

ESPAÑA, CUBA Y MARRUECOS. MASONERÍA, IDENTIDADES Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL¹

POR

MANUEL DE PAZ SÁNCHEZ

RESUMEN

El presente estudio es un intento de aproximación al papel jugado por la masonería en la construcción nacional de dos ex-colonias españolas: Cuba y Marruecos, durante el último tercio del siglo XIX y primer cuarto del siglo XX. Se trata de una primera exploración de un tema de gran interés intercultural, social y político. Se parte de la base de considerar a la masonería como crisol de culturas y, por ello, se yuxtaponen ambos procesos, el cubano y el marroquí, al objeto de realizar futuros estudios comparativos. Se comprueba la difícil integración del ciudadano negro en Cuba, mientras que en Marruecos los masones tratan de crear una comunidad multicultural basada en la tolerancia y la fraternidad, aunque se rechaza el nacionalismo.

Palabras clave: Masonería, España, Cuba, Marruecos, nacionalismo.

ABSTRACT

The present study is an attempt of approximation to the role played by the Freemasonry in the national construction of two Spanish ex-colonies: Cuba and Morocco, during the last third of the 19th century and the first quarter of the 20th century. It is a question of the first exploration of a topic of great intercultural, social and political interest. It splits of the base of considering the Freemasonry to be a crucible of cultures (melting pot) and, for this reason, both processes are juxtaposed, the Cuban and the Moroccan, in order to realize future comparative studies. There is verified the difficult integration of the black citizen in Cuba, whereas in Morocco the Masons try to create a multicultural community based on the tolerance and the brotherhood, though the nationalism is rejected.

Key words: Freemasonry, Spain, Cuba, Morocco, nationalism.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Memoria del azúcar: prácticas económicas, narrativas nacionales y cultura en Cuba y Puerto Rico, 1791-1930», HUM2006-00908, financiado por el MEC, dirigido por Consuelo Naranjo Orovio desde el CSIC.

¿Qué tienen en común estos tres territorios? Un hecho es evidente, los tres estuvieron unidos, es decir, tuvieron un destino común en momentos determinados de la Historia. España, Cuba y Marruecos comparten, por tanto, retazos de una historia y una cultura comunes. España actúa como potencia colonial en Cuba desde el Descubrimiento hasta el 13 de agosto de 1898, fecha en la que se firma el armisticio con Estados Unidos, esto es, la derrota real de España frente a la primera potencia hemisférica, que dará lugar a las conocidas negociaciones y al Tratado del París. Marruecos, o sea, la zona norte de este territorio magrebí —con el que existían vínculos cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos—, pasa a poder de España tras los acuerdos con Francia y el consiguiente Tratado del 27 de noviembre de 1912. Entre esta fecha y 1956, en que se proclama la independencia del Protectorado marroquí, España se hizo cargo de la administración de un territorio que sembró de cadáveres las desiertas rocas de las montañas rifeñas, v. g. el Desastre de Annual (1921), lo mismo, poco más o menos, que había pasado en Cuba un par de décadas antes (1895-1898), primer gran Desastre de nuestra época, cuando las sabanas cubanas se cubrieron de cadáveres de soldados españoles, bien es verdad que, muchas veces, se trataba de quintos —hijos del pueblo que no podían pagar el seguro que les salvaba de ir a filas— derrotados por las inclemencias del tiempo y por las enfermedades. Pero el caso es que, al menos en la Edad Contemporánea que es la que nos interesa ponderar aquí, estos tres territorios de tres continentes —Europa, África y América—, tienen en común, sobre todo, un continuo, denso y rojo río de sangre, bajo la sombra frágil y sutil de sus respectivas banderas, símbolos de sus nacionalidades históricas y emergentes.

Es curioso observar, además, cómo las tres naciones van tan unidas en la desgracia que parece que sus hombres principales o, al menos, algunos de sus héroes y protagonistas más notables tejen sus existencias en torno a hechos comunes o, cuando menos, interrelacionados, como adivinando el porvenir que les aúna y les acerca. El 10 de octubre de 1868, por ejemplo, Carlos Manuel de Céspedes inicia en el Oriente cubano la insurrección que dará lugar a la Guerra Grande o Guerra de los Diez

Años (es el primer intento serio de *construcción* por las armas de la nación cubana). Ese mismo año, pero en septiembre, el general Prim y otros militares españoles de renombre consiguen destronar a Isabel II, heredera de la Casa de Borbón, con un golpe de Estado que da origen a un interesante proceso de *construcción/deconstrucción* de la vieja entidad nacional española, es decir, dará lugar al breve reinado de Amadeo de Saboya y, asimismo, a la proclamación, en 1873, de la I República, una especie de sueño laico sin demasiadas ganas de cambiar el destino nacional de Cuba, sino, más bien, de negociar y de llegar a acuerdos con los plantadores, muy preocupados por la transición hacia el trabajo libre, pero que en la Península acaba en un proceso de disgregación sin precedentes en la historia del país. En el golpe, aparte de militares como Topete o Serrano, figuraron Ruiz Zorrilla y Sagasta, que también fueron masones relevantes en la historia de España, lo mismo que Prim y que el cubano Céspedes. Volveremos, más tarde, sobre este asunto.

El general Prim, que murió pronto (se ha sostenido que no está ausente de las causas profundas de su magnicidio su intento de negociar la cesión o la concesión de la soberanía a la Peta de las Antillas), concretamente el 27 de diciembre de 1870 (víspera de los Santos Inocentes), había conquistado su gloria militar principalmente en Marruecos (actuación que le valdría el título de marqués de Castillejos con grandeza de España), participó también brevemente en la aventura mexicana y, a la postre, vino a morir a poco de iniciada su mayor empresa, la de implantar en España una auténtica monarquía constitucional, con Amadeo de Saboya como titular avalado por las Cortes, tal como decíamos. Vendrán tiempos singulares, con la proclamación de la I República y, posteriormente, con la Restauración que se prolonga en cierto modo hasta 1923, año del golpe de Estado de Primo de Rivera. En esta época tienen lugar, precisamente, los dos mayores desastres de la historia patria, descontando el mayor de todos, es decir, la guerra civil de 1936-1939. El primero, cuando menos, ha sido considerado una maquinación secreta de las logias, el último, en cierto modo, también.

Mientras tanto, Cuba siguió luchando, con poca eficacia es cierto, en la Guerra Chiquita (1879-1880), justo después de fir-

mado el Tratado de Zanjón, que sirvió para estabilizar la situación socio-económica y para que, en el exilio, se elaborase un sistema conspirativo que estalló, en forma de revuelta nacionalista, en febrero de 1895, ya con José Martí, el héroe nacional cubano, como jefe del movimiento de liberación. Los padres fundadores de la nación cubana fueron todos masones: Céspedes, Maceo, Gómez y, según se ha podido comprobar recientemente, también Martí. ¿Se trata de un aspecto relevante? Depende del punto de vista. El hecho de ser o no ser masón parece que no influyó, en esencia, en la actitud de estos dirigentes cubanos en relación con España, simplemente porque en el bando español también existían masones relevantes y no parece que ninguno de ellos se planteara traicionar a España y favorecer, con ello, la causa independentista. Es más, existía una importante corriente masónica que, en ningún momento, vio con buenos ojos la ruptura con España sino que, más bien, apostó por la opción autonomista y, cuando ya no quedó otro remedio, reforzó con sus hombres las soluciones más moderadas y conservadoras de la nueva sociedad republicana. Existen, al respecto, numerosos trabajos (Castellano, 1996; De Paz, 2006 a: 235 y ss., que recoge varios estudios anteriores del autor), en los que se demuestra no sólo la lealtad sin fisuras a España de sus militares masones sino, asimismo, el indubitable españolismo de obediencias de espíritu radical como la de Villarino y, desde luego, de logias ubicadas en la propia Cuba, así como también en Puerto Rico y Filipinas.

El taller puertorriqueño *Borinquén*, n° 81 de Mayagüez, que integraban en su mayor parte hiramitas naturales de la Isla, hizo votos de españolidad en todo momento y, en 1897, accedió a suspender sus trabajos en atención a un amable ruego del alcalde de la población, quien, en nombre del gobernador general, le había pedido que cesara en su actividad «mientras durase la actual situación y estado de cosas porque atraviesa la Nación, con las insurrecciones de Cuba e Islas Filipinas» (De Paz, 2006 a: 195-196). Numerosas logias puertorriqueñas (Ayala, 1991), cubanas (De Paz, 2006 a: 201 y ss., y 1986: 41-56), y de Filipinas (Cuartero Escobés, 2006) se mantuvieron unidas a España tras la independencia de estos territorios, sufriendo, en no po-

cas ocasiones, el acoso de otras obediencias locales, especialmente en Cuba, cuya Gran Logia tenía la pretensión de monopolizar los derechos territoriales y, por ello, declaraba irregulares —práctica muy frecuente entre las masonerías de obediencia anglosajona— a sus *hermanos* de antaño y hogaño.

¿Quiere esto decir que no se utilizó la organización masónica, en determinados países y circunstancias, para fines conspirativos? No. Lo que afirmamos es que no se puede generalizar y que, de hecho, en estos momentos pensar en la masonería como motor más o menos singular de la historia es tan disparatado, cuando menos, como lo era en el siglo XVIII, época de la que parecen provenir, en buena parte, algunas de las teorías ultraconservadoras puestas de moda —bajo distintas denominaciones y etiquetas—, en estos tiempos de relativismo metodológico y conceptual.

