitar a estas nuevas hermanas, con el propósito de que pudiera constituirse un Gran Oriente de mujeres en la República Argentina. Del mismo modo, en la actualidad el Gran Oriente Argentino ofrece este servicio para la constitución y capacitación de otros Grandes Orientes, como el de Paraguay.

Como ya explicamos, las logias masculinas comprenden que las logias femeninas son “irregulares” porque han tenido que adaptar el cumplimiento de las obligaciones de la Constitución, obviando algunas cláusulas restrictivas. En éste caso, también han incurrido en interpretaciones *libres* que les han permitido reducir el número mínimo de logias por Gran Logia para poder funcionar, de siete a tres. El libro de Anderson habla de un mínimo de siete integrantes para funcionar, pero no indica la *imposibilidad* de que se pueda abrir una logia con sólo tres integrantes. De este modo, el Gran Oriente Femenino porteño pudo conformarse recién en el año 2002 al instalarse la tercera logia faltante. A la actualidad, lleva de forma ininterrumpida, quince años de labor. En total, son unas setenta mujeres de entre veintitrés y setenta y nueve años, aunque el promedio está entre los cuarenta y cinco y los sesenta. Más de la mitad son profesionales y la mayoría trabaja fuera de su hogar. Como dijimos, practican el Rito Escocés Antiguo y Aceptado como el de los



varones y, reconocen como ellos, al Gran Arquitecto del Universo como el principio creador. Las prácticas rituales son las mismas que para la masonería masculina, y en entrevistas en profundidad hemos podido comprobar que el entendimiento de la moral y la educación funcionan del mismo modo: giran en torno a un *dogma* que constituye formas de hacer, pensar y ser, incluyendo valores, objetivos y deseos, es decir, una *ideología* particular.

Esta Gran Logia Femenina se compone de siete logias, que trabajan regularmente durante los días hábiles de la semana, de Febrero a Diciembre. El inmueble que se utiliza es un inmueble de dos ambientes rentado en el barrio de Palermo, compuesto por una sala de reuniones con una mesa rectangular, y una sala contigua, acondicionada para los rituales. Del mismo modo, crearon un Comité de Aprendices y Compañeras con docencia a distancia en las provincias de Buenos Aires, Corrientes, Mendoza, Misiones, Salta, Santa Fe, Tierra del Fuego, que cuenta con la presencia de Maestras Itinerantes, encargadas de la capacitación.

A partir del 2004 se ingresa a la organización internacional CLIPSAS<sup>379</sup>, una entidad que agrupa a Logias Mixtas, Femeninas y Masculinas, auspiciadas por la Gran Logia Femenina de Chile y el Gran Oriente Latinoamericano, que vale aclarar, no pertenece al Gran Oriente de Inglaterra (ente rector que oficializa las logias “regulares”). Esta Gran Logia ha estado presente en la institucionalización de la Gran Logia Femenina de Uruguay en el año 2000, y también ha participado en el COMMAN que agrupa a todos los Orientes de Latinoamérica con trabajos de investigación sobre la problemática del desafío que implica en la actualidad la integración y atracción de los jóvenes a la masonería, temática recurrente en la fraternidad. Esta logia ha sido sede, en el año

---

<sup>379</sup> Como figura en el sitio web oficial de la Logia Femenina Argentina, CLIPSAS es el Centro de Comunicación e Información de las Potencias Firmantes del Llamado de Estrasburgo, creado en Francia hacia 1961, y tiene presencia en 37 países, con más de 300.000 miembros a nivel mundial. Este año 2017, la Logia Femenina de Buenos Aires fue anfitriona de la Asamblea N°56, celebrado en la ciudad entre el 24 y el 28 de Mayo. Véase, sitio web oficial de la Logia Femenina de Argentina, sección *Gran Maestra*: <http://www.granlogiafemenina.org.ar/nueva/granMaestra.html>. Captura: 04/10/2017

2013, del 1º encuentro FAMA (Federación Americana de Masonería Femenina) congregando a más de cuatrocientas mujeres de Latinoamérica y a las Grandes Maestras de España y Francia, quienes expusieron temas referentes a la participación de la mujer en los diferentes ámbitos: comunitarios, sociales y políticos. La Orden realiza Tenidas Blancas regularmente, aunque tres fechas son recurrentes en la agenda de la institución: la celebración del Día de la Mujer, cada 8 de Marzo; la celebración de la Revolución de Mayo, el 25 de Mayo; y la Declaración de la Independencia Argentina, el 9 de Julio. Cabe destacar que las Tenidas Blancas celebradas por las órdenes masónicas masculinas no agregan a la agenda el Día Internacional de la Mujer como fecha a destacar. Por lo tanto, lo notable en esta institución femenina es que hay un corte claramente feminista, no sólo en la forma en que la logia se ha institucionalizando reinterpretando o eliminando algunas de las cláusulas de Anderson, sino en la forma en que se interpreta “la lucha femenina” como motor de cambio social. En entrevistas realizadas con la Gran Maestra, Dra. Mariela Rodríguez Ruíz y la ex Gran Maestra, la Pedagoga Silvia Sivo, en el mes de Marzo del 2015, pudimos comprobar que hay una creencia compartida por sus representantes y por el resto de los miembros, de que la masonería fue en verdad una fraternidad iniciada por mujeres. Aquí aparece, como vemos, una interpretación diferente del papel de la mujer durante la Revolución Francesa (momento en el que históricamente la masonería se institucionaliza), valiéndose de la importancia que ha tenido la figura de María Deraismes, quien fuera la primera mujer en ser iniciada a la masonería por un hombre, y quien dio origen a la creación de las logias mixtas y femeninas en Francia, y de allí, al resto del mundo. La fraternidad femenina sostiene que fueron las mujeres “las verdaderas iniciadoras de la masonería, y no los hombres como se cree”<sup>380</sup>. Del mismo modo, hay un continuo reconocimiento a mujeres destacadas en la historia universal, por haber realizado actos heroicos, o por haber tenido roles importantes en acontecimientos relevantes. Al igual que la logia femenina de Francia, que como vimos

---

<sup>380</sup> Véase las entrevistas a las representantes de la logia femenina porteña, en los Anexos de este trabajo.

resulta ser un referente para las logias femeninas de América, una de las figuras más importantes es la de Juana de Arco, a quien se le ha dedicado varias Tenidas Blancas en esta institución durante el 2015, 2016 y 2017. Del mismo modo, al interrogar por “las mujeres ejemplares en la historia” resuenan los nombres de Rosa Luxemburgo, Juana Azurduy, María Teresa de Calcuta, la Malinche<sup>381</sup>, Eva Duarte de Perón (Evita), y la actual ex Presidenta de la Argentina, la Dra. Cristina Fernández. En el discurso de las representantes de la institución hay una clara determinación por reivindicar el papel de la mujer en el ámbito social, destacando el sometimiento que ha sufrido el género femenino a lo largo de la historia, y señalando la necesidad de que las mujeres puedan ocupar los mismos espacios sociales que ocupan los hombres. Al mismo tiempo, se destaca la necesidad por “hacer de la mujer el motor de cambio social”, y se habla en éste sentido de la lucha por un justo reconocimiento por parte de las logias masculinas, que prohíben el ingreso de las mujeres. Es evidente que cuando las hermanas alegan que “ *fueron prohibidas por los hombres*”<sup>382</sup> se están refiriendo a las cláusulas escritas por Anderson en 1717 (1723), y a la forma con que las logias masculinas en la actualidad se adhieren a estas cláusulas tradicionales, que las mujeres consideran como “atemporales”. Que las logias masculinas opten por conservar algunas cláusulas, pero elijan interpretar o modificar otras (como la mayoría de edad legal para el ingreso, en este caso) es un ejemplo de la determinación de las logias masculinas por continuar prohibiendo el ingreso de las mujeres, aunque actualmente, y contradictoriamente, se reconozca fuertemente el papel de la mujer en la sociedad y se comprenda la igualdad humana como igualdad de géneros.

Esta logia, según las propias palabras de su Gran Maestra y ex Gran Maestra, ha atravesado serias dificultades para mantenerse en pie, y n cuenta con los mismos recursos económicos que los *varones*. Igual como

---

<sup>381</sup> Malinalli Tenépatl, Malintzin o como los españoles la nombraron “Malinche” (siglo XVI, México), fue reconocida como la traductora del Conquistador Hernán Cortés, una princesa azteca que se convierte en esposa del conquistador español, y luego en su cautiva.

<sup>382</sup> Véase, entrevistas en profundidad en este trabajo.

lo veíamos para el caso de la masonería masculina, las masones mujeres han confesado en entrevistas en profundidad estar preocupadas por el destino del país, y el papel que la masonería juega en la resolución de los problemas sociales. Insisten, al igual que en el caso de los hombres, en que es su responsabilidad, en tanto masones, hacer el cambio. Argumentan que su compromiso hacia la sociedad es lo que las constituye en “verdaderas masones”, y su discurso se cruza, más de una vez, con el papel de la mujer en la sociedad, actualmente reivindicado gracias a la ampliación de los derechos. Trabajan al igual que los hombres, manteniendo el dogma masónica y preponderando una enseñanza que, según argumentan, “*enriquece y eleva el espíritu de las personas*”.

Al igual que lo han hecho las logias masculinas con los próceres argentinos e internacionales, las mujeres han podido componer un discurso que reivindica el papel de la mujer en la historia universal, aunque vale la pena aclarar que, a diferencia de los hombres, no todas las figuras de las que hablan las mujeres estuvieron, oficialmente, ligadas a la masonería, como el caso de la Malinche, Juana de Arco, Eva Duarte de Perón, entre muchas otras. La razón es, como ya dijimos, que la historia de la masonería femenina ha sido durante mucho tiempo menos visible y más difícil de reconstruir que la masonería masculina, por lo que no cuenta con la voluminosa documentación histórica que tienen las logias masculinas.

A diferencia de la masonería masculina, la historia de la logia femenina en el país comienza mayormente a partir del nuevo milenio, y en comparación con la masculina, no cuenta con la larga historia *clandestina* que caracterizó a la masonería argentina del siglo XIX. Las logias femeninas se constituyeron en un contexto de mayor ampliación de los medios de comunicación, sobre todo con la aparición de internet como herramienta de contacto mundial. Las masones supieron aprovechar, como describen en las entrevistas, desde un primer momento la herramienta de la internet para promover la Logia y poder ir al encuentro de nuevas *hermanas*. También ellas permiten que sus interesadas se inscriban a través de la página, tomando contacto inmediato con la

institución. La iniciación, al igual que en el caso de los hombres, es personal y requiere de la presencia física del candidato.

Su objetivo, al igual que el de las logias masculinas, es incrementar el interés general que se tiene por la masonería, y particularmente, atraer a las posibles candidatas. Lo que resulta interesante de la masonería femenina es que, al igual que la masculina, se constituyó de forma “exclusivista”: en ella solamente se admiten mujeres. Según argumentaron en las entrevistas, su intención no es admitir hombres, ni transformarse en una Logia Mixta, puesto que su constitución ya está dada como Logia Femenina, algo que no puede cambiarse. Comprendemos, entonces, que tanto la masonería masculina como la masonería femenina atraviesan por las mismas dificultades de reconocimiento institucional, aunque entre hombres y mujeres sea posible la colaboración y el trato formal.

También esta Logia porteña mantiene una política de colaboración y caridad hacia distintos organismos para los que recolectan fondos y artículos de primera necesidad: “Hogar de Niñas San José”, en Tucumán, el “Hogar Comunitario Jesús de Belén”, en Buenos Aires, Escuela Especial Itatí N°14, de la provincia de Buenos Aires, y también con la Comunidad Wichi (pueblo originario en Argentina), en la provincia de Chaco. Del mismo modo, como puede observarse en el sitio web oficial de la Logia Femenina<sup>383</sup>, las hermanas brindan apoyo y asistencia mutua entre las integrantes de la Logia, y desde este año 2017, han desarrollado un espacio para ofrecer y adquirir trabajo, dirigido a las interesadas inscriptas en Logia.

Por último, una cuestión nos resulta importante a considerar, y es que se le entrega una notable importancia a la idea de la “libertad de la mujer”, algo que aparece repetidamente en el discurso de las hermanas, así como en las publicidades en Facebook y en el sitio web oficial de la

---

<sup>383</sup> Véase, sitio web oficial de la Logia Femenina de Buenos Aires, sección *Filantropía*: <http://www.granlogiafemenina.org.ar/nueva/filantropia.html>. Captura: 04/10/2017.

Logia<sup>384</sup>. Podemos rastrearlo en el sitio web, en la sección *Preguntas Frecuentes*:

¿Quiénes componen la Institución? Ante todo, mujeres libres. Y librepensadoras, con ganas de crecer en la Masonería; que no es otra cosa que un modo de impartir, vivenciar, desarrollar una filosofía axiológica. Se sentirá cómoda en la institución toda mujer que alguna vez haya preguntado ‘¿De dónde venimos?’, una de tantas preguntas que se van desgranando y descubriendo a medida que pasan las reuniones. Además, la Masonería es absolutamente inclusiva ya que no importa la religión de la postulante o la idea política, a menos que adhiera a ideas extremas como el falangismo, el fascismo, el ideario nazi, etc”<sup>385</sup>.

Si bien la idea de libertad se encuentra presente en el discurso de la logia masculina, nos parece que para el caso de la logia femenina el significado se corresponde mayormente con el discurso que sostiene el feminismo, y la idea el patriarcado como sistema de opresión femenina. Se encuentra presente, según lo vemos, un discurso que pondera la fortaleza femenina, y prioriza las capacidades de las mujeres para ejercer la masonería, haciendo evidente que la organización es, sin embargo, capaz de ser “regular”.

#### Logia femenina de Rosario:

Primeramente, vale aclarar que hay un contraste claro y evidente entre el comportamiento de las logias masculinas y femeninas de la ciudad de Rosario: mientras que la femenina mantiene un perfil más cerrado y tradicional, la logia masculina, tiene un perfil más público y abierto.

---

<sup>384</sup> En el Logo de la Logia Femenina de Argentina, dice claramente “construyendo un mundo de mujeres libres”, como aparece en el sitio web oficial:

<http://www.granlogiafemenina.org.ar/nueva/filantropia.html>. Captura: 04/10/2017.

<sup>385</sup> Véase, sitio web oficial de la Logia Femenina Argentina, sección *Preguntas Frecuentes*: <http://www.granlogiafemenina.org.ar/nueva/faq.html>. Captura: 04/10/2017.

Con respecto a una de las logias del Gran Oriente Simbólico Femenino de la República Argentina (GOSFRA) que funciona en la ciudad, diremos en principio que ha resultado ser la más difícil de investigar, puesto que sus miembros (mujeres), e incluso su Gran Maestra –aunque con mucha cordialidad- han otorgado “entrevistas” vía mail, mediadas entre la Gran Secretaria y las Venerables Maestras, según las exigencias y restricciones de la Gran Maestra, la Sra. Mirta Kreng. Es necesario aclarar que esas “entrevistas” consistían en una lista de preguntas que eran recepcionadas por la Gran Secretaria, la Sra. Liliana Cappella, y luego transmitidas a la Venerable Maestra, quien se encargaba de dirigir las a la Gran Maestra. Esa forma burocrática de traspaso de la información, aunque es bien tradicional en los órdenes masónicos, es una de las estrategias de evasión más comunes, puesto que, en primer lugar, los entrevistados responden sólo lo que desean, seleccionando partes de la lista de preguntas; en segundo lugar, la entrevista no se produce *en vivo* con las personas presentes, lo cual permite no sólo que los tiempos se dilaten sino que también permite ocultar la información que se le revela al entrevistador mediante la visita, como el lugar de reunión, las características edilicias del lugar, etc; y en tercer lugar, desaparecen las personas físicas, lo cual es un impedimento para el entrevistador puesto que, al no estar presente, no puede agregar preguntas, ni repreguntar, ni realizar comentarios. Se pierden muchos de los actos de interlocución que son fundamentales en toda entrevista, como el lenguaje corporal, la presencia física, la observación panorámica del lugar en el que se sucede la entrevista, entre otros. Lo que pudimos recolectar, tanto sea en términos históricos como de actualidad, fueron algunos datos que la logia masculina ha podido otorgarnos, sumado a otros que hemos ido recolectando de internet. Por esta razón ha sido muy difícil para nosotros reconstruir linealmente una historia de las logias masónicas femeninas de la ciudad de Rosario, puesto que no hay registros históricos ni publicaciones, como sí existen para las logias masculinas. Lo que sí sabemos, gracias al perfil que figura en Facebook, es que en la ciudad existe un triángulo llamado “Atenea”<sup>386</sup>, que pertenece a Gran Oriente

---

<sup>386</sup> En los Anexos de este trabajo, mostramos la captura de pantalla del perfil de Facebook del triángulo “Atenea”, que funciona en la ciudad de Rosario.

Simbólico Femenino de la República Argentina (GOSFRA). Al negarse a dar más información y otorgar entrevistas personas, nuestra investigación ha quedado limitada.

Que la logia femenina rosarina haya preferido no otorgar entrevistas presenciales responde al comportamiento más tradicional de la masonería, que muestra una separación –que funciona en términos ideológicos- entre un *mundo masónico* y un *mundo profano*, donde el *mundo profano* no puede ingresar al *masónico*. Entendemos que se trata de una *estrategia* que funciona, mayormente, generando intriga, misterio e interés. Sin embargo, no todos los integrantes de la masonería, sea masculina o femenina, tienen la misma pretensión por darse a conocer públicamente, ya sea individualmente al autoidentificarse como masones, o de forma grupal, como miembros de una institución. Para el caso de la logia masculina, la apertura a este *mundo profano* apareció como una ordenanza desde los niveles más altos, es decir, gracias al dos veces electo y ahora nuevamente Gran Maestro, Ángel Jorge Clavero, quien al ganar las elecciones al mismo tiempo impone su proyecto (en términos democráticos) para que la masonería argentina pudiera darse a conocer, abrir sus puertas y convocar públicamente a los nuevos miembros. En los últimos tiempos su figura se ha hecho más conocida gracias a haber otorgado gran cantidad de entrevistas durante su mandato, para causas variadas, como por haber formado parte de los documentales que hemos nombrado en páginas anteriores.

Sin embargo, en contraste con las logias masculinas de Rosario, GOSFRA, aprovechó mayormente la red social Facebook para dar a conocer noticias actualizadas, como es la instalación del triángulo “Pleyades” en la ciudad de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires, el 0 de Septiembre del 2017. Su página de Facebook se actualiza regularmente, a comparación de las logias masculinas antes nombradas, lo cual indica que existe una apertura al público un tanto particular: en internet se aparenta una apertura hacia el público profano que no se corresponde con el trato personal que hemos experimentado como investigadores, lo que indica que para el grupo hay una clara escisión entre el espacio “on-line” y el espacio físico-personal. Esa escisión



permite un juego interesante: se cancela el contacto personal, y por ello también, la información que se le puede entregar al interesado; mientras que la información que se entrega en internet a un público *incierto*<sup>387</sup> circula “libremente”. Cabe aclarar que la información que circula en internet en las páginas oficiales de la masonería femenina de Rosario es limitada para los profanos, siendo que internet también supone un espacio “publico” de circulación de la información. Podemos decir, en este sentido, que se cancela el contacto físico en detrimento de un contacto *virtual*<sup>388</sup>.

Hemos podido obtener información más general sobre lo sucedido con esta logia femenina, que data de los últimos seis años, aproximadamente, desde el momento en que esta logia “celebra” su creación oficial, el 8 de Junio del 2009. Lo cierto es que las logias femeninas iniciadas en la ciudad de Rosario no han gozado de constancia. Sus integrantes organizadas siempre en *triángulos* han dependido de otras logias para cumplir con sus obligaciones masónicas de reunión semanal, y a tal propósito, han tenido que desplazarse a otras localidades cercanas, mayormente, a Buenos Aires. La disolución de las logias femeninas ha dependido, al igual que para las masculinas, de los problemas económicos de mantenimiento por la falta de miembros. Por su característica tradicional y discreta, la falta de publicidad ha complicado considerablemente la creación de un Gran Oriente que agrupe a tres logias mínimas y que integre determinada cantidad de miembros que aseguren la continuidad de la organización. Precisamente por ese motivo, la creación de las Logias en Rosario ha dependido de la absorción de un Gran Oriente en la provincia de Buenos Aires, como es GOSFRA. Gracias a la apertura de este Gran Oriente en el 2014 pudieron distribuirse a los miembros en distintas logias, completando la cantidad de logias requerida

---

<sup>387</sup> Utilizamos el adjetivo *incierto* porque no es posible reconocer el número oficial de personas que visitan la página de GOSFRA en Facebook.

<sup>388</sup> Como sostiene la Dra. Sandra Valdetaro en “*Estudios de Interfaz: hacia una metodología como sensibilidad que conecta*” (2008), lo *virtual* no esta separado de lo real, ni del mundo físico, sino que forma parte de éste íntegramente. En este caso particular, hemos optado por utilizarlo de este modo, para dar a conocer lo que, seguramente, sea el entendimiento que el grupo hace del espacio intermediático (como Facebook y otras redes sociales). (Cfr. Valdetaro, 2008: 13)

por la ley masónica. Actualmente la logia femenina se encuentra en expansión, y ha llegado a crear una logia en Miami, Estados Unidos, la Logia “Tiferet”, siendo ésta la única logia femenina de habla hispana en territorio estadounidense hasta el momento. Como ya indicamos, una de las actualizaciones, o interpretaciones a las *Obligaciones* de Anderson, que le ha dado vida a los Grandes Orientes Femeninos, ha sido el que tiene que ver con la cantidad de logias necesarias para abrir un Gran Oriente siendo, tradicionalmente, siete en total. Como se indica en las Constituciones de Anderson, en la sección de las *Disposiciones Constitucionales*, artículo 20, *siete o más logias francmasónicas de un territorio determinado pueden formar una federación, o Gran Logia, y tres o más Federaciones pueden unirse en una Confederación*. En el artículo siguiente, también se indica que *no es recomendable la formación de dos Federaciones o Confederaciones sobre el mismo territorio, a los fines de conservar intactos los principios de Unión, Solidaridad y Cooperación*. (Cfr. Anderson -1723-, 2012: 39) Las logias regulares reconocidas por la Gran Logia Unida de Inglaterra se han apegado al cumplimiento de las *Obligaciones* mencionadas en el libro de Anderson, aunque como ya explicamos anteriormente, también ha sido necesario que las mismas se actualizaran. En principio, ya hemos mencionado la necesidad del cambio en la edad legal, que bajó de 21 años a 18, para llegar en la actualidad a los 18 años. En segundo lugar, los horarios de reunión, que inician a las 20 horas, aunque en las *Obligaciones* se promueva que los trabajos inicien al mediodía o a la medianoche. Y en tercer lugar, la cantidad de logias necesarias para constituir una Gran Logia, que como vimos en el párrafo anterior, suponía un mínimo de siete en la antigüedad, mientras que en la actualidad puede constituirse con tres. Sin embargo, las logias más tradicionales masculinas, como la rosarina, no aceptan que otros talleres se autodenominen Grandes Logias con un mínimo de tres talleres, aunque comprenden que otras logias, como la femenina, también han tenido la *necesidad*<sup>389</sup> de organizarse de esta manera por haber

---

<sup>389</sup> Decimos que las logias femeninas han tenido la *necesidad* de agruparse de este modo, porque, como lo describe la logia masculina rosarina, las logias femeninas contaron siempre con pocos miembros (a comparación de aquéllas), lo que dificultaba el mantenimiento de la logia en el tiempo, y lo que hacía aún más difícil la tarea de encontrar el aval de los Grandes Orientes para constituirse oficialmente como logia. Al

atravesado más dificultades sociales que las logias masculinas. Este cambio, que muchas logias regulares no aceptan, fue adoptado mayormente por las logias irregulares, sobre todo las femeninas, las cuales, tanto en Latinoamérica como en Argentina, han tenido serias dificultades para reunir miembros. Para el caso de la rosarina, sin embargo, alcanzar ese mínimo fue aún más complicado. Para constituir un Gran Oriente, hubo que cruzar las fronteras locales y encontrar territorios nuevos en donde pudieran iniciarse logias dependientes del Gran Oriente. Ya que en las Constituciones dispuestas por Anderson no se especifica que las logias que forman un Gran Oriente deban estar radicadas en el mismo territorio, ese *espacio en blanco* en las leyes masónicas ha permitido flexibilizar algunas cuestiones en beneficio de la apertura de logias y Grandes Logias. GOSFRA, por lo tanto, funciona de esta manera: en Rosario hay una logia llamada *Ciencia, Justicia y Trabajo* N° 10, y un triángulo llamado "Atenea". Las demás logias restantes que conforman este Gran Oriente se encuentran distribuidas por el territorio argentino, en provincias como Tucumán, Buenos Aires, Jujuy, San Juan, Chubut, Entre Ríos, y la ya nombrada, provincia de Santa Fe. Las logias que conforman GOSFRA son las siguientes:

- Ciencia, Justicia y Trabajo N° 10 (Rosario)
- Magdalena N° 15 (Mar del Plata)
- Independencia N° 13 (Tucumán)
- Madres de la Patria N° 14 (Jujuy)
- Mujeres de San Juan N° 7 (San Juan)
- Fenix N° 3 (Chubut)
- Acacia del Paraná N° 8 (Paraná)
- Tiferet N° 16 (Miami, Florida, EE.UU)

---

reducir la cantidad de logias permitidas para la conformación de un Gran Oriente, se ampliaban las oportunidades de reconocimiento, y por lo tanto, funcionamiento de las logias ya conformadas. Las logias masculinas, por haber contado con cierta cantidad de miembros requeridos a la lo largo del tiempo, no han tenido la necesidad de incurrir a la anulación o interpretación de la cláusula de Anderson de la cual hablamos.

