



Revista de Estudios Históricos de la Masonería
Latinoamericana y Caribeña
ISSN: 1659-4223
Universidad de Costa Rica

Sánchez Solano, Esteban
Masonería y el mundo islámico: modernidad y reformismo en las sociedades árabes, siglos XVIII y XIX
Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana
y Caribeña, vol. 15, núm. 2, 2023, Julio-Diciembre, pp. 24-47
Universidad de Costa Rica

DOI: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v15i2.54585>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369576336002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Masonería y el mundo islámico: modernidad y reformismo en las sociedades árabes, siglos XVIII y XIX

Freemasonry and the Islamic World: Modernity and Reformism in Arab Societies, Eighteenth and Nineteenth Centuries

Esteban Sánchez Solano
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
esteban.sanchez_s@ucr.ac.cr
ORCID: 0000-0002-5602-9641

Recepción: 22 de marzo de 2023/Aceptación: 18 de mayo de 2023
doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v15i2.54585>

Palabras clave

Masonería; Islam; Misticismo; Sufismo; Dervishes; Imperialismo; Modernidad; Reformismo

Keywords

Masonry; Islam; Mysticism; Sufism; Dervishes; Imperialism; Modernity; Reformism

Resumen

El siguiente artículo propone analizar en tres secciones la forma en que la masonería logró abrirse paso en el Dar al-islam como parte de la expansión imperialista europea, la cual tuvo sus primeras expresiones en el siglo XVIII y se logró asentar en el siglo XIX. La primera sección tiene como objetivo establecer el vínculo entre masonería e imperialismo, la segunda se aboca a profundizar sobre las transformaciones estructurales internas que sufre el Dar al-islam ante el desafío imperialista europeo, y finalmente en la tercera sección se analiza la manera en que la masonería buscó establecerse en el mundo islámico generando toda una reflexión sobre sus orígenes místicos y asociativos frente a los universos culturales islámicos que se consideraron similares a los de la masonería.

Abstract

The following article analyzes in three sections the way in which freemasonry managed to break through in Dar al-islam as part of the European imperialist expansion, which had its first expressions in the 18th century and reached its apogee in the 19th century. The first section aims to establish the link between freemasonry and imperialism, the second focuses on the internal structural transformations suffered by Dar al-islam facing the European imperialist challenge,

and finally, the third section analyzes how freemasonry sought to establish itself in the Islamic world, reflecting on its mystical and associative origins based on the references to Islamic cultural practices that were regarded as similar to those of freemasonry.

Introducción

La masonería ha tenido una característica particular como escenario asociativo: ha logrado establecerse en diversos espacios sociales más allá de su lugar de origen en Inglaterra. Asimismo, esto sucedió en etapas muy tempranas de su expansión como asociación. Logró insertarse en ámbitos donde el poder político vigente y las autoridades religiosas no lograron un control absoluto de su reproducción como espacio social autónomo. Incluso llegó a ser prohibida o perseguida en diferentes contextos históricos. Esto no quiere decir que no se haya dado intentos en los que la masonería quedase con cierto vínculo hacia el poder político. Sin embargo, alcanzó un grado de autonomía que mantuvo a lo largo de los años. Al darse su expansión hacia otras latitudes, su camino también comenzó a tener nuevas experiencias.

Así ocurrió cuando las logias masónicas comenzaron su periplo en el mundo árabe e islámico. En efecto, la masonería arribó a las sociedades árabes e islámicas en medio de la expansión colonial que Europa estaba teniendo sobre territorios donde predominaba el islam. Ese contacto inicial fue tangencial, ya que la interacción entre europeos y el *Dar al-islam*, se dio bajo las pretensiones expansionistas de los primeros que estaban dando sus primeros pasos. De esta manera, el contacto se daba en un momento donde el mundo islámico norteafricano y del Levante entraba también en un proceso de revisión de su reproducción sociopolítica y cultural. El predominio, a nivel político, era del Imperio otomano, y ante el avance europeo, en cuyo contexto llegó la masonería, los espacios asociativos y sus premisas también trataron de ganarse un campo en esos nuevos horizontes culturales.

El siguiente capítulo abordará la manera en que la masonería arribó al *Dar al-islam* que estuvo mediado por el colonialismo de corte imperialista europeo que se convirtió en un desafío para las sociedades árabes e islámicas. Para entender la inserción de la masonería en estas sociedades, se hará una breve explicación de la forma en que la masonería logró generar un interés inmediato a partir del cual se facilitó su expansión allende el continente europeo y, posteriormente, cuáles fueron las condiciones sociopolíticas y culturales que vivía en *Dar al-islam* con el fin de comprender por qué esta asociación de ideas de origen europeo pudo asentarse allí. Por último, se ahondará en la forma en que la masonería se expandió en los mundos árabe e islámico en medio de grandes transformaciones estructurales que estos vivían.

La masonería y su cosmopolitismo

La masonería especulativa tuvo su punto de partida en el siglo XVIII. Su pretensión de pensar una nueva forma de organización para la humanidad formaba parte de ese espíritu que las Luces concibió a lo largo del siglo XVIII. Esa raíz de la búsqueda de un nuevo horizonte se daba en medio de la construcción de nuevos enfoques sociopolíticos y hasta antropológicos, denominados hace ya varios años por Margaret Jacob como una ilustración radical. La radicalidad de esas

nuevas posturas se condensó en un cuestionamiento hacia al absolutismo en Europa desde una perspectiva tanto política como religiosa, ubicando su génesis Jacob en el periodo 1680-1720¹.

Espacios como Inglaterra y el mundo flamenco se convirtieron en los incipientes escenarios donde ese radicalismo tuvo sus primeras expresiones. Este tipo de radicalismo ilustrado comenzó a expandirse más allá de sus lugares de origen en el periodo señalado más arriba. En efecto, sus cuestionamientos hacia la lógica de la reproducción de las sociedades europeas, particularmente en Europa occidental, trascendieron las fronteras y lograron insertarse en diversos espacios sociopolíticos. En este sentido, tuvo repercusiones que se sintieron, se puede decir, de manera relativamente acelerada. Dentro de este proceso, la reproducción de estas nuevas ideas se logró a partir de su expansión que implicaba tres elementos: el asociacionismo², la producción libresca y la circulación de personas que portaban estas ideas³.

Asimismo, la masonería recogía toda una serie de elementos esotéricos que se habían generado desde el Renacimiento alrededor de la búsqueda de los conocimientos que se asumieron como herederos del mundo medieval. La construcción de las catedrales fue aquellas donde se comenzó a recoger todos esos conocimientos que, además, generaron toda una explicación sobre el origen del mundo unidos por una sola fe de raíz judeocristiana. Allí, el mundo de los albañiles comenzó toda una producción material y espiritual de su quehacer que se integró al universo cultural medieval cristiano⁴. Asimismo, los ritos de iniciación, el secretismo y el uso de símbolos que expresaban significados esotéricos se introdujeron en la dinámica interna de la masonería. En otras palabras, la masonería era heredera de toda esta práctica ya desarrollada desde la Europa tardo medieval y renacentista⁵.

En este panorama la masonería desempeñó un papel clave dentro del proceso de expansión de este nuevo universo de ideas que comenzaba a tener un asidero social, plasmado con la fundación de las logias, así como la reproducción de sus ideales que circulaban en el continente europeo. En este sentido, siguiendo a Jessica Harland-Jacobs, la lógica de red que generó la masonería, con el establecimiento de las logias, permitió que sus pretensiones de alcanzar un grado de organización de carácter asociativo ya fuera más que evidente en el primer tercio del siglo XVIII, condensadas en las proposiciones formuladas en las *Constituciones* de Anderson

- 1 Margaret Jacob, "La ilustración radical y la masonería", En *300 años: masonería y masones, (1717-2017)* tomo V, *Cosmopolitismo*, eds. Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017), 9.
- 2 El asociacionismo se ha convertido en un eje esencial para analizar la masonería y su establecimiento como órgano asociativo que articula la participación de sus miembros. Esto ha pasado también al análisis de otras latitudes asociativas, pero, para lo que compete aquí, interesa enfatizar que la masonería ha sido un terreno fértil para el estudio de la sociabilidad. Obras como las de Maurice Agulhon o Daniel Roche han sido claves para formular, desde un lente historiográfico, a la masonería como espacio de análisis de la sociabilidad. Sobre una revisión historiográfica de la sociabilidad en la masonería y sus alcances analíticos, véase: Pierre-Yves Beaurepaire, "Sociabilidad y masonería. Propuesta para una historia de las prácticas sociales y culturales en el siglo de las luces". En: Martínez Esquivel, *300 años: masonería y masones*, 22-30.
- 3 Sobre la dinámica de este proceso que involucra la reproducción social de las ideas, su circulación y formas de lectura en la Europa de la modernidad temprana, se recomienda: Peter Burke, *A social history of knowledge: from Gutenberg to Diderot* (Cambridge: Polity Press-Blackwell Publishers, 2000); Roger Chartier, *The Order of Books. Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1994 [1992]).
- 4 Para ampliar sobre este proceso, véase: Ricardo Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)* (San José: EUCR, 2017), 2-9.
- 5 Para ampliar sobre esto, véase: Barbara de Poli, *Freemasonry and the Orient Esotericisms between the East and the West* (Venecia: Edizioni Ca' Foscari, 2019), 39-41.

emitidas en 1723. La lógica de la red de la masonería afirma Harland-Jacobs, se lograba por el fraternalismo que la caracterizó y que le permitió su rápida expansión⁶.

El otro elemento que generaba esa posibilidad de expansión vertiginosa que tuvo la masonería fue la propia expansión colonial europea, que estaba teniendo nuevos derroteros a lo largo del siglo XVIII. El colonialismo europeo tenía dos frentes definidos. El primero de ellos era la institucionalidad colonial ya existente desde la expansión transcontinental llevada a cabo a finales del siglo XV y en los albores del siglo XVI⁷. Los escenarios de este frente combinaban las pretensiones de crear aparatos de control comerciales nacientes junto con incursiones con las que apenas iban trazando un conocimiento incipiente de las culturas que iban conociendo, y que fueron pasando rápidamente al imaginario cristiano europeo⁸.