Siempre me ha resultado curioso que, precisamente, sea Cuba el territorio elegido por los representantes del «neo-contubernio» para documentar y dar credibilidad a sus hipótesis sobre la acción separatista de la masonería, y no digamos sobre el papel presuntamente estelar de la Fraternidad en la configuración del nuevo «orden republicano» surgido de la independencia. Concepto este último que tomo prestado de Rafael Rojas (2006), si bien llamar *orden* a la manipulación político-electoral que siguió a la «liberación» del país —entre la denominada «neocolonia» y el estallido revolucionario de 1959— es cuando menos un contrasentido y, quizás, convendría aclarar que tampoco se parece mucho a una apuesta por la Modernidad ni por nada. La única diferencia, tal vez, es que eran cada vez menos los españoles a los que se podría echar la culpa de todos los males de Cuba, como se había hecho tradicionalmente en la historiografía antillana, imitando en cierto modo a los «teóricos» peninsulares del complotismo masónico por antonomasia. Pero, como decía, siempre me ha resultado curioso este tema porque, como he escrito en otro lugar (De Paz, 2000: 250-255), Cuba fue el territorio en el que se instauró por primera vez una organización masónica y, por el contrario, fue la última colonia en segregarse de España, contando para ello —como sucedió también con el resto de las antiguas provincias ultramarinas,

salvo las africanas—, con la ayuda interesada de los Estados Unidos.

A este lado del Atlántico, además, el tema de las colonias antillanas no fue tratado con frecuencia, a juzgar por los datos disponibles, en las tenidas de la masonería decimonónica española. En 1882, Joaquín Cubero, venerable de la logia *Filatelos* de La Habana, organizó un banquete en la capital de España, en el que se pronunciaron discursos en relación con la Perla del Caribe, entre ellos, según ha señalado Pedro Álvarez (1996: 362), destacó el de Justo Jiménez, quien propuso que, en breve plazo, las provincias de Cuba se rigieran por las mismas leyes que las de la Península, aunque en ningún momento se habló de independencia.

José Martí, tal como dijimos, perteneció por algún tiempo a la masonería, tras su iniciación (1871) en la capital de España, si bien su vinculación a la Orden ha sido objeto de una larga polémica (Toledo-Sande, 1982: 195 y ss.; Torres-Cuevas, 2004 y 2005: 273 y ss.; Valdés, 1938: 253; Ferrer-Benimeli, 1973, respecto a Ximénez de Sandoval; De Paz, 2006 b: 601 y ss.). Se puede argüir sin embargo, a la luz de la documentación disponible hasta la fecha, que no parece que el padre de la patria cubana tuviera especial interés en ostentar, ante el mundo, su condición de miembro de la masonería. Un hecho que, en teoría, podría haber beneficiado su causa de liberación nacional, en el contexto geográfico en el que se desarrollaron sus actividades conspirativas, es decir, en núcleos afines y sectores del exilio cubano de Estados Unidos y de otros países de la región. Martí se sentía, en realidad, próximo a todo lo que pudiera ahondar y/o sustentar su proyecto de ruptura —de «guerra necesaria»— con la madre patria. Así, no dudó en señalar en relación con los conflictos españoles en el Magreb, es decir, el territorio que unos años más tarde sería el futuro Protectorado de Marruecos:

Es la nación lo que está detrás del Riff, y la fe, y la raza. Lo del Riff no es cosa sola, sino escaramuza del cambio y reajuste en que parece haber entrado el mundo. Seamos moros: así como si la justicia estuviera del lado del español, nosotros, que moriremos tal vez a manos de España, seríamos españoles. ¡Pero seamos moros! (Martí, 1893: 334).

Afirmaba el historiador Ramiro Guerra que, precisamente, el objetivo de José Martí era convertir a Cuba en una nación independiente, de modo que los estadounidenses lo tuvieran realmente difícil a la hora de intervenir en un país cuya soberanía había sido conquistada por las armas y que, además, viviría en solidaridad y armonía con el resto de las naciones hispánicas, por eso esta obra de Ramiro Guerra que estudiaba la actuación imperialista de Estados Unidos frente a la América española, ha sido reeditada varias veces a partir del triunfo revolucionario de 1959:

La guerra cubana de 1895 produjo, por una de las constantes paradojas de la historia de Cuba, resultados diametralmente opuestos a los imaginados por Martí. Las Repúblicas hispanoamericanas se abstuvieron de mezclarse en la lucha. Los Estados Unidos intervinieron, expulsaron a España de sus últimas posesiones y echaron en firme los cimientos de la dominación norteamericana en el Caribe, paso previo para apoderarse de Panamá y abrir el canal interoceánico. La guerra hispanoamericana dio, a los Estados Unidos, Puerto Rico y Guantánamo, que, junto con la Enmienda Platt, les aseguraron el dominio virtual del Caribe (Guerra, 1973: 12-13).

Ramiro Guerra que, evidentemente, no era un historiador marxista, trataba de ser objetivo a pesar de que, en aquellas fechas, es decir, en torno a 1932, había ocupado un cargo de confianza bajo el régimen de Machado, cuyo mandato tocaba precisamente a su fin, entre otras razones por haber perdido la confianza de Estados Unidos. Objetivo o no, imparcial o no, también escribió este fino historiador cubano algunas de las frases que más éxito han tenido a la hora de definir la permanente reconstrucción nacional que, según numerosos autores, experimentó Cuba tras el 98 y hasta la revolución de 1959, recurriendo para explicarla a la Literatura y a las tradiciones antropológicas más que a la historia política del país (Benítez Rojo, 1998: 259 y ss.; Rojas, 1998: 15-18). Dice también Ramiro Guerra (1973: 11):

Cuando esta progresiva influencia de los Estados Unidos se estudia objetivamente en todos sus aspectos, con claro y recto

sentido crítico e histórico, no es posible dejar de llegar a la conclusión de que en América, bajo nuestros ojos, se está desarrollando un nuevo ciclo de dominación colonial. Los países descubiertos y conquistados por los españoles están sometidos, lentamente, a un nuevo proceso colonizador.

Volvamos, pues, al principio de este ensayo sobre la política y la masonería española en torno a la grave crisis de 1898 y sus consecuencias. La historia es, pues, bien conocida, tres naciones, tres destinos, justo lo contrario de aquella evocadora película, con un eje vertebrador común: los intereses exteriores y/o coloniales de España en ruda competencia con otras potencias imperiales del Atlántico que, a la postre, es el gran mar que une a estos tres territorios desde los orígenes de la Modernidad, o poco más o menos. La historia atlántica, como ha escrito Elliott (2001: 36), es «en esencia una historia de interacción e influencias recíprocas», y, por supuesto, también de desgarros.

En torno al 98 algunos observadores de la vida nacional española, como el regeneracionista, historiador y masón canario Miguel Villalba Hervás —gran amigo de Labra—, creyeron percibir la desintegración de España o, al menos, el descuadre de su segura navegación de antaño. Villalba avistó, en efecto, justo antes de morir, no pocos nubarrones en lejanía, anuncio seguro de una nueva tempestad. Desde la capital guipuzcoana escribió a finales del verano de 1899 (De Paz, 2004 a: 318):

Esta veraniega Corte (...), está cada vez más preciosa como población y alrededores: estilo francés puro, hasta en el empaque de las mujeres. Pero estas provincias son cada vez *menos españolas*: esta es una nacionalidad que se *deshilvana*. El regionalismo, predicado además por carlistas e íntegros, va penetrando en todas partes. La entrada en el Gobierno de Polavieja y Durán ha alentado todos sus planes: siendo lo más repugnante que el nombre y las promesas de aquel soldadote, que por la *integridad* de la patria se bañó en sangre de cubanos y filipinos, sea bandera, y hasta garantía, de victorias regionalistas. Este es hoy, por aquí y por Cataluña, el verdadero peligro (...). Me he persuadido de que ni por D. Carlos ni por la República se subleva nadie: sin complicidad del ejército; (...) pero de haber *algo*, sería con carácter *católico-regionalista*, mezcolanza que no faltaría en el ejército quien alentase, para producir el desorden y

realizar en la Península las *meriendas de negros* que ya se acabaron en Cuba y Filipinas.

El Desastre de 1898 fue, en efecto, el antecedente de nuevos cataclismos en la fase final de la política imperial de España, en este caso en Marruecos. Es como si España —madre realmente dolorosa— viviera por entonces la vorágine de un nuevo proceso de reconstrucción/deconstrucción nacional, condenada por sus pecados a sufrir otros cien años de soledad y a reconstruir, como el personaje de Gabriel García Márquez, sus pececitos de oro, que son los de su identidad histórica, una y otra vez hasta el fin de los tiempos.