- Pleyades (triángulo), (Bahía Blanca)

Otra cuestión importante con respecto a la interpretación o flexibilización de las cláusulas de Anderson que ha sido adoptada por las logias femeninas, tiene que ver con los títulos. El mayor título que una logia en funcionamiento puede obtener es el título de “Augusta”, lo cual indica que la logia ha estado en funcionamiento por más de cien años, de forma ininterrumpida. La logia masculina, por lo tanto, goza de este título por haber iniciado sus actividades en 1860, pero por el contrario, la logia femenina que al menos podría contabilizar un año, se autotituló “Augusta”. Este tipo de autoadjudicaciones que las logias femeninas realizan responde no sólo a un comportamiento *singular* sino a la necesidad de nivelarse en condiciones y títulos con las logias masculinas, con las cuales, de hecho, no compiten. Ciertamente, la autotitulación es una forma de promover cierta institucionalidad falsa, es decir, una institucionalidad de la cual no goza realmente la logia. Precisamente por este motivo es que podemos comprenderla como una estrategia publicitaria que la logia realiza para “recrear” la regularidad que le ha sido resignada por las logias masculinas. Esos títulos, otorgados de forma efectiva y legal, dotarían a la logia femenina de regularidad e institucionalidad, que aunque actualmente no sean necesarios para funcionar (puesto que funcionan sin ellos), le entregarían sin duda un carácter de “seriedad” del que gozan las masculinas. Aun así, las logias femeninas, carentes de ellos, se empeñan por auto adjudicarse títulos que aparenten esa seriedad e institucionalidad. Por lo dicho y resumiendo, es que podemos afirmar que este accionar de las logias femeninas es una clara estrategia publicitaria que tiene por objeto *aparentar seriedad* mediante la “representación” de la institucionalidad. Y aclaramos que es una estrategia publicitaria porque como hemos indicado largamente en este trabajo, todas las logias tienen por objetivo captar nuevos miembros.

**2.4** Fraternidad anarquista: movimiento anarquista reunido en la “Biblioteca Popular José Ingenieros”, de Buenos Aires, movimiento anarquista de Rosario “Federación Anarquista de Rosario” (ex Columna Libertaria Joaquín Penina), y movimiento anarquista, reunido en la “Biblioteca y Archivo Histórico-Social Alberto Ghiraldo”, de la misma ciudad.

“Biblioteca Popular José Ingenieros”, de la ciudad de Buenos Aires:

Como lo indican sus miembros, entre 1920 y 1930 proliferaron en Buenos Aires las Bibliotecas Populares, aunque tenían poca vigencia, puesto que el Yrigoyenismo persiguió y censuró a los grupos anarquistas y socialistas. Como vimos en el Capítulo I, tras el primer Golpe de Estado Argentino, y aún en un contexto convulsionado políticamente, abre sus puertas la Biblioteca Popular “José Ingenieros”<sup>390</sup>, el 1ro de Julio de 1935, de la mano de un grupo de trabajadores, algunos socialistas y otros anarquistas, ligados al gremio del calzado. En el acto de inauguración se presentó Alicia Moreau de Justo, junto con otros representantes del Socialismo Argentino de la época. El nombre de la Biblioteca se atribuye a un representante del socialismo revolucionario en Argentina, de origen italiano, cuyos libros reflejaron una impronta política arraigada a la crítica hacia la humanidad y la sociedad, siendo “El hombre mediocre” su mejor expresión. En este libro de reflexión filosófica y con intenciones *pedagógicas*, aparece bajo el subtítulo *II. De un idealismo fundado en experiencia*, la idea por la necesidad de una ética constitutiva de “*un idealismo moral, independiente de dogmas religiosos y de apriorismos metafísicos*” (Cfr. Ingenieros, -1913- 2000: 4) Entre otras observaciones, también advierte sobre la importancia de la imaginación y de los ideales, a los cuales describe como “*el resultado más alto de la función de pensar*”. (Cfr. Ingenieros, *idem*) Si bien, según sus miembros, el nombre de la Biblioteca ha querido ser cambiado en multiplicidad de momentos, ha

---

<sup>390</sup> Para una aproximación a la biografía de José Ingenieros, véase páginas 180 y 181 de este trabajo.

permanecido el mismo con el que fue fundada la Biblioteca porque refleja, según Juan Carlos Pujalte *“los principios socialistas que dieron vida al anarquismo en el país”*<sup>391</sup>. Sin embargo, un miembro joven, Lucas Salvatierra, relata en sus propias palabras el verdadero objetivo de mantener el nombre “José Ingenieros” para la Biblioteca. Según el joven, el nombre de un “socialista reconocido” en el país ocultaba el trasfondo político anarquista de la Biblioteca y disuadía de cualquier identidad revolucionaria a quienes se opusieran a las ideas anarquistas, manteniendo al grupo bajo el resguardo de la seguridad que supone un ámbito privado. De esta manera, el grupo, aparentemente, no corría peligro de ser increpado por las fuerzas del “poder de turno”, según Salvatierra. Juan Carlos Pujalte agrega a éste estamento que durante la época del terrorismo de Estado, entre 1976 y 1983, la Biblioteca sirvió de refugio para los compañeros anarquistas que estaban siendo perseguidos o buscados por las fuerzas armadas. En ese período, al igual, tuvieron que apartarse los documentos y libros anarquistas que pudieron poner el riesgo al grupo, conservados, de forma rotativa, en las casas personales de sus miembros.

Más allá de las interrupciones, y las intermitencias de apertura y cierre de la Biblioteca en momentos de persecución y desaparición de personas, la misma pudo mantenerse en pie reivindicando el socialismo revolucionario del que hablan sus miembros. Antiguamente, se ubicaba sobre la Avenida Juan de Garay, entre pasaje Pereyra y Castro, y tras varias mudanzas, pudo reubicarse en la década del 80’ en la casa antigua que mantiene hasta la actualidad sobre calle Ramírez de Velasco 958. En ésta Biblioteca se preservan más de 20.000 libros, no solamente de temática anarquista, sino también de Historia, Filosofía, Pedagogía, Sociología, e incluso hasta una sección de libros infantiles, y una colección de folletos, revistas y fanzines muy amplia. La Biblioteca mantiene su tradición “popular”, lo cual significa que los libros que se encuentran en ella fueron donados o adquiridos a través del aporte monetario que se obtiene de la inscripción de los miembros activos.

---

<sup>391</sup> Véase, entrevista a Juan Carlos Pujalte, realizada el 08 de Julio del 2017, en los Anexos de este trabajo.

Dentro de la Biblioteca, aparece una sección de gran importancia que porta el nombre de uno de sus miembros destacados “Alfredo Seaone”. Gracias a la donación y constante aporte en materia documental, la Biblioteca es actualmente, material de consulta para investigadores y aficionados a nivel mundial, puesto que reúne uno de los archivos más amplios y completos sobre anarquismo y movimiento obrero en América Latina y el Caribe. Por esa misma razón, mantiene relaciones permanentes con otras agrupaciones anarquistas del mundo, con las que comparte, además, publicaciones, noticias, informes, e incluso a las que ha solicitado *solidaridad* ante diferentes causas sociales en las que se encuentra involucrada la Biblioteca. Un claro ejemplo de esto, como puede verse en los Anexos de este trabajo, en la sección Capturas de Pantalla, es la repercusión mediática que ha tenido entre diferentes agrupaciones anarquistas, el caso de la desaparición y posterior encuentro del cuerpo, del joven anarquista Santiago Maldonado en el Sur argentino, mientras manifestaba en pedido por la recuperación de tierras de la comunidad Mapuche. Este caso, de amplia repercusión mediática en Argentina, ha favorecido la *solidarización* de incontables agrupaciones anarquistas a nivel mundial que se han hecho eco del caso, promoviendo una cantidad de movilizaciones y actos públicos en toda la república. El caso, que todavía no ha sido esclarecido, deja ver a las claras el accionar solidario (de política fraternal), que estructura acciones políticas *directas*, no mediadas por otros organismos. Los grupos anarquistas organizados como puede observarse en los Anexos a través de las publicaciones que ofrecemos, han podido dejar a un costado sus diferencias ideológicas y promover lazos de solidaridad y compañerismo, ante esta situación de gran importancia para la comunidad anarquista. El accionar político de las tres agrupaciones que hemos observado, ha sido casi inmediato, y ajustado en tiempo y forma a las novedades que iban surgiendo en el esclarecimiento del caso. Este tipo de comportamientos surge entre los grupos anarquistas organizados de manera espontánea, y casi instintiva, por compartir –mayormente- los mismos valores que recaen sobre el componente organizativo: el reclamo y la protesta, o en la misma línea, la lucha y la resistencia, los círculos de confianza, y la transmisión de la información. Sobre estos ejes es que pueden estructurarse las

organizaciones anarquistas. En este sentido, lo notable ha sido poder observar cómo, en los tres grupos anarquistas, la confianza es un componente altamente valorado, por corresponderse con algunas cuestiones que encierran, como en el caso de los masones, el resguardo de cierta información celosamente guardada por la agrupación. Al igual que sucede en los círculos masónicos, aquí también hay información que no puede entregarse ni ser revelada a los no-miembros. Los anarquistas alegan “cuestiones de seguridad”, que como nos han indicado, se trata de ciertas estrategias grupales de supervivencia que han quedado institucionalizadas desde tiempos críticos. Pujalte, el miembro activo histórico con el que hemos compartido una entrevista, recuerda que el número exacto de integrantes de las agrupaciones anarquistas nunca suele darse de forma precisa, *“puesto que en aquellas épocas (se refiere a la dictadura militar) si nos iban a buscar, mejor que no supieran cuántos éramos en realidad, así uno o varios siempre quedaban dando vueltas, y podían alertar, y continuar con los objetivos del grupo”*<sup>392</sup>. Por ello, diremos que, al no tener un número esclarecido de miembros activos, reproducimos aquí las palabras de su miembro histórico, que afirma que la Biblioteca actualmente, cuenta con un promedio de cuarenta miembros activos.

Para ser miembros o socios activos es necesario, según Juan Carlos Pujalte, *“compartir la misma comprensión del mundo que tenemos nosotros en la Biblioteca”*<sup>393</sup>, es decir, compartir la misma ideología, y abonar una cuota anual y mensual, que se corresponde directamente con el mantenimiento de la Biblioteca. Esta Biblioteca anarquista, al igual que muchas otras agrupaciones anarquistas del país, apunta al auto-sustento, es decir, a la no dependencia de ninguna institución o entidad foránea a la misma organización. Hay que separar a quienes son miembros o socios “activos”, de quienes no son miembros pero se acercan a la Biblioteca para consultar libros en el salón, o participar de las actividades culturales que la Biblioteca ofrece, para lo cual no requieren asociarse. Ya explicamos que la Biblioteca es consultada a diario, mayormente por

---

<sup>392</sup> Véase, entrevistas en profundidad en los Anexos de este trabajo.

<sup>393</sup> Véase, entrevistas en profundidad en los Anexos de este trabajo.



investigadores, aunque vale agregar que también es material de consulta para estudiantes de diferentes carreras que se han acercado para tomar contacto con algunos libros de los que se conservan las primeras ediciones, por lo que, la circulación de personas *foráneas* a la Biblioteca es asiduo.

El promedio de edad de sus miembros activos es variado. Solamente son mayores de 40 años, doce de sus integrantes. El resto, son adultos jóvenes, muchos de ellos estudiantes de carreras universitarias, como el caso de Lucas Salvatierra de 26 años, estudiante de Ciencia Política en la UBA, y miembro desde hace un año de la Asamblea de la Biblioteca, quien también ha sido nuestro informante en este trabajo. La cuota que se abona, solía ser a voluntad, sin un costo estipulado, y respetando las prioridades de cada sujeto particular, pero se llegó a manifestar en conformidad la necesidad de abonar una cuota de un costo de entre \$100 y \$300 pesos mensuales, que permita cubrir los gastos básicos de los servicios de luz, agua, y gas, entre otros de igual importancia. Del mismo modo, la Biblioteca también alquila su espacio para quien o quienes deseen realizar eventos de tenor solidario, que tenga como propósito la ayuda social en algún sentido, ofreciendo precios económicos. Durante los meses de Abril a Julio del 2017 se hicieron cuatro ferias de artesanos, y de productores autóctonos que ofrecían artículos de manufactura casera, como tejidos y comestibles, e incluso, productos vegetales de cosecha privada.

Esta Biblioteca tiene una trayectoria de 82 años a la actualidad, y es la biblioteca anarquista que ha permanecido, aunque con sus claros momentos de clandestinidad, activa durante más tiempo en la ciudad de Buenos Aires, y en el país. Mantiene una tradición dentro del anarquismo de organización que podríamos destacar mayormente como “anarquismo comunitarista o comunista” o “socialismo revolucionario”, según sus propios miembros. Y su *política de acción social* varía de protestas y reclamos en diversas causas sociales, a la ayuda de compañeros anarquistas y grupos autóctonos del país, como pueblos originarios, colectivo feminista y comunidad LGTB. Como veremos repetirse en la Biblioteca Ghirardo de Rosario, en la Biblioteca “José Ingenieros” la actividad es variada, pero cualquier tipo de acción o actividad debe estar

consensuada por el grupo a través de una Asamblea que constituye una voluntad general de las distintas voces que existen en la Biblioteca. Una contradicción que vemos, bastante notoria, en ésta Biblioteca como así en la Biblioteca Ghirardo de Rosario, es la pretensión de *horizontalidad* y eliminación de jerarquías. Ambas Bibliotecas alegan ser respetuosas en la incorporación de las voluntades de todos sus miembros, sin embargo, la realidad es que los miembros más recientes no tienen derecho a la opinión, y no pueden formar parte de la Asamblea, que es el órgano que constituye la toma de decisiones en toda agrupación anarquista organizada. Lucas Salvatierra, como ya indicamos, forma parte de la Asamblea de esta Biblioteca desde hace apenas un año, y dice que “*siente más de cerca la militancia, ahora que es parte*”, puesto “*que puede tomar decisiones junto con sus compañeros*”<sup>394</sup>. También afirma que “*lo esencial es demostrarle a sus compañeros el compromiso que siente*” por la militancia. Tanto como en otras agrupaciones anarquistas, cualquier aspirante a miembro debe demostrar que está comprometido con la causa (o las causas) anarquistas, no solamente identificándose con los valores y los deseos del colectivo ácrata, sino participando activamente de las actividades que la misma ofrece. Al preguntarle cómo había sido su proceso de aceptación, Salvatierra remarcó que lo principal era tener afinidad con los demás, llevarse bien, y respetar y ser compañero de todos por igual. También le preguntamos cómo decidió formar parte de una agrupación anarquista, y expresó que él en la facultad había leído a José Ingenieros y se enteró que había una Biblioteca del mismo nombre y quiso acercarse. Para su sorpresa, la Biblioteca era una agrupación anarquista con la cual se sentía identificado, pero de cuya ideología no sabía demasiado, por lo que comenzó a frecuentar la Biblioteca cada vez que se presentaba alguna actividad o charla que “lo pusiera al día”. De a poco, fue conociendo a sus integrantes, quienes posteriormente le ofrecieron ser miembro, y aceptó. También recuerda que “*estuvo a prueba un año*”, realizando las tareas *más básicas* como limpiar el salón después de un evento, cobrar por la venta de libros, o simplemente, llevar registro

---

<sup>394</sup> Véase, en los Anexos de este trabajo, la entrevista en profundidad a Lucas Salvatierra.

de lo que se decía en las Asambleas, para observar su evolución y poder encomendar, posteriormente, tareas de mayor complejidad. No caben dudas para nosotros que, así como lo hemos visto repetirse en las agrupaciones masónicas, las agrupaciones anarquistas se consolidan gracias a lazos fraternales que presuponen una relación cercana con los pares. Estos lazos fraternales no pueden existir, como vimos anteriormente, sin vínculos de confianza, que -a diferencia aquí de la masonería-, no necesitan de un juramento y un ritual iniciático que consolide la aceptación formal del miembro, sino de observaciones previas, preparativos y aprendizaje de ciertos códigos y comportamientos, que le entregarán al candidato “la llave de ingreso” a la organización. Sin el correcto aprendizaje de las tareas encomendadas, el candidato queda automáticamente fuera del grupo. En este sentido, Salvatierra alega haber presenciado la expulsión de un miembro que –según la Asamblea-, había hurtado dinero de una venta de libros. Del mismo modo, y como figura en la página de Facebook de la Biblioteca<sup>395</sup>, el pasado 8 de Octubre del 2017 la Asamblea de la Biblioteca decidió expulsar a un miembro de la Comisión Administradora, llamado Sergio Torremocha, por “violencia machista”, según alegan. Estas actitudes “anti-sociales” como las llaman los anarquistas, así como otras tantas que tienen que ver con la falta de respeto o la falta de compañerismo, o las repetidas ausencias del miembro a las actividades programadas, son objeto de expulsión en ésta agrupación, así como en las otras dos que hemos analizado. Esta agrupación se comporta, al igual que lo hemos visto en los grupos masónicos, a través de lazos de afinidad que suponen el cumplimiento de ciertas normas y conductas aceptadas por el grupo, quedando, naturalmente, excluidas aquellas que supongan un malestar o un impedimento en la integridad y bienestar del grupo.

Tanto en los objetivos a corto plazo, como en los objetivos más globales y generales de esta agrupación, aparece el ideal revolucionario iluminista que ha sido objeto de esta tesis: la fraternidad. Como hemos visto en las tres agrupaciones anarquistas analizadas, la Declaración de

---

<sup>395</sup> Véase, página de Facebook de la Biblioteca Popular José Ingenieros, publicación del 09 de Octubre del 2017: <https://www.facebook.com/bibliotecapopular.joseingenieros/>. Captura: 26/10/2017.

Principios es fundamental para reconocer estos objetivos grupales que hacen a la ideología, y por lo tanto, a la identidad del grupo en cuestión. En la Declaración de Principios de esta Biblioteca, encontramos lo siguiente:

“Para constituir estos objetivos es que nos constituimos orgánicamente en un espacio administrado por una Comisión pero sostenido por una asamblea de compañeros y compañeras afines, con vínculos afectivos y con participación o colaboración en las actividades de la Biblioteca. Una Asamblea que se maneja con vocación de consenso y ánimo pluralista, tratando de generar un clima fraterno, abierto a todos los grupos e individualidades que acuerden con esta visión”<sup>396</sup>.

Nótese que habla de la generación de un “clima fraterno”, donde preponderan los vínculos afectivos. Del mismo modo, en la entrevista que hemos podido realizar con Juan Carlos Pujalte, él mismo destacó que *“la necesidad de construcción de fraternidad está más presente que nunca, puesto que vivimos en una sociedad donde sus individuos no se sienten compañeros. Sentirse hermanos de otros que son diferentes a mí, pero que atraviesan los mismos problemas, permite pensar una sociedad a futuro, la sociedad que queremos construir”*<sup>397</sup>. Al preguntarle a Lucas Salvatierra cuál era la idea o el significado que le sugería a él al hablar de *fraternidad*, inmediatamente comparó la fraternidad con la solidaridad y con el apoyo mutuo. En los grupos anarquistas, como hemos visto en el apartado anterior, la fraternidad se encuentra –mayormente- *vinculada* o ligada en la idea de la solidaridad, aunque, como vemos, esa solidaridad no se encuentra apartada de los vínculos afectivos que le darían origen a la solidaridad misma, por lo que, los componentes de la fraternidad iluminista francesa se encuentran presentes aquí puesto que la idea de fraternidad en tanto pacto, obligación moral, emancipación social, doctrina revolucionaria y estructura política son la esencia de esta solidaridad. Como hemos destacado en las páginas que anteceden, entre los grupos

---

<sup>396</sup> Véase, Declaración de Principios de la Biblioteca José Ingenieros, página 217, 218 de los Anexos de este trabajo.

<sup>397</sup> Véase, Entrevistas en Profundidad en los Anexos de este trabajo.

anarquistas aparece casi espontáneamente la solidaridad entre organizaciones, en momentos en donde algunos hechos perjudican o afectan personalmente a los anarquistas de organización. Sin embargo, esta solidaridad no se expresa, como en la masonería, a través de la caridad y el respeto a diferentes grupos o sectores “necesitados” que resultan ser muchas veces, incluso, desconocidos para el grupo que realiza los aportes. En el anarquismo, los lazos solidarios surgen, en primera instancia, entre compañeros, es decir, entre quienes se reconocen como anarquistas “en riesgo”. El apoyo mutuo, que si bien expresa un deseo global de compañerismo universal, responde en verdad al propio colectivo anarquista, integrado socialmente en las agrupaciones. En este sentido, cualquier tipo de grupo humano en riesgo, que no esté sustentado o vinculado directamente con el Estado, representa para los grupos anarquistas un posible espacio de inserción en el que pueden “trabajar” sus miembros, estratégicamente, operando según los objetivos políticos que el grupo disponga. Estos “espacios de posible inserción” de la ideología y la política anarquista, no conforman en sí mismos “espacios de igualdad horizontal”, puesto que las personas involucradas no comparten los ideales ni la ideología anarquista. Son el objeto del trabajo de los miembros, y por ello, como hemos observado en las agrupaciones masónicas, la mirada de los miembros anarquistas sobre estos grupos humanos “en necesidad” es una mirada *foránea*, que coloca, aunque simbólicamente, a un grupo de sujetos como objeto de desarrollo del cambio social. Son la *materia* sobre la cual el anarquismo va a desarrollar su política, pero no formulan directamente una comunidad identificada como *iguales*, puesto que resta alcanzar en ellos la *conciencia de clase*, es decir, el entendimiento de que pertenecen a una *clase oprimida*, visualizada de forma anticipada por el anarquismo, y que puede ser transformada socialmente gracias a sus aportes como organización. En el anarquismo se encuentra presente la idea, un tanto mesiánica, de que el cambio social (o los cambios sociales) pueden producirse gracias a las políticas que el anarquismo lleve adelante, como organización de “resistencia social”. *Lucha* y *resistencia* son dos conceptos que se repiten constantemente entre los grupos anarquistas, y claramente, cada grupo tiene una comprensión particular de cada uno. En el caso de Juan Carlos

Pujalte, su *lucha* y su *resistencia* anarquista comenzaron durante la dictadura militar al unirse a las marchas de las Madres de Plaza de Mayo entre 1980 y 1983. Esta militancia política que solicitaba en aquel momento la aparición de las personas que habían desaparecido, así como la restitución de los derechos civiles que habían sido violentados por el terrorismo de Estado, se convertiría más adelante, en el *pedido* por la construcción de una sociedad sin Estado ni sistema capitalista al incorporarse, primero a un grupo anarquista llamado *Grupo de Autogestión* (del que participaba también Christian Ferrer), y posteriormente, a esta Biblioteca anarquista en particular. Describe, así mismo, que en esos momentos era posible visualizar la “posibilidad del cambio radical” en el contexto social y político en el que se desarrollaban las protestas y los reclamos, pero, como sucede a menudo, con el regreso de la democracia, ese horizonte revolucionario de cambio se desvanecía. Con el advenimiento de la democracia, los grupos anarquistas, al menos dos de los que hemos analizado, han tenido que reinventar su estrategia para adaptarse, en sus palabras, a las “actualizaciones del capital”. De aquí que los antiguos conceptos históricos de *resistencia* y *lucha* tomen un significado particular en esta actualidad democrática, que refieren a la forma en la que los anarquistas reinterpretan antiguas nociones de la llamada “escuela ácrata”, para poder ser incorporadas en la militancia y en la política anarquista del presente. Al igual que veremos reproducirse en los análisis de los demás grupos anarquistas presentados aquí, el tradicional concepto -marxista- de *clase* es utilizado también por el anarquismo para identificar a un grupo de personas desposeídas y en relación de dependencia, de otras poseedoras de los medios de producción y capital. Sin embargo, al preguntar por el significado de estos conceptos, los anarquistas han admitido que dichos “viejos conceptos”, aunque sí son utilizados, han tenido que ser actualizados y ampliados, para poder dar cuenta de la realidad social actual. Por lo que comprendemos que dar cuenta de una *clase social*, homogénea, desposeída de medios de producción y en relación de dependencia, es algo difícilmente probable de ser rastreado en estos términos positivistas, por la complejidad de las sociedades contemporáneas en las que nos desarrollamos. Por lo tanto, lo mismo ha sucedido con los conceptos de

*lucha y resistencia*, que si bien describen la militancia política, apuntan en la realidad a –en palabras de los miembros de esta Biblioteca- “mínimas colaboraciones con el sistema”<sup>398</sup> que supongan cambios pequeños pero sustanciales. El “problema mayor”, según sus miembros, para este grupo anarquista, es poder incorporarse políticamente en estos sectores “oprimidos”, porque como ellos mismos describen, en la mayoría de los casos, han sido *absorbidos* por las políticas partidistas, que en la realidad argentina, suponen políticas de reincorporación, reintegración y reinserción social, mediadas por ayudas financieras y económicas que provee el Estado. Para el anarquismo, estas políticas “clientelistas” iniciadas históricamente por Juan Domingo Perón, (quien durante su primer gobierno incorporó a gran parte del colectivo anarquista en el país), suponen siempre un retroceso y una dificultad cada vez más amplia de incorporación de las políticas anarquistas de *lucha y resistencia* social, puesto que suponen la total dependencia del Estado y del capitalismo. Al preguntarle, entonces, a Juan Carlos Pujalte, cómo podían producirse cambios sociales desde la Biblioteca, este miembro histórico apuntó a la creación de una editorial, llamada “Libros de Anarres”, y a la difusión del material anarquista en todo el país. Terramar Ediciones había sido, inicialmente, creada por Carlos Torres, compañero anarquista de Juan Carlos Pujalte. De ellos, junto con Carlos Gioiosa (“Cutral”) quien había sido el diseñador de la revista anarquista *Utopía* a comienzos de los 80’s (descontinuada en la actualidad)<sup>399</sup>, surge la idea de crear la colección Utopía Libertaria, que recopila una larga lista de libros tradicionales del anarquismo, entre otros más actuales, como los de Christian Ferrer, y Tomás Ibañez. “Libros de Anarres”, es entonces, el nombre de la editorial que dio vida a esta colección, que emerge en el año 2002, y enfrenta – con muchas dificultades- el período de crisis financiera y política del país. Una particularidad de esta editorial anarquista, a diferencia de tantas otras editoriales en el país, es que en el sitio web oficial de Libros de

---

<sup>398</sup> Véase, Declaración de Principios de la Biblioteca José Ingenieros, en los Anexos de este trabajo.