El segundo frente era las nuevas incursiones del expansionismo el cual tuvo en la segunda mitad del siglo XVIII y todo el siglo XIX el asentamiento de nuevos circuitos comerciales, bajo la égida de lo que se denomina imperialismo. Estos últimos se generaban por una pugna entre los imperios europeos en nuevas tierras, así como la *desarticulación-rearticulación* que los imperios europeos trataban de generar entre los pueblos que buscaban someter, particularmente en Asia y África.

El proceso de expansión iniciado en los siglos XV-XVI es lo que se ha llegado a denominar historiográficamente como la irrupción de la modernidad en tanto la lógica de una circulación de ideas, personas y objetos culturales a partir de la expansión europea. De esta manera, los procesos de intercambio se veían mediatizados por este carácter propiamente colonial, cuyo alcance en tanto dominio territorial y cultural era muy desigual, pero que fue gestando una hegemonía europea con pretensiones globales⁹.

Dentro de este proceso, la masonería fue un articulador de esa expansión, ya en el siglo XVIII, que se convertiría en una de las marcas de su dinámica social a partir de las logias establecidas. Su arribo a diversos escenarios provocó que sus intervenciones en los procesos socioculturales fueran concomitantes a su propia reproducción como espacio asociativo más allá del viejo continente¹⁰.

6 Jessica Harland-Jacobs, "Fraternidad global: masonería, imperios y globalización". En Martínez Esquivel, *300 años: masonería y masones*, 68-69.

7 Proceso, valga aclarar, que iniciaron las monarquías ibéricas y se les unieron otras monarquías europeas para finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, siendo las misiones religiosas católicas primero y protestantes después un pilar de este proceso. En este sentido, la "lectura religiosa" de la alteridad conocida siempre estará presente. Thomas Benjamin, *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450, voice Religion, Roman Catholic Church*, vol. I (Detroit: Thomson Gale, 2007), 945-946.

8 Es una expansión colonial que va creando toda una cartografía física y cultural de los pueblos bajo una mirada universalista que combinaba asombro por lo que recién estaban conociendo, a la vez que una dimensión antropológica de superioridad desde el lente europeo. Para ampliar sobre esto, véase: Thomas Benjamin, *The Atlantic world: Europeans, Africans, Indians and their shared history, 1400-1900* (New York: Cambridge University Press, 2009); Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010 [2004]); François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages* (Paris: Galaade Éditions, 2005).

9 Ricardo Martínez Esquivel, "Imperialismo, masones y masonerías en China (1842-1911)", en Martínez Esquivel, *300 años: masonería y masones*, 95-96.

10 Para un análisis de este proceso en términos de historia global, véase: Dévrig Mollés, "L'histoire globale et la question maçonnique: éléments pour une analyse", *REHMLAC+* 6, no. 1 (mayo-diciembre 2014), 4-32.

Sin embargo, es necesario acotar que su arribo ocurrió en tanto la fundación de logias y la llegada de individuos que a título personal habían sido iniciados en diversas logias en otras latitudes. En este sentido, lo que se puede observar ahí es que el espectro asociativo o de las ideas que propugnaba alcanzó espacios más allá de los canales de inserción existentes. Allí es donde la marca del colonialismo le dio grandes posibilidades a la masonería de establecerse en diversos rincones del mundo. El imperio británico fue un auspiciador de este proceso en el siglo XVIII, por ejemplo, en América del Norte y en su expansión hacia Asia¹¹, pero incluso en el ocaso del sistema colonial español en América se puede encontrar su presencia también¹².

No se pretende aquí ampliar sobre este proceso que ya ha sido descrito ampliamente en los trabajos citados. El punto para resaltar es que la masonería había logrado establecerse en los principales canales de difusión que los sistemas coloniales europeos habían instituido al momento en el que la masonería se fundó en el primer tercio del siglo XVIII. Cuando las incursiones del mundo colonial europeo llegaron a tierras del mundo árabe e islámico, su dinámica comienza a presentar nuevos derroteros.

El universo asociativo masónico, así como la interacción con nuevas realidades socioculturales, provocaban que las logias buscaran afianzar su espacio asociativo considerando el islam y sus universos culturales como un desafío para su expansión. Al mismo tiempo, el mundo arabo-islámico, entre los siglos XVIII y XIX, estaba viviendo diversos fenómenos que desafiaban la reproducción de sus marcos sociales y políticos. Para el siglo XIX ya era evidente que, ante el desafío colonial europeo, las respuestas ante este fenómeno no podían obviarse. Esto provocó todo un tambaleo de las lógicas sociopolíticas en el mundo arabo-islámico, incluidos los ámbitos asociativo, cultural y social. La masonería también formó parte de esta dinámica, pero ¿cuál era la situación sociopolítica y cultural del mundo arabo-islámico al momento de darse la llegada de la masonería a estas tierras? El siguiente apartado tiene como fin ofrecer una explicación sobre este proceso.

El mundo árabe-islámico frente al mundo moderno y sus respuestas

Uno de los aspectos que más se discute sobre los mundos árabe e islámico es el desafío que han tenido tras el irrupción del mundo moderno, cuyo primer punto de explosión se dio desde Europa. Después de siglos de haber tenido un papel preponderante como imperio y civilización en extensas regiones que rodean el Mediterráneo e incluso más allá de su lugar de origen en la península arábiga, desarrollando la ciencia, la literatura, el misticismo, la filosofía, el perfeccionamiento de la arquitectura o las matemáticas, entre otros grandes logros¹³, en las

- 11 Sobre el caso británico, remitirse al trabajo de Harland-Jacobs citado más arriba. Respecto al papel de la masonería francesa en el Caribe y su rivalidad con la británica allí, véase: Éric Saunier, “El espacio caribeño: un reto de poder para la masonería francesa”. En Martínez Esquivel, *300 años: masonería y masones*, tomo I, *Migraciones*, 76-90.
- 12 Sobre el caso de la masonería en el mundo colonial español en América, la producción ya es significativa. Para constatar algunos casos, véase: María Eugenia Vázquez Semadeni, “Del mar a la política. Masonería en Nueva España/México, 1816-1823”; Felipe Santiago del Solar, “La Francmasonería en Chile: De sus orígenes hasta su institucionalización”. Ambos textos en Martínez Esquivel, *300 años: masonería y masones*, tomo I, *Migraciones*, 127-145 y 164-175 respectivamente.
- 13 La literatura sobre los aportes del mundo árabe e islámico y su expansión es copiosa. Se remite a algunos textos para ampliar en este respecto: Arnold Hottinger, *The Arabs. Their History, Culture and Place in the Modern World* (London: Thames and Hudson, 1960), particularmente la primera sección; Roberto Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia* (San José: Alma Mater, 1986), en específico la segunda sección; Francis Robinson, *El mundo islámico, esplendor de una fe* (Barcelona: Ediciones Folio, 2007), 22-109.

postrimerías del siglo XVIII y en los albores del XIX se dio un giro vertiginoso en su dinámica civilizatoria.

Tanto el mundo árabe como el islámico en el Medio Oriente y África del Norte en general se vieron abrumados por lo que significó el arribo del imperialismo europeo, provocando la llegada de nuevas formas de dominación colonial. En efecto, el Imperio otomano, predominante en buena parte del Medio Oriente, los Balcanes y en el norte de África, sucumbía ante la presión europea, perdiendo territorios paulatinamente y, además, abriendo sus fronteras a la presencia de los europeos que se fueron instalando en diversos puntos estratégicos del mundo otomano. Pero a la vez buscó nutrirse de los grandes avances tecnológicos desarrollados en Europa, así como de las formas en que estaban dándose los cambios sociopolíticos en el viejo continente.

La llegada de este imperialismo generó, desde la mirada orientalista, una especie de confusión que se vio reflejado en la dinámica sociocultural de esos pueblos. El uso que se hizo de los términos árabe o islámico para describir las prácticas culturales, políticas, sociales, entre otras, de los pueblos que habitaban esas tierras plasmaron una dinámica compleja en las relaciones cotidianas entre los actores locales y los europeos. Como lo plantea Georges Corm, desde un lente geopolítico, árabe e islámico, usados de manera arbitraria como sinónimos o gestando una especie de relación “natural” entre ambos, no hizo sino desvirtuar los caminos históricos que habían tenido¹⁴.

En los albores del siglo XVIII, cuando la expansión europea sobre el mundo arabo-islámico aún no ocurría, la concepción sobre el carácter imperial del mundo islámico, cuyo núcleo hegemónico era el Imperio otomano, se enmarcaba en una admiración por su imponente imperial, acompañada de concepciones estereotipadas sobre la naturaleza “perversa” del islam¹⁵. Para el siglo XIX, por el contrario, la concepción de maravilla ya no va a ser la única que se reproduzca sobre el mundo islámico, ni siquiera la predominante, sino aquella como la que expresó Ernest Renan en su conferencia de 1883 (confundiendo además lo árabe con lo islámico), donde planteaba que estaban completamente cerrados a la ciencia, además de no aportar ninguna idea nueva a la humanidad¹⁶.

Esta visión, como la reproducida por Renan, partía de un criterio unilateral de observar la cultura islámica desde el lente europeo. Es decir, se definía los criterios para establecer la concepción de cultura dejando de lado la propia dinámica que esta tenía. El concepto de “Oriente” condensaba esa concepción como la formulada por Renan. En el texto *Orientalismo*, Edward Said da cuenta de esta construcción. Said hace coincidir con el ascenso del imperialismo europeo decimonónico la

14 Georges Corm, *Pensamiento y política en el mundo árabe: contextos históricos y problemáticas, siglos XIX-XXI* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2016), 39-41.

15 La correspondencia de la inglesa Lady Mary Wortley con sus congéneres aristocráticos ingleses son un fiel reflejo de la concepción positiva hacia el islam cuando, por la labor diplomática de su marido, ella circuló por el mundo otomano entre 1717 y 1718. Sus descripciones son muy detalladas de la dinámica de la corte, de los harenes, o de la vida cotidiana en las calles de, por ejemplo, Adrianópolis o Estambul, siempre con un grado de admiración palpable y una lectura antropológica que nutría los estereotipos hacia el islam desde el lente europeo. Se recomienda la siguiente edición de sus cartas: Lady Mary Wortley Montagu. *Cartas desde Estambul*. Edición de Víctor Pallegà. Traducción de Celia Filipetto (Madrid: La Línea del Horizonte Ediciones, 2020).