Según Espadas Burgos (1988: 325), el aparentemente inútil sacrificio del ejército en ultramar y el abandono en que se sintió durante la guerra y después de la derrota, traumatizaron a toda una generación militar. En las responsabilidades de la crisis del 98 —añade este autor— está en germen una de las causas del proceso que conduciría a las Juntas de Defensa de 1917 y que llevó a una «peligrosa división interna del Ejército». Lo de Marruecos, pues, «sirvió para acentuar y hacer patente esta división interna del Ejército, ese talante *africanista* distante del espíritu *juntero*». Según argumenta, la penúltima guerra colonial «era una guerra impopular, cuyas razones profundas —económicas o internacionales— a pocos alcanzaban». En Marruecos, en fin, donde no se poseían los lazos afectivos que existieron entre España y Cuba, resultaba más fácil fomentar las corrientes populares y pasionales contra el *sacrificio* bélico.

Las experiencias coloniales de Cuba y, posteriormente, de Marruecos marcaron con un sello indeleble el devenir histórico de España durante los siglos XIX y XX, y, como es lógico, imprimieron su estilo característico de lucha y de violencia política y social al país durante décadas, prácticamente hasta la reciente conquista de la democracia tras la muerte del general Franco, en 1975.

La masonería, por otra parte, no se mostró reacia, durante el ochocientos y, desde luego, tampoco durante el novecientos, con respecto al ejército, ya que, salvo contadas excepciones, «era considerado como un estamento necesario para mantener

la paz». Por lo común se valoraba de forma positiva el concepto de un ejército salvaguardia de la libertad y, naturalmente, en una y otra centuria nunca faltaron numerosos y destacados *hermanos* militares. A principios de la década de 1890, logias como la *Acacia* de Valencia o *Fraternidad VIII* de La Coruña defendían el servicio militar voluntario y apuntaban hacia un tipo de ejército exclusivamente profesional (Álvarez Lázaro, 1996: 359), en línea con el ideario militar del republicanismo.

MASONERÍA Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA

El 5 de noviembre de 1886, un editorial de la revista *La Verdad*, órgano «extra-oficial» de la Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba, llamaba la atención sobre el papel que debía desarrollar la masonería en el teatro de la vida política cubana. Bajo la influencia de las teorías comtianas, se partía de bases empíricas y naturalistas para ofrecer la siguiente definición de la labor socio-política de la masonería, sorprendentemente moderna incluso desde un punto de vista conceptual:

Es la Masonería el modelo, el fundamento, por decirlo así, de todas las manifestaciones de la vida social. De ella emana el principio de sociabilidad que implica la íntima relación, el concierto armónico que debe existir entre todos los hombres; en su seno se aprenden los primeros conocimientos de dirección y gobierno de los pueblos y palpita un espíritu de amor y consideración que nos enseña a respetar y querer a nuestros semejantes sobre las bases de la más perfecta igualdad.

Y si es nuestra Institución escuela de moralidad y baluarte de la igualdad, cumple a ella el ser la regeneradora de la política.

En tal sentido, la masonería tenía como objetivo hermanar a todos los hombres bajo la bandera de un ideal progresista, común a la humanidad entera: «Todos los hombres, todas las razas, todas las creencias, se fundan en una sola gran familia que se exprese en un único lenguaje, que tenga una sola religión, la pura, la noble, la sublime religión del bien». Desde finales del siglo XVIII, precisamente, este había sido el objetivo cen-

tral de la Orden del Gran Arquitecto del Universo, utilizando para sus fines «su pacífica propaganda de amor, libertad e igualdad, hecha con el poderoso auxilio de la enseñanza, de la educación moral e intelectual de los pueblos». La masonería, pues, tenía que actuar como un crisol moral que purificase el pensamiento y trasladase a la vida social el amor fraternal y la verdad, objetivos ciertamente etéreos y, por ello, de difícil cuestionamiento por parte de los críticos más objetivos de la organización masónica.

En este contexto, ¿cuál era la misión que la masonería tenía encomendada en Cuba, en su entorno social inmediato?, ¿cuál era su papel como «agente civilizador»? La respuesta de *La Verdad* es interesante, ya que destaca su labor unificadora desde el punto de vista social, subrayando en cierto modo su actuación como *nation-builder*, ya que no omite, por ejemplo, el factor clave de la realidad multiétnica de la nación cubana emergente:

En esta isla (...), la Masonería tiene una grande y noble misión que llenar; en este país, donde son tantos los elementos heterogéneos que forman su sociedad y donde son tantas las ideas políticas que surgen del seno de ésta, *la Masonería tiene que unificar todas las clases, todas las razas y todas las miras*, con un tacto delicado, y con un espíritu que esté muy por encima del nivel donde las pasiones humanas hacen imposible todo género de unión, con el espíritu del amor y de la igualdad, que surgiere del juicio reflexivo y de la inteligencia cultivada por la razón y la ciencia.

¿Se trata de un discurso de circunstancias, es decir, de buenas intenciones o, efectivamente, la masonería cubana estaba convencida de lo que, no mucho más tarde, José Martí y otros ideólogos del movimiento de liberación nacional definieron como la República «con todos y para el bien de todos»? En principio, como se ha señalado (Soucy, 2006: 217), «la postura de la masonería cubana respecto a la admisión de negros fue evolucionando a lo largo de este período, alejándose del discurso racista, pero sólo a nivel teórico ya que la Fraternidad permaneció de hecho como una sociabilidad de blancos». Esta tesis parece confirmarse, además, por la reiteración, entre los dirigentes de la masonería local, de los típicos argumentos que impedían el reconocimiento de las potencias masónicas de co-

lor, planteándose razones de territorialidad para ocultar, de hecho, un discurso racista que en Norteamérica había imperado durante décadas. En Cuba, a lo largo del XIX, parece que no se impedía el ingreso de ciudadanos de color —libres, se entiende— en los talleres, pero es cierto que no abundaban los negros entre los masones, ya que sus recursos eran generalmente insuficientes y, además, existían serios contrastes culturales entre ambos estamentos socio-raciales.

Se atisba, en cierto modo, una situación que, en términos generales, nos permite adivinar un panorama de exclusión de los ciudadanos de color en los procesos de construcción de la nacionalidad cubana. Al respecto constituye un símbolo representativo la figura de Liborio, el guajiro blanco emblema de la cubanía rural y, de hecho, de la cubanía en general, que se haría muy popular a partir de la segunda década del siglo XX gracias a las tiras de *La Política Cómica*, tan cara al humor criollo. Pero no existe un Liborio negro, todo lo más un negrito coñón que acompañaba al gallego campechano y brutote en los teatros capitalinos, en algunos de los cuales se celebraban, más o menos en exclusiva, sesiones para la ciudadanía de color, que asistía encantada a estas parodias festivas, como en la siguiente descripción del militar y periodista canario Felipe Verdugo de visita en La Habana de 1893, no exenta de crueldad comparativa:

Aquello arrebató a la multitud, llevándola hasta el delirio; ellos saludaban con las *claks* repitiendo ¡bavo! ¡bavo! Ellas se agitaban saturando el espacio con mil esencias y como capullos hasta entonces recogidos y plegados se abrieron desde aquel momento, sacudiendo los pañuelos, levantando los abanicos cuajados de plumas y lentejuelas, moviendo en todos sentidos las cabecitas de estoperol, y convirtiéndose en fin aquella gran bandeja de dulces de chocolate envueltos en graciosos papelillos de colores, en bullicioso jardín de variadas flores e infinitos matices azoladas por brisas primaverales.

¡Oh poder del arte lírico!

Siguió el célebre rondó de «Lucía de Lammermoor»... La locura de una cucaracha ahogándose en leche me pareció aquella *soprano* de canela envuelta en armiño².

² FELIPE VERDUGO, «Una excursión colombina», *Diario de Tenerife*, 17-01-1894, p. 3.

Previamente, Felipe Verdugo se había encontrado, en las comarcas del interior, al típico galleguito, exmilitar afincado en la nueva tierra de promisión, rodeado de hijos y nostálgico de su época en el ejército, en la que no faltaba el rancho ni el buen trato entre los espabilados miembros de la banda militar:

Se almorzó en Camalote rico tasajo de puerco, servido por un gallego retirado de las filas, antiguo soldado del Regimiento de Aragón, padre hoy de quince capullos mixtos y músico ayer en la charanga de Infantería según manifestó con orgullo.

—¿Con que V. es filarmónico? Le pregunté mientras colgaba las hamacas bajo un frondoso mango.

—No señor yo soy... *gallegu pur* que nací en *Munduñedo*, con perdón.

—Bueno, pero además de ser gallego, fue V. músico.

—¡Ah, sí señor, llevaba el *bombu* del batallón y me quería *muchu* el *maestru*³.

Como ha escrito Consuelo Naranjo, desde la historiografía y la literatura se trató de blanquear la historia de Cuba; se elaboró una memoria histórica determinada en la que la nación descansaba en el campesino blanco, descendiente del español y, según la época, también del indígena a partir del rescate y exaltación que el siboneísmo hizo, sobre todo desde la literatura desde mediados del siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XX, de las raíces indígenas. El siboneísmo rescató al indio antillano del pasado, le integró en el panteón mitológico en el que la comunidad letrada basaba los orígenes identitarios de la patria, y le incorporó como un elemento importante en el imaginario elaborado por la elite blanca en un período muy concreto de la historia del país. Hasta los primeros años del siglo XX el siboneísmo fue el exponente de la cubanidad; era el campesino blanco, el guajiro descendiente del español y del indio, sin mezcla alguna con la población negra o mulata (Naranjo Orovio, 2005: 849-869).