<sup>399</sup> Actualmente, la Biblioteca Popular José Ingenieros no cuenta con otro órgano de difusión (periódico, diario o revista) más que su página en Facebook.

Anarres<sup>400</sup>, todos los productos que se ofrecen a la venta también pueden descargarse directamente de forma gratuita. Al preguntarle por qué se ofrecían gratuitamente los libros, Juan Carlos Pujalte respondió que se trataba de una editorial anarquista, y si el conocimiento se encontraba cooptado por un grupo humano que financiaba una editorial, entonces, iría en contra de los principios del anarquismo. Además, según él, la idea misma de crear una editorial en verdad respondía al deseo de poder distribuir un conocimiento que se piensa como “básico” en la comunidad anarquista. Del mismo modo, según Pujalte, nunca había sido una *necesidad* para ellos la obtención de dinero por las ventas. Sin embargo, cabe destacar que Pujalte es también dueño de una librería llamada “El Aleph”, ubicada en Almagro, sobre Av. Rivadavia al 3972, desde donde distribuye –entre otros- los libros de la Utopía Libertaria.

La complejidad que supone la práctica política del anarquismo en un contexto capitalista e hipermediatizado ha estructurado en las últimas décadas, formas novedosas de militancia, que cargan, a la vez, con sus propias contradicciones. Ya hemos visto cómo los grupos masónicos han preferido “mostrarse al mundo” utilizando estrategias publicitarias de promoción que posibilitaron, no solamente la visibilidad del grupo, sino la vigencia del mismo en un contexto social donde las estructuras más tradicionales para la reunión de personas y para la acción política se encuentran notablemente transformadas. La utilización de las redes sociales, siendo mayormente Facebook en el caso de las tres Bibliotecas que hemos analizado, ha permitido crear una compleja red de intercambio de información y de contactos que posibilitaron no solamente la difusión de las actividades propias de la Biblioteca, sino también, la venta de libros de la colección Utopía Libertaria, puesto que en las búsquedas de la Biblioteca en Google aparece sugerida la editorial, así como en la página de Libros de Anarres, aparece como sugerencia la Biblioteca Popular José Ingenieros. Al preguntarle a Pujalte cómo habían modificado las nuevas redes sociales la promoción de la Biblioteca, él nos respondió sin titubeos que las redes sociales son “un arma de doble filo”, puesto que si

---

<sup>400</sup> Véase, sitio web oficial de Libros de Anarres:  
<http://www.librosdeanarres.com.ar/#!/producto/9/>



bien ayudan a la difusión de las ideas anarquistas, la venta de libros y las actividades culturales de la Biblioteca, también permiten una mayor vigilancia de los grupos, algo que, como veremos repetirse en el resto en los grupos anarquistas, es una preocupación aún presente. La solución, para Pujalte, sería darle un uso “práctico”, sin presentar demasiada información que pudiera perjudicar al grupo, aunque ese uso “práctico” constituya en sí misma una problemática, puesto que no se definen “acciones prácticas” determinadas. Por lo que, como hemos visto y veremos más adelante en los otros dos grupos, los anarquistas tienen secretos, al igual que los masones, que si bien no se corresponden con prácticas rituales, son en sí mismas prácticas de resguardo y supervivencia que permiten la proyección a futuro de la vida de la organización.

Al hablar con ambos informantes, como lo hemos hecho, sobre la consideración que tienen del anarquismo, ambos han coincidido en la comprensión de un anarquismo *social* como un verdadero *estilo de vida*, donde, en palabras de Tomás Ibáñez (2014), la vida y las ideas son un compuesto inseparable que compromete al individuo a determinadas prácticas. En palabras del autor:

“(…) es obvio que nadie puede luchar por la emancipación colectiva y comprometerse con las luchas sociales sin que eso afecte profundamente su estilo de vida y su forma de ser”.  
(Ibáñez, 2014. 45)

El anarquismo como estilo de vida, aunque con las evidentes contradicciones que supone vivir en una sociedad capitalista, estimula entre las comunidades de anarquistas organizados cierta renuncia al individualismo, desarrollada alrededor de una tradición literaria *libertaria* que promueve una ideología de compuestos teológicos-políticos (Schmitt, 1922), donde la denuncia, la crítica, la acción directa y el sacrificio personal se viven como verdaderos *credos*, aceptados voluntariamente, que *atraviesan* la vida de los sujetos.

Una cuestión también presente y que veremos repetirse en los otros dos grupos anarquistas, es el deseo por la trascendencia social que se liga a la idea de *revolución* como cambio de las estructuras sociales que regenerarían la vida de los sujetos. Aquello trascendente en la vida de los

individuos, en verdad debiera vivirse para el anarquismo, como aquello *trascendente* para una comunidad de sujetos, que anhelan y necesitan del cambio. Aquí se desdibujan las individualidades y el grupo aparece como el agente promotor del cambio social. Los intereses personales deben relegarse para darle lugar a los intereses colectivos. Tanto Juan Carlos Pujalte como Lucas Salvatierra han hecho hincapié en las entrevistas que realizamos, sobre la necesidad del cambio y la unión de las fuerzas individuales en una colectividad de sujetos que opere coordinadamente para llevar adelante cambios que seguramente y en palabras de los informantes, “no lleguen a poder ser presenciados en vida”. La idea que *flota* en el universo de estos anarquistas de organización es la de promover determinadas estrategias de acción política que supongan modificaciones en el sistema, aunque dichas modificaciones no sean siempre visibles de inmediato, o siquiera, en el transcurso de la vida de los protagonistas. Esta idea, sin duda, determina –aunque inconscientemente- cierta sujeción a la práctica misma de la política anarquista, puesto que el deseo por ver realizadas dichas modificaciones implica necesariamente la prosecución del individuo en las tareas que supondrían transformaciones sociales. En palabras de Pujalte: “*si pudiera dejar algo en este mundo, dejaría sin duda mis principios, que son éstos, los de anarquismo*”<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> Véase, entrevista a Juan Carlos Pujalte en los Anexos de este trabajo.

## Federación Anarquista de Rosario (FAR) ex Columna Libertaria “Joaquín Penina”:

La base organizativa de la Federación Anarquista de Rosario (FAR) nace del grupo reunido desde el 2010, que antiguamente se llamaba Columna Libertaria “Joaquín Penina”, de la que todavía participan algunos miembros. La Federación Anarquista de Rosario es la organización anarquista más joven de todas, y existe desde el año 2015. Manuel Manzano es el miembro activo más antiguo de la FAR (quien participa desde el 2010), y quien ha sido nuestro informante, junto con Carla Pagliano, su integrante más reciente. Manzano es estudiante de Derecho en la UNR y participa de la agrupación desde que la misma debía congregarse en una casa particular. Desde el año 2015, la FAR se reúne en un pequeño local de calle Ituzaingo 1544, en el centro de la ciudad. La necesidad del cambio de nombre de la agrupación se atribuye a la nueva dirección que la misma toma a partir del 2015, a cargo de Manzano, donde se adoptan algunos principios –aunque aceptados desde la formación del grupo en el 2010- en torno al principio federativo que propuso históricamente Mijail Bakunin, donde una *base*, o una federación, en palabras de Manzano, se organiza a través de una Asamblea que dispone la toma de decisiones del conjunto, y a su vez, dichas bases cuentan con delegados que están encargados de llevar a otras bases las decisiones del grupo. Los delegados son rotativos y revocables, así como quienes conforman la Asamblea. En palabras de su miembro histórico, el nombre FAR “*refleja de forma más cabal la forma organizativa y los horizontes de construcción de la agrupación*”<sup>402</sup>. Lo notable de la FAR es que ha sido muy clara en separarse de la idea de *horizontalismo* que observamos en las Bibliotecas, donde los miembros hacían hincapié en que la toma de decisiones de la Asamblea respetaba *todas* las voces por igual. Algo que en la realidad, después de haber indagado con preguntas, no se respetaba de forma práctica puesto que había en ambas Bibliotecas miembros recientes que no participaban de la Asamblea. Manuel Manzano es honesto al decir que la horizontalidad solamente existe

---

<sup>402</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano, en los Anexos de este trabajo.

éticamente, pero no prácticamente, puesto que la toma de decisiones “le pertenece” a quienes hace más tiempo que están involucrados en la organización. En las Bibliotecas que hemos analizado, si bien también responden al principio federativo de Bakunin, no aparecen los delegados, sino solamente el órgano de las decisiones, que es en los tres casos, la Asamblea.

En este sentido, como lo expresa Manzano, la estrategia política de la FAR responde también a la idea del especificismo que proponía Bakunin, y al dualismo organizacional, donde las personas involucradas en la lucha revolucionaria deben tener “dos militancias” o pertenecer a dos organismos sociales que permitan la inserción del sujeto en espacios donde sea posible realizar cambios, en el sentido *libertario*. Por un lado, aparece la idea de la consciencia de clase, y de la militancia anarquista, y por el otro, la unión a la lucha de los trabajadores –mayormente, pertenecientes a los gremios o sindicatos- desde donde es posible solicitar y realizar reformas al sistema. La FAR considera a este dualismo político la “verdadera” estrategia de intervención social que crearon Bakunin, Malatesta y Luigi Fabbri, autores del especificismo, puesto que, según Manzano, nace de la observación y del análisis de la *coyuntura*, es decir, que permite la adaptación y actualización constante de las estrategias de intervención y transformación social. Al mismo tiempo, dichas estrategias permiten a sus miembros identificarse con un programa de acción política que compromete al sujeto a tener dos militancias al momento de ingresar a la organización. Manzano explica que “es *fundamental tenerlas, porque de eso se trata ser miembro*”, y agrega, que “*éste es un trabajo de tiempo completo*”<sup>403</sup>. Tener “dos militancias” implica para el miembro, por un lado, perseguir la militancia anarquista, y por el otro, insertarse socialmente en alguna organización que realice actividades en diferentes ámbitos sociales, donde se presenten necesidades, y que respondan, según sus miembros, a los principios de opresión y sometimiento de los sujetos, que –al mismo tiempo- justifique la estrategia política de la agrupación. La “ayuda” que se ofrece a estos “sectores en riesgo”, entonces, no se iguala a la caridad ofrecida por la

---

<sup>403</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

Iglesia católica, sino a una intervención social, donde se analizan a conciencia las posibles estrategias para ir al encuentro de nuevos miembros que deseen organizarse para transformar su situación. Esa la forma en que la agrupación genera, en síntesis, “conciencia de clase” en estos sectores. Carla Pagliano describe que se encuentra *organizada* en la militancia anarquista, así como en la universidad, dentro de un grupo de jóvenes que acercan a los estudiantes programas de intercambio con especialistas sobre problemas de violencia de género, aborto, precariedad, entre muchas otras problemáticas. Manuel Manzano relata, del mismo modo, que antes de organizarse en FAR, formaba parte de un grupo de jóvenes que *“levantaban reclamos salariales de los trabajadores del sector de la construcción en Cabin 9”*. De esta forma, la estrategia supone un desarrollo analítico de la situación social de los actores comprometidos y de las posibilidades de cambio en la que el grupo se involucra, y de aquellas soluciones que el grupo pueda proponer mediante su política organizativa de lucha y resistencia social. En palabras de Manuel Manzano:

“Vos cuando hablás de una estrategia, hablás de un conflicto y de cómo intervenir en ese conflicto. Nosotros entendemos que ese conflicto es un conflicto de clases, para darle una definición, la estrategia sería intervenir en ese conflicto de clases para alcanzar ese objetivo a través de la estrategia de construcción del poder popular, que es el protagonismo del pueblo organizado, en organizaciones sociales que puedan autogestionar la vida social, que es una sociedad anarquista, una sociedad que se autogestiona, que se autoregula, que se autogobierna, o como queramos definirlo”<sup>404</sup>.

Es interesante observar aquí cómo Manzano utiliza la primera persona del plural, o el “nosotros inclusivo”, para dar la idea de que habla en nombre de todo un grupo. Su discurso no solamente lo coloca en el *aquí y el ahora* de una elocución *supuestamente* colectiva sino que lo posiciona

---

<sup>404</sup> Véase, entrevista en profundidad a Manuel Manzano, en los Anexos de este trabajo.

en el *agente mismo* de su representación (Cfr. Charadeau, 2002: 21) Este tipo de discurso no es del todo común entre los representantes del anarquismo, puesto que los mismos intentan, como vimos anteriormente, representarse *solamente* a sí mismo mediante su discurso. Al iniciar alguna pregunta, en los casos de los representantes de la Biblioteca Popular José Ingenieros, y en la Biblioteca y Archivo Histórico y Social Alberto Ghirardo, ambos representantes históricos anteponían la siguiente frase al iniciar las respuestas: “Yo pienso”, o “yo opino”. Esta fue, para nosotros, la primera vez que vemos la utilización del “nosotros”<sup>405</sup> para referirse a un conjunto anarquista que permite una representación global, mediante la figura de un individuo, en este caso, nuestro informante. Esto se debe, como vemos, a que Manzano durante toda la entrevista no oculta la idea de cierto *verticalismo* en la disposición de la organización del grupo. Si bien, en su discurso la pretensión es remarcar que la agrupación “no tiene líderes”, parece evidente que su enunciación, es decir, su discurso y el momento en el que lo expresa (Cfr. Benveniste, - 1971- 2015: 184) muestran una subjetividad donde el agente de la enunciación se posiciona *políticamente* como considerando y representando a un grupo cuyos ideales se corresponden.

El objetivo del grupo, en primera instancia, es formar un conjunto de militantes que construyan el “poder popular”, entendido éste como *la toma de consciencia de clase* de los sectores socialmente oprimidos por el sistema capitalista y el Estado. Pero ligada a la idea de “poder popular”, también aparece la idea de revolución o transformación social, que implicaría, en palabras de Manzano, *“la implementación de los métodos violentos de ataque”*, que caracterizaron al movimiento anarquista durante gran parte de la historia argentina. Al mismo tiempo, una idea presente también en Bakunin, y que ha sido transferida a la agrupación, es la pretensión, humanista e iluminista, de construcción de una fraternidad

---

<sup>405</sup> Dominique Maingueneau (2004) discute sobre la diferencia entre el “nosotros inclusivo” y el “nosotros mayestático o “nosotros de autor”, siendo éste último, un tipo de “nosotros” que no describe realmente la existencia de un colectivo de sujetos enunciados en ese nosotros, sino a una única persona. Queda claro, en ste caso, que el “nosotros” al que hacemos referencia aquí es equivalente a un “nosotros” como colectivo de personas que piensan igual y se encuentran representadas en esa palabra. (Cfr. Maingueneau, 2004: 1)

universal, que nacería de esta nueva sociedad anarquista. Sin embargo, la fraternidad como vimos con la agrupación anarquista reunida en la Biblioteca José Ingenieros, y como veremos repetirse con la Biblioteca Ghirardo, existe políticamente en estas agrupaciones, entre los compañeros que, por afinidad, amistad y confianza, realizan una actividad política “como hermanos”. En la Declaración de Principios de la FAR, que a la vez reproduce la Declaración de Principios de la FACA (Federación Anarco-Comunista Argentina) escrita en el 2012, aparece lo siguiente:

“Es a partir de estas ideas y prácticas que nosotros/as como anarquistas, nos paramos desde un lugar de cuestionamiento y de ruptura con el sistema capitalista y nos proponemos junto a nuestros hermanos y hermanas de clase construir nuevas formas de sociabilidad radicalmente distintas y nuevas”<sup>406</sup>.

Como profundizaremos más adelante, nótese como dicha fraternidad aparece ligada a una igualdad de clase, que proveería la organización al momento de integrarse políticamente en la FAR. Al mismo tiempo, estas fraternidades políticas basadas en lazos de confianza, afinidad, moralidad y objetivos sociales, necesitan del resguardo de cierta información, que como vimos en el apartado anterior, por cuestiones de seguridad permanecen fuera de la circulación y la divulgación para el público en general. De la misma manera en que lo observamos en el grupo de la Biblioteca José Ingenieros, la FAR se abstiene de decir exactamente el número de integrantes, y explica que, al igual, hay otro tipo de información que tampoco se divulga, como la distribución de las tareas, y la cantidad de organizaciones sociales sobre las que intervienen políticamente como agrupación anarquista.

Manzano relata que en el 2015, por motivo de celebrarse el primer año de la FAR, la agrupación realizó un Congreso donde solamente pudieron asistir quienes estaban incorporados a agrupaciones anarquistas. Los Congresos son, a la manera en que lo describía Bakunin, reuniones entre

---

<sup>406</sup> Véase, Declaración de Principios, subtítulo, *Sobre el principio de praxis, libertad y autonomía : una actitud crítica frente al sistema de dominación capitalista*, en el sitio web de la FAR: <http://federacionanarquistaderosario.blogspot.com.ar/p/principios.html>  
Captura: 12/10/2017

agrupaciones anarquistas afines, mediante las cuales se realizan invitaciones formales, celebrando –al mismo tiempo- eventos, como aniversarios o aperturas de organizaciones. Tienen el propósito de generar espacios de discusión entre organizaciones con la misma ideología, y las mismas formas de estrategia política anarquista, sobre las coyunturas de la actualidad y las posibles soluciones proyectadas como *cambios* desde las agrupaciones. Los Congresos, que se realizan regularmente cada dos o tres años (dependiendo del contexto y de las problemáticas sociales del momento) no están abiertos al público en general, y para asistir es necesario recibir una invitación. Observamos, entonces, que al igual que sucede en los grupos masónicos, la creación de espacios de reunión privados siguen siendo necesarios, hasta la actualidad, para la proyección social de los grupos anarquistas que pretenden, lejos de la mirada pública, intercambiar información *secreta*.

El pequeño local de reunión de la FAR dista mucho de los espacios de reunión de las otras dos agrupaciones que hemos observado en Buenos Aires y en Rosario, puesto que no cuenta con una biblioteca abierta al público, ni con volúmenes de libros anarquistas, o con ningún otro tipo de registro documental que sea material de consulta y se encuentre disponible al público en general. Aunque parezca un simple dato, el hecho que la FAR no cuente con estos elementos que se reproducen en otros grupos anarquistas en el país es notable por dos cuestiones: en primer lugar, no se muestra, inmediatamente, como una agrupación que permita el ingreso de *foráneos*, es decir, de personas que sin pertenecer a la agrupación se acercan con motivos específicos, y en segundo lugar, no hay un interés marcado –como sí aparece en las otras agrupaciones- por la difusión de la literatura ácrata o de los documentos históricos del movimiento anarquista. Estas dos cuestiones, sumado a los testimonios que hemos recolectado con las entrevistas, dan cuenta de que el interés de la FAR es el de organizar un grupo humano anarquista que pueda llevar a la acción determinadas políticas que se transmiten como una doctrina que formula, a medida que se desarrolla, una praxis adaptable a los cambios sociales, sin necesidad de constituirse como una organización *cultural* que ofrece determinados “servicios” a la comunidad



interesada. Al contrario de las otras dos agrupaciones, la FAR no realiza demasiados eventos culturales durante el año, y contando con un espacio reducido, cualquier tipo de actividad debe desarrollarse en otros locales, como es costumbre para ellos hacerlo en el Centro Cultural “La Toma” de calle Tucumán 1349. Lo más importante para este grupo no es la difusión de las ideas anarquistas, como vimos con la Biblioteca Popular “José Ingenieros” y veremos con la Biblioteca y Archivo Histórico y Social “Alberto Ghirardo”, sino la transformación de los contextos sociales (entendidos globalmente como la sociedad toda) gracias a las estrategias políticas que provee el universo de literatura anarquista, realizando *mezclas*, recortes y experimentos metodológicos que incurren, como pudimos comprobar mediante sus testimonios, en ensayos políticos donde se prueban determinados métodos para conseguir los objetivos previstos. Esta estrategia de tomar determinadas cosas de los autores clásicos y contemporáneos, dejando otras de lado, es algo que se repite en el anarquismo de organización. La búsqueda de estrategias exitosas para la transformación social es algo que propone Bakunin durante la 1ra Internacional, y reproducen actualmente los grupos anarquistas *federados* (o las llamadas Federaciones), seguidores de las ideas del filósofo ruso. La prueba y el error como fundamento de la lucha constante y la resistencia política son la gran propuesta de este autor que rara vez dejó escritos completos. En éste sentido, las ideas del anarquismo clásico forman la base sobre la que se sostiene ideológicamente la agrupación, estructurando un dogmatismo, que –aunque negado por ellos- desarrolla en estos sujetos una doctrina que se manifiesta en el compromiso político por la militancia, entendida –como vimos anteriormente- como un estilo de vida. Es la doctrina anarquista la que *compromete* (voluntariamente) al sujeto a la militancia política.

Como podemos observar en la Declaración de Principios de la FAR, se hace evidente que la búsqueda de una práctica anarquista necesita de estas *mezclas literarias* y de cierta *actualización* de las ideas de la “escuela ácrata” que le dan cuerpo a una doctrina “revolucionaria”:

“De lo que se trata es de ponernos en sintonía con nuestra época, rescatando lo mejor de nuestra tradición, que creemos,

tiene mucho para aportar, pero sin caer en el dogmatismo ni en la ortodoxia. Anclados en el presente, sostenidos/as por el pasado y con proyección a futuro. Por supuesto que no partimos de la nada. Partimos de un núcleo de ideas, principios, métodos, conceptos y experiencias propias del anarquismo, que como decíamos tienen total actualidad y funcionalidad, que nos sirven de guía y motor, que distinguen al anarquismo como tal”.

Y más abajo, aparece lo siguiente:

“La idea de praxis nos da una visión dinámica de proceso en donde interactúan efectivamente una serie de principios ideológicos y teóricos con la práctica misma de los sujetos que buscan la transformación social dentro de un contexto determinado y de la cual el anarquismo se nutre. (...) Este planteo ya lo encontramos presente en los orígenes del anarquismo: las ideas en general no tienen un origen asignable, existen en embrión, o por briznas aquí y allí; pero se solicitan mutuamente, se reúnen, se reorganizan y toman, a posteriori un sentido nuevo cuando una nueva situación social las hace vivir. La idea surge de la acción y debe volver a la acción afirmaba Proudhon, y Bakunin va más lejos todavía: *‘hay que ir de la vida a la idea. Quien se apoya sobre la abstracción encontrará allí la muerte.* Asimismo, creemos que fue Malatesta quien dio central importancia a la praxis de los sujetos como motor de cambio social al desarrollar el concepto de voluntad. Así, Malatesta pensaba que la anarquía solo sería posible si las personas la deseaban, y si ponían en acción una voluntad revolucionaria”<sup>407</sup>.

---

<sup>407</sup> Véase, Declaración de Principios en la página oficial de la FAR: <http://federacionanarquistaderosario.blogspot.com.ar/p/principios.html> Captura: 20/10/2017.