16 Ernest Renan, *L'islamisme et la science* (París: Calman Lévy Editeur, 1883), 3. Asimismo, Renan veía una superioridad del mundo europeo sobre el arabo-islámico respecto a la organización política y, en general, en todos los ámbitos del saber que residían en lo que Renan llamaba el “espíritu europeo”.

construcción de esa visión orientalista, ya que esta, desde la perspectiva de Said, ofrecía una lógica de acumulación de grupos humanos y territorios que no estaba presente en los siglos previos¹⁷. Sin embargo, cabe acotar que la formulación de oriente, como una alteridad respecto al mundo occidental (este último de raíz cristiana latina), es muy anterior, aunque con una dinámica colonial, claro está, bastante diferente de la vivida en el siglo XIX como lo formula Said¹⁸.

Se puede afirmar que Renan desconocía por completo que el mundo islámico del Medio Oriente y norteafricano estaba insertado en otros procesos culturales. El Imperio otomano tuvo un papel central como “agente circulador” de una cultura material que buscaba otros parámetros de intercambio que veían hacia China, Irán y diversas zonas donde colindaban las culturas europeas y asiáticas, como lo analiza ampliamente Suraiya Faruqi¹⁹.

Aunque Faruqi no analiza los espacios de sociabilidad del mundo otomano, la autora ofrece un panorama de la construcción de la representación que los artefactos culturales ofrecían a los individuos para reproducir su visión de mundo, particularmente de las elites otomanas. Para los siglos XIV al XVIII, por ejemplo, afirma que las elites otomanas tenían en China, Irán y otros espacios socioculturales no europeos su referencia para “acumular artefactos culturales” con el fin de reproducir sus gustos. Para mediados del siglo XIX, en cambio, su anhelo ya era parecerse más a las cortes y aristocracias europeas²⁰, así como los sectores burgueses que acumulaban los avances tecnológicos desarrollados allí. Esta dinámica da una señal de lo que significó, a nivel cultural, la presencia del mundo europeo entre los pueblos que convivían dentro de las fronteras del Imperio otomano, del cual iba a provenir también la masonería.

El Imperio Otomano, desde la perspectiva política y religiosa, vivía un anquilosamiento que era evidente en las postrimerías del siglo XVIII. Las elites otomanas estaban enfrascadas en una reproducción del sistema político en el cual daban prioridad al *Fiqh* (la jurisprudencia islámica) en detrimento del *Kalam* (el método teológico islámico). De esta manera, había una pretensión de regular las relaciones sociales cortándole las alas a todos los espacios de reproducción de pensamiento que acudieran a una mayor creatividad en la solución de la integración de los grupos étnicos del imperio y los desafíos sociales que esto conllevaba²¹.

Incluso la *Falsafa* (la filosofía islámica), la cual había llegado a grados de especulación muy altos en diversos campos del saber filosófico y científico, había sufrido un corte abrupto entre los

17 Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003 [1978]), 123.

18 Sobre este aspecto, remito a un trabajo anterior donde se analiza la longevidad del concepto de oriente como categoría para “leer” las civilizaciones y sus contenidos culturales. Esteban Sánchez Solano, “El “orbe católico” en busca del “Oriente”: España, la Santa Sede y su construcción del oriente como tierras a conquistar/civilizar, siglos XVI y XVII”. En *Subjetividades orientalistas: Pensamiento, cultura política y religiosidades*, eds. Ricardo Martínez Esquivel y Francisco Rodríguez Cascante (Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica), en prensa. Respecto al análisis de la construcción del orientalismo visto desde un vínculo entre la expansión imperialista y la construcción de conocimientos sobre las sociedades “orientales”, que complementa la propuesta de Said, revisar la excelente discusión que hace Roberto Marín Guzmán: Marín Guzmán, *El Islam*, 35-65. Algunos elementos propuestos por Marín Guzmán ya no forman parte de la manera en que se discute sobre el mundo islámico (por ejemplo, el uso de la formulación del modo de producción asiático para entender la amplitud de las estructuras sociales de pueblos asiáticos tan diversos), no obstante, sus ejes analíticos centrales sobre el orientalismo son más que vigentes hoy en día.

19 Suraiya Faruqi, *A Cultural History of The Ottomans: The Imperial Artifacts* (London-New York: I.B. Tauris, 2016).

20 Faruqi, *A Cultural History*, 4.

21 Massimo Campanini, *Islam y política* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003), 168.

siglos XV y XVI. Las grandes empresas de conocimiento que se habían realizado en el *Dar al-islam*²² quedaron muy al margen de los círculos políticos y cortesanos del mundo imperial otomano. Más bien se entró a una dinámica donde las pretensiones imperiales otomanas no buscaban romper moldes para avanzar en un conocimiento del mundo material o metafísico, sino responder a las necesidades de integrarse a la dinámica geopolítica en el Mediterráneo y buscar, de una manera práctica, la gobernanza de los territorios que formaban parte del imperio²³.

Así, al momento en el que el desafío europeo ya era insoslayable, a partir de lo que significó la llegada de los franceses a Egipto bajo la batuta de Napoleón, la mirada de los otomanos hacia sus propias condiciones de reproducción del sistema político y, en general, del sistema social, fueron revisadas por la elite imperial. A partir de aquí, el imperialismo europeo no buscaría alejarse de estos nuevos contornos que estaban en su apetito expansionista, por lo que los centros de poder existentes dentro del mundo arabo-islámico debían enfrentarlo. Fue un trastorno no solo en las estructuras económicas, sino también, e incluso más pronunciado, como afirma Massimo Campanini, a nivel ideológico, perturbando los universos culturales que venían reproduciéndose en los siglos previos en el *Dar al-islam*²⁴.

Es aquí donde se encuentran las respuestas que dio el mundo islámico ante estos desafíos. Buscaban resolver qué papel asumirían ante el advenimiento de la superioridad europea, técnica y militar, por un lado, así como la manera de pensar a partir de qué parámetros el islam podía seguir funcionando como eje transversal de las sociedades, por el otro. El Egipto de Muhammad ‘Alí ya había dado los primeros pasos en resolver estos desafíos ante la irrupción de los europeos en el *Dar al-islam*.

Muhammad ‘Alí fue gobernante de Egipto, con el reconocimiento de la Sublime Puerta, desde 1804 hasta 1848. Buscó transformar la economía egipcia para vincularla al mercado mundial y, a la vez, establecer una lógica administrativa de tinte europea. Ante sus pretensiones, a partir de una alianza entre los otomanos y los ingleses que veían una amenaza para ambos, el proyecto de ‘Alí en Egipto finalmente no pudo dar el salto completo. Este proceso, además, buscaba generar un cambio radical en la economía nómada de los beduinos en Egipto y una transformación educativa y cultural que acompañara este proceso. Fue el primer ejemplo de transformación significativa que se intentó en el mundo arabo-islámico en el siglo XIX²⁵.

22 Christian Jambert genera toda una discusión filosófica de si se puede hablar de filosofía islámica, partiendo de la manera en que las historias de la filosofía, de corte occidental, insertan o no al pensamiento desarrollado en el *Dar al-islam*. La triada *shari’a-al-din-al-milla* (verdad revelada-obediencia y subordinación a Dios-organización mutual social) son propuestos por Jambert como el soporte de la reproducción social para llegar a la construcción del universo de sentido de la sociedad islámica. Toda su producción, que tuvo diversas líneas especulativas muy productivas en términos de corpus libresco, buscaban profundizar en la construcción del conocimiento sobre la verdad (*al-haqiqa*). No obstante, como se señaló más arriba, estas perdieron fuerza a partir de los siglos XV y XVI. Para ampliar sobre la *falsafa* y su búsqueda de la verdad, véase: Christian Jambert, *Qu’est-ce que la philosophie islamique ?* (París: Gallimard, 2011), capítulo II.

23 Gustav G. von Grunebaum, *El islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días* (Madrid: Siglo XXI, 1990 [1971]), 85-92.

24 Campanini, *Islam y política*, 170.

25 Sobre el caso egipcio, véase: Hottinger, *The Arabs*, 142-147; Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Egypt in the reign of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) capítulos 6, 7 y 8; Reuven Aharoni, *The Pasha’s Bedouin Tribes and State in the Egypt of Mehmet Ali, 1805–1848* (London-New York: Routledge, 2007).

Tras la fallida experiencia egipcia, el Imperio otomano quería llevar a cabo reformas similares, pero yendo más allá por su carácter imperial. La primera respuesta de reformas de los otomanos fue las del *tanzimat* propuestas en la década de 1830. El *tanzimat* fue un intento de modernizar la estructura del imperio, pero aun sosteniendo el papel central de las aristocracias imperiales en su conducción. De esta manera, buscaron modelar el nuevo derrotero del imperio transformando su estructura impositiva, educativa, militar, jurídica y técnica. Así, pensaban las elites otomanas, podían responder ante los desafíos europeos, nutriéndose a la vez del islam como el paraguas social. En otras palabras, desde la perspectiva ideológica y administrativa, el islam y sus espacios sociales seguían siendo considerados esenciales para conservar una lógica social que mantuviera la legitimidad de los sultanes y del orden moral de la sociedad.

El *tanzimat* permitió, por ejemplo, pensar la administración del sistema político, jurídico y fiscal con una pretensión de centralizar su puesta en marcha, algo que contrastaba con la lógica de los *millet*²⁶ que funcionaba desde siglos atrás, donde cada comunidad religiosa tenía sus propias lógicas administrativas permitidas e incluso fomentadas por los sultanes de la Sublime Puerta. Esto le granjeó al imperio fuertes desafíos ante las comunidades judías y sobre todo cristianas (estas últimas fundamentalmente en los Balcanes, donde hubo al mismo tiempo un despertar nacionalista de origen europeo), las cuales se veían desplazadas de su propia administración comunitaria.

En el ámbito educativo, por otra parte, se mostró el límite de desplazar las *madrasas* ante una lógica educativa de corte europea centrada en la enseñanza de las técnicas desde un lente científico que estaba en boga en Europa. Esto producía, al mismo tiempo, una concepción más laica del sistema educativo que el mundo otomano no tenía del todo desarrollado²⁷.