Como ha señalado Piqueras (2006: 42-43), respecto de la construcción nacional antillana, en Cuba no hay nación a lo

³ FELIPE VERDUGO, «Una excursión colombina», *Diario de Tenerife*, 23-12-1893, pp. 2-3.

largo de la mayor parte del siglo XIX, porque no existe comunidad nacional ni se propone su constitución, excepto por una minoría intelectual y ello en un sentido limitado y excluyente, «que identifica nacionalidad o *cubanidad* con la condición del colectivo formado por los *criollos* blancos». Esos hijos del país —añade Piqueras—, «después de apropiarse de los africanos, se apropiaron de un nombre que inicialmente adoptaron del portugués (*crioulo*) para denominar al negro criado en casa de su señor a diferencia del procedente de la trata», conocido en el país, curiosamente, como «negro de nación», esto es, nacido en África la Grande.

En uno de sus artículos más representativos, Juan Pérez de la Riva (1975: 13-14) subrayó, precisamente, el carácter pernicioso para la naciente nacionalidad cubana de los cabildos negros, más o menos de forma paralela a los colectivos organizados de inmigrantes españoles —que justamente se constituyen, en una primera fase, durante el último tercio del XIX—, si bien matizó que en una generación a lo sumo el africano «ya estaba totalmente cubanizado», mientras que, por el contrario:

La masiva inmigración española contribuyó durante cierto tiempo a debilitar el sentimiento nacional forjado en las guerras de independencia [...]. El inmigrante español de los primeros tiempos, ..., no manifestó la misma capacidad de asimilación que el bozal. Las «colonias» españolas, con su prensa diaria, sus suntuosos palacios y sus bien organizados servicios, resultaron mucho más peligrosas a la naciente nacionalidad cubana que los folklóricos cabildos de nación y el uso ingenuo que ellos hacían de la bandera española.

Justamente en 1878, para celebrar el final de la Guerra de los Diez Años, una «procesión cívica» había recorrido las principales calles de La Habana. Cada una de las regiones que integraban España —incluidas por supuesto Cuba, Puerto Rico y Filipinas—, había marchado al compás de bandas de música y, además, todas las representaciones regionales llevaban un carro alegórico. La de Canarias, que precedía un estandarte portado por guanches, es decir, por inmigrantes canarios vestidos con tamarcos, incluía las tres carabelas de Colón, una yunta de bue-

yes con su arado —símbolo, sin duda, del papel eminentemente rural de los inmigrantes isleños, prototipos del guajiro— y un carro alegórico en el que estaban representadas España y Cuba, rodeado de niñas vestidas con el «traje del país», que llevaban en sus manos ramas de olivo en alusión a la pacificación de la Isla. La delegación de las provincias Vascongadas y Navarra tenía, entre sus números más característicos, una escena de «gigantones y enanos y a continuación música de guitarras, pande-retas, bandurrias y flautas»⁴. Cada región había escogido elementos representativos de su identidad y tradiciones, ya que se quería mostrar ante los ciudadanos —como en las antiguas celebraciones regias del poder mayestático—, la idea de una España unida y eterna, aunque evidentemente multicultural.

Numerosos masones, lo mismo que otros tantos de sus conmlitones del autonomismo liberal antillano, fueron abolicionistas, pero cuando ya este proceso no tenía marcha atrás. El Partido Liberal Autonomista situó la abolición de la esclavitud entre sus objetivos reformistas, pero hay suficientes indicios para sospechar que adoptó esta resolución «por la evolución abolicionista internacional» (Soucy, 2006: 264). Se trataba de anticiparse a un proceso que, a aquellas alturas, resultaba irreversible (solamente Brasil abolió la esclavitud dos años después que Cuba). Ya desde agosto de 1879, los autonomistas cubanos habían incluido en su programa «la abolición inmediata y simultánea» de la esclavitud, y, en mayo de 1881, Antonio Govín reclamó también la abolición del Patronato que, según se indicaba, «no era más que una forma disfrazada de la esclavitud». Su visión personal de la estructura social cubana, empero, colocaba en la cima de la jerarquía social, como otros insignes contemporáneos del mismo partido y de otras fuerzas locales, a la «raza» española, en una época caracterizada por la eugenesia como opción ideal en los debates sobre la inmigración de los pobladores más deseables para Cuba, tema estudiado ampliamente por Consuelo Naranjo y Armando García (1996 a y b).

Miguel Figueroa, diputado por Santa Clara en las Cortes españolas y autonomista de relieve, recibió una carta de la logia

⁴ *El Constitucional*, núm. 207, Santa Cruz de Tenerife, 1-08-1878, pp. 1-2.

Comuneros, n.º 289 de Madrid, el 24 de julio de 1886, en la que el venerable, Nicolás Díaz Pérez, y el secretario José María Marzo, le felicitaban vivamente en nombre del taller por la moción que acababa de presentar en el Congreso, «pidiendo elocuentemente la libertad de los 23.000 hombres de color que aún gimen bajo la esclavitud en la Isla de Cuba». Proposición que «ha despertado tal entusiasmo en los miembros de esta respetable logia, que una aclamación unánime ha brotado de todos ellos, dando vuestro nombre como el del héroe humano que redime de las cadenas a tantos miles de seres que vivían a ellas sujetos por esa ley de 13 de febrero de 1880», es decir, por la ley que estableció el Patronato como fórmula menos onerosa que la simple manumisión para los antiguos dueños de esclavos en la isla de Cuba.

Al comentar el acuerdo de la logia madrileña, el editorialista de *La Verdad* señalaba que los *hermanos* españoles ignoraban que «el joven orador abolicionista pertenece a nuestra Augusta Institución y que, como Montoro y Ortiz, figura en primera línea entre los masones que forman la Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba». Observación un tanto capciosa, entre otras razones porque los vínculos entre la masonería española y la Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba no eran, precisamente, muy fluidos, al no existir pactos de amistad y reconocimiento entre ambas obediencias, aparte de que siempre subsistió una seria disputa territorial que pervivió incluso después de la independencia del país, como ya dije.

Este mismo periódico masónico cubano destacó, en un sueldo publicado el 20 de octubre de 1886, la noticia de la definitiva supresión del Patronato:

De hoy en adelante no habrá ya en Cuba *dueños* y *esclavos* sino *hombres libres* que se servirán los unos a los otros por el sueldo en que convengan y que se respetarán, no por el temor al infamante látigo, sino por la mutua consideración que existir debe entre los hombres de todas las razas y de todas las clases.

Muchos años antes, en 1871, la logia madrileña *La Discusión* había publicado en la prensa de la capital un texto abolicionista, al objeto de apoyar las campañas que en este sentido promo-

vía, desde su fundación en 1865, la Sociedad Abolicionista Española, de la que había sido «verdadero motor el krausista de origen cubano» Rafael María de Labra, tal como ha subrayado Pedro Álvarez (1996: 363-365). En el manifiesto podía leerse, entre otras consideraciones y propuestas, que la «esclavitud del hombre es un ultraje a la víctima forzosamente sometida, una afrenta a la humanidad y una vergüenza a la sociedad que la tolera y consiente», y, además, consideraba también que «el primer y más grande deber de todo masón es ver en cada hombre un hermano, cualquiera que sea su raza y color». El escrito pedía, ya desde entonces, la inmediata abolición de la esclavitud en Cuba y Puerto Rico. Las Cortes españolas votaron, el 22 de marzo de 1873, la abolición de la esclavitud en este último territorio (Estrade, 2000: 211).

¿Cuál fue, pues, el papel de las gentes de color en la construcción de la nacionalidad cubana? ¿En qué medida pudo contribuir la masonería a superar las barreras raciales y a fomentar el caldo de cultivo del que surgió la cubanidad?

La literatura militante de la época revolucionaria ha destacado que «está más que comprobado que la nación cubana es el resultado de un largo proceso de integración, en el cual han participado blancos, negros y mulatos», frente a la historiografía burguesa que atribuía al negro un papel «pasivo, receptor e imitativo». Los valores de la cultura africana «que en un largo proceso de resistencia, integración [y] mestizaje serían una de las corrientes matrices de nuestra nacionalidad, fueron discriminados sistemáticamente como presencias deprimentes e indeseables», pero, entre las aportaciones singulares de la negritud a la cultura cubana estarían, básicamente, la música y la danza, así como los cabildos de nación que Serviat no duda en definir como «sociedades de socorro». Estos cabildos o juntas «nucleaban a los negros de una misma nación» y servían para bailar, tocar y realizar determinadas prácticas religiosas (Serviat, 1986: 148-152).

A finales de 1885 Máximo Peralta ponderaba —también desde las páginas de *La Verdad*—, la benéfica influencia de la sociabilidad masónica sobre la vida profana, que se traducía en un aumento de la cohesión grupal en determinados sectores socio-

profesionales, tanto de ciudadanos blancos (Sociedad de Empleados del Ferrocarril de La Habana, por ejemplo) como negros, en este caso la Sociedad de «Cocheros de la raza de color». Esta agrupación, que contaba en su seno con algunos miembros de la Orden, había erigido un centro que daba instrucción a cien niñas y, al mismo tiempo, prestaba apoyo y ayuda al «crecido número de miembros» que la integraban. En el habitual tono paternalista de la época, apuntaba también Peralta que la entidad estaba presidida por un «modesto joven de la raza de color a cuya gestión honrada, inteligente y perseverante se deben los frutos que produce». Tales asociaciones —concluía arrimando el ascua a su sardina—, eran el resultado de la acción de la masonería, mediante la celebración de «reuniones periódicas donde se educa y moraliza» (Peralta, 1885: 1), especialmente a personas de la raza de color.