Algo llamativo, como hemos podido comprobar en las entrevistas, es que si bien la FAR apunta a la *actualización*<sup>408</sup> o *ampliación* del significado de las ideas anarquistas que formulan el *sentido* de la acción social, las categorías no han sido reemplazadas, es decir, se continúa hablando de “clases sociales antagónicas” bajo los mismos términos dialécticos que Marx propuso en su teoría. Del mismo modo, el concepto de “praxis”, “modos de producción capitalista” y “opresión” suelen reproducirse en el discurso de la FAR, paradójicamente utilizando las palabras de Bakunin. Decimos “paradójicamente”, porque si bien Bakunin fue un escritor anarquista que en infinitas oportunidades llevó a cabo el accionar revolucionario que profesaba en sus escritos, no existen libros completos finalizados por Bakunin, (más allá de ensayos y notas sueltas recopiladas tras su muerte), que propongan una teoría determinada, como sí existen los legados de sus contemporáneos como Proudhon y Kropotkin. Bakunin se acercó en amistad a Marx, con quien posteriormente –y como ya hemos explicado en este trabajo- rompería vínculo, tras una serie de acusaciones que Marx realiza en su contra. Sin embargo, en la etapa de amistad entre Marx y Bakunin, el ruso adoptó casi por completo la teoría de Marx, al punto de reproducir en sus escritos los mismos conceptos teóricos. Hemos visto repetirse en el discurso de los anarquistas que hemos entrevistado una peculiaridad: al hablar de Bakunin, y de los aspectos revolucionarios de su teoría, aparecen los conceptos marxistas, sin ser nombrado Marx, sino nombrando directamente a Bakunin como el promotor de dichos conceptos. Al preguntar por qué solían hacer ésto, los anarquistas han tenido respuestas de todo tipo, aunque la más significativa de todas haya sido simplemente que Marx no se consideraba un anarquista, por lo que si bien los conceptos le pertenecen, no correspondía nombrarlo, y se utilizaban mayormente las palabras de Bakunin, quien los había reproducido. Este *gesto discursivo* (Ducrot, 1984), aunque pequeño, nos

---

<sup>408</sup> En éste sentido, Manuel Manzano explica que la agrupación también se compromete a realizar lecturas de autores contemporáneos como Foucault que permiten revisar antiguas nociones sobre el poder, el Estado, y las relaciones de poder, que incentiven nuevas estrategias políticas en la comprensión de la compleja trama social. Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

permite ver el *apego* que los anarquistas tienen para con sus “próceres anarquistas”, y la necesidad de reivindicar a “los suyos”. Del mismo modo, Manzano relata que en la FAR “*si bien no se exige que las personas hayan leído a tal autor, es necesario que sepan quiénes son para poder entender la lógica del grupo*”<sup>409</sup>, es decir, es necesario el acercamiento con la corriente literaria ácrata para poder comprender las lógicas internas. Más aún, al preguntarle a Manzano por qué pensaba él que las personas se acercaban a la FAR con el deseo de ser miembros, él indicó que “*era obvio que se acercaban porque tenían nociones e ideas anarquistas, sino, era imposible*”<sup>410</sup>. Comprendemos, entonces, que –al igual que sucede con los grupos masónicos– es necesario cierto conocimiento previo del anarquismo y de los planteos de la agrupación en particular para poder vincularse políticamente con ellos. Ciertamente, y como lo expresa Manzano, se acercaban muchos interesados con ideas erróneas sobre el anarquismo o sobre la agrupación. El “error” más común, según Manzano, era el de no considerar a la agrupación como una organización de accionar político. Nos resulta interesante destacar aquí que en las dos bibliotecas anarquistas que hemos analizado, ha sido posible constatar que en el momento en que preguntamos por la política, la respuesta inmediata fue, en ambos casos, decir que ellos “no hacían política”, es decir, rechazaban la política. Cuando indagamos sobre la consideración de la política que cada uno tenía, los informantes reconocieron que en cada agrupación había *políticas*, pero que sus intenciones se alejaban del partidismo político, que para nosotros es, evidentemente, sólo una de las tantas formas en la que se manifiesta la política. Sin embargo, en ambos casos, en las páginas de Facebook de ambas Bibliotecas puede verse claramente en la sección *Información*, que ambas aparecen bajo la categoría “organización política”. Por el contrario, Manzano rápidamente indicó que se encontraba en una organización política anarquista, y que su accionar político era “revolucionario”. Esta identificación tan precisa con la política contrasta con las ideas ambiguas de las Bibliotecas anarquistas, y depende, según nos han comentado sus

---

<sup>409</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

<sup>410</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

propios miembros, del pasado histórico de cada una. Mientras que la FAR es una organización relativamente nueva, las Bibliotecas que hemos analizado tienen una trayectoria que se remonta a un pasado, que como vimos, atraviesa en ambos casos, la época de la dictadura militar. En ese contexto, los grupos políticos se encontraban limitados y vigilados, por lo que, cargar con una categoría como la de “organización política” implicaba, claramente, enfrentarse con los peligros de un Estado terrorista. Las agrupaciones anarquistas nuevas, que no atravesaron por la cruda realidad argentina de la dictadura, tienen una impronta, según Manzano, “*más liberal*”. Si bien, en muchas oportunidades han sido reprimidos y reducidos por la policía o la gendarmería, no han tenido que soportar los aspectos más radicales del enfrentamiento con la autoridad, como lo es la desaparición forzada de personas.

La importancia que tiene para este grupo la política revolucionaria anarquista es tal, que la aceptación de nuevos integrantes a la FAR depende necesariamente del entendimiento que los candidatos tengan de este tipo de política. Aquí, aparecen los elementos *pedagógicos* que le sirven a la agrupación como medio de integración de los aspirantes. Manzano, en este sentido, indica que “*muchas personas se acercan a la FAR pensando que no van a hacer nada, y acá hay que hacer todo, hay que trabajar, de eso se trata*”<sup>411</sup>. Lo que se hace generalmente, según nuestro informante, es “ponerlo a prueba”, que como vimos en el caso de la Biblioteca Popular José Ingenieros, y como veremos para el caso de la Biblioteca Ghirardo, es algo que se repite en las agrupaciones anarquistas. Para las agrupaciones, del cumplimiento de las tareas nace la confianza hacia el candidato, que debe sostenerse, al igual, con una correspondencia ideológica: al integrarse al colectivo de personas que pasarán a ser sus compañeros, el aspirante debe aceptar las normativas y aprender los códigos de comportamiento establecidos por el grupo. Como lo explica Manuel Manzano, “*acá todos hacemos todo*”, indicando que todos los integrantes tienen responsabilidades asignadas dentro de la organización, y que ninguno debe superar en responsabilidades a otros. Los cargos y las tareas son rotativas, sobre todo en aquellos momentos

---

<sup>411</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

en que se producen eventos, como el del 1ro de Mayo, aunque claramente hay personas asignadas a determinadas responsabilidades. En el caso de nuestro informante, él es el encargado de la parte de prensa e información dentro del grupo, mientras otros se encargan de la administración, y de tareas como pagar el alquiler del local, ofrecer y recaudar dinero de la venta de libros, entre otras cosas.

Una cuestión interesante que observamos en las tres agrupaciones y que podemos comparar con el *aplomo* que registramos en los grupos masónicos, es el interés que tienen los responsables de la Asamblea en integrar a individuos que, no solamente se comprometan con la ideología anarquista, sino que tengan determinados valores que para el anarquismo resultan ser fundamentales. La misma preocupación que aparece en la organización masónica por incorporar a sujetos “de buenas costumbres” se reproduce en estos grupos bajo la idea de una “ética anarquista”. Los interesados en ingresar a estas agrupaciones anarquistas son previamente interrogados sobre las ideas *previas* que tienen de la ideología ácrata, pero al igual, por sus prácticas y valores cotidianos. Las preguntas más comunes recaen sobre el consumo de prostitución, la tenencia de empleados a su cargo, la aceptación del colectivo pluralista (comunidad LGTB), el cuidado del medio ambiente, y el rechazo al patriarcado y a las conductas machistas, racistas y xenófobas. Estos valores son buscados en los candidatos, de forma previa a su aceptación, puesto que si bien pueden ser adoptados posteriormente a su integración, son verdaderamente la materia que formula la igualdad entre un grupo humano basado en lazos de confianza, afinidad y compañerismo. Sin este “sustrato moral”, -que como decía Nietzsche, tiene componentes “estéticos” (Cfr. Nietzsche, -1888- 2007: 103) - la vinculación no puede producirse por encontrarse *vaciados* los componentes que formulan la igualdad. Manzano, en este sentido, aclara que ha rechazado la integración de muchas personas por encontrarlas poco o nada compatibles con los valores del grupo. Para nuestro informante, ninguna de estas preguntas puede quedar desestimada al momento de conocer al candidato, puesto que como dijimos, son la base de la *esencia* ideológica del anarquismo social.

También en la Declaración de Principios, hemos observado algo interesante con respecto a la igualdad, puesto que se relaciona íntimamente con el principio de libertad:

*“El individuo no podrá ser libre si los otros no lo son. Bakunin define la libertad como el resultado de la ASOCIACION humana, la libertad es una creación socio-histórica, un valor positivo, la obra de todos y de cada uno. La gran diversidad de capacidades, de energías, de pasiones que aportan los seres humanos al interactuar unos con otros, esa es la riqueza de la sociedad. Gracias a esta diversidad, ‘la humanidad es un todo colectivo, en el cual cada uno completa a todos y tiene necesidad de todos. De modo que esta diversidad infinita de los individuos humanos es la causa misma, la base principal de su solidaridad, un argumento fundamental en favor de la igualdad. Toda libertad humana que no sea un privilegio exige, necesita, la igualdad’ “*

En estas páginas, ya vimos como la fraternidad anarquista de esta agrupación apela en su Declaración de Principios a la igualdad que se desprende del principio de pertenencia a la misma clase social. Hay una igualdad fraternal que se sustenta bajo el recurso de la categoría de *clase social*, de la que ya hablamos, y que remite, a un “sector oprimido” que también aparece discursivamente bajo el nombre de “los de abajo”. En los Anexos de este trabajo, hemos adjuntado una nota del órgano de difusión de la FAR (de edición intermitente) llamado *Voluntad*, nombre que según Manzano y como figura también en la Declaración de Principios, recibe como tributo a los escritos de Malatesta donde el italiano discute el principio de *voluntad general* en la toma de decisiones para la conformación de un colectivo de acción revolucionaria. La nota se titula “*Contra la reforma laboral de los arriba, resistencia y solidaridad sindical desde abajo*”, del número 5 de, año 2, de Agosto/Septiembre del 2017, cuya tapa reza: “¡Paremos! Las reformas de los de arriba con la acción directa popular”. Tomamos algunos párrafos clave de la nota que figura en la página 4, donde puede leerse lo siguiente:

“En Argentina, esta sintonía con la región se traduce en una cantidad de despidos y suspensiones fundamentalmente en empresas metalúrgicas, textiles, químicas, gráficas, de la alimentación, del calzado y en el sector de la construcción, entre otros. Casos emblemáticos como los de PepsiCo, Puma, Atucha y Rioro (éste último en el gran Rosario) dan como saldo más de mil despidos en tan solo un mes”.

“Estos ejemplos, junto con otros más, marcan de alguna manera en qué terreno se juegan nuestros intereses como laburantes y en qué términos se defienden. Aquí vemos indispensables un volantazo en la estrategia de aquellas organizaciones de izquierda inmersas en el callejón sin salida que implica el parlamentarismo, para redirigir la fuerza militante hacia las luchas sociales en resistencia a la arremetida de las de arriba”.

“Los y las anarquistas tenemos la tarea de apostar a la lucha en cada sector de trabajo, multiplicar las instancias de resistencia y promover activamente la democracia directa a la hora de organizarnos. El fortalecimiento de las organizaciones sindicales, así como instalar la necesidad de un Paro Nacional o a paros regionales, aportará seguramente a frenar la ola de despidos y suspensiones, recomponer el salario y rechazar cualquier reforma laboral que venga de las entrañas del enemigo. Remarcamos la necesidad de continuar aportando paulatinamente a la recomposición de la influencia de los principios anarquistas al interior de las luchas obreras, contribuyendo principalmente al protagonismo del conjunto de los/las trabajadores/ras, a partir de métodos y principios coherentes con el camino hacia la revolución social y el socialismo libertario”<sup>412</sup>.

---

<sup>412</sup> Véase, nota del periódico Voluntad, en Otros medios publicitarios, en los Anexos de este trabajo.



Vale destacar que esta nota ha surgido gracias a los discursos relatados que hemos observado durante el Acto del 1ro de Mayo del mismo año, escritos aquí en su forma anónima, como es costumbre en las agrupaciones anarquistas, que mediante el trabajo de escritura “unifican las voces” del conjunto social manifestado políticamente en el papel. Nos interesa, particularmente, la resolución al planteo del problema que presenta la agrupación en esta selección. Proponen “el fortalecimiento de las organizaciones sindicales y la instalación de un paro (o paros regionales) que permitan recomponer el salario”. Parece contradictorio, aquí, “el rechazo de cualquier reforma laboral que venga de la mano del enemigo” (entendido éste como el Estado), solicitando “la recomposición del salario”, que –al mismo tiempo y según sus propios integrantes- “es la forma de explotación más evidente del sistema capitalista”<sup>413</sup>. En éste sentido, la comprensión marxista del salario, como instrumento de dominación del aparato capitalista, aceptada por este grupo anarquista, pareciera no tener relevancia aquí en la descripción que se hace de la problemática y en la propuesta de una solución que promueva un cambio social revolucionario. Este tipo de contradicciones aparecen de forma constante en el discurso de las agrupaciones anarquistas, sometidas como este caso, al cumplimiento voluntario de una serie de prácticas insertas en una ideología, entendida como una forma de vida, que –en sus propias palabras- “nunca deja de ser contradictoria”<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano en los Anexos de este trabajo.

<sup>414</sup> Véase, entrevista a Manuel Manzano y Carla Pagliano en los Anexos de este trabajo.

## Biblioteca y Archivo Histórico Social “Alberto Ghiraldo”:

La Biblioteca y Archivo Histórico y Social Alberto Ghiraldo surge en Mayo de 1946 de la mano de la Unión Socialista Libertaria de Rosario, que funcionaba hacia 1943 en calle Mitre 743, compartiendo el espacio con la Biblioteca. Según sus registros y los miembros a los que hemos entrevistado, hacia 1966, el sótano de la Unión Socialista Libertaria funcionó como espacio de resistencia ante la dictadura del General Onganía. Hacia 1975, aquí mismo, es creado el Centro de Estudios Sociales “Rafael Barret”, que dio origen a la confluencia entre anarquistas, radicales, latorristas, y librepensadores al interior de la Unión Socialista Libertaria. Tras el golpe de Estado de 1976, la misma tuvo que ser trasladada a una casa particular, donde prevaleció hasta 1981, momento en que es secuestrada, junto con las personas que la resguardaron, hoy exiliadas del país. Carlos Machado, un militante de la Unión Socialista Libertaria, inició casi de inmediato el trabajo de recuperación, y tuvo que ser conservada en domicilios particulares, de forma rotativa, hasta el fin de la dictadura militar. Quien la retuvo durante un tiempo en su hogar fue nuestro informante, el Licenciado Carlos Solero, docente de la Universidad Nacional de Rosario, hoy miembro histórico de la Biblioteca. Solero relata que la Biblioteca pudo ser recuperada en su totalidad en 1983 cuando se le gana un juicio al triple comando del ejército, y devuelven gran parte de los libros, pero a falta de un local para exhibirla, no fue hasta 1986, que la Biblioteca pudo reabrir sus puertas en Callao 314 y pasó a llamarse con el nombre con el que se la conoce hoy, “Biblioteca y Archivo Histórico Social Alberto Ghiraldo”. Sufrió dos traslados más, el primero a un local de calle Sarmiento 1418, y el segundo, más reciente, del año 2012, donde permanece en la actualidad, en calle Carriego y Marcos Paz. La Biblioteca tiene más de cinco mil libros y se encuentra abierta al público en general, para quienes deseen consultarla. Como sucede con la Biblioteca Popular José Ingenieros, la misma se autosustenta y se autoadministra con la cuota de sus miembros activos, también militantes anarquistas. Queda claro, como vimos con la Biblioteca de Buenos Aires, que aquí también aparece la idea de una

militancia política anarquista bajo la necesidad de la difusión de las ideas de la corriente ácrata, y la propuesta de actividades “abiertas al público” que establezcan cierta crítica social y promulguen el interés por las ideas del anarquismo, así como por esta asociación en particular.

Carlos Solero, quien se define como un anarco-comunista, comenzó a militar con diecinueve años, y se formó, según sus propias palabras, con Juvenal Fernández, Pedro Munich, Víctor Lezcano, Martín Filamori, Carlos Machado, y Jacobo Maguid. Viene de una familia de tradición política comunista y su cercanía con el anarquismo nace, según su relato, de algunos principios socialistas que lo atrajeron. Al contrario de otros anarquistas con los que nos hemos entrevistado, Solero piensa que el anarquismo nace durante la Revolución Francesa, gracias a los *erragées*, y en este sentido, su visión histórica con respecto al anarquismo resulta ser algo más amplia en comparación con quienes consideran que el anarquismo *nace* con la propuesta teórica de Proudhon. Para el docente, el anarquismo es una “extensión” del socialismo utópico, y si bien gran cantidad de las ideas anarquistas condensaron en teorías acabadas, su idea del anarquismo, en verdad, supera las teorías radicales, al vivir el anarquismo como una “filosofía de vida” que puede alimentarse de nuevas teorías constantemente. Sin descontar que él mismo se considera un militante social anarquista, la importancia que le entrega al anarquismo no nace, como lo vimos al analizar la FAR, de una militancia social “dualista”, sino de un pensamiento filosófico e histórico que puede adaptarse a la vida, aunque difícilmente sin contradicciones. Su militancia *se traslada* al contexto cultural que Solero piensa que puede transformar mediante su *praxis social*. Semanalmente, escribe notas en el Diario La Capital de Rosario, realizando críticas al gobierno, al sistema capitalista y al Estado. También redacta notas para la Revista La Oveja Negra, órgano de difusión de la Biblioteca, claramente una de las revistas de mayor continuidad desde su inicio en Febrero del 2012. Del mismo modo, es miembro de la Asamblea y participa y organiza regularmente gran cantidad de actividades culturales que se imparten desde la Biblioteca, como proyección de películas y videos, talleres donde se enseñan diversos oficios, desde tejidos hasta carpintería, charlas y discusiones

sobre temáticas anarquistas históricas, y ferias de libros. Solero dice que siente al anarquismo como sus “*propios pensamientos*”, es decir, como sus convicciones y valores, y es por eso que adopta dicha ideología como una forma *metodológica* desde la cual observar otras teorías e ideologías.

En el folleto publicitario titulado “Recuperando la memoria histórica de nuestra clase. Construyendo espacios de reflexión y lucha”, que adjuntamos en los Anexos de este trabajo, aparecen algunas declaraciones de principios<sup>415</sup> de la Biblioteca:

“Sin jefes, sin empleados....ni bibliotecarios:

No tenemos afán de lucro, sino de transformación. Lo que realizamos aquí no es para ganar dinero o prestigio, sino que es una expresión de deseo y de necesidad de los participantes: deseo de lucha y necesidad de llevar adelante ese deseo junto a otros a quienes consideramos hermanos en la lucha. Y si bien no vivimos aislados del mundo, claro está, podemos evitar, y de hecho es mejor, manejarnos sin líderes, por eso organizamos y llevamos adelante este proyecto de manera asamblearia, utilizando reuniones mensuales donde entre todos decidimos que hacer ya que no nos agrada y rechazamos dar o recibir órdenes. Tampoco queremos tener empleados, por lo tanto, entre todos atendemos la biblioteca, limpiamos el lugar, organizamos las actividades, etc. Llevando adelante el modo de relacionarnos que deseamos y observamos totalmente posible”.

Nótese aquí que, de la misma forma en que lo vimos reproducirse en las otras dos agrupaciones anarquistas, se habla de “lucha de clases”, y de “clase social”. Aquí también aparece la idea de un tipo de igualdad nacida de la *consciencia de clase*, de la opresión y de la lucha, que daría

---

<sup>415</sup> La Declaración de Principios de la Biblioteca fue redactada en 1960, pero por encontrarse, según sus miembros, desactualizada, la han sacado de circulación y ya no figura en los medios de difusión de la Biblioteca, como en el periódico La Oveja Negra, en el blog personal o en la página de Facebook. Sin embargo, hemos podido rastrear estos principios en algunas publicaciones, sobre todo, en folletos publicitarios como el que hemos adjuntado en los Anexos.

lugar a un tipo de fraternidad o hermandad de sujetos reconocidos en esta ideología. En el número 50 de la revista La Oveja Negra, y con motivo de celebrarse los 50 ejemplares de la misma, se realizó una edición especial, donde se le dedicaron, casi completamente, ocho páginas a la desaparición (y posterior encuentro del cuerpo), del militante anarquista Santiago Maldonado. El título de esta edición especial es “Solidaridad es seguir luchando”, y en la página 2, bajo el subtítulo “Una experiencia de lucha autónoma en Rosario”, aparece lo siguiente:

“Vivimos días de bronca y dolor. Caminamos, saltamos, gritamos, lloramos, y encontramos en la lucha el único modo de mantenernos en pie. Apoyando y apoyándonos en la acción contagiosa de los mapuches rebeldes del sur”.

(...) A la semana de la desaparición del compañero Santiago, se hizo un corte de calle en una zona céntrica, con ruido y volantes. A las dos semanas, se concentró frente a un destacamento de policía de Gendarmería Nacional para escrachar a los responsables inmediatos de este atropello estatal. El 1ro de Septiembre, a un mes de la desaparición, se convocó a una manifestación autónoma que concluyó en la Bolsa de Comercio donde hablamos y leímos un escrito de Santiago. Mientras tanto, todos los días se pegaban afiches, stickers, se dejaban volantes, pintadas, se iba a distintas radios, y se conversaba del tema donde se podía. Además, fueron impulsadas jornadas de difusión y reflexión en ésta y en otras ciudades, circulando a su vez, el numero anterior a este boletín, que también fue difundido en otras partes del mundo”<sup>416</sup>.

Como podemos observar, esta solidaridad fraternal anarquista no implica solamente la relación con personas conocidas que formen parte de la misma organización, sino cierta afinidad con un colectivo de sujetos

---

<sup>416</sup> Véase, Edición Especial N°50, de la Revista La Oveja Negra, en su versión online: <http://www.mediafire.com/file/10abn9mlfuuk7az/laovejanegra50rosario.pdf> Captura: 10/10/2017

que resultan ser *cercanos* por perseguir la misma ideología, y participar de las mismas luchas. Al igual que pudimos observar con los grupos masónicos, los *hermanos* podían ser personas desconocidas, que continuaban siendo *hermanos* por encontrarse en una relación de igualdad. En este sentido, y como vemos descrito en el segundo párrafo, dicha solidaridad impulsa una lucha, basada en la militancia, que en este caso se expresa a través de una serie de actividades políticas que describen la protesta y la resistencia del grupo.

Carlos Solero, dice que la igualdad que propone el anarquismo en el cual milita, en verdad no se sustenta en una valoración homogénea de personas iguales en derechos, sino de personas desiguales en su naturaleza, pero iguales en capacidades. Esa igualdad, nacida de la diversidad, no intenta homogeneizar a los sujetos, sino, homogeneizar las posibilidades de desarrollo de los individuos. Claramente unida a la idea humanista, se trataría, más bien, de una igualdad que “respeta” la desigualdad. En sus palabras: *“somos todos hermanos, porque somos todos seres humanos, pero los hermanos no son todos iguales, de hecho, son todos distintos”*<sup>417</sup>. Se recoge de esta idea que la solidaridad *“es un tipo de consciencia natural, de respeto y de amor por el otro, que ha sido modificada por el Estado capitalista para convertirnos a todos en rivales y en la competencia, antes que en hermanos”*. Nótese aquí, que Carlos Solero también describe la necesidad de generar una solidaridad *artificial*, ante la falta de una solidaridad que debiera darse de forma *natural*. Una solidaridad, basada en el amor, el compromiso, la afinidad y el compañerismo, nacida artificialmente de esta asociación, y volcada políticamente en la lucha a través de la toma de consciencia de su condición social. En esta igualdad, queda evidentemente excluido todo sujeto o grupo de sujetos pertenecientes a una clase social contrapuesta, que no sienta ni se reconozca como *oprimida*. Más aún, quienes tienen empleados, o personas a su cargo en relación de dependencia, quienes no compartan las ideas anarquistas, quienes no sientan la necesidad de asociarse en el proyecto de transformación social que ofrecen estos grupos organizados, quedan excluidos de la solidaridad y de la

---

<sup>417</sup> Véase, primera entrevista a Carlos Solero, en los Anexos de este trabajo.

fraternidad. Como ya vimos en los análisis de las agrupaciones anteriores, la pedagogía anarquista recae sobre la necesidad de crear, artificialmente, una consciencia que se cree perdida o desdibujada por el Estado opresor. De esta forma, al mismo tiempo, son imaginados otros horizontes y otras sociedades que puedan corresponderse con los deseos de este grupo ácrata. Según Carlos Solero: *“el anarquismo verdaderamente cree que las utopías no son irreales, sino que son posibles. La complicación no recae sobre lo que deseamos, sino sobre cómo lo deseamos, es decir, la forma que va a tener esa sociedad”*<sup>418</sup>. Según Solero, muchos anarquistas desean el regreso a una sociedad donde, supuestamente, no existía el Estado, y donde no había órganos de autoridad que dictaminaran reglas. Ubica a esa sociedad en determinados momentos históricos, pero estas visiones generalmente no son respetuosas de las teorías antropológicas que describen, ni de la historia, puesto que los ejemplos que utiliza reacen en la era de los neandertales, donde imaginariamente, no existían, según Solero, ni mandos ni reglas de convivencia. Por lo que al preguntarle a Solero por la sociedad que se desea, el docente describe algunas nociones bien generales sobre la filosofía anarquista, pero entrega un dato interesante a esta problemática: *“que la imposibilidad de pensar en una sociedad distinta sucede porque solamente conocemos ésta, y no hemos conocido otra, por lo tanto, cualquier tipo de imaginación siempre es una utopía que parece irreal y lejana, porque no pertenece a nuestro horizonte cognitivo. No puedo pensar lo que no conozco, aquello que no existe”*<sup>419</sup>. Es importante para nosotros esta idea, porque explica una problemática filosófica aún presente en esta corriente: la discusión en torno a la *utopía* del anarquismo. En éste sentido, lo desconocido, en un punto, resulta ser impensado. Pero este elemento *desconocido*, sin embargo, ha planteado en el anarquismo toda una forma de hacer política basada en una estrategia que concibe una *lucha permanente*, donde la revolución es vivida como un elemento presente en cada intervención, y no como un elemento que solamente *deviene* al modificarse algunas estructuras

---

<sup>418</sup> *Idem*, anterior.

<sup>419</sup> Véase, entrevista en profundidad en los Anexos de este trabajo.

económicas y sociales “de base”. Es decir, la revolución, existe en el presente, y no es necesario proyectarla hacia un futuro incierto. Por lo tanto, en este sentido, esa fraternidad y esa igualdad en la lucha son elementos presentes que se construyen a diario en el universo ácrata, y que pueden palpase, puesto que se materializan con los mínimos cambios que el grupo pueda realizar con sus aportes.

En el número 47 de la Oveja Negra, año 7, de Abril del 2017, titulado: *Acción directa y lucha revolucionaria*, en el apartado titulado “Por una sociedad sin clases”, aparece lo siguiente:

“Es necesario un quiebre y que la lucha se radicalice (es decir, que busque ir a la raíz del problema) de manera que se asuma la revolución social como la única opción para la vida fraterna entre hermanos y hermanas”<sup>420</sup>.