En este universo de transformaciones que se estaba suscitando, el mundo árabe mostró también un impulso de renovación que buscó adaptarse a los tiempos que estaban viviendo. Estaban bajo la batuta otomana y ya eso generaba una insatisfacción en su interior. El desafío era muy grande y ante los recuerdos que seguían aflorando sobre la grandeza del islam de los primeros siglos del imperio islámico, los árabes entraron a un intento de renovación el cual tenía dos componentes. El primero era responder directamente a lo que era evidente en el momento: la superioridad técnica, militar y organizativa de los europeos. El segundo era, por otra parte, encontrar el papel que el islam tendría en un mundo que estaba viviendo cambios vertiginosos por el advenimiento de la modernidad de origen europeo.

26 El *millet* se refiere a una comunidad religiosa legalmente protegida, en este caso eran la judía y la cristiana. El término en árabe era *milla*. Este sistema dotaba a las comunidades religiosas de tener sus propias autoridades, así como derechos para ejercerlos en sus propios tribunales y, también, en diferenciar la lógica impositiva respecto a los musulmanes en los territorios de la Sublime Puerta. Sobre el funcionamiento de este sistema imperial otomano, véase: Alejandra Álvarez Suárez, “La organización de los no musulmanes en el Imperio Otomano: millet y taifa”. *Collectanea Christiana Orientalia*, no. 9 (2012), 23-45. Cuando la masonería llega al mundo islámico administrado por los otomanos, se interesaron particularmente por estas poblaciones de los *millet*.

27 Sobre este complejo proceso que vivió el Imperio otomano tras el advenimiento de las reformas del *tanzimat*, visto además desde una perspectiva histórica del funcionamiento del imperio hasta la década de 1870, véase: von Grunebaum, *El islam*, 103-110; Campanini, *Islam y política*, 198-200; Suraiya Faruqi, “Introduction”, en *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3, *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, ed. Suraiya Faruqi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 3-17; Carter Vaughn Findley, “The Tanzimat”, en *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4, *Turkey in the Modern World*, ed. Reşat Kasaba (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 11-37.

El islam encontró en lo que se llegó a denominar como *nahdah*, que se podría traducir como despertar o renacimiento, su punta de lanza. Este movimiento, que se originó en el mundo árabe, intentó responder a los retos que enfrentaban a partir de los dos componentes señalados en el párrafo anterior. Era, a la vez, un intento de adaptación ante los desafíos y su discusión se tornó hacia muchos puntos tratando de encontrar respuestas que, desde su contexto cultural árabe e islámico, les permitiera afrontar el momento histórico. Esto conllevó diversas ramificaciones de líneas de pensamiento y actuación en la realidad social imperante que tuvo como consecuencia incluso llegar a discutir temas que iban desde las transformaciones económicas, educativas y sociales, la función de la mujer en las nuevas realidades que se vivían, hasta la definición del carácter islámico que debía tener o no la *umma* en el mundo que se advenía con la modernidad acudiendo también a la formulación del nacionalismo para aglutinar el proyecto²⁸; a la vez hubo corrientes que pensaron más bien en volver a los fundamentos del islam como respuesta ante el marasmo vivido tras el irrupción de los europeos y la manera que trastocó el *Dar al-islam* cuya hegemonía estaba en manos de los otomanos²⁹.

Es bajo estas circunstancias históricas desafiantes para el mundo arabo-islámico que nuevas prácticas asociativas de origen europeo penetraron en el *Dar al-islam*. Estas ofrecían elementos que funcionaban en sociedades cristianas que habían tenido ya un camino de inserción a prácticas de carácter laico con un grado de secularización considerables, sin dejar de lado componentes religiosos. Allí, entonces, irrumpió la masonería, presentando nuevas facetas socioculturales para el mundo arabo-islámico que se explican a continuación.

La masonería en el *Dar al-islam*: encuentros culturales en el corazón de la expansión imperialista europea

Como se señaló en el primer apartado de este capítulo, la masonería llegó al mundo islámico a partir del impulso colonizador que se generaba desde la Europa cristiana latina, junto con el carácter cosmopolita que contenía la asociación en su interior. En este sentido, la masonería tenía elementos externos e internos a sus espacios de sociabilidad que le dieron esa posibilidad de trascender su universo cultural primigenio.

A la hora de tener contacto con el universo islámico, la masonería comenzaba una interacción a partir de la cual iba generando una concepción de los nuevos escenarios culturales

28 Sobre este fenómeno de la *Nahdah*, la producción académica, intelectual y filosófica es inmensa. Aquí se recomiendan las siguientes obras para ampliar: Campanini, *Islam y política*, 171-182; Corm, *Pensamiento y política*, capítulo 7; Naima Dib, *La traducción del Corán y la construcción de la imagen de la mujer* (Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009), 6-31. Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y estado* (México D.F.: COLMEX, 1996), capítulo 7. Sobre el fenómeno de "islamizar" la modernidad y asumir una renovación de lo religioso o *tajdid*, revisar los trabajos citados. Sobre el nacionalismo y sus facetas, llegando a la discusión del vínculo con el ejercicio del poder político en el mundo árabe hasta las tres primeras décadas del siglo XX, se recomienda: Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente* (San José: Editorial Texto Ltda, 1985), 121-133; Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment. The Modern Struggle Between Faith and Reason* (Londres: Vintage, 2017). Respecto a una reflexión desde el islam sobre los modelos políticos a seguir, a partir de la crítica de los que eran vigentes a inicios del siglo XX en el Dar al-islam, está el fabuloso texto de 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1902), titulado *Características del Despotismo (Taba'i al-Istibdad)*. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Du despotisme et autres textes* (Paris : Actes-Sud, 2016 [1901]).

29 Sobre el desafío de la *salafiyya*, de la cual surge el islamismo en el siglo XX, que se sale del objeto de estudio de este capítulo, véase: Campanini, *Islam y política*, 191-198. Gema Martín Muñoz, *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999), 52-60. Roberto Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo: análisis de casos* (San José: EUCR), 35-51.

con los que entablaba nuevos vínculos. No obstante, es preciso señalar que ya existía algún tipo de concepción sobre el *Dar al-islam* que enmarcaba la lectura cultural que la masonería hacía de este.

En efecto, en las *Constituciones* de Anderson, las cuales construyen toda una mitología de los orígenes de la masonería llevando su genealogía hasta la antigüedad (específicamente la construcción del templo de Salomón), existen dos referencias directas sobre el islam. Este último no entraba en esa mitología en tanto gestor de la búsqueda de la verdad y del conocimiento, sino que ingresaba como un destructor de aquello que defendía la masonería. Cuando se habla en las *Constituciones* de los grandes cambios ocurridos a finales de la antigüedad, a partir del desmembramiento del mundo romano, se afirma que los pueblos africanos y asiáticos, al igual que el universo romano que vivió las invasiones “bárbaras”, “[...] fell under the same Calamity by the Conquests of the Mahometans, whose grand Design is only to convert the World by Fire and Sword, instead of cultivating the Arts and Sciences”³⁰.

La cita es elocuente de la concepción que se reproduce en las *Constituciones* y que permite remitirse a lo que enfatizaba Ernest Renan poco más de 150 años después, como se señaló en el apartado anterior. La otra cita sobre el islam, refiriéndose a este último siempre con el término de mahometanos³¹, pretende señalar igualmente que este forma parte de los pueblos que impiden el desarrollo de la civilización, las artes y las ciencias. En esa parte de su narrativa mitológica, Europa es la heredera y portadora de todos los conocimientos que permiten a la humanidad seguir buscando la verdad³².

Esta concepción, pese a la admiración que existía sobre el mundo islámico en diversos círculos más allá de la masonería, a la vez presentaba esta ambivalencia hacia la figura del profeta Muhammad y del islam en general, constituyendo un imaginario donde la religión “mahometana” era un ente obtuso. De acuerdo con John Tolan, las cruzadas fueron las que sistematizaron por primera vez toda esta concepción sobre Muhammad, construyéndolo como la contraparte de Jesús, el sarraceno idólatra frente al Cristo redentor³³. Por eso, al ver en las *Constituciones* las concepciones que se tienen sobre el islam, señalando con el concepto de mahometanos a sus miembros y siempre como la contraparte de las artes y las ciencias, se recoge en realidad una formulación aceptada en el mundo cristiano europeo desde la época medieval, por lo tanto, no es una invención de la masonería.

30 James Anderson y Jean Theophile Desaguliers, *The Constitutions of the Free-Masons* (Nueva York: W. Leonard and Company, 1855 [1723]), 28. Traducción libre: cayó bajo la misma calamidad por las conquistas de los mahometanos, cuyo gran proyecto es solo convertir al mundo por fuego y espada, en vez de cultivar las artes y las ciencias. En todas las citas que se hagan de obras históricas se respetará la ortografía original del texto.

31 Anterior a mahometano, se usaba el de sarracenos, palabra de origen griego que significaba aquellos que vivían en tiendas, refiriéndose a los beduinos.

32 La cita subraya que: “In short, it would require many large Volumes to contain the many splendid Instances of the MIGHTY INFLUENCE of Masonry from the Creation, in every Age, and in every Nation, as could be collected from Historians and Travellers : But especially in those Parts of the World where the Europeans correspond and trade, such Remains of ancient, large, curious, and magnificent COLONADING, have been discover’d by the Inquisitive, that they can’t enough lament the general devastations of the Goths and Mahometans [...]” Anderson, *The Constitutions*, 44-45. Traducción libre: En resumen, requeriría gran cantidad de amplios volúmenes para contener los muchos espléndidos ejemplos de la poderosa influencia de la masonería desde la creación, en cada era, y en cada nación, como podría ser recopilada de historiadores y viajeros: pero especialmente en aquellas partes del mundo donde los europeos coinciden y comercian, tales restos del antiguo, gran, curioso y magnífico grupo de columnas, han sido descubiertas por los curiosos, que no pueden lamentar suficientemente los estragos de los godos y mahometanos.

33 John Tolan, *Mahomet l’Européen : histoire des représentations du Prophète en Occident* (Paris: Albin Michel, 2018), 44-46.

En este universo de animadversión desde la mitología masónica hacia el islam, miembros de las logias comenzaron su periplo en el *Dar al-islam*. Hubo antecedentes de presencia de sociedades fraternales de origen europeo en el mundo islámico inmediatamente anteriores a la llegada de la masonería. Se conoce el caso particularmente de *l'Ordre de la Grappe*³⁴ (1693), fraternidad provenzal fundada en Arles. Sus rituales estaban vinculados a la producción vinícola y tuvo diversas logias en Francia y la península italiana, en esta última particularmente en la región central. Se estableció en Estambul en 1703 y sus miembros eran comerciantes europeos que residían en el viejo barrio genovés y veneciano de la ciudad³⁵.