Otras corporaciones y entidades, trufadas de masonismo en algunos casos, aunque de tipo general, coadyuvaban a la construcción de la nación cubana. Pero la mayor parte de la población negra que había contribuido, sin duda, a la consecución de la Independencia y a la formación de la nueva Cuba, quedó relegada a un plano secundario en los beneficios sociales, ciertamente no muy abundantes para la mayoría de los sectores populares en aquellas fechas. El fracasado levantamiento, en 1912, del Partido de los Independientes de Color fue la culminación de aquel proceso de discriminación racial, pese al contenido social y progresivo de muchas de sus propuestas socio-económicas, como por ejemplo la jornada de ocho horas, añeja reivindicación quizás residual de otras épocas de lucha obrera tanto en Cuba como en círculos del exilio en el sureste de Estados Unidos. Pero, incluso en el exilio, los cubanos de color se habían visto discriminados y preteridos desde la época de la Guerra de los Diez Años, al tiempo que los periódicos pro-españolistas utilizaban la sombra de Haití para sembrar el temor en Cuba, tal como ha subrayado Gerald E. Poyo (1989: 82-84).

Los anarquistas y anarco-comunistas españoles, mientras tanto, favorecieron el desarrollo del movimiento obrero y, paralelamente, contribuyeron de manera significativa, desde sus posiciones y sus medios de prensa, al impulso del proceso de

liberación nacional, tal como puede apreciarse si se analizan casos como el de Secundino Delgado Rodríguez (1867-1912), un revolucionario de origen canario que participó en las luchas obreras del exilio cubano en Florida y, posteriormente, marchó a La Habana, donde realizó tareas conspirativas a favor de la causa independentista (Delgado Rodríguez, 2006). Otros muchos inmigrantes ácratas tuvieron un destacado protagonismo en las luchas obreras (Sánchez-Cobos, 2006), durante el primer cuarto de siglo republicano.

EL ÁRBOL DE LA NACIÓN CUBANA

La metáfora de Fernando Ortiz sobre los «factores humanos de la cubanidad» (edición reciente, 1993), reflejada a través del ejemplo culinario del ajiaco de cuyas sucesivas cochuras va saliendo y renovándose ese caldo denso y succulento que queda al final del guiso, ha gozado de notable predicamento entre diferentes investigadores (Castañeda Fuertes, 1992: 80-81). Si bien, no pocos estudiosos (Galván, 1999: 228-229), han subrayado que esta parábola «deja sin explicar las relaciones multiétnicas, las resistencias de los diversos elementos culturales incorporados, la variedad de ajustes e intercambios o los procesos selectivos que aquellas relaciones generan» y, en consecuencia, habría que pensar más bien en un *continuum* compuesto por múltiples sistemas culturales, «donde algunos aparecen entrelazados en inter-sistemas y otros se encapsulan o readaptan ocupando espacios y nichos ecológico-económicos diferenciados». En este contexto, Fernando Ortiz resultaría ser, aparte de un investigador social, un ideólogo y un constructor de la nacionalidad cubana que elabora un «discurso sobre cómo era la realidad social y cómo debía ser la nacionalidad». En definitiva, un constructor nacional de la era republicana, cuyo discurso científico-ideológico pervive después de 1959.

Por un lado, tendríamos el problema de la alta inmigración y de la coexistencia de grupos étnicos, social y culturalmente heterogéneos, a los que se suma una amplia población criolla con la que interactúan en competencia por los recursos. En tal

sentido, se generan nichos económico-sociales diversos y, a menudo herméticos, con lo que el cuadro general adquiere una complejidad aun mayor, sobre todo si añadimos la amplia población flotante que reside en el país dedicada a trabajos eventuales y zafras azucareras, tareas que tienden a reducirse a unos tres meses de actividad como media.

Por otra parte, encontramos ideologías de carácter nacional y de clase, que luchan por unificar o diversificar criterios sociales, «por crear o rechazar metáforas que integren una realidad que más se parece a un mosaico que a un caldero que disuelve las diversas culturas generando una cultura única y propia» (Galván, 1999: 228).

Consuelo Naranjo (2001: 174), ha ponderado el esfuerzo de Ortiz como investigador social, y por ello destaca que buscó en la historia local para encontrar «los cimientos de la nación, del imaginario social que elabora mediante un proceso aglutinador y no excluyente», lo que contrastaría, en efecto, con la tendencia exclusivista que, como antes veíamos, marginaba la relevancia de la negritud en el ser de Cuba, mientras que para Ortiz:

El aporte del negro a la cubanidad no ha sido escaso (...); su influencia cultural puede ser advertida en los alimentos, en la cocina, en el vocabulario, en la verbosidad, en la oratoria, en la amorosidad, en el materialismo, en la descrianza infantil, en esa reacción social que es el *choteo*, etc.; pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva (Ortiz, 1993: 15).

El problema de la unidad del «ser nacional» constituyó, ciertamente, una preocupación fundamental en Fernando Ortiz. De ahí, tal como ha destacado Duno Gottberg (2003: 119), que esta función tal vez ontológica y, sobre todo, regeneradora de las ciencias sociales se encuentre también presente en su proyecto intelectual. «La confluencia del pensamiento científico y el proyecto de regeneración social —subraya el autor mencionado— se evidencia en el giro disciplinario que toma Ortiz desde sus tempranos estudios en España», época en la que realizó su doctorado en Derecho. Influido al principio por las tesis lombrosianas sobre la conducta criminal y, paralelamente, por la antropo-

logía anglosajona, unas décadas más tarde la comunidad imaginada cubana —para utilizar el concepto fundamental de Anderson (1993)—, se le figura bajo una dimensión realmente azarosa e, incluso, poética. En 1940 Ortiz aseguró que la cualidad de lo cubano «no está en la sangre, ni en el papel ni en la habitación», sino que, principalmente, se trataría de la «peculiar calidad de una cultura», pero, también, de una «condición del alma» y de un «complejo de sentimientos, ideas y actitudes» (cit. por Duno Gottberg, 2003: 141).

Esta tierra —escribía en 1916 el periodista y escritor canario Francisco González Díaz, en visita a La Habana—, «parece la patria de todos; un hogar desmesurado en que todos caben, un hogar en que los deberes de las hospitalidad se ejercitan sin límites, un hogar en que nada recuerda al huésped su condición de extraño. Se olvida de lo que es, y se interna y se entrega. Muéstrale todo un semblante amigo. Se le invita a seguir adelante y a tomar asiento en el banquete. La franqueza, noble acogedora, con las manos tendidas y los ojos halagüeños, le va abriendo las puertas» (González Díaz, 2006: 199).

Otros autores, sin embargo, han negado la ideología del mestizaje. Es el caso de Severo Sarduy, para quien el «neobarroco» no es la expresión de una confluencia de elementos sino de una dispersión. Esta preocupación teórica no abandona el tema fundamental de lo cubano sino que, como asegura también Duno Gottberg (2003: 213-214), sus reflexiones cuestionan, en términos muy novedosos, la tradición de la ideología del mestizaje y celebran la identidad cubana como simulacro o disfraz de un sujeto social fragmentado y contradictorio. Así, pues,

Mientras Carpentier habla de un mestizaje logrado y Lezama Lima de una solución unitiva, Sarduy es enfático en señalar que los elementos culturales que conforman lo latinoamericano coexisten como yuxtaposición de unidades heterogéneas o *collage*. Mientras unos piensan en términos de una dialéctica que alcanza su resolución en la síntesis cultural, Severo Sarduy se sitúa en el conflicto de lo dispar, situando ahí la especificidad de nuestra expresión (Duno Gottberg, 2003: 216).

Personalmente imagino a Cuba como una ceiba (*Bombax ceiba* Lin.), árbol sagrado entre los santos mayores de la sante-

ría cubana, en cuyas ramas se posan pájaros de distintas especies y, como en un relato popular recogido por Samuel Feijoo, hablan con acentos peculiares, de acuerdo con sus lugares de origen, están juntos, pero no revueltos (Sierra y Rosario, 2001). Otros seres —muchos de ellos vegetales— pueblan también esta ceiba real o ceiba criolla, pues desde lejos no se perciben con claridad las diferencias, la parasitan, atacan o defienden, pues ya de por sí el árbol es fuerte, acostumbrado a resistir huracanes y otras tempestades, y, por su grandeza, llamó la atención de los propios descubridores. No es exclusivo de Cuba, pero se han visto allí ejemplares singulares, como los que, en vísperas de la Guerra Grande, describió con lujo de detalles Sebastián A. de Morales (1866: 159-160):

Las plantas parásitas aman las ceibas no tanto por su elevación sino por sus jugos y fresco sombrío, así es que generalmente se las ve profusamente cubiertas de orquídeas, bromeliáceas y cácteas, y entre estas parásitas citadas la que más se apodera de los altos ramos es la llamada *Curujey lengua de vaca* (Bromelia Karatas); pero el más temible de los parásitos que atacan a estos eriodendrones es el jagüey (Ficus, varias especies), símbolo de la ingratitud, que se apodera de ellos, y a la manera de la gran serpiente de Laocon los rodea, los ahoga entre sus brazos poderosos y por fin los hace morir disecados a fuerza de tanto oprimirlos.