Como vemos, aparece discursivamente la conformación de un “nosotros” que incluye a un sector oprimido, y por lo tanto, en lucha, que se siente fraterno al posicionarse en una *paridad* que refleja los mismos deseos y los mismos proyectos del conjunto.

Así también, la cuestión de la igualdad puede visualizarse en el número 30 de La Oveja Negra, año 4, de Agosto del 2015, titulado: *El ejemplo Griego*, en el apartado de color “Hablando con las paredes”, que presenta una nota de título “Si nos tocan a uno, nos tocan a todos”, donde el grupo expresa lo siguiente:

(...) Ante el obediente ‘cada uno cuida su propio culo’, y el piadoso y también miserable ‘te podría pasar a vos’, se rige firmemente un mural con una frase que sobrepasa lo solidario, que nos recuerda que no es necesario apelar al dolor propio para poder comprender el ajeno: ‘si nos tocan a uno, nos tocan a todos’. Recordando que existe un *nosotros* a contracorriente del pensamiento egoísta y competitivo, celoso y envidioso del

---

<sup>420</sup> El periódico N°47 de la Oveja Negra puede consultarse en su versión online: <http://www.mediafire.com/file/u262u51e80n4bdm/laovejanegra47rosario.pdf> Captura: 02/10/2017



ser humano más cercano o del vecino desconocido. Afirmando que existe un nosotros, un nosotros de explotados y oprimidos, pero no de simples víctimas, porque ese nosotros se siente tocado, y reacciona, se siente tocado y se rebela”<sup>421</sup>.

Debemos aclarar, que para los tres grupos que hemos analizado, los órganos de difusión no constituyen en sí “discursos periodísticos”, sino “discursos políticos”, puesto que, como lo define Bruno Latour en *Reensamblar lo social* (2008: 148) *el discurso político se caracteriza por un movimiento circular mediante el cual lo plural deviene singular, y lo singular deviene, nuevamente plural.* (Cfr. Latour, 2008: 148) Ese movimiento circular está movilizado por una doble representación, mediante la cual un portavoz puede convertir una multiplicidad (la multitud que lo ha designado como tal) en unidad (un nosotros); y de obediencia, por la cual la multitud vuelve a convertirse en multitud. Nótese cómo se compone ese “nosotros” del que hablamos, en la idea del oprimido y el explotado, que lejos de ser una víctima del sistema, es quien realiza la acción, que en este discurso, supone la *liberación* a través de la lucha. Sin embargo, Latour (2008), también advierte que este movimiento del discurso político también implica una “traición”: la representación que ese sujeto de la elocución realiza, nunca puede ser la réplica *exacta* de la voluntad de los representados, del mismo modo que la obediencia nunca puede ser la aplicación fiel de los designios del portavoz. (Cfr. Latour, 2008: 150) Aún así, la voz enunciativa que aparece –publicitariamente– en los órganos de difusión de los anarquistas de organización que hemos seleccionado, pretende posicionarse como un “interventor en la actividad indetificante del espacio público”, tal como es natural en el discurso periodístico: la intencionalidad está volcada, por ello, no solamente a la persuasión de un público lector que se siente “tocado” por compartir la misma ideología ante la problemática que se presenta mediante el texto, sino a la difusión, y también a la crítica, de cierta realidad que se le presenta, y por la que él es su agente promotor. Volvemos a rescatar,

---

<sup>421</sup> El periódico N°30 de la Oveja Negra puede consultarse en su versión online: <http://www.mediafire.com/file/z2p4xkhul82ogon/laovejanegra30rosario.pdf> Captura 02/10/2017

entonces, que el *gesto político* (Ducrot, 1984) presente en estos textos, es el de hacer intervenir en la discusión actual y en los problemas que aquejan al grupo anarquista, mediante elementos persuasivos –muchas veces implícitos y otras veces explícitos en las notas- a los sujetos a quienes se pretende “movilizar” con dichos planteos.

Algo notable, que ya hemos mencionado en los apartados anteriores, es la cuestión del entendimiento de la política para el anarquismo. Mientras que pudimos ver que la FAR no se negaba la política, los miembros históricos de ambas Bibliotecas –al comienzo de las entrevistas- sí lo hacían. Sin embargo, posteriormente, reconocieron que sí hacían política, y que esa política se fundaba en un accionar social basado en la crítica y en la difusión de las ideas de la corriente ácrata. Carlos Solero, en este sentido, dice que “*el anarquista es un político coartado en su fin*”, mientras que “*la política es todo aquello que nace de la polis, y la polis es el conjunto de humanos, es decir, la sociedad*”<sup>422</sup>.

Una cuestión interesante que rescatamos de la tercera entrevista con Carlos Solero es que al preguntarle cuáles eran los compuestos de esa política, el Cientista Político no dudó en indicar que los compuestos de ésta política son, sin duda, “compuestos teológicos o religiosos”, sobre los que recae la idea *panteísta* que se cruza con el materialismo histórico. En sus propias palabras:

“(…) si vamos a la etimología del concepto, significa *religare* que es la relación que se tiene con el cosmos, los anarquistas somos religiosos, sin duda. De alguna manera nosotros nos sentimos parte de la naturaleza, porque como decía nuestro querido Eliseo Reclus, geógrafo y científico, revolucionario comunero de 1871 en París, el hombre es la naturaleza tomado consciencia de sí misma”<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Véase, primera entrevista a Carlos Solero, en los Anexos de este trabajo.

<sup>423</sup> Véase, tercera entrevista con Carlos Solero, en los Anexos de este trabajo.

En los dos actos en conmemoración al 1ro de Mayo<sup>424</sup>, a los que hemos asistido, realizados entre el 2016 y el 2017 en la Plaza Sarmiento, ha sido evidente para nosotros que toda la presentación arroja un tono *político* que se evidencia tanto en la forma en la que son presentados los discursos, como en las respuestas que el público asistente ofrece cada vez que los interlocutores interpelan a los presentes. Es un acto conmemorativo por los llamados “mártires de Chicago”, que reivindica las figuras de los trabajadores explotados a los que se le dió muerte tras cuatro días de huelga y manifestaciones de violencia contra la policía. El mismo comienza, habitualmente, con las palabras de los miembros históricos de la agrupación, y continúa exponiendo las palabras de los demás integrantes, para luego finalizar con una banda de música que presenta canciones cuya letra responde a la ideología. La jornada, que en ambos casos comienza entre las 16 y las 17 de la tarde, hasta extenderse a las 18 o 19, no solamente se encuentra planificada en horarios y organizada según los protagonistas de los discursos, sino que se hace un uso claramente político del espacio público de la plaza, aprovechando los monumentos para colgar banderas y afiches conmemorativos. Algo que nos resulta interesante destacar aquí es que se reivindica la figura de los trabajadores, pero contradictoriamente, en la presentación de las lecturas, se niega que el acto sea una celebración por el “Día del Trabajador”, siendo el trabajo asalariado una forma de explotación. Sin embargo, nótese que la figura del trabajador se encuentra, sin embargo, reivindicada como la toma de posición de una clase en lucha, que busca la emancipación. Comprendemos que, sin duda, aquí se intenta reivindicar discursivamente aquello contra lo que se lucha; y es que el proceso de identificación que proporciona el anarquismo a través de la consciencia de clase de los *trabajadores*, imprime cierta contradicción basada en la ambigüedad de algunos conceptos que solamente pueden definirse a través de la oposición. Algo similar pudimos encontrar al preguntar sobre la existencia de la justicia. En tres oportunidades, tanto Juan Carlos Pujalte como Carlos Solero, e incluso Virginia Piccoli, miembro de la Ghiraldo, han respondido que la justicia existe “*porque existe la injusticia*”, pero

---

<sup>424</sup> Es sabido que los hechos violentos que terminaron en lo que se conoció posteriormente como la “masacre de Chicago” ocurrieron en verdad un 4 de Mayo de 1886, e iniciaron con una serie de huelgas de los trabajadores que reclamaban la jornada de ocho horas, el 1ro de Mayo.

les resultó realmente difícil poder definir esa *justicia* por fuera del Estado, sin caer en nombrar los componentes de la “injusticia”. Esto se reproduce fuertemente en el discurso anarquista de los grupos que hemos analizado, y damos cuenta aquí a través de esta exposición, que el anarquismo es un movimiento ideológico, político y cultural que se encuentra aún, en la actualidad, buscando, cambiando, ampliando y restituyendo algunas definiciones que funcionan como *lupas* del análisis social.

# Capítulo 3

## Resultados y Conclusiones:

Gracias al análisis histórico que hemos hecho, es que hemos podido comprender que el valor teóricamente desmembrado de la tríada revolucionaria francesa, no ha perdido su condición política a lo largo de la historia, sino que ha constituido espacios de socialización, separados del Estado –aunque avalados por él- en grupos sociales que sostienen una ideología de carácter político, al interior de los grupos que han alzado una bandera republicana y revolucionaria, reivindicando la condición política de la fraternidad como fundamento de la unión, como es el caso aquí trabajado de la masonería y el anarquismo. Ni perdida, ni olvidada, ni huérfana, ni ensombrecida, ni eclipsada. La fraternidad ha sido (y continúa siendo) fundamental en la construcción de la unidad social, ya sea en términos nacionalistas y patrióticos, como en el caso de la masonería, o en términos revolucionarios, combativos, y hasta mesiánicos, como en el caso del anarquismo. A ella, -en términos políticos y sociales- se regresa simbólica y discursivamente.

Aparentemente contrarias y fácilmente distinguibles, la masonería y el anarquismo han alzado, a lo largo de la historia mundial, dos banderas fraternales, presentes en la actualidad. La toma de la palabra en términos críticos, la intervención en proyectos del Estado, la ayuda mutua y solidaria –tanto hacia dentro como hacia fuera del grupo-, la lucha y la promesa de transformación social, son la forma constitutiva de lo que se *corporiza en política*, en dos organizaciones que sin embargo, coinciden en negarla. Esta idea es fundamental puesto que a través de ella hemos podido analizar los componentes ideológicos de cada organización, inmersos en la estructura moral y en la propuesta político-social, y político-educativa que cada una presenta.

En el universo filosófico-político de Robespierre, queda claro que no será, únicamente, del sufragio desde donde emanará la legitimidad de las leyes o de las instituciones republicanas, sino del propio movimiento revolucionario que ha puesto en práctica recursivamente los principios de libertad, igualdad y fraternidad. En éste universo, en donde se conjugan

en relación de igualdad los tres valores republicanos, sin discriminar su valoración política, la república debe ser el sustrato del bien común nacida del trabajo, donde los derechos, las obligaciones y la participación no detengan el impulso revolucionario *hacia adelante*, sino que continúen generando más derechos, más obligaciones y mayor participación. Por fraternidad, Robespierre va a comprender no la unión meramente *simbólica* entre los sujetos, sino el sentido mismo de la ciudadanía y su correspondencia necesaria en la sociedad. La necesidad de crear “hermanos civiles”, también deviene de la necesidad de crear hombres libres e iguales. Es por eso que la fraternidad será comprendida por el revolucionario como un deber-ser, una obligación cívica y moral, antes bien que como una formalidad simbólica. Dicha empresa no puede ser llevada a cabo únicamente a través de *cultos* revolucionarios, sino que debe estar necesariamente acompañada de la *acción directa*, es decir, de la puesta en marcha del accionar político que no va a discriminar grados de violencia, y que sentará las bases de un republicanismo que va en busca de la obtención de un bien común, que le ha sido arrebatado al *pueblo*. Esta *acción directa* implica del mismo modo, cierta educación, focalizada primeramente, en la “vocación” ciudadana, aunque en grados iguales, en la necesidad de la libertad y de la lucha. Queda claro, por ello, que la revolución es una empresa política que requiere, sin duda, de ciertos sacrificios, y primordialmente, de las personas “adecuadas” (adaptadas, fieles, confiables y fraternas), para tal propósito. Todos estos elementos que nombramos, aparecen simbólica y discursivamente en ambos grupos sociales analizados en este trabajo.

Tanto en masonería como en anarquismo, la cohesión del mundo social en crisis durante el siglo XVIII, (momento de organización de ambos grupos), se resuelve explícitamente –como bien lo destaca Reinhart Koselleck (2007)- con el rechazo tajante a una moral estatal autolegitimada. La construcción de una *razón* propia, interna, persiste hasta el día de hoy en ambos grupos. Se trata, como dice Koselleck, de organizarse alrededor de una *verdad*, de un entendimiento del mundo que conlleva una crítica explícita de aquello que –inmediatamente- rodea al grupo humano. Sobre el *ejercicio de esa crítica* es que aparecen los

compromisos políticos de quienes aceptan y voluntariamente se acercan a dichas agrupaciones. La crítica, en este sentido, es la forma más explícita del ejercicio de la política. Es, en palabras de Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (1985), la expresión de la acción política.

El hecho que el anarquismo haya propiciado mayormente el valor de la libertad, no significa en ningún caso que los otros valores no tengan igual importancia *política* para la agrupación. La libertad es considerada “la puerta de entrada” de los demás valores, sin embargo, para *alcanzar* cualquiera de los tres, es necesario, ante todo, la unión. La unión anarquista presupone, al igual que en la masonería, el cumplimiento del deber de la fraternidad, es decir, el cumplimiento de la obligación moral y la aceptación de los principios que ponen al descubierto los objetivos del grupo, así como su “razón de ser”. La moral, en ambos grupos, tiene a la vez, recursos estéticos, que como describe Friedrich Nietzsche (-1887-2007) apuntan directamente a consagrar el *imaginario* moral en la distinción que el grupo tiene entre bueno y malo, y en éste sentido, incluso, en la distinción schmittiana de amigo – enemigo. En esta construcción grupal de la moral, vale aclarar, histórica y transitoria, se ponderan con valoraciones altas y positivas a aquellos individuos que consideran “hermanos” o “compañeros”, y que al mismo tiempo *validan* como sus pares. Gracias a esta *apreciación*, se sostiene la “metáfora viva” (Paul Ricoeur, 1975) de la fraternidad: un imaginario basado en signos de semejanza o similitud entre viejas y nuevas concepciones: si bien la fraternidad moderna es una asociación, un pacto o contrato, no deja de apelar a ciertas particularidades del mundo antiguo, donde el amor, la amistad y el compañerismo se correspondían entre aquellos considerados “fraters”. La expresión de estos lazos de similitud a los que nos referimos al hablar de *metáfora*, entonces, son visibles en el plano discursivo, donde se vinculan los conceptos “hermano”, con “amigo”, y “compañero”, a la vez unidos por conceptos como “amor”, “amistad”, y “entendimiento”. Decimos “metáfora viva”, porque es en sí misma un imaginario, una representación que aúna componentes sociales e individuales, donde aparece el *ejemplo* (la *imago*), de determinada forma de ser y existir. Puesto que esta representación funciona como un apelativo persuasivo en los discursos grupales, es por ello, una metáfora



viva, puesto que está presente (y a ella se recurre) en la ideología general de los grupos.

En composición, y algunas veces en reemplazo, el término “fraternidad” remite a *hermandad* y *compañerismo*. Siendo que esta fraternidad política es en sí misma un deber-ser, una obligación, la forma en que se plasma en la práctica cotidiana dicha fraternidad (la práctica del deber grupal para con el resto de la sociedad) es a través de la solidaridad, es decir, de las actividades grupales que ponen *en acto* dicha transferencia de sentido.

Para la corriente ácrata, y la masonería, como lo hemos visto plasmado en los grupos sociales locales que analizamos, el concepto *fraternidad* no tiene un componente estrictamente religioso, y remite directamente a su concepción política, aquella surgida durante la Revolución Francesa. La fraternidad es, como vimos antes, asociativa; una recreación moderna de la antigua unión sanguínea entre familiares, del mundo antiguo. Por ser moderna y política, es, en estos casos, a la vez racional, aunque dicha racionalidad no se encuentra completamente aislada de cierto *culto* a la razón. Como ya explicamos, la política que persiguen ambos grupos se encuentra unida a una agenda de compromisos *morales* que atañen e impactan en los sentimientos individuales. La política propiciada por ambos grupos, entonces, si bien no es religiosa, tiene *componentes* religiosos: aparece un sentido casi *místico* en la política, que la carga de autoridad, de institucionalidad, de poder. La política es el agente del cambio social y todo cambio es solo posible gracias y a través de ella. De aquí, nuestra consideración por la distinción entre la política, y *lo político* que nos ha parecido relevante rescatar, puesto que es en el universo de *lo político* desde donde dichos grupos realizan esta consideración de la política. Es la fraternidad el conjunto de relaciones de significado *codificadas* que remiten a una serie de acciones (muchas de ellas de carácter obligatorio) entre los sujetos involucrados, y presentan una *mise en scene* (Claude Lefort, 1978) de los compuestos simbólicos políticos, o considerados por la corriente francesa (de Lefort a Chantal Mouffe) como *lo político*, perceptible en estas subjetividades.

Otra idea presente en ambos grupos es la idea de *revolución*, que lleva implícito el sentido de cambio, transformación, crisis, reorganización, y regeneración. Sobre la idea de la revolución, en tanto cambio radical, renovación y regeneración, encontramos la propuesta educativa que cada organización ha propiciado para con sus miembros y para con la sociedad, es decir, al interior y al exterior de sus espacios privados. Bajo la idea más general de *educación* (aquella del Iluminismo francés del siglo XVIII) aparece en estos grupos una notable necesidad por transformar la sociedad, de generar cambios, de perfeccionarla, de volverla más justa, más igualitaria y por ello, más *fraterna*. No es casual que esta idea iluminista de educación haya quedado implícita en ambas agrupaciones si observamos la pretensión que en algún momento tuvieron las agrupaciones ácratas de fundar escuelas propias (por ejemplo, en España y en Argentina), o las agrupaciones masónicas de rito escocés, que han incorporado 33 grados de conocimiento. Ambos grupos manifiestan en sus publicaciones (ya sea en los órganos publicitarios como revistas o periódicos, en los sitios web oficiales, o en perfiles de Facebook) la *necesidad* de la educación. Pero es necesario indicar que el tipo de educación que permitiría *realmente* transformar a los sujetos es, en ambas agrupaciones, la educación laica y universal, es decir, un tipo de educación que permita el *librepensamiento*. Nótese que, la propuesta liberal que bregó por una educación laica, gratuita y universal (republicana, también) es la propuesta que dio origen a la educación nacional, en Argentina y en Francia. Por un lado, encontramos la educación masónica, que como vimos supone un tipo de educación laica, aunque no gratuita ni universal, si se toma en consideración, por un lado, que la masonería es una organización mayormente masculina que no ha podido incorporar en las Grandes Logias (ni en Argentina, ni en Francia) a las mujeres, y por otro lado, que cobra una membresía mensual y anual. La educación anarquista, por su parte, sí ha perfilado un tipo de educación laica y universal (para hombres, mujeres y niños) aunque no del todo gratuita, porque –lo mismo que la masonería- quienes son miembros activos, deben pagar una mensualidad.

Estas propuestas, contienen un complemento *publicitario*, que propone un acercamiento hacia ese “mundo privado” de las organizaciones. Un

mundo privado que se ofrece en tanto espacio de reflexión, acción, debate y aprendizaje. En una palabra, un espacio *educativo*. En ambos casos, este tipo de educación no se trata de un tipo de educación formal, institucional y estatal, como en las universidades o en las escuelas, sino que se trata de una educación informal y moral (o moraliista), que intenta *eleva*r al individuo, intelectual y espiritualmente, y presupone la aceptación de una propuesta grupal que no encuentra un entendimiento por fuera de la ideología que sostiene al grupo. Es una doctrina que se va conociendo a medida que el individuo se va integrando a la organización, y cumple determinadas tareas, realiza determinadas acciones. Además para ambos grupos, el candidato debe aceptar sin oponerse, si desea pertenecer.

En el caso de la masonería, la doctrina de la que hablamos puede observarse en la Constitución de Anderson de 1723, mientras que para el caso del anarquismo, en cada una de las Declaraciones de Principios, que reproducen, casi linealmente, los planteos de la clásica “escuela ácrata”. En éste sentido, ambas agrupaciones sostienen la idea de ser sociedades “librepensadoras”. Bajo esta idea, han estructurado toda la vía *liberalista* que durante años ha sostenido ideológicamente los planteos políticos a los que hacemos referencia. Si el librepensamiento significó (en sus inicios renacentistas) la apertura a nuevas lecturas sobre los textos sagrados, en estos grupos el librepensamiento comprende cierta crítica a las instituciones, proponiendo una serie de actividades políticas que pudieran generar cambios (colectivos e individuales) en la vida de los sujetos que adhieren a dichas prácticas. El “librepensamiento” que constituye ambos grupos no se opone al dogmatismo, entendido como el fundamento de una serie de principios que constituyen “verdades”, puesto que ambos supieron, al constituirse como organización, fundar sus propios dogmas. Más aún, este “librepensamiento” que los constituye discursivamente, formula una visión particular de la sociedad *recortada* en la idea de la libertad y la fraternidad: esta libertad que presentan es una libertad *relativa*, puesto que no puede ser *absoluta*. La libertad es la libertad que el grupo provee, dentro de los reglamentos a los que se encuentran sujetos los

participantes. Quienes no acatan, claramente quedan fuera de la organización.

El rechazo a la política, presente en ambos grupos, significó, como lo expresa Koselleck (1982) la creación de una política interna, separando moral de política, para ser vistos como instituciones morales y no políticas. El secreto y la clandestinidad le permitieron a estos grupos promover un tipo de “política de la liberación” que formulaba la idea de una libertad “privada”. En palabras de Koselleck (1982), *de la libertad ejercida en secreto, se constituye el secreto de la libertad*. Ambas agrupaciones construyeron una forma de hacer política desde la resistencia y la crítica, al amparo de quienes *necesitasen* de su ayuda, proporcionando (y promocionando) las *herramientas* de la liberación, promoviendo *una moral de las convicciones*, de carácter privado, que consolidó en sociedades privadas. No renuncian, dice Koselleck, al secreto del reino moral interior, porque precisamente en él es donde hallan la garantía de su existencia independiente del Estado. Por ello, su *condición* ha quedado “por fuera” de la representación estatal, y tiene, en todo caso, representación civil.

Para estos grupos, en consecuencia, el Estado es ese organismo *incompleto* que vive sus propias insuficiencias. Para el caso de la masonería, el Estado es una institución que se encuentra *por fuera*, aunque resulta ser garante de su propia existencia y de sus actividades. La masonería como organización puede, entonces, ir al encuentro de iniciativas compartidas, que perfilan a la institución como un claro *complemento* del Estado. Para el caso del anarquismo, por el contrario, el Estado es el *enemigo* al cual hay que destruir. Es la síntesis de todas las estructuras sociales de dominación del pasado, garante de la propiedad privada, instrumento de opresión de los grupos que concentran el poder, y es el monopolio del capital y de la violencia física. Sin embargo, como vimos en las páginas anteriores, aún siendo un enemigo o un complemento, ambos grupos se permitieron edificar alrededor del Estado una ideología política basada en la diferencia, en la “otredad” (Levinas, 1971), en aquello distinto, y por lo tanto, críticamente *alterno*. Sobre el *faltante*, sobre la crítica y sobre la *diferencia* ha nacido la política de la masonería y del anarquismo. Como Hannah Arendt (1959) lo describió, la

política sólo puede existir allí donde los hombres se encuentran unidos, compartiendo la libertad, bajo el amparo que proporcionan los Estados constitucionales y democráticos. Ciertamente, es el caso de las organizaciones –civiles- que analizamos: ambas se encuentran amparadas por el Estado Argentino, gracias al artículo 14 de la Constitución Nacional, que les provee el derecho a la reunión (pacífica y sin armas).

En ambas organizaciones, la ideología a la que se someten, en tanto *propuesta de un conjunto de valores y de ideas concernientes al orden político, que tienen el propósito de guiar los comportamientos políticos de un grupo*, (Bobbio; Mateucci y Pasquino, 1991) encierra la realización de un conjunto de objetivos precisos, inmediatos, o “alcanzables” para los miembros y la agrupación, donde también aparecen otros tantos que resultan ser, de hecho, *inalcanzables*, como por ejemplo, la felicidad de toda la humanidad, la fraternidad humana, la justicia social en todas sus formas, la libertad absoluta, entre otros. Estos objetivos, manifiestan claramente los métodos de persuasión discursiva, que utilizan algunas organizaciones civiles con el propósito de acercar a los interesados al gran proyecto social que la organización propone. Al propiciar un espacio *privado*, de aprendizaje y códigos compartidos, de relaciones interpersonales de compañerismo, confianza y ayuda mutua, se propicia un espacio de actividad grupal, unido, en ambos casos, a una ideología de conjugación que requiere del aprendizaje de dichos códigos, de dichas prácticas grupales, del mundo de pensamientos y sentimientos que se *respiran* en el grupo. Sin duda, que unida a la ideología, encontramos una agenda de compromisos sociales, políticos, que permiten *poner en acto* dicha ideología. Lo evidente para nosotros es que tanto la masonería como el anarquismo *acercan* a los sujetos al mundo de la política (Cfr. González Bernaldo de Quiroz, 1990: 31).