Este perfil de comerciantes de sus miembros en Estambul permite aseverar que tenían una dinámica de movilidad geográfica constante, ya que su actividad les hacía estar en pleno contacto con lo sucedido en Europa, desde el punto de vista comercial, a través del Mediterráneo. Asimismo, su establecimiento en una ciudad como Estambul permitió que miembros de comunidades religiosas cristianas (de iglesias “orientales”) llegaran a formar parte de la asociación, siendo miembros estos últimos de los *millet*, como se explicó en el apartado anterior. En estos encuentros se va generando desde ambas perspectivas, es decir desde la europea y desde la de los pueblos que vivían en el Imperio otomano, una concepción sobre el universo fraternal existente y su tipo de especulación.

En efecto, a lo largo del siglo XVIII, con la llegada de *l'Ordre de la Grappe* y posteriormente de masones que circularon en el *Dar al-islam*, así como de europeos que transitaban como viajeros o que llegaron a tener funciones diplomáticas, la especulación sobre los orígenes mitológicos de la masonería va generando la búsqueda de expresiones fraternales en el mundo “oriental”. El sufismo y las órdenes dervishes³⁶ fueron las caracterizadas como los espacios asociativos fraternales del *Dar al-islam*. La literatura escrita en el siglo XVIII, recogida después por el orientalismo decimonónico, trataban de dar cuenta de la dinámica fraternal en el mundo islámico. Ignatius Muradgea d'Ohsson (1740-1807), por ejemplo, quien fue un armenio católico que se convirtió en intérprete de la legación sueca en Estambul, escribió una *Historia del Imperio otomano* en dos tomos publicados originalmente en francés en 1787 el primero y en 1790 el segundo, en donde incluyó descripciones de las fraternidades dervishes de la época³⁷.

No se tiene claro si d'Ohsson formó parte de alguna logia masónica³⁸. Sin embargo, su libro tuvo una muy buena recepción dentro de la masonería, particularmente la estadounidense, al grado de que la versión inglesa de su libro tiene, como lo analiza Thierry Zarcone, toda una simbología masónica en su portada. La portada de la versión francesa, por su parte, reproduce más bien una concepción orientalista con hombres vestidos a la usanza “oriental”, con un paisaje que recuerda las descripciones de las ciudades del *Dar al-islam* como las que hizo, entre otros, Lady Mary Wortley, citada en la sección anterior.

34 Traducción: Orden de la Uva.

35 Thierry Zarcone, “French Pre-Masonic Fraternities, Freemasonry and Dervish Orders in the Muslim World”, en *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*, eds. Andreas Önnersfors y Doro the Sommer (Sheffield: Sheffield University Print), 15-18; Emanuela Locci, *Il camino di Hiram: la masoneria nell'Impero Ottomano* (Foggia: Bastogi, 2013), 9.

36 Procede del persa *darvish* que se le ha traducido como “mendicante”. Se crearon, *a posteriori*, alrededor de figuras místicas que enseñaban la alabanza a Allah despojándose de los bienes materiales.

37 Zarcone, “French Pre-Masonic Fraternities...”, 22-23.

38 Estuvo en diversas ocasiones en Francia, por eso se especula la posible interacción con logias masónicas, aunque no existe evidencia directa de esto.

Respecto a la descripción que hace d'Ohsson sobre las fraternidades dervishes, el autor detalla sus rituales y los contenidos simbólicos que estas tienen, sumado a las pretensiones de desarrollo místico y social que debían llevar a cabo sus miembros. De esta manera, la lectura que la masonería y la historiografía masónica hicieron de d'Ohsson partía de hacer una analogía entre lo que pretendían las fraternidades dervishes y las logias masónicas, en toda la construcción mitológica masónica. La sección del libro de d'Ohsson que se dedica a analizar las fraternidades dervishes está en el tomo II, complementado además con una serie de reproducciones de grabados que intentan ilustrar al lector de la manera en que se reproducían los rituales y la vestimenta de los miembros³⁹. En este sentido, hay un matiz diferente para leer la producción cultural del *Dar al-islam* a través de las fraternidades.

En efecto, los relatos masónicos del siglo XIX generaron toda una historia de sus orígenes que matizaban incluso las referencias negativas que las *Constituciones* de Anderson reproducían sobre el mundo islámico. Jurji Zaydan (1861-1914) y John P. Brown (1812-1872) fueron dos masones (el primero libanés cristiano de origen sirio y el otro diplomático estadounidense quien fue cónsul general en Estambul entre 1854 y 1859) que escribieron sendas historias de la masonería que insertaban dentro de la mitología masónica el sufismo y las órdenes dervishes como aquellas que se podían equiparar a la búsqueda que hacía la masonería⁴⁰. Incluso, como ya estaba formulado en las *Constituciones*, estos autores se fueron más atrás para encontrar los orígenes de la masonería hasta el mundo egipcio antiguo. De esta manera, dentro de su dinámica ritual y especulativa, el espectro genealógico masónico ganaba amplitud histórica y geográfica, al insertar en sus relatos al “mundo oriental”⁴¹.

Otro autor clave que desarrolló la misma perspectiva que Zaydan, Brown y d'Ohsson fue el inglés Sir Richard Francis Burton (1821-1890), quien tuvo una amplia trayectoria como diplomático y explorador en Asia, África e incluso en América. Su obra de análisis sobre la literatura árabe o india fue copiosa, y además generó muchas apreciaciones del mundo de las sociedades fraternales de “Oriente”, así como descripciones de todos los pueblos que conoció en los lugares que visitó y en los que residió. El mundo sufi islámico (particularmente lo dervishes) lo presentó como una expresión del rito masónico oriental al momento de hacer su descripción sobre la peregrinación a la Meca, viaje que pudo hacer con el auspicio de la Sociedad Geográfica Real de Inglaterra, en 1853, donde recorrió buena parte del Hijaz, donde se ubican los lugares santos del islam de Meca y Medina. El libro fue publicado finalmente en 1855⁴².

39 Ignatius Muradega d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, tomo II (Paris: De l'Imprimerie de Monsieur, 1790), 294-316. El libro es una amplia obra de casi 700 páginas, entre ambos tomos, que pretende explicar la historia del islam desde sus orígenes hasta el siglo XVIII.

40 Zarcone, “French Pre-Masonic Fraternities...”, 27-28; de Poli, *Freemasonry and the Orient Esotericisms*, 25. En las referencias de ambos autores estaba la obra de d'Ohsson como una de sus principales fuentes.

41 Pese a que el consenso dentro de la historiografía sobre la masonería vincula el origen de la fraternidad al mundo medieval europeo, llegando a su establecimiento en el siglo XVIII, como se señaló en el primer apartado, existe bibliografía que sigue reproduciendo una especulación sobre los orígenes antiguos de la masonería a partir de una búsqueda de lo esotérico que compartiría con diversas civilizaciones de la antigüedad. Para comprender el origen del rito de Menfis de la masonería que hace un vínculo directo con el Egipto antiguo, véase: Pierre Mollier, “Rites égyptiens”, en *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*, dir. Eric Saunier (Paris: Librairie Générale Française, 2000), 745-748. Para un caso reciente que busca historiar el ritual masónico egipcio de Menfis como una búsqueda antiquísima, a partir de un miembro de la masonería que sigue este ritual, véase: Jean-Louis de Biasi, *Esoteric Freemasonry: Rituals and Practices for a Deeper Understanding* (Woodbury: Llewellyn Publications, 2018).

42 Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (London: Adamant Media Corporation, 2000 [1855]), 8 y 18.

Lo escrito por Zaydan, Brown o Burton ya ofrecía una perspectiva mitológica de la masonería que a la vez se acompañaba de la presencia propiamente de logias masónicas en el *Dar al-islam*. En efecto, la masonería tenía presencia en el Imperio otomano desde la década de 1730, aunque los registros sobre sus actividades son intermitentes a lo largo del siglo XVIII. Los miembros, vinculados al comercio y a actividades diplomáticas, eran sobre todo europeos y miembros de grupos étnicos no turcos, particularmente cristianos de los *millet*. Sumado a la represión que propugnaba la Iglesia católica hacia la masonería, la Iglesia ortodoxa griega también la condenó⁴³. Esto generaba dificultades a la masonería, al menos durante el siglo XVIII, para tener un desarrollo más pleno como asociación fraternal en el mundo islámico. Va a ser la presencia francesa en Egipto, a partir de 1798, la que va a forjar un nuevo derrotero a la masonería en el *Dar al-islam*.

En efecto, la llegada de los franceses dio un giro significativo al desarrollo de la masonería en el *Dar al-islam*. La presencia europea generó un puerto de entrada mucho más abierto para los masones y su establecimiento en el Medio Oriente. La especulación sobre el Antiguo Egipto alimentaba aún más la búsqueda de esos orígenes antiguos de la masonería, junto con la acción colonial concreta en estas tierras que permitía conocer de primera mano. Los franceses fundaron en Egipto, en 1798, la logia de San Juan de Escocia, lo que posibilitó la presencia de los rituales masónicos en el territorio⁴⁴. En 1799, el general francés Jean-Baptiste Kléber fundó la logia Isis, cuyo contenido ideológico se enmarcaba en las aspiraciones formuladas por la Revolución francesa de 1789⁴⁵.

Esto tuvo un impacto inmediato en la dinámica política egipcia, e incluso más allá, ya que los referentes utilizados por las logias masónicas en el contexto árabe se nutrían de los fermentos ideológicos de la Revolución francesa. En este sentido, la especulación sobre el universo esotérico⁴⁶ islámico, explicado más arriba, ahora se complementaba con todo lo relacionado al universo revolucionario en el que estaba inmerso Europa y que, además, se gestaba dentro de las pretensiones expansionistas europeas sobre el *Dar al-islam*. El periodo de Muhammad ‘Ali en Egipto, analizado en el apartado anterior, tuvo sus primeros contactos con el mundo cultural europeo precisamente en esta dinámica de entusiasmo expansionista del viejo continente, siendo las logias masónicas francesas una expresión de ello.