Sorprendía al viajero que cruzaba los campos, según nuestro autor, «el innumerable grupo de parásitos vegetales que invade estos caciques de nuestro mundo vegetal», pero, incluso, se podía contar entre sus ramas todo un «museo viviente» de especies vegetales y animales, tal como describe con especial esmero:

Además de las orquídeas y bromeliáceas que a veces revisten sus grandes ramas hasta cubrirlas enteramente, hay otros que viven, se gallardean y se reproducen perpetuándose desde las raíces hasta la cima: ora es una *pitajaya* (*Cereus grandiflora*) que como muchas culebras enlazadas escalan su tronco, ora en sus robustos brazos se columpian las flexibles *disciplinillas* (*Rhipsalis Cassyta*), ya son los anthurium (*Pasa de negro*) de espádices rojos como los corales de las islas Malasianas y de las aguas del Mediterráneo.

No faltaban ejemplares modélicos, precisamente a medio camino entre Matanzas y la capital cubana, de lo que con tanto ahínco pretendía explicar como todos los buenos botánicos de la época romántica, que eran también un poco literatos, antropólogos y poetas por su amor a la madre naturaleza y a la madre patria:

En el trayecto que media entre esta ciudad y La Habana, siguiendo la vía férrea por el pintoresco camino de Güines, existe una gigantesca ceiba en cuyo tronco y brazos recogí un día más de 25 parásitos vegetales de familias distintas; algunas hélices y achatinas (especies de *caracoles* o *babosas* de jardín que dice el vulgo) y sobre sus altas ramas tenían sus nidos, no muy distantes unos de otros, los tétricos sijús (*Noctua sijú*), y las trepadoras jutías (*Capromys*). Así este gigante vegetal simulaba un museo viviente, o más bien se parecía a uno de esos grandes patriarcas que, semejantes a la misma Providencia, sustenta a los buenos y a los malos (De Morales, 1866: 160).

Un *museo viviente* que, junto a la estadística o censo de especímenes recogido por el propio autor de la bella descripción del bombax antillano y el mapa de situación, en mitad o poco más o menos, del eje económico que vertebró la formación social cubana del ochocientos, representado simbólicamente por el tren azucarero de La Habana a Güines —el primero del mundo para tales cometidos, como destacó Moreno Fragnals (1991: 175)—, constituye un emblema indiscutible, en mi opinión, de la emergente nacionalidad cubana.

No se omite en esta singular descripción botánico-identitaria, ni siquiera el antecedente mítico de la planta-nación, que siempre es fundacional, ya que, como aseguró el propio Morales (1866: 153), la ceiba es «precisamente el árbol más histórico de Cuba, pues bajo el follaje protector de uno de estos venerables caciques se celebró en La Habana la primera misa. Este individuo existió en el llamado Templete (Plaza de Armas); el mal genio destructor del... (sic) hombre no quiso respetar aquel vivo monumento de época tan memorable, y el hacha profana lo derribó para sustituirlo por otro que acaso no es ni aun siquiera hijo del primero». Pero, además, existe la posibilidad de enlazar el mítico árbol con el pasado aborígen de Cuba, ya que,

en Camagüey, según testimonio recogido por Feijoo (1986: 24), había una ceiba que tenía «una flecha clavada en el tronco, casi llegando al follaje», según la leyenda popular tal suceso tuvo lugar «cuando la lucha de los colonizadores contra nuestros indios, y se dice que cada vez que hay cuarto menguante salen al lado de la ceiba las figuras de dos indios».

La utilización de esta metáfora vegetal presenta, en fin, otras ventajas. Es un ser vivo poblado por otros seres vivos que, igualmente, conviven, coexisten y luchan entre sí, sin poder obviar el componente caótico de toda relación biológica y social. Por supuesto, ciertos factores extraños e imprevisibles generan cambios inicialmente poco apreciables pero que, a la larga, pueden ser determinantes para el futuro de la planta y del país. Los procesos de adaptación al medio, propios de la teoría evolutiva, pueden encontrar aquí, igualmente, una posible explicación de su funcionamiento en situaciones más o menos extremas de supervivencia, sobre todo cuando el árbol nacional se ve asfixiado por jagüeyes y otras subespecies, enredaderas, parásitos y otros depredadores pertenecientes a los reinos vegetal y animal. En este sentido, también es árbol de la vida y, por supuesto, de la ciencia del bien y del mal y, consecuentemente, eleva su copa al cielo, como una representación del árbol cósmico y de la unión entre ambos mundos. Cielo y suelo, pues, se dan cita sobre las ramas de la ceiba, que, por supuesto, habitan los orishas traídos del África remota por los viejos esclavos de nación, tal como pudo constatar Lidia Cabrera, y así vemos que Cuba se suma a la larga lista de árboles sagrados que como la encina para los celtas, el fresno para los escandinavos, el tilo en Alemania o la higuera en la India concentran las cualidades genéricas de estos pueblos de manera insuperable (Cirlot, 2002: 89).

Todas las metáforas, incluidas las vegetales, nos ayudan a entender el complejo devenir histórico de un país que, por las más diversas circunstancias históricas, no tardó en convertirse en llave del Nuevo Mundo, y de ahí su especial relación con la Metrópoli, que es también historia fundacional y que se proyecta hacia el futuro desde sus remotos orígenes. Hechos objetivos, como su propia situación geográfica, contribuyen decisivamen-

te a explicar el interés que Cuba siempre ha suscitado en el exterior.

¿LA MASONERÍA COMO CRISOL (*MELTING POT*)
EN EL PROTECTORADO ESPAÑOL DE MARRUECOS?

Un texto del comandante médico y masón Julián Rodríguez-Pastrana Ballester (Puerto de la Cruz, Tenerife, 1887-Jerez de la Frontera, 1939), quien fundó, precisamente, el primer taller masónico que se erigió en el Sahara español (el triángulo *Allah*, en 1925), señalaba a principios de 1922:

Poderes teocráticos, poderes que están ayudados por la fuerza gubernativa (...), hacen del Protectorado de España sobre Marruecos, GUERRA SANTA DE CRISTIANOS CONTRA MOROS, utilizando las armas para *imponer* la religión, en vez de utilizar el amor para llevar la cultura y el progreso donde Europa nos señaló, creyéndonos nación libre [...]

Menos clericalismo y más diplomacia... Construya España magníficas y suntuosas mezquitas en todas las ciudades moras, como prueba de su tolerancia religiosa, para regalo del moro: respete los nombres que aquellos indígenas dieron a sus lugares, sancionados por la historia, en vez de bautizarlos con nombres de santos: Deje la Santa Cruzada de la Cruz Roja, para cuando desgraciadamente sea la Nación mandataria del Vaticano; lleve por contra, fomento agrícola, lleve comercio, lleve industrias, lleve instrucción, haga conocer al moro que en España hay otros Ministerios además del de Guerra, y el Gobierno que tal obre, pondrá diques seguros a esa extenuadota sangría y encausará el Protectorado por los derroteros que la cultura europea soñó al dar a España un papel tan honroso, altruista y humanitario⁵.

El concepto antropológico de *melting pot* (crisol, *creuset*), ha sido definido como la representación ideal de unas relaciones interétnicas en las que es posible que personas de origen racial, social o cultural diferentes vivan juntas y sin restricciones de mutuo contacto. La ideología del *melting pot* constituye, por tanto, un marco no conflictivo donde ubicar las relaciones sociales dentro de una sociedad plural (Pujadas, 1993: 86).

⁵ Archivo General de la Guerra Civil Española en Salamanca (AGGCE), 104-A-1.

En el caso del Protectorado español de Marruecos se ha podido detectar, en el seno de las logias, la presencia más o menos sistemática de españoles peninsulares e insulares, españoles nacidos en las plazas de soberanía (Ceuta y Melilla), marroquíes de religión islámica y judíos, si bien no se ha podido constatar en los cuadros lógicos la presencia de hombres de raza negra subsahariana. Se podría deducir que, tal como sucedió en Cuba, el problema de la discriminación o desinterés masónico hacia la raza de color es universal, destacándose únicamente, en el caso de Marruecos y de las plazas de soberanía, una mayor diversidad de grupos étnicos en los talleres, propia del contexto social en el que éstos se desenvuelven.