Pero el accionar político de ambos grupo no queda relegado a la mera crítica política, sino que instaura una cartilla de acciones que suponen la solución (parcial o total) de los problemas sociales que cada grupo considera como cercano a sus compromisos políticos. Para el caso del anarquismo, históricamente combativo y contestatario, dicho accionar político se relaciona con la *militancia* anarquista, lo cual no implica

solamente la aceptación de los planteos ideológicos, sino la participación activa en los actos, en las actividades, e incluso, en el *accionar directo* que el grupo haya programado para determinado momento concreto. La *acción directa* para el anarquismo es aquel accionar individual o grupal que no tiene intermediación entre el aparato dirigente y quienes se rebelan contra él. Como la describen sus protagonistas, varía en la actualidad entre una asamblea barrial autoconvocada, una marcha, un corte de ruta, y diferentes tipos de reclamo y resistencia que supongan la conjugación de un grupo movilizado al espacio público con objetivos claros de protesta. Lo destacable en el accionar anarquista es la visible solidaridad que se produce en estos casos entre agrupaciones, muchas veces, distanciadas por sus planteos. Para el caso de la masonería, su *accionar político*, es la beneficencia, que supone ser *discreto*, aunque se publicite en sus páginas web y sus perfiles de Facebook. Según las cláusulas masónicas, los masones no pueden hacer ostentación de su “servicio a la comunidad”, aunque la masonería se haga presente, actualmente, para brindar apoyo a centros de ayuda, comedores infantiles, e incluso, en situaciones de extrema urgencia, como inundaciones, terremotos u otros tipo de hechos resonantes.

La masonería, organización tradicionalmente masculina, filantrópica, filosófica, ritualista, iniciática, y de membresía, ofrece una instrucción cívica –masónica-, mediante el cumplimiento de una serie de cláusulas dispuestas en la Constitución escrita por James Anderson en 1717, que sirven no sólo para *sujetar* al individuo a los reglamentos del grupo, sino que a la vez propone objetivos a largo plazo, habilitando un *juego* que parte del cumplimiento de los mismos: cuanto más se aprende, más se pertenece a la organización, y sobre todo, se obtiene satisfacción individual por el alcance de dichos objetivos. Las cláusulas u *obligaciones* de Anderson, describen requerimientos para los miembros, como la necesidad de ser hombres libres, de buenas costumbres, solidarios y fraternos entre sí.

En las agrupaciones anarquistas, también existe la obediencia, aunque, públicamente, se intente escapar de la idea misma de *obediencia*. Para el anarquismo, la obediencia supone disciplina, servilismo, jerarquías y falta de conciencia. Sin embargo, hemos podido

visualizar que en las agrupaciones anarquistas, existe una obediencia al grupo determinada por la mayoría de las voluntades que componen la Asamblea. Quienes no cumplen con los requerimientos mínimos que otorga la agrupación una vez aceptados, (al igual que sucede en la masonería) trátase de las tareas que otros compañeros les han encargado, el incumplimiento sostenido de la cuota, la ausencia prolongada del miembro, o la falta de compañerismo, integración y solidaridad para con el resto del grupo, se procede a la expulsión del mismo por parte de la organización. La Asamblea es el órgano que administra la toma de decisiones del grupo, cuya expresión se conforma por los miembros activos. Hay una diferencia entre miembros activos, - quienes abonan una cuota y suscriben a la ideología anarquista, pasando a ser *compañeros*-, y quienes son aficionados, que en el caso de las Bibliotecas Populares y las Federaciones, se trata de quienes se acercan a participar de las actividades libres y gratuitas, quienes comparten la ideología, pero que todavía no han sido incorporados oficialmente al grupo. La diferencia entre los miembros activos y los aficionados, es que quienes son aficionados se encuentran “a prueba”, es decir, están interesados en formar parte del grupo, pero se encuentran *observados* por quienes componen la Asamblea, de la que participan, generalmente, los miembros de mayor antigüedad. Aquí también se hacen evidentes algunas jerarquías, que aunque desdibujadas, determinan quiénes tienen más derecho a la palabra, según la cantidad de años de participación, lo cual a la vez estaría indicando que los años de participación suponen mayor cantidad de *aportes* al grupo. Tanto en los grupos masónicos como en las agrupaciones anarquistas, quienes son miembros activos, abonan una membresía, es decir, una cuota de dinero que supone el mantenimiento de las instalaciones, el pago de los impuestos, la compra de libros, y el sustento financiero de las actividades culturales que cada organismo persiga, así como los gastos de publicidad y promoción.

La obediencia, aunque en ambos casos es voluntaria, implica *sujeción*, es decir, encontrarse *sujetado* a determinada ideología, a determinada expresión moral y ética, conforme a la voluntad libre del individuo. La ideología del grupo social, entonces, se convierte para el individuo en la expresión misma de su individualidad. La sujeción del individuo, en este

sentido, es fundamental para comprender la educación en ambas agrupaciones, puesto que el cumplimiento de dichos objetivos (individuales y colectivos) solamente ocurre si la persona puede educarse en dicha ideología, si puede incorporar los principios que se proponen y si puede responder y participar de los objetivos grupales. Todo esto formula la obediencia, que en ambos casos, se describe en términos de *progreso*. Cuanta mayor obediencia pueda encontrarse, mayor organización habrá, y mayor serán las posibilidades de que el grupo (y el individuo) *progresen* socialmente.

En los Templos masónicos que hemos observado, así como en las Bibliotecas o espacios de reunión de grupos anarquistas de la ciudad de Rosario y Buenos Aires, aparecen bibliotecas (grandes o pequeñas) que reúnen numerosos volúmenes de libros que han sido donados, o conservados por sus miembros. En ambos casos, las bibliotecas han sufrido pérdidas, apropiaciones, quemaduras y robos, producidas tanto por los propios miembros como por agentes externos, del Estado (policía o gendarmería) como otros civiles foráneos a las agrupaciones. En ambos casos, la supervivencia de los grupos se ha sostenido gracias a la vida clandestina, secreta o “enmascarada”, en donde la supervivencia de las personas (y de los documentos) transcurría a través de la conservación del secreto de estas fraternidades que se prometían lealtad y confianza entre los pares afines. En la historia reciente de ambas agrupaciones, como hemos indicado en los análisis de cada grupo destacado, aparecen momentos donde los relatos se vuelven confusos, y donde los registros de iniciados a la masonería o de inscriptos en las bibliotecas ácratas se interrumpen. Para el caso del anarquismo mayormente perseguidos por los gobiernos autoritarios posteriores a 1930, la vida clandestina y secreta de estos grupos aparece también de forma momentánea durante la historia reciente, y de forma similar en el período de tiempo comprendido entre 1976 y 1983, es decir, durante la dictadura militar argentina. Los hombres y mujeres anarquistas y masones que se unieron a las agrupaciones durante los 70's, fueron víctimas de uno de los peores acontecimientos de la historia Argentina, como fue el terrorismo de Estado, que prácticamente no reparó en ideologías, más allá de la diferenciación entre amigo-enemigo shmittiana. La mayoría de los relatos



que hemos recogido de los miembros históricos de ambas Bibliotecas Populares, la “José Ingenieros” de Buenos Aires, y la “Alberto Ghirardo” de Rosario, describen momentos de clandestinidad donde sus miembros (aquí particularmente, Carlos Solero en Rosario y Juan Carlos Pujalte en Buenos Aires) tomaron responsabilidad de los documentos y de las bibliotecas anarquistas que debieron conservar en sus domicilios particulares, soportando ocasionalmente, encierros carcelarios y torturas. Para el caso de la Biblioteca “José Ingenieros”, el propio nombre de la Biblioteca en verdad era un código para ocultar su identidad ácrata y poder refugiar, en aquellos momentos desesperanzados, a algunos compañeros que se encontraban perseguidos por el gobierno militar. Del mismo modo, los anarquistas (aunque, claramente, no todos) también han participado, como lo describe Tarcus en su *Diccionario de la Izquierda Argentina* (2007) de los grupos de *choque* y *contra-asalto* que tuvieron por objetivo la colocación de bombas caseras que intentaron generar atentados en contra de quienes habían producido capturas y retenciones a compañeros ácratas, o familiares de éstos. Para el caso de los masones de Buenos Aires, Corbière (2011) describe una larga lista de masones desaparecidos durante la dictadura militar, entre Buenos Aires y Rosario, aunque también es cierto, por otro lado, que la masonería tuvo vinculaciones con los grupos militares, quienes al menos en Argentina, mantuvieron una tradición extensa de familiares iniciados entre padres e hijos. La masonería argentina no ofrece datos oficiales de los miembros iniciados aquí o en el extranjero en los círculos masónicos de personas que tuvieron influencia política entre 1960 y 1978, siendo mayormente militares de la “escuela francesa”, aunque su silencio durante esta etapa, y el hecho de haberse negado a prestar declaraciones en varias oportunidades durante los juicios de lesa humanidad que comenzaron a producirse fuertemente en el país durante la presidencia de Néstor Kirchner, dan cuenta, de algún modo, de su posible complicidad en este período. De forma especulativa, aunque no completamente confirmada, en un artículo de la revista argentina “Gente” de 1997, se describe el descubrimiento de una serie de cartas dirigidas al General, por entonces presidente, Juan Domingo Perón, de la masonería italiana, conocida como la Propaganda Due (P2), al mando de Licio Gelli, en donde se lo

saluda al General otorgándole el grado 33, meritocrático, de la masonería. La Propaganda Due tuvo por objeto “lavar” el dinero desviado de los fondos del Banco Ambrosiano, gracias al trabajo del “banquero de Dios”, Roberto Calvi, quien aparecería en 1982, colgado de un puente de Londres. Se creía que Licio Gelli había conocido a Perón durante su exilio en Madrid, y que al momento de retomar su nueva y última presidencia, le encomendaría algunas tareas, que permitieron la creación de favores entre ambos mandatarios. Las relaciones entre la Propaganda Due italiana, liderada por un hombre que la propia justicia italiana condenó, (aunque sin resultados efectivos), y el gobierno argentino, han sido motivo de investigación por la prensa y los historiadores durante mucho tiempo, y han tenido un resurgimiento reciente luego de la muerte de Gelli, en el 2015. Ejemplo de esto es el libro de Carlos Manfroni publicado en el 2016, titulado “Propaganda Due” que reúne una serie de documentos “clasificados” que describen, para el caso argentino, la inusual trama de intercambios y favores entre Perón y Gelli. En ambas organizaciones encontramos un pasado de momentos “oscuros”, o de comportamientos que claramente no se presentan en la actualidad, y que estuvieron acompañados, al menos en Argentina, de situaciones particulares de vida clandestina y secreta, que claramente, marcó un antes y un después en la forma en que se reconocen hoy por hoy ambas organizaciones. Del mismo modo, luego del retorno de la democracia en Argentina, ambas agrupaciones han podido gozar de cierta expansión y publicidad que les permitió, en ambos casos, agregar miembros y diversificar sus proyecciones a futuro.

En la actualidad, particularmente para la masonería, la “materia pendiente”, en contraste con el anarquismo, ha sido la incorporación de las mujeres, quienes no acceden a la agrupación por la prohibición que aparece descripta en las cláusulas de la Constitución de Anderson. Sin embargo, aunque rechazadas en los templos masculinos, las mujeres pudieron organizarse en agrupaciones masónicas (en Argentina, al menos, exclusivamente de mujeres) obviando la cláusula que las discrimina. En este sentido, resulta bastante contradictorio en el grupo masónico masculino la promoción de los valores republicanos de la

Francia Revolucionaria, donde se reivindica una igualdad “parcial”, recortada en exclusividad a los hombres. Los grupos anarquistas, por el contrario, haciéndose eco de los mismos valores, han sido pioneros en la integración de la mujer, promoviendo una igualdad más *real*. En este sentido, es que hemos podido constatar momentos históricos en la constitución de esta fraternidad, que como hemos indicado, se mantiene políticamente activa como una *metáfora viva* (Paul Ricoeur, 1975), es decir, en tanto conjunto de imaginarios que despliegan múltiples sentidos y dan lugar a la estructuración de sus ideologías. Esta fraternidad asociativa quedó recluida en los espacios privados de las organizaciones que hicieron circular un tipo de política fraternal, de conformidad universal, que remite inmediatamente a los “estratos semánticos” de su pasado, que como lo expresa Gonzalo Capellán De Miguel (2013), formulan el *momento de emergencia* de un concepto que muestra su constitución política, social, económica y científica, en tanto describe sus componentes específicos, radicados en un contexto histórico. Sin embargo, en otros *momentos* históricos pueden encontrarse desplazamientos semánticos que alteran la forma en que es *considerado* un concepto, sin que se altere por ello, la estructura formal del mismo, en razón de palabras y términos. Esta mirada koselleckiana, nos ha permitido poner en relación conceptos y fenómenos sociales haciendo hincapié en los *usos discursivos* (o también llamados, “juegos del lenguaje” según Wittgenstein) que giran en torno a esta fraternidad moderna revolucionaria, *apropiada* por masones y anarquistas. Como vimos, mientras que los grupos masónicos mantendrán la palabra *hermano* para referirse a los integrantes iniciados en sus logias, los grupos anarquistas utilizarán la palabra *compañero* para identificar a aquellos integrantes que no solamente comparten la misma ideología, sino también la *voluntad* de ser *aliados* en la misma lucha. En el caso de los anarquistas, sin embargo, la fraternidad se compone de una estructura de igualdad, que identificará, como indicamos anteriormente, la igualdad de géneros y de capacidades entre hombre y mujeres. También, gracias a las entrevistas y las observaciones actuales que hemos realizado, podemos decir que en los grupos anarquistas también aparece, en contraste con los grupos masónicos, un discurso que *abraza* la

cuestión de la diversidad social, en tanto que acerca una comprensión del mundo según las teorías evolucionistas y las teorías de género. En ambos casos, sin embargo, como hemos observado, el discurso no se corresponde muchas veces con el accionar social, y mientras la masonería acerca su ayuda a sus “iguales” masones, propone la beneficencia para los *profanos*. Los anarquistas, del mismo modo, ofrecen su “ayuda mutua” a quienes pertenecen a ese colectivo, mientras que se abstienen de ofrecer sus servicios en las causas que no responden directamente a sus intereses. Tanto como en su pasado revolucionario francés, la fraternidad moderna “artificial y asociativa” de 1789 que aparece con Robespierre, responde a un universo “recortado” o “limitado” que no incluye a todos, sino a quienes voluntariamente deciden *renacer* en esos derechos universales y responden a las obligaciones que se les presentan con esta nueva vida ciudadana. Este ha sido, para nosotros, el primer “*momento*” de emergencia de la fraternidad política, que en palabras de Capellán de Miguel (2013) se constituye en el discurso de la democracia republicana, unificando dos componentes que había descrito Marcel David (1987) en torno a la fraternidad moderna: la fraternidad nacida de los caballeros en lucha, y la fraternidad humanista y religiosa; presentes ambos en mayor o en menor medida, en estas organizaciones. Un segundo *momento*, como bien hemos podido indicar, vuelve a surgir en el período del Termidor, hasta la creación de la Comuna de París. Tras la caída del “incorruptible” y en los largos períodos políticos entre el Directorio y la creación de la Comuna, la fraternidad, en palabras de Marcel David (1987), se *esconde* de la escena pública, para darle paso a una fraternidad clandestina y secreta, primero, entre los círculos masónicos, y posteriormente, entre los socialistas revolucionarios (y anarquistas), que rescatarán la idea de la fraternidad jacobina, revolucionaria, emancipatoria, y doctrinal, organizando sobre este eje, un tipo de vinculación “libre” y “asociativa”, que les permitirá reunir fuerzas y aliados a la causa de transformación social. En este momento histórico, la fraternidad de los masones hermanados *secretamente* bajo el ritual iniciático y el juramento de fidelidad y lealtad a la orden, abrirá paso a la organización de nuevos grupos de corte republicano, socialista y revolucionario que, reunidos en un espacio

privado distanciado del Estado, comenzarán a congregarse en organizaciones clandestinas que conspirarán en contra del Directorio y las monarquías imperiales en momentos de persecución y captura de los grupos contestatarios al poder. Las primeras huelgas obreras de 1830, 1840 y las que se sucedieron antes de la Comuna de París de 1871, reformularán las bases organizativas de estos movimientos sociales que comienzan a tomar la forma de organizaciones gremiales de obreros, que pudieron alimentarse de distintas corrientes republicanas y socialistas, que *reinterpretan* los valores (derechos y obligaciones) “perdidos” de la revolución de 1789, agregando ciertos componentes novedosos que responden a la cuestión social. La fraternidad de los grupos socialistas organizados, devenidos muchos en anarquistas de organización, hablarán de una fraternidad universal, constitutiva de los lazos de solidaridad social entre *compañeros*, y objeto de un deber-ser para aquellos integrantes que comparten la vocación por una política revolucionaria que intenta acabar con el Estado *opresor*, y con el sistema de *esclavitud* capitalista. El experimento socialista de la Comuna que congrega finalmente a comunistas, anarquistas, revolucionarios y republicanos será, sin embargo el inicio del fin de la esperanza de universalización de la fraternidad, aunque el comienzo de la entrada de una fraternidad que va a encontrarse enriquecida por otras nociones que formarán parte del *universo de sentido* (Benveniste, 1970) como es la *solidaridad*, nacida en lazos que surgen entre personas afines. En este sentido, en el anarquismo, aparece con mayor frecuencia un tipo de fraternidad representada como *solidaridad*, que en palabras de Salvador Giner (1994) constituiría la forma *actual* de la fraternidad moderna, que quedaría representada en organizaciones de apoyo mutuo, que *intentan soslayar los efectos perversos de la politeya democrática hipermoderna*. (Cfr. Giner, 1994: 6)

Podemos localizar un tercer momento en el contexto social y político de la realidad argentina de 1810, que ante la crisis de soberanía política vivida en Europa con la llegada de Napoleón Bonaparte a territorio español, comienza a despertar en deseos independentistas que tendrán una impronta *republicana*. Sin encontrarse en este primer momento completamente desligada de la figura del Rey, irán surgiendo las

condiciones políticas propiciadas por el primer *gobierno patrio* reunido en una Junta, que sentará las bases de la independencia, y propondrá la creación de una República gobernada por españoles americanos o criollos. El acento *patriótico* de los primeros publicistas, intelectuales y comerciantes, lectores del Iluminismo francés, siendo los más destacados aquí Mariano Moreno y su hermano Manuel, Bernardo de Monteagudo y Manuel Belgrano, entre otros de igual importancia, portaba el deseo de estos primeros receptores de las ideas del mundo europeo que propusieron, como dice Silvana Carozzi (2011) una serie de ensayos políticos de gobierno, que implicó recortes y mezclas de varios imaginarios republicanos que, ante todo, eran pensados en función de la realidad rioplatense. En este sentido, Carozzi explica que el *iusnaturalismo* que comienza a vivirse en las costas rioplatenses, deberá ajustar una idea de libertad, en tanto *autonomía*, con una cruz, no siempre lineal, de derechos *naturales* del hombre, y la imputación de dichos derechos y sus correspondientes legitimidades (los hombres o individuos, los estamentos, las corporaciones, los pueblos, la Nación). La soberanía del pueblo que exigen los “morenistas” o “jacobinos rioplatenses”, es la base política sobre la que va a descansar la libertad, y las categorías complementarias, como la igualdad y la fraternidad. (Cfr. Carozzi, 2011: 327) En esta “comunidad política de ciudadanos”, la virtud política se traduce en un *sacrificio* individual en pos de un bienestar general, donde el sustrato común no es solamente la delegación de la voluntad individual, sino la participación en esta comunidad construida por todos. Para que eso ocurra, es necesario crear una fraternidad política vinculante, que permita generar lazos de confianza, entre los sujetos, y con respecto a la nación. En este deseo por concretar una fraternidad global que se traduzca en una Nación, aparecen las primeras fraternidades masónicas, como la Sociedad Patriótica Literaria, ligada estrechamente en lazos políticos con la Logia Lautaro, que intentarán concretar el proyecto de una nación hermanada con otras en una “patria grande”. Dicho patriotismo republicano, constituirá el fundamento de la fraternidad entre la llamada *Generación del 37'*, que selló su unión a través de un pacto, mediado por un *Dogma*, que sentará las bases para

una “religión civil” (rousseauiana), presentando visiblemente aquello que Schmitt (1922) describe como “teología política”.

Un cuarto *momento* para esta fraternidad, aparecerá durante el convulsionado siglo XX argentino, y la llegada de los inmigrantes al territorio nacional, tanto en las figuras político-pedagógicas republicanas y nacionalistas de Alberdi y Sarmiento –entre tantos otros-, como en las primeras asociaciones *libres* entre personas, (las cuales muchas de ellas, posteriormente, concretarán en asociaciones de obreros asalariados), que –a la par de la consolidación del Estado- intentarán soslayar las crudas condiciones laborales, moldeando para siempre la realidad de esa Argentina –aún- en construcción.

Claramente, el quinto *momento* es el que hemos propuesto mediante la mirada actualizada de estos grupos que experimentan un tipo de fraternidad que reinterpreta revolucionarias nociones de igualdad y libertad, adaptadas a los contextos actuales publicitarios e hipermediáticos. Para ambos grupos la problemática que los constituye en esa fraternidad política es, sin duda, la relación con la sociedad argentina de este siglo, el rol que desempeñan actualmente, y la tensión que supone su integración en tanto organizaciones de fomento de la crítica; algo que generaría, según los discursos de ambos, cambios sustanciales y necesarios para la sociedad.

## **Bibliografía:**

- ABAD DE SANTILLÁN, Diego (1930) *El movimiento anarquista en la Argentina desde sus comienzos hasta 1910*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- ABENSOUR, Miguel (1998) *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue
- ACRI, Martín Alberto; CÁCERES, María del Carmen (2011) *La educación libertaria en la Argentina y en México (1861-1945)*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- AGIER, Michel (2002) “La ciudad desnuda. Surgimiento de una nueva condición humana”, en Revista *Territorios* N°7. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- AGIER, Michel (2011) “El giro contemporáneo de la antropología”, en *Tiempo Histórico*, Revista de la Escuela de Historia, n° 3, p. 15-24. La Rioja: Universidad Académica de Humanismo Cristiano.
- AGIER, Michel (2012) “Pensar el sujeto, descentrar la antropología”, en *Cuadernos de Antropología social* N° 35, p.9 – 27. Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires: Editorial Filo: UBA
- AGIER, Michel (2014) “De la frontera a la condición cosmopolita. La antropología más allá del multiculturalismo”, en *Frontera Norte*, p.26 (3): 57-73. México: Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales.
- AGIER, Michel (2015) *Zonas de Frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: UNR Editora.



- AGUILAR RIVERA, José Antonio (comp.) (2006) “Dos conceptos de república”, en *El Republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, p. 57-85. Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica de España.
- AGULHON, Maurice (2011) *La République I, L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*. Paris: Editorial Pluriel.
- AGULHON, Maurice (1992) *Les Quarante-huitards*. Paris: Editorial Gallimard, Folio/Histoire.
- AGULHON, Maurice (1989) *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*. Paris: Editorial Flammarion.
- ALBERDI, Juan Bautista (2009) [1852] *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. La Plata: Editorial Terramar.
- ALBERDI, Juan Bautista; SARMIENTO, Domingo Faustino (2005) [1851-1853] *La gran polémica nacional*. Cartas Quillotanas. Las Ciento y una. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- ÁLVAREZ, Juan (1998) *Historia de Rosario (1689 – 1939)*. Rosario: UNR Editora.
- ÁLVAREZ, Jesús Timoteo y RIAZZA MARTÍNEZ, Ascensión (1992). *Historia de la Prensa Hispanoamericana*. Madrid: Mapfre.
- ALLIAUD, Andrea (1993) “El Proyecto educativo oligárquico (1880 – 1910)”, en *Los maestros y su historia: los orígenes del magisterio argentino*, a) Características propias en la constitución del Estado moderno. Tomo II. Páginas 35, 36 y 37. Buenos Aires: Editorial Centro Editor de América Latina.
- ALTAMIRANO, Carlos (2002) *Términos críticos de sociología de la cultura* Buenos Aires: Editorial Paidós.

- ALMEIDA, Verbena Córdula (2009) “El Grito del Sud y el Independiente: propaganda contra el dominio español”, p.98, Año VI, Número 10, V.2. Revista Hologramática. Univeridad Nacional de Lomas de Zamora: Facultad de Ciencias Sociales.
- AMBELAIN, Robert (1966) *Franc-Maçonnerie d'autrefois. Cérémonies et rituels des Rites de Misraïm et de Memphis*, Paris: Editorial Robert Laffont.
- ANDERSON, James (2012) [1723] *Constituciones de los frac-masones o Libro de las Constituciones*, en: [http://www.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/3documentos\\_fundacionales/constituciones%20anderson%201723.pdf](http://www.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/3documentos_fundacionales/constituciones%20anderson%201723.pdf). Captura 24/04/15
- ANDERSON, Benedict (1991) *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Editorial Fondo de Cultura Económica
- ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2012) *América Latina. La construcción del orden*, Tomos I y II. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- ANSALDI, Waldo (2007) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ARENDT, Hannah (1998) [1972] *Crisis de la República*. Madrid: Editorial Taurus.
- ARENDT, Hannah (2014) [1959] *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Editorial Alianza
- ARENDT, Hannah (2005) [1970] *Sobre la violencia*. Madrid: Editorial Alianza
- ARFUCH, Leonor (2002<sup>a</sup>) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Editorial Prometeo

- ATTALI, Jacques (1999) *Fraternités. Une nouvelle utopie*. Paris: Editorial Librería Arthème Fayard
- BAJTIN, Mijail [1979] (1998) *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BAUER, Otto (1979) *Las cuestiones de las nacionalidades y la socialdemocracia*. México: Editorial Siglo XXI
- BAUDRILLARD, Jean (1978) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- BAKUNIN, Mijail (1978) [1872] “Escrito contra Marx”, en G. Ribeill: *Marx / Bakunin. Socialismo autoritario, socialismo libertario*. Barcelona: Editorial Mandrágora.
- BAKUNIN, Mijail (2008) [1882] *Dios y el Estado*. Madrid: Editorial Intervención Cultural
- BAKUNIN, Mijail (2004) [1873] *Estatismo y anarquía*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- BAKUNIN, Mijail (2013) [1883] *Tácticas Revolucionarias*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- BAGGIO, Antonio (2009) *El principio olvidado: la fraternidad*. En la Política y el Derecho. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.
- BARRANCOS, Dora (1990) *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
- BAYER, Osvaldo (2015) [1972] *La Patagonia Rebelde*. Buenos Aires. Editorial Planeta

- BAYER, Osvaldo (2015) [1975] *Anarquistas y expropiadores*. Buenos Aires: Editorial Planeta
- BAYER, Osvaldo (2016) [1978] *Rebeldía y esperanza*. Buenos Aires: Editorial Planeta
- BÉJAR, Helena (2000) *El corazón de la República. Avatares de la virtud política*. Barcelona: Editorial Paidós, Estado y Sociedad.
- BENDIX, Reinhard (1996) *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BENVENISTE, Émile (2009) [1963] *La Communication*. Paris: Editorial Folio Plus.
- BENVENISTE, Émile (2015) [1966] *Problemas de lingüística general I*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI
- BENVENISTE, Émile (2015) [1966] *Problemas de lingüística general II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI
- BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas (1993) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: editorial Amorrortu
- BERTOMEUY, María Julia; DOMÈNECH, Antoni; DE FRANCISCO, Andrés (1996) (Comp.) *Republicanism and democracy*. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.
- BOBBIO, Norberto (1985) *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, Norberto (1985) *Estado, gobierno y sociedad: por una Teoría General de la Política*. México, Fondo de Cultura Económico.
- BOBBIO, Norberto (1991) *Igualdad y libertad*. Buenos Aires, Fondo de

Cultura Económico.