De esta manera, el mundo esotérico europeo, aunque la dinámica de las logias fuese intermitente en su reproducción en el *Dar al-islam*, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, ya era un referente que comenzaba a conocerse dentro del mundo islámico. En el caso de Egipto, la egiptofilia vinculada a la masonería se incrementó aún más en la primera mitad del siglo xix⁴⁷. De esta manera, las prácticas culturales del mundo esotérico no islámico se integraban a los escenarios de reproducción cultural dentro del *Dar al-islam*. En este sentido, el espacio

43 Locci, *Il camino di Hiram*, 11.

44 de Poli, *Freemasonry and the Orient Esotericisms*, 43-44.

45 Karim Wissa, “Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters”, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 16, no. 2 (1989), 145; A. Albert Kudsi-Zadeh, “Afghānī and Freemasonry in Egypt”, *Journal of the American Oriental Society* 92, no. 1 (enero-marzo 1972), 26.

46 La palabra para referirse a lo esotérico en árabe es *bāṭiniyya*.

47 Parte de esto se verá reflejado también en el desarrollo de la egiptología como campo de investigación que a lo largo del siglo xix se abrió paso en el mundo académico europeo y luego norteamericano.

público egipcio fue conformándose a partir de los elementos insertados por los europeos, integrando también entonces el universo masónico⁴⁸. Asimismo, en Argelia, anterior a la llegada de los franceses en 1830, ya se había dado la incursión de la masonería, con personajes que habían tenido contacto con las logias francesas en donde se iniciaron⁴⁹. De esta forma, diversos espacios socioculturales árabes ya tenían la presencia de la masonería, se convertía en parte del paisaje cultural.

En los escenarios culturales del mundo otomano, por su parte, la masonería tenía dificultades de sostenerse. Aquellos turcos otomanos que habían tenido contacto con la masonería se habían hecho miembros de logias en Europa, en tanto las diversas funciones diplomáticas que habían emprendido, intentaron generar espacios especulativos que se nutrían de lo que la masonería ofrecía. Por ejemplo, la Asociación Científica de Beşiktaş, fundada por İsmâ'il Ferrûh Efendi (c. 1747-1840), quien había sido embajador en Inglaterra y que se inició en la masonería en 1796, fue suprimida en 1825 por ser considerada una asociación de carácter heterodoxa. Se les hacía una vinculación con la Confraternidad de los Bektaşî, la cual tenía un vínculo directo con los jenízaros, quienes en el siglo XIX fueron paulatinamente desplazados de los espacios de poder otomanos. Por ello, existía un resquemor entre las elites otomanas de permitir que se mantuviera activa⁵⁰.

Bajo este panorama, y tras las reformas realizadas en Egipto por Muhammad 'Ali y las del tanzimat en el Imperio otomano, explicadas en el apartado anterior, la masonería tuvo mayores posibilidades de insertarse en el universo islámico. La presencia colonial ya era más que evidente para los árabes y otomanos, por lo que el establecimiento de los europeos generaba toda una gama de interacciones donde la masonería logró instalarse. Bajo esas circunstancias, la recepción de los pueblos del *Dar al-islam* respecto a la masonería comenzó a ser más abierta, aunque con recelo. Es decir, reaccionaban a la presencia de las logias, ya que estas últimas se establecían en los principales centros urbanos del Imperio otomano (las ciudades portuarias, por ejemplo).

El universo social, sobre todo en los centros neurálgicos del Imperio otomano, generaba una combinación de animadversión y dudas sobre la naturaleza de la masonería. Aunque el Imperio otomano, con las reformas del *tanzimat* mantenía al islam como un soporte social e ideológico, al mismo tiempo se habría el espacio para la reproducción de nuevos escenarios de sociabilidad. De esta manera, se daba un cierto carácter de laicización de los espacios asociativos⁵¹ que podían ser tanto seculares como religiosos. En términos institucionales, lo que sucedía era un desplazamiento de organizaciones religiosas de los ámbitos de poder y entraban en competencia, muy tenue todavía claro está, con otras que desafiaban su hegemonía.

Bajo estas circunstancias, la recepción de la masonería en el mundo islámico se condensaba con el concepto de *tariqa* (*tarikât* en turco), el cual hace referencia a la hermandad de las órdenes sufíes⁵². *Tariqa* se puede traducir como camino que está vinculado a cierta forma de sabiduría

48 Wissa, *Freemasonry in Egypt 1798-1921*, 146.

49 Xavier Yacono, "La Franc-Maçonnerie française et les algériens musulmans (1787-1962)", *Annales de Historia Contemporânea*, no. 6 (1987): 104.

50 Locci, *Il camino di Hiram*, 22-23.

51 Paul Dumont, "Ottoman Freemasonry and Laicity", en *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*, 151-152.

52 Zarcone, "French Pre-Masonic Fraternities...", 33.

y, en ciertos contextos, se asocia a una especie de regla seguida por las órdenes sufíes. Sin embargo, el sufismo tiene diversos elementos que generan una especulación que están lejos de poder considerarse como una regla de corte monástica. Sin embargo, su búsqueda esotérica ha generado una diversidad de ramificaciones que buscan la unión con Allah a través de un viaje especulativo que ha nutrido su búsqueda⁵³.

A partir de lo anterior, se puede postular que la búsqueda esotérica estaba más que difundida en el *Dar al-islam* y que se nutría de diversas fuentes a partir de la diversidad de bases culturales en las que han funcionado las sociedades donde predomina el islam. El contacto, entonces, con movimientos de carácter esotérico europeos lo que generó fue nuevas facetas mediadas por la expansión colonial de los últimos. De esta manera, la especulación esotérica islámica es de larga data y al arribo de las sociabilidades europeas, como l'*Ordre de la Grappe* o la masonería, ese universo no era del todo obtuso en las tierras del islam⁵⁴.

El mundo islámico hizo una especie de paralelismo entre la masonería y las órdenes sufíes precisamente por los aspectos especulativos y sobre todo asociativos que contenían los ritos de iniciación. El mundo sufi islámico había desarrollado desde hacía muchos siglos espacios de especulación y de reproducción asociativa los cuales buscaban las respuestas hacia los enigmas del mundo material y metafísico en términos místicos. Así se podría hacer un vínculo con el universo de la alquimia y la mística que se desarrolló ampliamente en el *Dar al-islam* y que generaba preguntas que el universo masónico también fue alimentando⁵⁵. En este sentido, como lo afirma Idries Shah, el universo esotérico islámico tenía afinidades que alimentaban aún más las pretensiones de entender y de nutrirse mutuamente de los conocimientos que ambos espacios especulativos y asociativos perseguían⁵⁶.

Robert Graves, escritor y cercano a Idries Shah, alimenta aún más el carácter supuestamente intrínseco entre el sufismo y la masonería, generando toda una mitología sobre la llegada de los postulados sufíes a Inglaterra a través de los gremios de albañiles. Esto contrasta con la mitología presente en las *Constituciones* de Anderson que denigran al islam, como se explicó más arriba. Lo interesante aquí es cierta lectura de carácter orientalista de unir “occidente y oriente” que le ofrece a Graves y a Idries Shah de hacer esas conexiones⁵⁷.

De esta manera, la proliferación de las logias en el *Dar al-islam* se daba en medio de esta interacción que los universos judeocristiano, por un lado (del que se nutría la masonería), y musulmán, por el otro (con toda su tradición mística), ofrecían en los espacios urbanos norteafricanos y del Medio Oriente. Bajo estas circunstancias, el proselitismo de la masonería

53 Para ampliar sobre esta compleja y diversa constitución del esoterismo islámico construido desde el mundo sufi, véase: Marín Guzmán, *El Islam*, 191-202; Frithjof Schuon, *El sufismo: velo y quintaescencia* (Barcelona: Sophia Perennis, 2002 [1980])

54 Respecto a la discusión de las condiciones del esoterismo en el *Dar al-islam* y los enfoques que se han propuesto, relacionándolo con los estudios del esoterismo en occidente, véase: Liana Saif, “What is Islamic Esotericism?”, *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism* 7, no. 1 (2019): 1-59.

55 Sobre el papel de la alquimia y la mística en el mundo islámico, con todo el desarrollo de explicaciones para conocer la esencia de las cosas y la explicación del universo natural, véase: Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam* (Paris: Gallimard, 2003 [1989]), 9-27.

56 Idries Shah, *The Way of The Sufi* (Middlesex: Penguin Books, 1977 [1968]), 13-37.

57 Sobre lo propuesto por Graves, véase su introducción a un texto de Idries Shah: Robert Graves, “Introducción”, En Idries Shah, *Los sufís* (Barcelona: Editorial Kaidós, 2008 [1964]), 22-23.

se daba, claro está, dentro de la expansión europea y las reformas que se estaban suscitando en el mundo islámico ya explicadas. Incluso la masonería competía, sobre todo durante el siglo XIX, con las misiones religiosas occidentales, sobre todo del mundo anglosajón y del catolicismo romano, ya que la expansión europea daba este impulso colonizador y civilizatorio intrínseco al imperialismo decimonónico.

En efecto, las iglesias protestantes, sobre todo de origen estadounidense, junto con las misiones religiosas católicas impulsadas por la Santa Sede, estaban en los mismos escenarios que la masonería e intentaban tomar la delantera para lograr neófitos dentro de los universos cristianos principalmente “orientales”. En este sentido, el mundo “oriental” era visto por todos como “tierra virgen” para hacer su proselitismo, tanto para conectarse con el mundo místico, como se asumía en la masonería, así como espiritual en el caso de la cristiandad europea, esta última viviendo todo un proceso de secularización que impulsaba aún más las misiones religiosas entre cristianos y musulmanes. Los jesuitas, por ejemplo, llegaron a la zona de Beirut en 1838 y comenzaron su periplo en la región a partir de allí.

Al mismo tiempo las órdenes religiosas católicas estaban en un proceso de reconstrucción en el siglo XIX, producto de los procesos de secularización y laicización en Occidente, por lo que las misiones religiosas eran esenciales para su supervivencia. Esto les hizo insertarse, en competencia con la masonería, en espacios culturales para tener neófitos⁵⁸. En el caso de los jesuitas estadounidenses, con la expansión imperialista del país, incluso llegaron a Filipinas en estas nuevas circunstancias tras la independencia de estas últimas en 1898. Por la presencia de musulmanes, el objetivo proselitista de los Jesuitas era tanto entre la población cristiana como musulmana, considerando además que también tenían la competencia de las Iglesias protestantes de origen estadounidense⁵⁹.