Algunos datos cuantitativos pueden servirnos de apoyo a nuestra hipótesis. En Larache, utilizando únicamente información de la logia *Perseverancia*, n° 70 durante 1930-1936, detectamos los siguientes grupos étnicos (De Paz, 2006 a: 279-280 y 307):

Espanoles	42
Hebreos (sefarditas nacidos en la Zona)	16
Musulmanes marroquíes	9

En su estudio sobre Melilla, Moga Romero elaboró un *Índice de historiales* de miembros de la masonería local (1894-1936), que arroja el siguiente resultado en términos aproximados, ya que no siempre se conoce el lugar de nacimiento y, además, porque en varios casos los apellidos u otros datos no permiten aventurar una adscripción adecuada (Moga Romero, 2005, II: 801-949):

Espanoles	147
Hebreos (sefarditas)	20
Argelinos (1 Hebreo)	4
Marroquíes (Protectorado español)	2
Marroquíes (Zona francesa)	1
Franceses (Francia)	1
Alemanes	1

No resulta difícil comprobar que los musulmanes o, cuando menos, los nacidos en el Protectorado y que se adhieren a la cultura islámica son una minoría insignificante en Melilla, simplemente comparando las cifras que anteceden con las de la ciudad logia de Larache. Se trata, en definitiva, de una ciudad española —la plaza de soberanía— frente a un enclave típicamente marroquí, como es el caso de la antigua Lixus, que posee un estatuto colonial. Otro tanto podría decirse de los judíos sefarditas, teniendo en cuenta el espacio cronológico y las magnitudes proporcionales.

Sánchez Ferré (1988: 11-26), en un trabajo ya clásico, planteó algunas observaciones de interés. Aparte de subrayar la indudable importancia del colectivo sefardí en la zona, destacó, entre otros hechos relevantes, la fundación por un destacado ingeniero militar, Julio Cervera Baviera, del Gran Oriente de Marruecos (GOM), «con el deseo expreso de unir toda la masonería instalada en el país», es decir, doce logias que integraban a la sazón unos doscientos masones, entre africanos, europeos y americanos. El proyecto, sin embargo, no prosperó y, al año siguiente, la mayoría de estos masones pasó a reforzar las columnas del Gran Oriente Español (GOE).

¿Qué objetivos socio-políticos perseguía el GOE en la región magrebí? Según el autor mencionado se trataba de luchar contra el fanatismo religioso —tanto islámico como cristiano—, y de obtener el hermanamiento de las tres culturas: la marroquí-musulmana, la hebrea y la europea. Estos objetivos dieron lugar a un proyecto colonial —en el seno del GOE—, destinado a «civilizar» Marruecos mediante la actuación del gobierno de España y de la masonería, proyecto que contó «con el beneplácito del entonces sultán Muley Hasán», pero que fracasó por reticencias oficiales. En 1892, sin embargo, asistió a la asamblea extraordinaria del GOE celebrada en Madrid, una embajada masónica magrebí, integrada por musulmanes que acababan de ingresar en los talleres y que fue objeto de agasajo por los masones españoles, «presumiendo de aquello que no era capaz la política colonial española».

La tesis oficial de la masonería española respecto al problema colonial de Marruecos era eminentemente crítica, más o menos en el sentido que lo expresaba, en 1922, Julián Rodrí-

guez-Pastrana Ballester en el texto que hemos reproducido al principio de este epígrafe. Sostiene Sánchez Ferré, además, que el discurso colonial masónico, «con sus aspiraciones a hermanar culturas, crear nuevas civilizaciones basadas en la secularización, el racionalismo y el progreso material, tendía objetivamente a destruir las culturas autóctonas, aunque a eso se le llamara fraternidad universal». Al respecto menciona la actuación de los británicos en la India, que se valieron de la Sociedad Teosófica «como uno de los medios para desnaturalizar la tradición espiritual» del país. Es decir, que la masonería criticaba los métodos coloniales, pero no los principios colonialistas ni los ideales de la colonización, en general, ya que los consideraba progresistas y benéficos.

Unas palabras de Martínez Barrio, gran maestro de la Gran Logia del Mediodía de España (GLME), definen a la perfección, ya en 1927, el ideario colonial de la masonería española:

Colonizar es, si se procede rectamente, civilizar. Civilizar significa función tuitiva de hermanos mayores cerca de hermanos menores... Los pueblos musulmanes que constituyen Marruecos son pueblos degradados, ... pero no puede juzgárseles como pueblos muertos, en trance de liquidación, a los fines superiores de la comunidad universal... Ayudar a esos pueblos, educarlos, fortalecerlos, es la obra abnegada del colonialismo inteligente y, desde luego, la única posible de la Masonería.

Nuestros talleres tienen que convertirse en laboratorios donde se amalgamen los diferentes postulados de tales pueblos en crisis, para producir un nuevo tipo de civilización marroquí...

Se trataba, en consecuencia, de un nuevo capítulo de esa historia masónica que, desde el siglo XVIII, pretendía extender entre las naciones colonizadoras y sus colonias «tanto las luces del siglo como las [propias luces] masónicas», con base a las doctrinas que hablaban de la fraternidad universal como una aspiración suprema, versión secularizada —insiste Sánchez Ferré— de aquella sinarquía antigua que soñaba con una humanidad unida por una religión, una lengua y un gobierno universales, una especie de república universal de francmasones⁶.

⁶ Título, precisamente, de un interesante libro de Pierre-Yves Beaurepaire (1999).

En tal sentido escribía, a finales de 1933, el capitán republicano y, más tarde, comandante del bando nacional José Delgado, recién iniciado en la masonería con el nombre simbólico de *Pombal* (Delgado, 1933: 12):

Nosotros aspiramos a dar a la humanidad un código moral, y una perfección progresiva análoga en todas las latitudes. Nuestro sistema filosófico debe estar construido de tal modo que sea de por sí un valor universal que puedan aceptarlo sin dificultad ni violencia todas las razas que pueblan el globo.

Había poca diferencia, en efecto, entre las palabras de Martínez Barrio y las contenidas en el manifiesto fundacional del GOM, datado en Tánger en abril de 1890, que destacaba la necesidad de la unión de los masones por el bien de la Orden «en este Imperio tan desgraciado, envuelto en las tinieblas», sobre todo porque, según argumentaban, «en pocos años la VERDAD se ha abierto paso entre los árabes y muchos naturales del país han visto la LUZ. Contamos hoy con unos doscientos hermanos marroquíes. Cada uno se ha afiliado en la Logia donde sus simpatías de amistad personal le han llevado» (citado por Moga Romero, 2005, I: 78).

A pesar de las ilusiones que acompañaron el nacimiento de la nueva obediencia, el GOM halló «insuperables obstáculos de orden político» en su desenvolvimiento y, por ello, sus integrantes no tardaron en pasarse al GOE, tal como se dijo. La obediencia de Cervera, como también se apuntó, había admitido en su seno a «importantes personajes marroquíes del entorno del sultán», pero, como matiza Moga Romero, «al fracaso del Gran Oriente de Marruecos no fueron ajenos los intereses coloniales españoles que, entre otras cuestiones, no podían permitir que Marruecos tuviese una obediencia masónica independiente cuando lo que se estaba forjando era la ocupación del territorio cherifiano». No debe olvidarse, además, el propio alineamiento masónico —en términos generales— con los objetivos coloniales de España en la Zona, ni, tampoco, el hecho de que el GOM estableciera su sede en Tánger, demasiado cerca de Ceuta que, junto con Melilla, fue utilizada como pasillo de penetración de los intereses de España en la región magrebí (Moga Romero, 2005, I: 85-86).

En agosto de 1891, un miembro destacado de la logia *África* de Ceuta, Celestino García Fernández, se dirigía a Alfredo Vega, vizconde de Ros, proponiéndole retomar la difusión de las ideas masónicas en Marruecos, como parte del proyecto colonial de España en el Norte de África:

A este propósito trabajé entonces, logrando la iniciación de algunos moros y la creación de logias en Tetuán y Tánger; empero el estudio que tengo hecho de los naturales, de sus costumbres y de la especial organización de este país; bien pronto me ha hecho comprender, que para que tan bellos ideales constituyan en la práctica una fecunda empresa, no podía en manera alguna bastar la buena voluntad de algunos pocos; siendo para ello necesaria la cooperación unida de los masones españoles; los cuales poniendo en actividad las fuerzas hoy desperdiciadas en intestinas luchas... entusiasmados con tan patriótico propósito, organizaran un plan de propaganda digno de la obra.

Frente a Cuba, que la tuvo desde fechas muy tempranas, Marruecos careció siempre o casi siempre de una obediencia de carácter nacional o, digamos, regional y soberana. Al fracasado proyecto del GOM se añadió, entre 1931 y 1935 (ya que en 1936 había desaparecido), la Gran Logia de Marruecos (GLM), que al principio se quiso titular Gran Logia del Norte de África, una de las obediencias regionales amparada por el Gran Consejo Federal Simbólico del Grande Oriente Español (GCFS-GOE), de acuerdo con la estructura autonomista que esta potencia se había dado a sí misma a partir de los acuerdos internos de 1922.