- BOBBIO, Norberto (1991) *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema.

- BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (1991) *Diccionario de Política. A-J / L-Z*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- BONAUDO, Marta (2007) *Liberales, Masones, ¿Subversivos?* en Revista de Indias. VOL I.XVII, número 240. Páginas 403 – 432. ISSN: 0034 – 8341

- BOTANA, Natalio (2005) *La tradición republicana*. Alberdi, Sarmiento y las ideas de su tiempo, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- BORRERO, José María (2012) [1928] *La Patagonia trágica*. Buenos Aires: Editorial Continente

- BOSCH, Yannick; GAUTHIER, Florence; WAHNICH, Sophie (comp.) (2000) *Pour le bonheur et pour la liberté*. Robespierre. Discours. Paris: Editorial La Fabrique

- BURKE, Peter (2011) “La república de las letras como sistema de comunicación 1500-2000”, en *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, número 8, p.35 - 49. Emmanuel College, Cambridge, Inglaterra.

Versión online: <https://icjournal.files.wordpress.com/2013/02/1326310245-2burkelarepublicadelasletras.pdf>. Captura: 17/09/17, a las 18:05hs.

- CARDOSO, C. y PÉREZ BRIGNOLI, H. (1981) *Historia económica de América Latina*. Barcelona: Editorial Crítica Grijalbo.

- CAROZZI, Silvana (2011) *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*. Rosario: Editorial Prometeo.

- CAROZZI, Silvana (1999) "Revolución y modernidad democrática en los primeros debates del siglo XIX argentino", en QUIROGA, Hugo, VERMEREN, Patrice, VILLAVICENCIO, Susana (comps.) *Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto Político y democracia*, Rosario: Homo Sapiens.
  
- CARTER, April (1975) *Teoría política del anarquismo*. Madrid: Editorial Monte Avila
  
- CASTEL, Robert; DOUVOUX, Nicolas (2013) *L'avenir de la solidarité*. Paris, Editorial La vie des idées
  
- CASTORIADIS, Cornelius (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Editorial Ensayo TusQuets.
  
- CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds) (2013) *Conceptos políticos, tiempo e historia*. España: Editorial de la Universidad de Cantabria.
  
- CAPPELLETTI, Angel J. (2010) [1978] *La ideología anarquista*. Barcelona: Editorial Espíritu Libertario
  
- CAPPELLETTI, Angel, J. (2007) [1978] *Etapas del pensamiento socialista*. Babeuf, Saint-Simon, Blanc, Blanqui. Buenos Aires: Libros de Anarres
  
- COSACOV, Gustavo (2004), "¿Y la fraternidad?", en *Filosofía de la Fraternidad*, Córdoba, Editorial Cuaderno de Nombres. Página 187-193.
  
- CAVAROZZI, Marcelo (2002) *Autoritarismo y Democracia*, Buenos Aires: Eudeba.
  
- CERVIÑO, Lucas (comp.) (2012) *Fraternidad e instituciones políticas*. Propuestas para una mejor calidad democrática. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.

- COLOMBO, Ariel (2015) *Un pasado que adelanta*. Maximiliano Robespierre Buenos Aires: Editorial Prometeo
- COLOMBO, E. (2006) *La voluntad del pueblo*. Buenos Aires: Editorial Anarres
- COLLAVERI, François (1986) *Napoléon, empereur franc-maçon*. Paris : Editorial Tallandier.
- CONDORCET Marquis De, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat (1988) [1790] *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris : Editorial Flammarion.
- CONDORCET Marquis De, Marie-Jean-Antoine Nicolas De Caritat (1988) [1794] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Editorial Flammarion.
- CONSTANT-ANCET, Laurence (1996) "Félix Lepeletier de Saint-Fargeau Un personnage ambigu de l'histoire", en *Annales Historiques de la Révolution Française*. Vol 308, Número 1, p. 321-331. Versión Online: [http://www.persee.fr/doc/ahrf\\_0003-4436\\_1997\\_num\\_308\\_1\\_2047](http://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1997_num_308_1_2047). Captura el: 19/09/17, a las 17:23hs.
- CORBIÈRE, Emilio J., (2011) *La Masonería - Política y sociedades secretas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CORBIÈRE, Emilio, J., (2004) *La historia Masónica ante la historia científica*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CORBIÈRE, Emilio, J., (2007) *La Masonería II: Tradición y Revolución*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CHALIER, Catherine (2004) *La Fraternité, un espoir clair-obscur*, Paris: Buchet Chastel.
- CHARTERJEE, Partha (2007) *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI

- CHARAUDEU, Patrick (2003) *El discurso de la información*. La construcción del espejo social. Barcelona: Editorial Gedisa
- CHARAUDEU, Patrick (1986) "Semiolingüística y comunicación", en Revista Núcleo-4, U.C.V, Caracas. Versión online: <http://www.patrick-charaudeau.com/Semiolingüística-y-Comunicación.html>. Captura: 02/12/2016
- CHIARAMONTE, José Carlos (2004) *Nación y Estado en Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- DACHEZ, Roger (2011) *Histoire de la franc-maçonnerie française*. Paris: Editorial Presses Universitaire de France (PUF).
- DARNTON, Robert (1994) [1984] *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México : Fondo de Cultura Económica.
- DAVID, Marcel (1987) *Fraternité et Révolution française*. Francia: Editorial Aubier.
- DEBORD, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca Editora.
- DEBRAY, Régis (2009) *Le moment fraternité*. Paris : Editorial Folio Essais
- DE CERTEAU, Michel (1986) *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1- Artes de Hacer. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores.
- DE CERTEAU, Michel (1990) *La invención de lo cotidiano*. Vol. 2- Habitar, cocinar. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores.
- DE CERTEAU, Michel (1999) *La cultura en plural*. Editorial Nueva Visión.
- DE MARCO, Miguel Ángel (comp.) (1988) *Rosario I. Política, cultura,*



*economía, sociedad. Desde los orígenes hasta 1916*. Rosario: Fundación Banco de Boston.

- DE LA BOETHIE, Étienne (2008) [1576] *El discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Editorial Terramar

- DI MEGLIO, Gabriel (2016) *1816 La trama de la Independencia*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

- DIDI-HUBERMAN, G. (2006) *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires: Manantial.

- DOMÈNECH, Antoni (1993) "...y fraternidad", en *Isegoría*, Revista de Filosofía, Moral y Política. Número 7, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Versión online:  
<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/309/310>. Captura: el 20/05/09.

- DOMÈNECH, Antoni (2004) *El eclipse de la fraternidad, Una revisión Republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Editorial Crítica.

- DUBET, François (2015) *¿Por qué preferimos la desigualdad? Aunque digamos lo contrario*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

- DUBY, Georges (2003) *Histoire de la France*. Des origines à nos jours. Montréal: Editorial Larousse

- DUCROT, Oswald (1984) *El decir y lo dicho*. Madrid: Editorial Paidós.

- DUFOUR, D.R. (2009) *El arte de reducir cabezas*. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total. Buenos Aires: Paidós

- DÜRNHÖFER, Eduardo (1985) *Moreno, el origen de la república*. Buenos Aires: Escuela de Guerra Naval

- ECHEVERRÍA, Esteban (2007) [1837] *El Dogma Socialista de la Juventud Argentina (Credo de la Joven Generación Argentina) y otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Terramar.
- ECHEVERRÍA, Esteban (1964) [1838] “Discurso de introducción a una serie de lecturas en el salón literario”, septiembre de 1837, en Echeverría, E. Los ideales de mayo y la tiranía. Buenos Aires: Editorial Jackson.
- ECHEVERRÍA, Esteban (1941) [1873] “Cartas a Don Pedro De Angelis”, en Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista*. La Plata: Editorial de Crítica Palcos
- ECO, Umberto (1992), *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Editorial Lúmen.
- ELIADE, Mircea (2008) *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Editorial Terramar.
- ENTIN, Gabriel (2013) “El patriotismo americano en el siglo XVIII: ambigüedades de un discurso político hispánico”, en Véronique Hébrard y Geneviève Verdo (comp.), *Les indépendances hispano-américaines, un objet d'histoire*, p. 19-33. Madrid: Casa de Velázquez.
- ENTIN, Gabriel y González-Ripoll, Loles (2014) “La acción por la palabra: usos y sentidos de la libertad en Iberoamérica (1770-1870)”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario histórico iberoamericano de conceptos sociales y políticos*, Iberconceptos II, p. 15-48. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ENTIN, Gabriel (2009) “De la república desincorporada a la república representada. El lenguaje republicano durante la revolución del Río de la Plata”, en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comp.), *Coloquio Internacional Repensando el Siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo*

Arturo A. Roig, Buenos Aires: Colihue. Versión online:

<http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/entin1.pdf>. Captura: 15/07/15.

- ESPOSITO, Roberto (2007) *Communitas, Origen y destino de la comunidad*.

Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

- ESPOSITO, Roberto (2005) *Immunitas, Protección y negación de la vida*.

Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

- FALCÓN, Ricardo (2005) *La Barcelona argentina*. Migrantes, obreros militantes en Rosario 1870 – 1912. Rosario: Editorial Laborde

- FALCÓN, Ricardo (2010) “La formación de la identidad socialista en Argentina”, Conferencia, en

<http://www.pssantafe.org/admin/upload/d2/LaformacindelaidentidadsocialistaenArgentina.pdf>. Captura: 12/01/15

- FASOLD, Ralph (1990) *Sociolinguistics of Language*. Oxford: Editorial Blackwell

- FERNÁNDEZ, Sandra (2006) *Sociabilidad, corporaciones, instituciones (1860-1930)*. Rosario: Editorial La Capital.

- FERRATER MORA, José (2009) *Diccionario de Filosofía A-Z*. Barcelona: Editorial Ariel.

- FERREYRA, J. (2007) “La bestia humana. Reflexiones deleuzianas en torno a la polémica sobre el humanismo”. En Revista Pensamiento de los confines, Nro. 20. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- FERRER, Christian (comp.) (2005) *El Lenguaje libertario*. Buenos Aires: Editorial Utopía Libertaria.

- FIGUEROA, Esther (1990) (disertación) *Sociolinguistic Metatheory: an utterance based paradigm*. EE.UU: Georgetown University

- FOUCAULT, Michel (2008) *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión.

Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- FOUCAULT, Michel (2011) *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

- FOUCAULT, Michel (2002), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

- FURET, François (1988) *La Révolution I, 1770 – 1814, De Turgot à Napoléon*. France: Editorial Pluriel. Hachette Littératures.

- FURET, François (1988) *La Révolution II, 1814 – 1880. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry*. France: Éditorial Pluriel. Hachette Littératures.

- FURET, François; OZOUF, Mona (2007) *Idées. Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Editorial Flammarion.

- FURET, François; OZOUF, Mona (dir.) (1993) *Le siècle de l'avènement républicain*. Paris : Editorial Gallimard

- FRADKIN, Raúl O. (ed.) (2015) *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

- GAUCHET, Marcel, MANENT, Pierre y ROSANVALLON, Pierre (dir.) (1997) *Nación y Modernidad*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

- GAUCHET, Marcel (2005) *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

- GARCÍA RAGGIO, Ana María (1999) “¿República sin ciudadanos? en Quiroga, Hugo, Vermeren, Patrice, Villavicencio, Susana (comps.) *Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto Político y democracia*. Rosario: Editorial Homo Sapiens.

- GARGARELLA, Roberto (2005), "El carácter igualitario del republicanismo", en *Isegoría*, Revista de Filosofía, Moral y Política, número 33, p. 175-189. España. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Versión online: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/424/425>.  
Captura: 19/09/17, a las 17:40hs.
- GRAEBER, David (2014) *Fragmentos de una antropología anarquista*. Barcelona: Editorial Crimental
- GEERTZ, Cliford (1991) *La interpretación de las culturas*. México: Editorial Gedisa.
- GELLNER, Ernest (1991) [1983] *Naciones y nacionalismo*. México: Editorial Alianza.
- GELLNER, Ernest (1994) [1992] *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Editorial Alianza.
- GINER, Salvador (1994) "Problemas de la democracia", en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, número 15, 16, Vol I, p. 167-177. Biblioteca Virtual Cervantes. Versión online: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/013616208245738339199024/cuaderno15/voll/doxa15\\_08.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/013616208245738339199024/cuaderno15/voll/doxa15_08.pdf). Captura 12/10/10
- GUARIGLIA, Osvaldo (1997) *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- GUERRA, François-Xavier (1992) *Modernidad e independencias*. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas. Bilbao: Editorial Mapfre.

- GUÈRIN, Daniel (2003) [1965] *El anarquismo*. Buenos Aires: Editorial Terramar.
- GUTIÉRREZ, Juan María (1941) “Noticias Bibliográficas sobre Don Esteban Echeverría”, en Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista*. La Plata: Editorial de Crítica Palcos.
- GUSDORF, Georges (1960) *Mito y metafísica*. Introducción a la filosofía. Buenos Aires: Editorial Nova.
- GUINI NACHAJÓN, Samuel Guillermo (2010) *Mariano Moreno Abogado*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- GODECHOT, Jacques (1978) “Jean Tulard – Napoléon”, en *Annales historiques de la Révolution Française*, número 1, volumen 232, p. 331- 333. Versión online: [http://www.persee.fr/doc/ahrf\\_0003-4436\\_1978\\_num\\_232\\_1\\_1025\\_t1\\_0331\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1978_num_232_1_1025_t1_0331_0000_3) Captura: 20/09/2017, a las 20:30
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIROZ, Pilar (2000) *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓZ, Pilar (1990) *Masonería y sociabilidad en el centro y sur de la campaña bonaerense. Fines del siglo XIX, principios del siglo XX*. Rosario: Prohistoria Vol. 16. Versión online: ISSN 1851-9504 (Julio 2011), en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-95042011000200001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-95042011000200001&script=sci_arttext). Captura el 13/02/15.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (2010) *Del juicio del siglo y la lección de optimismo*. La Plata: Editorial de la Universidad de la Plata.
- GOULDNER, Alvin (1976) *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología. Madrid: Editorial Alianza.

- GRAEBER, David (2011) *Fragmentos de una antropología anarquista*.  
Santiago: Editorial Crimental
- GRÜNER, Eduardo (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Editorial Edhasa.
- HABERMAS, Jürgen (1991) *La inclusión del otro*. Barcelona: Editorial Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1999), *Teoría de la acción comunicativa, Racionalidad de la acción*, Tomo I, Madrid: Editorial Taurus.
- HALLIDAY, Michael (1973) *Explorations in the functions of language*.  
Londres: Editorial Edward Arnold.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (2005) *Una Nación para el desierto argentino*,  
Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (2005) *Revolución y guerra*. Formación de una  
élite dirigente en la Argentina criolla. Buenos Aires: Siglo XXI Editorial.
- HALL, Stuart (2003) “¿Quién necesita identidad?” en Stuart Hall y Paul Du  
Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, p.13-39. Buenos Aires: Editorial  
Amarro:
- HARRINGTON, James (1996) *La república de Océana*, México: Fondo de  
Cultura Económica.
- HELLER, Ágnes (1984) *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Editorial  
Península.
- HELLER, Ágnes (1998) *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona:  
Editorial Península.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- HILB, Claudia (2002) “Ciudadanos de qué repúblicas”, en *Res pública*,  
Revista de Ciencias Sociales, número 2. Buenos Aires: Editorial UBA

- HOBBSAWM, Eric (2012) [1990] *Naciones y nacionalismos desde 1780*.  
Barcelona: Editorial Crítica.
- HOBBSAWM, Eric (2002) [1983] *La invención de la tradición*. Barcelona:  
Editorial Crítica.
- HOBBSAWM, Eric (2003) [1990] *Ecos de la Marsellesa*. Barcelona: Editorial  
Crítica.
- HOBBSAWM, Eric (2018) [1962] *La era de la Revolución 1789 -1848*.  
Buenos Aires: Editorial Crítica.
- HOFMANN, Walter, y POIRIER, Michel (2005) *Historia de las religiones*.  
Buenos Aires: Editorial Andrómeda, Ediciones Libertador.
- HUTIN, Serge (1963) *Historia mundial de las sociedades secretas*.  
Barcelona: Editorial Luis de Caralt.
- HUTIN, Serge (1961) *Las sociedades secretas*. Buenos Aires: Editorial  
Universidad de Buenos Aires.
- HROCH, Miroslav (1994) "La construcción de la identidad nacional: del grupo  
étnico a la nación moderna", en *Revista de Occidente*, número 161, España, p.  
45 - 60. ISSN 0034-8635.
- IBAÑEZ, Tomás (2014) *Anarquismo en movimiento*. Anarquismo,  
neoanarquismo y posanarquismo. Buenos Aires: Editorial Terramar.
- JOURDAIN, Édouard (2014) *El anarquismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1985) *Los dos cuerpos del rey*. Buenos Aires:  
Alianza Editorial.
- KIOUSIS, Spiro (2004) "Explicating media salience: a factor analysis of New  
York Times issue coverage during the 2000 US presidential election" en



Journal of Communication, Vol. 54, pp. 71-87. Oxford : Editorial Oxford University Press, Blackwell Publishing Ltd.

- KOEHLIN, Heinrich (2013) *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*.

Buenos Aires: Editorial Terramar

- KOHN, Hans (1949) *Historia del nacionalismo. Su significado y su historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- KOHN, Hans (1966) [1944] *El pensamiento nacionalista en los Estados Unidos*. Buenos Aires: Troquel.

- KOHN, Hans y Sokolsky, Wallace (1975) *El nacionalismo africano en el siglo XX*. Buenos Aires: Paidós.

- KOHN W., Carlos (2005) "Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana", en *Filosofía Unisinos*, Vol. 6, número 2, p.138-148. Brasil: Unisinos, maio/ag.

- KOSELLECK, Reinhart (2012) *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta

- KOSELLECK, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Editorial Paidós.

- KOSELLECK, Reinhart (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Buenos Aires: Editorial Paidós.

- KOSELLECK, Reinhart (2007) *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Editorial Trotta.

- KROPOTKIN, Piotr (2006) [1906] *La gran revolución francesa 1789-1793*.

Vol I y II. Buenos Aires: Editorial Terramar

- KROPOTKIN, Piotr (1989) [1902] *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Madrid: Editorial Madre Tierra.
- KROPOTKIN, Piotr (2008) [1892] *La conquista del pan*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- KROPOTKIN, Piotr (2006) [1898] *Memorias de un revolucionario*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- KROPOTKIN, Piotr (2008) [1890] *La moral anarquista y otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Utopía Libertaria.
- LAPPAS, Alcibíades (1958) *La masonería argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires: Editorial Rego.
- LATOUR, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial
- LATOUR, Bruno (2003) "What if we were talking politics a little?" en *Contemporary Political Theory* 2/2, pp. 143-164. Versión online : <https://www.palgrave.com/la/journal/41296>
- LEFORT, Claude (1988) *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, Claude (1981) *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*. Paris: Editorial Fayard.
- LÉVY, P. (1999) *Qué es lo virtual*, Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1977) *La identidad*. Barcelona: editorial Petrel.
- LLOBERA, Josep R. (1994) *El Dios de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.

- LUNA, Félix (2004) *Domingo F. Sarmiento*. Buenos Aires: Editorial Planeta y La Nación.
- LUNA, Félix (2004) *Mariano Moreno*. Buenos Aires: Editorial Planeta y La Nación.
- LUNA, Félix (2004) *Juan Bautista Alberdi*. Buenos Aires: Editorial Planeta y La Nación.
- LUNA, Félix (2003) *La Independencia Argentina y Americana (1808-1824)*. Buenos Aires: Editorial Planeta y La Nación.
- LUCENA, Manuel (2010) *Francisco de Miranda. La aventura política*. Madrid: Editorial EDAF
- LYONS, John (1981) *Lenguaje, significado y contexto*, Barcelona, Editorial Paidós.
- MAGISTER (1958) *El secreto masónico*. Buenos Aires: Editorial Kier
- MAINGUENEAU, Dominique (2012) "Manuel linguistique pour les textes littéraires", en Thélème, Revista Complutense de estudios franceses, Vol. 27, Version online: <http://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/view/39856>.  
Captura el 12/06/15.
- MANN, Michael (1991) [1986] *Las fuentes del poder social I*. Madrid: Alianza.
- MARDONES, Rodrigo (ed.) (2012) *Fraternidad y educación*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva
- MARTIN, James Robert; WHITE, Peter R. (2007) *The language of evaluation. Appraisal in English*. Australia: Editorial Palgrave Macmillan
- MARTÍNEZ PAZ, Fernando (1984) *El sistema educativo Nacional*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

- MARIEL, Pierre (1978) *Rituales e iniciaciones en las sociedades secretas*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe S.A.
- MALATESTA, Errico (2002) [1891] *La anarquía y el método anarquista*. Buenos Aires: Editorial Dialecticus
- MALATESTA, Errico (2016) [1921] *Páginas de lucha cotidiana*. Santiago: Editorial Eleuterio
- MATHIEZ, Albert (2012) [1904] *Los orígenes de los cultos revolucionarios 1789 -1792*. Zaragoza: Editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- MATHIEZ, Albert (1958) *Études sur Robespierre (1758 – 1794)*. Paris : Editorial Éditions Sociales.
- MATHIEZ, Albert (1930) *Girondins et Montagnards*. Paris : Firmin-Didot.
- MATHIEZ, Albert (1927) *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*. Paris : Payot.
- MARTIN, Jean-Clément (1990) *La France en Révolution 1789-1799*. Paris : Editorial Belin.
- MARTIN, Jean-Clément (2006) *Violence et Révolution: Essai sur la naissance d'un mythe national*. Paris: Editorial Éditions du Saül.
- MAUSS, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- MAYORAL PALAZÓN, María Rosa (2006) *¿Fraternidad o dominio político?: aproximaciones filosóficas a los nacionalismos*. Ciudad de México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editoriales.