De esta manera, el universo esotérico y espiritual pululaba con gran fuerza dentro de las regiones del *Dar al-islam* en donde la masonería trataba de competir. Amin Maalouf lo cuenta, hurgando en documentación familiar, a partir de su experiencia con la presencia de las misiones protestantes y católicas, de cómo era la dinámica en el Líbano decimonónico donde llegaban con la pretensión de “civilizarlos”⁶⁰. Así, la masonería compartía el mismo furor civilizador del

58 Dorothe Sommer, “Early Freemasonry in Late Ottoman Syria from the 19th Century onwards – The First Masonic Lodges in the Beirut Area”, en *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*, 59-61. La Iglesia Presbiteriana estadounidense, por ejemplo, se estableció en Beirut en 1848. Luego fundaron el *Syrian Protestant College* en 1873. Los franciscanos, por su parte, tenían una concentración importante en el Medio Oriente, para tratar de salvaguardar su papel en las áreas cristianas de los diversos espacios urbanos desde Libia, hasta Egipto, la Gran Siria y Estambul. También tenían presencia en Marruecos y Bosnia, esta última por el predominio de los musulmanes. Archivo Storico Ordum Fratorum Minorum (OFM). Provincias y Colegios Apostólicos franciscanos. M49, circa. 1860-1870, fs. 321-329. En la segunda mitad del siglo XIX, la otra zona en la que estaban los franciscanos en Asia era China. En 1867, de un total de 82 misioneros, los franciscanos enviaron 25 al Dar al-islam del Medio Oriente, para competir con otras órdenes religiosas, católicas y protestantes y, se puede extrapolar que, ante la presencia de otras asociaciones como la masonería, buscarían también competir ante ellas. OFM. *Elenco dei religiosi missionarii sogetti al Ministro Generale di tutto ordine del Minori, partiti nell'anno 1867 per le Missioni estere*. M49, 1867, fs. 334-335. Sobre la dinámica de las misiones religiosas cristianas en Asia y África en el siglo XIX e inicios del XX, bajo la marca del imperialismo que estaba en su apogeo, véase: Gérard Cholvy, *Les Religions et les cultures dans l'Occident européen au XIXe siècle (1800-1914)* (París: Karthala, 2014), 283-335.

59 Sobre la experiencia jesuítica en Filipinas, ya bajo hegemonía estadounidense, véase: John T. McGreevy, *American Jesuits and The World: How an embattled Religious Order Made Modern Catholicism Global* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016), 179-209.

60 Amin Maalouf, *Orígenes* (Madrid: Alianza Editorial, 2005 [2004]), 49-90. Un dato que puede parecer inicialmente anecdótico, en la historia familiar que cuenta Maalouf, pero revela el papel global de la masonería, es que su tío abuelo Gebrayel inmigró a Estados Unidos y finalmente llegó a Cuba, donde residió desde inicios del siglo XX y se integró a la masonería en aquel país. Con

imperialismo europeo y estadounidense para transformar las concepciones de los pueblos de aquellos territorios.

La masonería compartió esta postura como la expresada por las misiones religiosas católicas y protestantes. La instrucción era vista como un paso necesario para que estos pueblos entraran en el camino de la civilización. Por eso, los colonos que comenzaron a establecerse en diversos territorios que entraban en el apetito imperialista europeo eran considerados por la misma masonería como agentes esenciales del cambio cultural que propugnaban⁶¹. En estos términos, las logias sentían que tenían una función civilizatoria que debían asumir. En 1851, por ejemplo, en la revista *La Maçonnerie Africaine*, publicada en Argel, cuando ya los franceses tenían 21 años de estar en Argelia, afirmaban los editores que los masones tenían en África “[...] *une tâche plus grande à accomplir que dans le reste du monde; c’est eux qui doivent amener la fusion entre les vainqueurs et les vaincus, par la propagation sur cette terre de barbarie de leurs dogmes tolérants et civilisateurs*”⁶².

A partir de esto es claro que la masonería, cuando comienza a pensar sobre la integración de los musulmanes y judíos en las logias en el *Dar al-islam*, poblaciones que integraban los territorios recién conquistados o que empezaron a recibir la influencia directa del imperialismo europeo, eran vistos con recelo ante sus bases culturales distintas al del mundo cristiano. Por eso es significativo el uso del concepto de *barbarie* por la revista masónica, la cual, además, se editaba en plena expansión colonial francesa sobre Argelia⁶³.

De esta manera, la masonería habría caminos para integrarse en estos espacios culturales del *Dar al-islam*, tratando de construir su dinámica de sociabilidad en un mundo que, al mismo tiempo que sentía cierta superioridad por el espíritu expansionista occidental del que la masonería formaba parte, también nutrió su mitología y la búsqueda esotérica. Considerando esto, es necesario observar en todo momento la expansión de la masonería en el mundo arabo-islámico con esta doble condición.

Conclusión

La masonería tuvo la característica de ser una asociación que logró insertarse en diversas sociedades a partir de la elasticidad como espacio de sociabilidad. Su bagaje cristiano latino, el cual contenía toda una gama sociocultural del mundo europeo tardo medieval y renacentista, interactuó a partir de su expansión a lo largo de los siglos XVIII y XIX con nuevos horizontes civilizatorios que permearon la propia concepción de la masonería.

su relato, Maalouf presenta la manera en que los individuos, buscando adaptarse a las nuevas sociedades, buscaron integrarse a diversos espacios que se los permitieran. En este caso, la masonería desempeñó este papel para Gebrayel (conocido como Gabriel en Cuba). De igual manera, su tío abuelo mantuvo un contacto continuo también con el mundo protestante en La Habana, su lugar de residencia, algo que ya conocía desde su experiencia en Libano. Maalouf, *Orígenes*, 373-377.

61 Yacono, *La Franc-Maçonnerie française*, 106.

62 Citado por: Yacono, *La Franc-Maçonnerie française*, 108. Traducción libre: [...] una tarea más grande por cumplir que en el resto del mundo; son ellos quienes deben llevar la fusión entre los vencedores y los vencidos, por la propagación sobre esta tierra de barbarie de sus dogmas tolerantes y civilizadores.

63 Para ampliar sobre esta dinámica respecto a los musulmanes y los judíos en contextos islámicos, se recomienda la excelente tesis de Valeria Aguiar Bobet sobre el caso de Marruecos: Valeria Aguiar Bobet, *La masonería española en Marruecos: un proyecto colonial (1881-1936)* (Tesis doctoral en Historia, Universitat Jaume I, 2019).

Al mismo tiempo, esa “lectura” que se hacía de otras civilizaciones estaba impregnado del espíritu expansionista europeo. De esta manera, la masonería se convirtió en un espacio de interacción entre concepciones civilizatorias que enmarcó la fundación de las logias en diversos escenarios, sobre todo en aquellas regiones donde había una dinámica urbana de intercambios culturales asiduos. En el *Dar al-islam* de aquella época el Imperio otomano fue uno de los principales escenarios donde se desarrolló la masonería, pero conforme la expansión europea trascendió las fronteras del mundo de la Sublime Puerta, las logias se establecieron en diversos espacios urbanos.

Bajo esas circunstancias, la masonería comenzó a generar una reflexión sobre los puntos de encuentro que podía tener con los universos esotéricos islámicos que le hicieron nutrir, desde un lente ritual y a la vez historiográfico, su propia mitología. Esto hizo que las preguntas sobre la naturaleza del mundo esotérico islámico comenzaran a entrar en la narrativa masónica como parte de ese “oriente” que se gestaba como lectura civilizatoria europea, alimentando además el carácter colonial en el que se desarrollaba la expansión de la masonería junto con otras formas de reproducción cultural europeas.

A la par de esa dinámica que tuvo la masonería en tanto la narrativa que alimentó su mitología, la expansión de las logias también produjo una interacción cultural a partir del origen de los miembros. En efecto, la membresía de la masonería se acotó inicialmente a los de origen europeo que comenzaban a establecerse en el *Dar al-islam*. Posteriormente la membresía comenzó a generar una interacción entre diversos pueblos y religiones que demostraron la particular adaptación que la masonería hizo para consolidar la presencia de logias.

Este proceso se logró, a la vez, por la apertura que las sociedades islámicas comenzaron a presentar ante la presencia europea. Las reformas de Muhammad ‘Ali en Egipto en la primera mitad del siglo XIX, más las del *tanzimat* en el Imperio otomano, permitieron que el universo masónico se estableciera en medio de un proceso de transformaciones que los mundos islámicos otomano y árabe estaban viviendo donde, además de cuestionarse sobre su posición en el mundo, a partir de lo que provocaba la expansión europea, el intercambio con las culturas europeas se tornaba como un desafío para definir nuevos derroteros en el *Dar al-islam*. En este sentido, los espacios culturales fueron un escenario de transformación e interacción vitales para ver la dinámica que los universos esotéricos tuvieron bajo esas circunstancias históricas.

A partir de lo expuesto en este apartado, es necesario enfatizar que los estudios históricos sobre los universos esotéricos y asociativos, junto con sus sociabilidades que generó la expansión europea, en donde hay que incluir la proliferación de la masonería, deben ganar aún más terreno para comprender la dinámica de su interacción y la forma en que los intercambios socioculturales se suscitaron. Ya existe una bibliografía considerable (aunque la producción en español queda a deber aún), que se adentra en esa imbricación que los universos esotéricos y místicos como las sociabilidades modernas han generado respecto a su intercambio con el *Dar al-islam*.

La forma en que se ha dado esa interacción entre ambos espacios esotéricos se ha suscitado más en una perspectiva de confluencia que de imposición, aunque la marca colonial está más

que presente en el proceso, como lo han analizado los autores citados aquí. Por ello, se requiere mayor investigación que profundice sobre los matices de esa dinámica, al menos para los siglos XVII y XIX. Para el siglo XX, que se escapa a este capítulo, tuvo giros que deben analizarse bajo otros parámetros, entre ellos, la conformación de los Estados modernos en el mundo árabo-islámico y la forma en que los espacios asociativos se integraron a ese proceso⁶⁴.

Fuentes

Impresos

Anderson, James and Desaguliers, Jean Theophile. *The Constitutions of the Free-Masons*. New York: W. Leonard and Company, 1855 [1723].

Burton, Richard Francis. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*. London: Adamant Media Corporation, 2000 [1855].

al-Kawakibi, ‘Abd al-Rahman. *Du despotisme et autres textes*. París : Actes-Sud, 2016 [1900].

Muradgea d’Ohsson, *Tableau Général de l’Empire Othoman. Tôme seconde*. París: De l’Imprimerie de Monsieur, 1790.

Renan, Ernest. *L’islamisme et la science*. París: Calman Lévy Editeur, 1883.

Wortley Montagu, Lady Mary. *Cartas desde Estambul*. Edición de Víctor Pallejà. Traducción de Celia Filipetto. Madrid: La Línea del Horizonte Ediciones, 2020.

Fuentes inéditas

Archivio Storico Ordum Fratorum Minorum (OFM)

Provincias y Colegios Apostólicos franciscanos. M49, circa. 1860-1870, fs. 321-329; Elenco dei religiosi missionarii sogetti al Minstro Generale di tutto ordine del Minori, partiti nell’anno 1867 per le Missioni estere. M49, 1867, fs. 334-335.

Bibliografía

Aguiar Bobet, Valeria. *La masonería española en Marruecos: un proyecto colonial (1881-1936)*. Tesis doctoral en Historia, Universitat Jaume I, 2019.

Aharoni, Reuven. *The Pasha’s Bedouin Tribes and State in the Egypt of Mehemet Ali, 1805-1848*. London-New York: Routledge, 2007.

⁶⁴ Sobre experiencias de la masonería en el mundo islámico para el siglo XX, sin pretender exhaustividad, se recomiendan: Aguiar Bobet, *La masonería española en Marruecos*; particularmente los capítulos I y II de la tercera parte del primer tomo y todo el segundo tomo; Emanuela Locci, *La massoneria in Turchia. Tra storia e relazioni internazionali* (Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2022); Locci, *Il camino di Hiram*, capítulos 9 al 12; de Poli, *Freemasonry and the Orient Esotericisms*, capítulo 7; Danny Kaplan, “Jewish-Arab relations in Israeli Freemasonry: Between civil society and nationalism”, *Middle East Journal* 68, no. 3 (2014), 385-401.

Al-Sayyit Marsot, Afaf Lufti. *Egypt in the reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Álvarez Suárez, Alejandra. “La organización de los no musulmanes en el Imperio Otomano: *millet* y taifa”. *Collectanea Christiana Orientalia*, no. 9 (2012), 23-45.

Beaurepaire, Pierre-Yves. “Sociabilidad y masonería. Propuesta para una historia de las prácticas sociales y culturales en el siglo de las luces”. En *300 años: masonería y masones (1717-2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo V. *Cosmopolitismo*. Ciudad de México, Editorial Palabra de Clío, 2017, 22-30.

Bellaigue, Christopher de. *The Islamic Enlightenment. The Modern Struggle Between Faith and Reason*. London: Vintage, 2017.

Benjamin, Thomas editor in chief. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450, voice Religion, Roman Catholic Church*, vol. I. Detroit: Thomson Gale, 2007.

Benjamin, Thomas. *The Atlantic world: Europeans, Africans, Indians and their shared history, 1400-1900*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Biasi, Jean-Louis de. *Esoteric Freemasonry: Rituals and Practices for a Deeper Understanding*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2018.

Burke, Peter. *A social history of knowledge: from Gutenberg to Diderot*. Cambridge: Polity Press-Blackwell Publishers, 2000.

Campanini, Massimo. *Islam y política*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003 [1999].

Chartier, Roger. *The Order of Books. Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1994 [1992].

Cholvy, Gérard. *Les Religions et les cultures dans l'Occident européen au XIX^e siècle (1800-1914)*. París: Karthala, 2014.

Corm, Georges. *Pensamiento y política en el mundo árabe: contextos históricos y problemáticas, siglos XIX-XXI*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2016.

Dib, Naima. *La traduction du Coran et la construction de l'image de la femme*. Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.

Dumont, Paul. “Ottoman Freemasonry and Laicity”. En *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*. Editado por Andreas Önnersfors y Dorothe Sommer. Sheffield: Sheffield University Print, 151-168.

Faroghi, Suraiya. "Introduction". En: Suraiya Faroghi editor. *The Cambridge History of Turkey. Vol. 3. The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 3–17.

Faroghi, Suraiya. *Cultural History of The Ottomans: The Imperial Artifacts*. London–New York: I.B. Tauris, 2016.

Findley, Carter Vaughn. "The Tanzimat". En *The Cambridge History of Turkey*. Editado por Reşat Kasaba. Vol. 4. *Turkey in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 11–37.

Graves, Robert. "Introducción". Idries Shah, *Los sufís*. Barcelona: Editorial Kaidós, 2008 [1964].

Grunebaum, Gustav G. von. *El islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 1990 [1971].

Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010 [2004].

Harland-Jacobs, Jessica. "Fraternidad global: masonería, imperios y globalización". En *300 años: masonería y masones (1717–2017)*, editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo V. *Cosmopolitismo*, Ciudad de México, Editorial Palabra de Clío, 2017, 65–93.

Hartog, François. *Anciens, modernes, sauvages*. París: Galaade Éditions, 2005.

Hottinger, Arnold. *The Arabs. Their History, Culture and Place in the Modern World*. London: Thames and Hudson, 1960.

Jacob, Margaret. "La ilustración radical y la masonería". En *300 años: masonería y masones (1717–2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo V. *Cosmopolitismo*. Ciudad de México, Editorial Palabra de Clío, 2017, 9–21.

Jambert, Christian. *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* París: Gallimard, 2011.

Kaplan, Danny. "Jewish-Arab relations in Israeli Freemasonry: Between civil society and nationalism". *Middle East Journal* 68, no. 3 (2014), 385–401.

Kudsi-Zadeh, A. Albert. "Afhānī and Freemasonry in Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 92, no. 1 (enero-marzo 1972), 25–35.

Locci, Emanuela. *Il camino di Hiram: la massoneria nell'Impero Ottomano*. Foggia: Bastogi, 2013.

Locci, Emanuela. *La massoneria in Turchia. Tra storia e relazioni internazionali*. Milano–Udine: Mimesis Edizioni, 2022.

Lory, Pierre. *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. París: Gallimard, 2003 [1989].

Maalouf, Amin. *Orígenes*. Madrid: Alianza Editorial, 2005 [2004].

Marín Guzmán, Roberto. *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo: análisis de casos*. San José: EUCR, 2001 [2000].

Marín Guzmán, Roberto. *El Islam: ideología e historia*. San José: Alma Mater, 1986.

Marín Guzmán, Roberto. *La Guerra Civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*. San José: Editorial Texto Ltda, 1985.

Martín Muñoz, Gema. *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999.

Martínez Esquivel, Ricardo. “Imperialismo, masones y masonerías en China (1842-1911)”. *300 años: masonería y masones (1717-2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo V. *Cosmopolitismo*. Ciudad de México: Editorial Palabra de Clío, 2017, 94-119.

Martínez Esquivel, Ricardo. *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*. San José: EUCR, 2017.

McGreevy, John T. *American Jesuits and The World: How an embattled Religious Order Made Modern Catholicism Global*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016.

Mollés, Dévrig. “L’histoire globale et la question maçonnique: éléments pour une analyse”. *REHMLAC+* 6, no. 1 (mayo-diciembre 2014), 4-32.

Mollier, Pierre. “Rites égyptiens”. *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*. Dirigida por Eric Saunier. París: Librairie Générale Française. 2000, 745-748.

Poli, Barbara de. *Freemasonry and the Orient Esotericisms between the East and the West*. Venecia: Edizioni Ca’ Foscari, 2019, 39-41.

Robinson, Francis. *El mundo islámico, esplendor de una fe*. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.

Ruiz Figueroa, Manuel. *Islam: religión y estado*. México D.F.: COLMEX, 1996.

Said, Edward. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003 [1978].

Saif, Liana. “What is Islamic Esotericism? *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism* 7, no. 1 (2019), 1-59.

Sánchez Solano, Esteban. “El ‘orbe católico’ en busca del ‘Oriente’: España, la Santa Sede y su construcción del oriente como tierras a conquistar/civilizar, siglos XVI y XVII”. En *Subjetividades orientalistas: Pensamiento, cultura política y religiosidades*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel y

Francisco Rodríguez Cascante. Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica, 2023.

Saunier, Éric. “El espacio caribeño: un reto de poder para la masonería francesa”. En *300 años: masonería y masones (1717-2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo I. *Migraciones*. Ciudad de México: Editorial Palabra de Clío, 2017, 76-90.

Schuon, Frithjof. *El sufismo: velo y quintaescencia*. Barcelona: Sophia Perennis, 2002 [1980].

Solar, Felipe Santiago del. “La Francmasonería en Chile: De sus orígenes hasta su institucionalización”. En *300 años: masonería y masones (1717-2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón. Tomo I. *Migraciones*. Ciudad de México: Editorial Palabra de Clío, 2017, 164-175.

Sommer, Dorothe. “Early Freemasonry in Late Ottoman Syria from the 19th Century onwards – The First Masonic Lodges in the Beirut Area”. En *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*. Editado por Andreas Önnarfors y Dorothe Sommer. Sheffield: Sheffield University Print, 2008, 53-84.

Tolan, John. *Mahomet l'Européen : histoire des représentations du Prophète en Occident*. París: Albin Michel, 2018.

Vázquez Semadeni, María Eugenia. “Del mar a la política. Masonería en Nueva España/México, 1816-1823”. En *300 años: masonería y masones (1717-2017)*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón editores. Tomo I. *Migraciones*. Ciudad de México: Editorial Palabra de Clío, 2017, 127-145.

Wissa, Karim. “Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters”. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 16, no. 2 (1989), 143-161.

Yacono, Xavier. “La Franc-Maçonnerie française et les algériens musulmans (1787-1962)”. *Annales de Historia Contemporánea*, no. 6 (1987), 103-125.

Zarcone, Thierry. “French Pre-Masonic Fraternities, Freemasonry and Dervish Orders in the Muslim World”. En *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*. Editado por Andreas Önnarfors y Dorothe Sommer. Sheffield: Sheffield University Print, 2008, 15-52.