- MAZAURIC, Claude (comp.) (1989) *Robespierre. Écrits*. Paris: Editorial Messidor
- MAZZINI, Giuseppe (1860) *Deberes del Hombre*. Valencia: F. Sempre y compañía editors.
- MCCOMBS, Maxwell; Shaw, Donald (1972) "The agenda-setting function of mass media", en *Public Opinion Quarterly*, Vol. 36, N°2, pp. 176-187. Oxford: Editorial Oxford University Press.
- MCPHEE, Peter (2015) *Robespierre. Una vida revolucionaria*. Buenos Aires: Editorial Península
- MEGÍAS, Alicia (comp.) (2010) *Los desafíos de la modernización, Rosario 1890-1930*, Rosario: Editorial UNR, Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIUNR).
- MEGÍAS, Alicia (comp.) (2014) *Las batallas por la identidad*. Rosario: Editorial Municipal de Rosario.
- MÉNDEZ, Nelson y VALLOTA, Alfredo (2001) "El anarquismo: una utopía que renace", en *Revista Estudios Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, n° 15, Diciembre. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MEYER, Jean (1995) "La historia como identidad nacional", en *Revista Vuelta* N° 219, Febrero, México.
- MICHELET, Jules (1952) *Historique de la Révolution Française I*. Vol I. Paris, Éditorial Gallimard Folio Histoire.
- MILLER, J.A. (2010) *Los divinos detalles*, Buenos Aires: Paidós.
- MOLINA, Eugenia (2000) "Aportes para un estudio del movimiento romántico argentino desde la perspectiva metodológica de redes (1830-1852)", en

*Revista Universum*, número 15, p.331 - 456. Versión online:

<http://universum.usalca.cl/contenido/index-00/molina.pdf>. Captura 12/06/14

- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat Barón de (1995) *L'Esprit des lois*. Paris: Gallimard
- MONSERRAT, María Alejandra (1989) *Orígenes y consolidación del movimiento anarquista en Rosario (1888-1910)*. Rosario: Informe CONICET.
- MONSERRAT, María Alejandra (1986) "Aproximación a un perfil del anarquismo argentino", en *Seminario de la especialidad argentina y americana*, Rosario: Editorial U.N.R
- MONSERRAT, María Alejandra (1986) *El discurso anarquista y los movimientos sociales en Rosario (1890-1910)*. Rosario: Editorial Mimeo.
- MONSERRAT, María Alejandra (1993) "El anarquismo rosarino y la cuestión de la organización (1890-1910)", en ASCOLANI, Adrián (comp.), *Historia del Sur Santafesino. La sociedad transformada (1850-1930)*, Rosario: Ediciones Platino.
- MOREY, M. (1987) *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos
- MORENO, Mariano (2010) [1810] *Plan de Operaciones y otros escritos*. La Plata: Editorial Terramar.
- MORENO, Manuel (1812) *Vida y memorias del Dr. Mariano Moreno: secretario de la Junta de Buenos Aires*. Londres: Crery.
- MORIYÓN, Félix García (2009) *Senderos de libertad*. La Plata: Editorial Utopía Libertaria.
- MORGAN, Edmund (2006) *La invención del pueblo*. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- MOUFFE, Chantal (comp.) (2011) *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Editorial Prometeo
- NANCY, Jean-Luc (2006), *Ser singular plural*, Madrid, Editorial Arena Libros.
- NANCY, Jean-Luc (2006), *La comunidad desobrada*, Madrid, Editorial Arena Libros.
- NANCY, Jean-Luc (2006), *La representación prohibida*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- NORA, Pierre (1992) *Les lieux du mémoire*. Paris : Editorial Gallimard
- NORA, Pierre (2011) *Présent, nation, mémoire*. Paris: Editorial Gallimard
- NIETZSCHE, Friedrich [1888] (2007) *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Editorial Libertador
- ORGAZ, Raúl (1934) “Echeverría y el Saint-Simonismo”, en Orgaz, R. *Obras Completas*, T. II. Buenos Aires: Editorial Córdoba Rossi.
- OSZLAK, Oscar (1982) *La formación del Estado Argentino*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- OTEÍZA, Teresa (2010) “Patrones valorativos en el discurso oficial de Derechos Humanos en Chile: dando valor al pasado y construyendo memorias históricas en la sociedad”, en *Discurso y sociedad*, Vol. 4, (1), pp- 151 – 183. Chile: Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile.
- OZOUF, Mona (1989) *L’homme régénéré*. Essais sur la Révolution Française. Paris: Editorial Gallimard.
- OZOUF, Mona (1984) *L’École de France*. Essais sur la Révolution, l’utopie et l’enseignement. Paris: Editorial Gallimard.

- PAGLIANI, Lucila (comp.) (2005), en ALBERDI, Juan Bautista; SARMIENTO, Domingo Faustino, *La gran polémica nacional. Cartas quillotanas. Las ciento y una*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- PANDIANI MARTÍNEZ, Gustavo (2008) *La ciberpolítica y los nuevos ciudadanos*. Buenos Aires: Editorial APOC
- PALTÍ, Elías J. (2007) *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- PALTÍ, Elías, (2006) “De la historia de ‘Ideas’ a la historia de los ‘Lenguajes políticos’”. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales Nueva Época*, número 7- 8, pp. 63-81. Suecia, Universidad Göteborg, Instituto Iberoamericano.
- PALTÍ, Elías J. (2009) “Los orígenes intelectuales de la revolución de independencia como historia de efectos”, en Tulio Halperín Donghi, *Tradición Política e ideología revolucionaria de Mayo*, pp. 9-23. Buenos Aires: Prometeo.
- PETTIT, Philip (1997) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Editorial Paidós.
- PIGNA, Felipe (2010) *Liberadores de América: aquellos gloriosos sudacas*, Buenos Aires: Editorial Planeta.
- PIGNA, Felipe (2017) *La vida por la patria. Una biografía de Mariano Moreno*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- PIZZORNO, Alessandro (1985) “Sobre la racionalidad de la opción democrática”, en *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Clacso.
- PRADA GONZÁLEZ, Manuel (2010) *La anarquía*. Bogotá: Editorial Fundación Memoria de Nuestra América



- PROUDHON, Pierre Joseph (2006) [1840] *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Editorial Prometeo
- PROUDHON, Pierre Joseph (2006) [1861] *La guerra y la paz*. Buenos Aires: Editorial Prometeo
- PROUDHON, Pierre Joseph (2008) [1862] *Teoría de la propiedad*. Buenos Aires: Editorial Terramar
- PUIGGRÓS, Rodolfo (2006) [1965] *Historia crítica de los partidos políticos argentinos: El Yrigoyenismo*. Buenos Aires: Editorial Galerna
- PUIGGRÓS, Adriana (1990) *Sujetos, disciplina y curriculum: en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Editorial Galerna
- PUIGGRÓS, Adriana (1991) *Sociedad civil y estado: en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- QUÉAU, P. (1995) *Lo virtual. Virtudes y vértigo*. Barcelona: Paidós.
- QUILLARDET, Jean-Michel (2009) *Les colonnes de la République*. Paris : Editeur Véga.
- RECLUS, Élysée (2003) [1906] *El hombre y la tierra*. Barcelona: Editorial Six Barral
- REID, John Patrick (1969) *Anatomía del Ateísmo*. Buenos Aires: Editorial Columba, 95.
- RENAN, Ernest (2010) [1882] *¿Qué es una nación?* Buenos Aires: Editorial Hydra
- REYNAUD, Jean-Michel (2002) *République et franc-maçonnerie*. Paris: Editor Bruno Leprince.
- RICOUER, Paul (1975) *La métaphore vive*. Paris : Éditions du Seuil
- RICOEUR, Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Editorial Seuil.

- RICOEUR, Paul (2008) *Vivo hasta la muerte*. Seguido de Fragmentos.  
Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- RIDLEY, Jasper (1999) *Los masones, la sociedad secreta más poderosa de la tierra*, Buenos Aires: Editorial Vergara.
- RIVAS RAMÍREZ, Pablo (comp.) (2011) *Fraternidad y conflicto*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva
- ROBESPIERRE, Maximilien (2013) [1794] *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*. Europa: Editorial L'Aube
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2003) [1762] *El contrato social o principio de derecho político*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1996) [1762] *Du contrat social*. Paris : Le livre de Poche, Librairie Générale Française.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2005) [1762] *Emilio o de la educación*. Buenos Aires: Editorial Alianza
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2010) [1755] *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires : Ediciones Libertador
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1992) [1755] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Le Livre de Poche, Librairie Générale Française.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1992) [1780] *Écrits Politiques*. Paris: Le Livre de Poche, Librairie Générale Française.
- ROSANVALLON, Pierre (2003) *Por una historia conceptual de lo político*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- ROSANVALLON, Pierre y FITOUSSI, Jean-Paul (1997) *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

- ROSANVALLON, Pierre (2003) *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Paris : Editorial Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre (1993) *L'État en France de 1789 à nos jours*. Paris : Editorial Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre (2004) *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris : Editorial Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre (2011) *La Société des égaux*. Paris : Editorial Seuil.
- ROTJER, Aníbal (1976) *La masonería en la Argentina y en el mundo*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden.
- RUSSELL Bertrand (1989) *Religión y ciencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SÁBATO, Hilda (1989) *El reformismo en contrapunto*. Montevideo: Editorial de la Banda Oriental.
- SAFOUAN, Moustapha (1994) *La palabra o la muerte. ¿Cómo es posible una sociedad humana?* Buenos Aires: Editorial De la Flor.
- SANGUINETTI, Jorge (2011) *Espiritualidad y masonería*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- SARLO, Beatriz (2012) *Tiempo pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- SARLO, Beatriz (2012) *La máquina Cultural*. Buenos Aires: Six Barral.
- SARLO, Beatriz (2012) *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- SARLO, Beatriz; Altamirano, Carlos (1985) *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- SILONE, Ignazio (1940) *El pensamiento vivo de Mazzini*. Buenos Aires: Editorial Losada.

- SIMMEL, Georg (2010) [1906] *Sociología del secreto y las sociedades secretas*. Buenos Aires: Editorial Sequitur.
- SKINNER, Quentin (1985) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITT, Karl (2014) [1932] *El concepto de lo político*. Madrid: Editorial Alianza
- SCHMITT, Karl (2009) [1922] *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta
- SOBOUL, Albert (1984) *La Révolution française*. Francia: Editorial Gallimard.
- SOLERO, Carlos A. (2016) *Escritos a contrapelo*. Rosario. Editorial Elipsis
- SOLERO, Carlos A. (2017) *Escritos y reflexiones contra teclado*. Editorial Elipsis
- SORENSEN, Diana (1998) *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora
- SPOONER, Lysander (2010) [1875] *Los vicios no son crímenes*. Una vindicación de la libertad moral. Buenos Aires: Editorial Terramar.
- STOFFEL, Leticia (2003) *La masonería en Rafaela y sus múltiples interrogantes. Ensayo histórico 1881-1935*. Rafaela: Centro de Estudios e Investigaciones Históricas de Rafaela.
- STIRNER, Max (2003) [1844] *El único y su propiedad*. México: Editorial Sexto Piso
- STIRNER, Max (1979) [1895] *El falso principio de nuestra educación*. Madrid: Editorial José J. de Olañeta

- SURIANO, Juan; LOBATO, Mirta Zaida (2003) *La protesta social en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- SURIANO, Juan (2005) *Auge y caída del anarquismo. Argentina 1880-1930*. Buenos Aires: Editorial CI Capital Intelectual
- SURIANO, Juan (2001) *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*. Buenos Aires: Editorial Manantial
- TAINE, Hippolyte (1989) *Les origines de la France contemporaine*. Paris: Editorial Robert Laffont.
- TARCUS, Horacio (2007) *Diccionario Biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*. Buenos Aires: Editorial Emecé
- TEDESCO, Juan Carlos (1982) *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1900)*. Buenos Aires: Editorial Capítulo.
- TERNAVASIO, Marcela (comp.) (2013) *De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880)*, Tomo III. Rosario: Editorial Unipe
- TRIANA, Alberto J. (1959) *Historia de los hermanos tres puntos*. Buenos Aires: Editorial De-Du S.R.L
- TOMASSI, Tina (1978) *Breviario del pensamiento educativo libertario*. Madrid: Ediciones Madre Tierra.
- VALDETTARO, Sandra (2010) “Subjetividades y digitalización: bosquejo de un estado de la cuestión”, en *Mediatización, sociedad y sentido, Diálogos entre Argentina y Brasil*, Rosario: UNR Editora.
- VALDETTARO, Sandra (2007) “Medios, actualidad y mediatización”, en Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación Nro. 123 “Medios y

Comunicación”, Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

- VALDETTARO, Sandra (2008) “Estudios de Interfaz: hacia una metodología como sensibilidad a la pauta que conecta”, en Fausto Neto y otros, *Midiatização e processos sociais. Aspectos Metodológicos*, São Leopoldo, Br: CNPq UNISINOS.

- VASALLO DE LOPES, María Immacolata (2005) *La investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas*, en: [http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos\\_epoca/pdf/56-02MariaVassallo.pdf](http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos_epoca/pdf/56-02MariaVassallo.pdf).

Captura 06/02/08

- VASALLO, Sara (2006) *Sartre/Lacan. El verbo ser: entre concepto y fantasma*, Buenos Aires, Editorial Catálogos.

- VAN DIJK, Teun (1985) “Introduction: discourse as a new cross-discipline”, en Van Dijk, Teun (ed.) *Handbook of discourse analysis. 1: Disciplines of discourse*, pp. 1 – 10. Nueva York: Editorial Academic Press.

- VAN DIJK, Teun (2000) *El discurso como estructura y proceso*, Tomos I y II. Buenos Aires: Editorial Gedisa.

- VV.AA (2011) *La voz de la mujer*. Periódico comunista-anárquico. Bogotá: Ediciones Gato Negro, Desde la otra orilla.

- VERNANT, Jean-Pierre (2003) *Entre mito y política*. Barcelona: Editorial Fondo de Cultura Económica de España.

- VERNIK, Esteban (comp.) (2004) *¿Qué es una nación? La pregunta de Renan revisitada*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

- VILLARINO, Hernán (2009) *Karl Jaspers. La comunicación como fundamento de la condición humana*. Santiago: Editorial Mediterráneo.

- VILLAVICENCIO, Susana (1999) “José Ingenieros y el Imaginario positivista de la Ciudadanía”, en Quiroga, Hugo; Vermeren, Patrice; Villavicencio, Susana (comps.), *Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto Político y democracia*. Rosario: Homo Sapiens
- VIRILIO, P. (1997) *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires: Manantial.
- VIRNO, Paolo (2003) *Gramática de la multitud, Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Editoriales Colihue y Puñaladas.
- VIRNO, Paolo (2005) *Cuando el verbo se hace carne, Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Editoriales Cactus, Tinta Limón y Mapas.
- VIRNO, Paolo (2006) *Ambivalencia de la multitud*. Entre innovación y negatividad. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- VOVELLE, Michel (1989) *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Círculo de Lectores.
- VOVELLE, Michel (1976) *Religion et Révolution*. La déchristianisation de l'an II. Francia: Editorial Hachette
- VOVELLE, Michel (2007) *1789: L'héritage et la mémoire*. Francia: Editorial Privat
- VOVELLE, Michel (1993) *Combats pour la Révolution Française*. Francia: Editorial La Découverte
- WEBER, Max (1996) [1922] *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (2012) [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- WEINBERG, Félix (1977) *El Salón Literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette
- WOLF, Mauro (1994) *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Editorial Cátedra.

- WORMS, Frédéric (2009) *Droits de l'homme et philosophie*. Paris : Editorial CNRS
- WOODCOCK, George (1979) *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Barcelona: Editorial Ariel.
- ZANATTA, Loris (2012) *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI
- ŽIŽEK, Slavoj (1992) *El sublime objeto de la ideología*. México D.F: Editorial Siglo XXI.
- ŽIŽEK, Slavoj (2010) *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y terror*. Madrid: Editorial Akal

Artículos de los periódicos del movimiento anarquista de la ciudad de Rosario:

Biblioteca y Archivo Histórico Social Alberto Ghirardo:

### **Periódico La Oveja Negra**

Versión Online: <http://boletinlaovejanegra.blogspot.com.ar/>

- **Nº 1, Enero-Febrero del 2012:** *“Sonría, lo estamos filmando”*
- **Nº 2, Marzo-Abril del 2012:** *“El capital o la tierra”*
- **Nº 3, Mayo-Junio del 2012:** *“Patriotismo: una mentira con poca nafta”*
- **Nº 4, Julio-Agosto del 2012:** *“A jugar por lujo”*
- **Nº 5, Septiembre-October del 2012:** *“Auto-ayuda vs. ayuda mutua”*
- **Nº 6, Diciembre-Enero del 2013:** *“La indignidad de los normales”*
- **Nº 7, Marzo-Abril del 2013:** *“Cruz y ficción”*
- **Nº 8, Mayo del 2013 (boletín especial):** *“El trabajo no significa”*
- **Nº 9, Junio-Julio del 2013:** *“Brasil: ¿disturbios sin sentido?”*



- **Nº 10, Octubre-Noviembre del 2013:** *“Otra vez elecciones”*
- **Nº 11, Diciembre del 2013:** *“Dakar: progreso y nocividad”*
- **Nº 12, Enero del 2014:** *“Libertad a los presos de Las Heras”*
- **Nº 13, Febrero del 2014:** *“Ganancia, Ganancia, Ganancia”*
- **Nº 14, Marzo del 2014:** *“Las hogueras aún no se apagaron”*
- **Nº 15, Abril del 2014:** *“El mito de la izquierda se cae de Maduro”*
- **Nº 16, Mayo del 2014:** *“Trabajar para no vivir”*
- **Nº 17, Junio del 2014:** *“Nao vai ter copa”*
- **Nº 18, Julio del 2014:** *“A 100 años de la primera guerra mundial: ni guerra entre pueblos”*
- **Nº 19, Agosto del 2014:** *“Represión para todos y todas”*
- **Nº 20, Septiembre del 2014:** *“Mano dura y mano invisible”*
- **Nº 21, Octubre del 2014:** *“Reflexiones desde el barrio”*
- **Nº 22, Noviembre del 2014:** *“¿Hasta cuándo vamos a aguantar? Basta de asesinatos”*
- **Nº 23, Diciembre del 2014:** *“Un año más en el reino del capital”*
- **Nº 24, Enero del 2015:** *“Basta de luchar por migajas”*
- **Nº 25, Febrero del 2015:** *“No somos Charlie”*
- **Nº 26, Marzo del 2015:** *“España y Grecia: de las plazas a las urnas”*
- **Nº 27, Abril del 2015:** *“1º de Mayo Anticapitalista, Internacionalista, Revolucionario”*
- **Nº 28, Junio del 2015:** *“El discreto encanto de la clase media”*
- **Nº 29, Julio del 2015:** *“El tiempo de elecciones”*
- **Nº 30, Agosto del 2015:** *“El ejemplo Griego”*
- **Nº 31, Septiembre del 2015:** *“¿Revolución en Rojava?”*
- **Nº 32, Octubre del 2015:** *“Contra la democracia”*

- **Nº 33, Noviembre del 2015:** *“Gane quien gane”*
- **Nº 34, Diciembre del 2015:** *“Cultura machista y victimización”*
- **Nº 35, Enero del 2016:** *“Los muertos vivientes”*
- **Nº 36, Febrero del 2016:** *“La propiedad es el robo”*
- **Nº 37, Marzo del 2016:** *“8 de Marzo contra el Capital”*
- **Nº 38, Mayo del 2016:** *“¿Quieren mayor infamia?”*
- **Nº 39, Junio del 2016:** *“El Estado no somos todos”*
- **Nº40, Julio del 2016:** *“Y sin embargo no lo pueden impedir”*
- **Nº 45, Enero del 2017:** *“Chubut: Comunidades Mapuche en conflicto”*
- **Nº 47, Abril del 2017:** *“Acción directa y lucha revolucionaria”.*
- **Nº 49, Agosto del 2017:** *“¡Aparición con vida de Santiago Maldonado! Libertad a Facundo Jones Huala. “Terrorista es el Estado”*
- **Nº 50, Septiembre del 2017:** *“Solidaridad es seguir luchando”.* Edición Especial.

Federación Anarquista de Rosario (FAR):

**Periódico Voluntad:**

- **Año 1, número 3, Octubre 2016:** *“¡Viva la lucha feminista de las de abajo! Contra el machismo dominante, anarquismo militante”*
- **Año 2, número 4, Abril 2017:** *“Ante el circo electoral. La resistencia es desde abajo”*
- **Año 2, número 5, Agosto-Septiembre 2017:** *“¡Paremos! Las reformas de los de arriba con la acción directa popular.*

Artículos periodísticos de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina:

Revista de Difusión e Interés General editada por la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina:

**Revista Símbolo:**

- **Año LVII, número 96, Noviembre del 2012: (Número Especial)**  
*“Librepensamiento y Laicidad del Estado”*
- **Año LVII, número 97, Mayo del 2013:** *“Filantropía, Solidaridad en acción. La Masonería Argentina en las inundaciones de La Plata y Buenos Aires”.*

**Revista Masonería.net:**

Versión Online: <http://www.masoneria-argentina.org.ar/novedades-y-eventos/masoneria-net>

- **Año 3, Número 22, Abril del 2013:** *“La educación. Prioridad del Estado*

Notas y Artículos Periodísticos:

Notas periodísticas sobre Masonería:

- Diario La Capital digital: *“Masones rosarinos, silenciosos artesanos del libre pensamiento”*, por Jorge Benázar, (14/07/2002), en:  
[http://archivo.lacapital.com.ar/2002/07/14/articulo\\_0.html](http://archivo.lacapital.com.ar/2002/07/14/articulo_0.html). Captura 13/04/09
- Diario La Nación digital: *“Los masones del siglo XXI están en Facebook y preparan una expo”* (14/04/2012) <http://www.lanacion.com.ar/1465034-los-masones-del-siglo-xxi-estan-en-facebook-y-preparan-una-expo>. Captura: 20/12/2014
- Diario Tiempo Argentino digital: *“Creemos en la discreción como valor”* (14/06/2014) <http://tiempo.infonews.com/2014/06/14/contratapa-126381-creemos-en-la-discrecion-como-valor.php>. Captura: 20/12/2014
- Diario Perfil digital: *“Licio Gelli cuenta cómo inicio a Perón en la masonería”* (31/08/2008): <http://www.perfil.com/politica/Licio-Gelli-cuenta->

[como-inicio-a-Peron-en-la-masoneria-20080831-0019.html](http://www.urgente24.com/48269-licio-gelli-de-mussolini-a-peron-pasando-por-el-vaticano-y-la-cia). Captura:

25/05/2015

- Diario Urgente 24 digital: "*Licio Gelli: de Mussolini a Perón, pasando por el Vaticano y la CIA*" (04/03/2009) <http://www.urgente24.com/48269-licio-gelli-de-mussolini-a-peron-pasando-por-el-vaticano-y-la-cia>. Captura:

25/02/2015

- Diario El Litoral digital: "*Juan Domingo Perón y Licio Gelli*" (06/05/2015) [http://www.ellitoral.com/index.php/id\\_um/113077-juan-domingo-peron-y-licio-gelli](http://www.ellitoral.com/index.php/id_um/113077-juan-domingo-peron-y-licio-gelli). Captura: 25/05/2015

- Diario Página 12 online: "*El encanto que tiene todo lo secreto*" (11/12/11) <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/12-31623-2011-12-11.html> Captura: 06/05/2015

- Diario La Nación digital: "*Recobran vigor en el país las logias masónicas*" (05/09/2005) <http://www.lanacion.com.ar/736165-recobran-vigor-en-el-pais-las-logias-masonicas>. Captura: 06/05/2015

- Diario La Nación digital: "*La masonería argentina recluta miembros en internet*" (19/01/2015) <http://www.lanacion.com.ar/1206530-la-masoneria-argentina-recluta-miembros-en-internet>. Captura: 25/05/2015

- Diario El Tribuno digital: "*Nicolás Breglia: No somos perseguidos, pero hay provincias argentinas donde ser masón es un problema*". (07/09/2014) <http://www.tribuno.info/nicolas-breglia-no-somos-perseguidos-pero-hay-provincias-argentinas-donde-ser-mason-es-un-problema-n442297>. Captura: 25/05/2015

- Diario Los In Rock online: "*Masonería Argentina*" (10/04/2014) [http://www.losinrocks.com/sociedad/masoneria-en-argentina-secretos-verdaderos#.VYMjbfI\\_Okp](http://www.losinrocks.com/sociedad/masoneria-en-argentina-secretos-verdaderos#.VYMjbfI_Okp). Captura: 25/02/2015

- Diario La Nación digital: "*Masonería, también cosa de mujeres*" (15/12/2002) <http://www.lanacion.com.ar/458344-masoneria-tambien-cosa-de-mujeres> Captura: 25/02/2015

- Portal La Maçonne: *"Franc-masonnerie et initiation des femmes"*  
(19/09/2017) <http://lamaconne.over-blog.com/2017/09/godf-les-initiations-de-femmes-avec-un-sein-denude-dans-une-loge-de-paris-iii.html>. Captura :  
20/09/2017, a las 23 :00hs

#### Notas Periodísticas sobre Anarquismo:

- Portal Anarquista A las Barricadas: *"Entrevista a la Biblioteca Popular José Ingenieros de Buenos Aires"* (12/01/2017)  
<http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/37804>. Captura: el 20/09/2017, a  
las 11:37hs.

- Diario Masónico: *"Miguel José Alcrudo Solorzano, masón y anarquista fusilado en 1936"*. (09/02/2017) <http://www.diariomasonico.com/historia/miguel-jose-alcrudo-solorzano-mason-y-anarquista-fusilado-en-1936>. Captura:  
18/09/2017, a las 13:30hs

- Planeta de Libros México: *"Anarquistas actuales que debes conocer"*.  
(05/06/2015) <http://planetadelibrosmexico.com/4-anarquistas-modernos-que-debes-conocer/> Captura: el 11/08/2017

- Portal Anarquismo y Masonería: *"La masonería y el movimiento obrero: imagos e ideas para una reflexión teórica"*. (11/03/2012)  
(<http://anarquismoymasoneria.blogspot.com.ar/2014/11/la-masoneria-y-el-movimiento-obrero.html>) Captura: el 04/06/2017

- Portal Arucas Blog: *"El anarquista Bakunin sobre la masonería"* (12/07/2007)  
<https://arucasblog.blogspot.com/2013/11/el-anarquista-bakunin-sobre-la-masoneria.html> Captura: el 02/01/2017

- Portal Apuntes desde el Rito Francés: *"Anarquismo y masonería: ¿amistad o enfrentamiento?"* (29/07/2011)  
<https://ritofrancesmoderno.wordpress.com/2011/07/29/anarquismo-y-masoneria-%C2%BFamistad-o-enfrentamiento/> Captura: 03/04/2017

- Diario Página 12 de Rosario: *"Masiva movilización por la desaparición de Santiago Maldonado"* (11/08/2017) <https://www.pagina12.com.ar/55971->

[masiva-movilizacion-por-la-aparicion-de-santiago-maldonado](#) Captura:  
20/09/2017

- Diario La Nación: “Caso Santiago Maldonado: mapuches ocupan el juzgado de Esquel” (20/09/2017) <http://www.lanacion.com.ar/2064692-caso-santiago-maldonado-mapuches-ocupan-el-juzgado-de-esquel> Captura: 20/09/2017

- Revista Cabal: “Biblioteca Popular José Ingenieros: donde el anarquismo vive” (12/05/2017) <http://www.revistacabal.coop/actualidad/biblioteca-popular-jose-ingenieros-donde-el-anarquismo-vive> Captura 16/06/2017