La GLM, que tuvo su sede en Tetuán —capital del Protectorado—, tenía logias tanto en la parte española del territorio como, también, en Zona francesa, aunque los talleres de Ceuta y Melilla se le resistieron, pasando a formar parte de la obediencia regional andaluza (GLME), al considerarse españoles y no coloniales. Este sería el esquema organizativo aproximado de la GLM, durante la etapa señalada, que viene a coincidir más o menos con la II República:

POBLACIÓN	TALLERES
Tetuán	<i>Atlántida, n° 448</i>
Tetuán	<i>Luz, n° 449</i>
Tetuán	<i>Oriente, n° 451</i>
Larache	<i>Lixus, n° 446 B</i>
Alcazarquivir	<i>Cabo Espartel, n° 446</i>
Villa Alhucemas	<i>Cabo Quilates, n° 11</i>
Xauen	<i>Lombroso</i>
Casablanca	<i>Casablanca, n° 346</i>
Casablanca	<i>Samuel Güitta, n° 380</i>
Casablanca	<i>Fiat-Lux, n° 7</i>
Fez	<i>Fez Lumière, n° 447</i>
Tánger	<i>África, n° 12</i>

Esta obediencia regional fracasó, desde luego, por problemas internos de todo tipo y, asimismo, por la actitud de determinados representantes del poder colonial español como, por ejemplo, el alto comisario López Ferrer, designado por las autoridades republicanas, según parece, por simple incompetencia, ya que sus convicciones y actuaciones reaccionarias no conocían límites (De Paz, 2006 a: 287ss.). Su sistemática persecución a los masones del Protectorado, en los dos primeros años de la II República, creó tales disensiones internas que, a partir de entonces, los talleres arrostraron múltiples dificultades simplemente para subsistir y llevar a cabo una labor como la que, en teoría, estaban obligados a ejecutar allí, debido a las especiales circunstancias del territorio, ya que su estatuto colonial privaba a los ciudadanos de muchos derechos sociales, políticos y sindicales reconocidos en la Metrópoli, y, asimismo, porque fueron los propios masones los que, en sustitución de otras fuerzas de carácter político-institucional, habían forzado la proclamación de la República en el Protectorado. Por ello gozaron, a partir de entonces, de un gran prestigio en determinados círculos, así como también de una no menos significativa oposición secreta entre los cuadros militares identificados con los idearios falangistas y dictatoriales.

Ante la envergadura de tales conflictos internos que a veces, es cierto, no eran otra cosa que mezquinas disputas de política menuda, el ideario «colonial» de la masonería española pasó a un segundo plano. La logia *Perseverancia* de Larache, que pertenecía realmente a la otra gran obediencia española, es decir, a la Gran Logia Simbólica Española (GLSE), señalaba en 1934 que los masones de Marruecos no solamente estaban obligados a «dar la luz a los elementos protectores», sino que, al mismo tiempo, «hemos de llevar nuestras actividades iniciáticas a los protegidos», es decir, a los que «constituyen el elemento indígena, musulmanes y judíos». En los talleres, en efecto, se contaba con una notable presencia de judíos, pero se trataba de reforzar la iniciación de musulmanes,

cuyo amor a España, como país protector; entusiasmo por el desarrollo cultural del indígena, como medio de ordenada emancipación, y cariño a las ideas liberales, como propulsoras de la renovación y progreso de los pueblos oprimidos, es para nosotros una garantía y debiera ser para la Patria misma un orgullo y una esperanza, por cuanto que demuestra que sus hijos para ser colonizadores y protectores no emplean el látigo que humilla y esclaviza, sino la escuadra y el compás que enseña y redime.

Uno de estos proyectos proponía la creación de logias «exclusivamente árabes con un representante español en cada una de ellas», para lo que se debía contar, por imperativo legal, con la aquiescencia de las autoridades coloniales, ya que, hasta la fecha, «las dificultades habían sido abundantes» y, por ello, los «indígenas temían las persecuciones» (De Paz, 2006 a: 361-362).

Ahora bien, el nacionalismo marroquí era visto como una amenaza no ya para los intereses coloniales de España sino, incluso, para los propios intereses masónicos. Así parece deducirse de las afirmaciones de Aurelio Clemente, un suboficial de regulares de Tetuán que se había iniciado en la logia *Atlántida*, n.º 448 (GLM-GOE) y que, en octubre de 1936, fue fusilado en Las Palmas de Gran Canaria bajo la acusación de rebelión militar, es decir, por lealtad a la República. En una plancha que leyó, en junio de 1933, ante su logia madre y que gozó del elogio de sus cofrades, afirmó (De Paz, 2005: 89-90):

Nacionalismo Marroquí: En general, concomitancias con el panislamismo; odio hacia nosotros; deseos de emancipación de toda tutela, aun de la nuestra tan fraternal. En su relación con la Masonería, espíritu pobre, estrecho en el que no pueden caber los amplísimos y universales de nuestra Orden; descontentos con espíritu de revancha, con ansias de predominio. Con relación a España, elementos subversivos cuya existencia entraña un constante y serio peligro para nuestra misión de nación protectora, ya que en el mejor de los casos siempre será una fuerza destinada a querer imprimir a la marcha del progreso de este país un ritmo acelerado, verdaderamente prematuro si tenemos en cuenta: 1º. El estado lamentable de atraso en que se halla sumido el país; 2º. El encadenamiento en que los tiene su religión, o quizás una mala interpretación de ésta, lo cual los mantendrá estancados durante mucho tiempo, y 3º, que aunque llegáramos a suponer por un momento la bondad del pretendido nacionalismo, estas bondades habrían de implantarse socavando la autoridad legítima, con el daño consiguiente para nuestra causa, para nuestros grandísimos intereses de todas clases: dinero, espíritu, sangre... Y finalmente debemos tener siempre presente que lo bueno que tenga este nacionalismo no dejará de ser una bella teoría sin arraigo en las masas por causa de su incultura; en éstos, en el pueblo, me atrevería a afirmar que no se engendra más que odio hacia nosotros, ante cuyos ojos apareceremos como tiranos, odio que indudablemente cultivan, en algún caso sin pretenderlo, los llamados nacionalistas.

A finales de septiembre del propio año 1933, la asamblea regional extraordinaria de la GLM rechazó cualquier apoyo a la causa nacionalista marroquí, entre otras cuestiones porque «la índole internacional de nuestra Institución, la hace de por sí incompatible con los sentimientos exaltados del Nacionalismo, que en este caso se concreta mucho más, dada la perniciosa labor» realizada por algunos nacionalistas miembros de la masonería, baldón «que podría recaer sobre nuestra Augusta Orden, por creerse en el mundo profano que habían tenido nuestro apoyo».

El teniente de Artillería Pedro Romero Mejías, miembro de la logia *Luz*, nº 449 de la propia capital del Protectorado, quien se adhirió al Alzamiento militar y participó activamente en la guerra civil del lado de Franco, confesó en su declaración-retractación del 8 de abril de 1940, que el momento elegido, pre-

cisamente, para su baja de la Orden había sido una reunión celebrada a mediados de 1933, que se desarrolló de la siguiente forma: «El moro notable de Tetuán, El Hach Bennuna trató de hablar de *nacionalismo*. Sin dar tiempo a que lo hiciera dijo el declarante que a su presencia, ni el tal Bennuna, ni nadie que fuese hombre trataba de tal asunto, puesto que los oficiales de España, y su Ejército todo habían venido a Marruecos a enseñar a ser personas decentes. A enseñar cómo se administra honradamente. A enseñar a los propios del país cómo se respetaba a las mujeres, a las niñas e incluso a los niños musulmanes, y no a expoliarlos miserablemente como era costumbre hacerlo antes de que los españoles ocuparan la zona de Protectorado, y a impedir precisamente a los iguales que el Bennuna, el robo y el atropello» (De Paz, 2005: 90).

Tal como había sucedido en Cuba y en Filipinas, la masonería había abierto sus puertas a personas de distintas creencias e ideologías, de acuerdo con su proverbial modelo de tolerancia y solidaridad, pero no podía controlar, ni parece que lo pretendiera, las decisiones personales y políticas de sus integrantes. Los españoles habían reforzado las columnas de los talleres masónicos por múltiples razones, desde la heterodoxia religiosa, pasando por la curiosidad, hasta el deseo de conquistar objetivos políticos concretos, básicamente de carácter republicano y socialista. Algunos marroquíes, lo mismo que en el siglo XIX cubanos y filipinos, vieron en la organización masónica una forma útil de conectar, por ejemplo, las dos partes de un territorio dividido por convenciones de derecho internacional y, sobre todo, concibieron la esperanza de liderar un movimiento separatista dotándolo de contenidos fraternos, solidarios y europeístas. Era una buena forma de sumar apoyos y simpatías internacionales y de profundizar —en el marco político de la II República—, en el principio de la libertad, en este caso de la libertad de los pueblos. Al fin y al cabo, estos hombres formados en los talleres estarían más capacitados, en principio, para dirigir el futuro de un Marruecos independiente, en cuyo seno iban a convivir, con mayor o menor fortuna, diferentes grupos étnicos.

La única apuesta posible para los masones era, obviamente, una apuesta ilustrada, es decir, contribuir indirectamente a la

integración nacional marroquí mediante mecanismos de sociabilidad socio-religiosos como el de la tolerancia y la fraternidad entre los distintos grupos que convivían en el Protectorado, pero, dada su debilidad estructural y su propia falta de cohesión interna, entre otras razones por motivos ideológico-políticos, los masones españoles en Marruecos se vieron incapacitados para aplicar un modelo de sociedad moderno e integrador que, de alguna manera, contribuyera al triunfo de sus ideales en un territorio en perpetua ebullición, ya que como todo espacio colonial ambicionaba su propia definición identitaria y, en definitiva, su construcción como estado nacional.

En cualquier caso, dadas las monstruosas deformaciones a las que llegaría cierto tipo de nacionalismo sobre el solar europeo (Hobsbawm, 1991: 143-144), me pregunto, en conclusión, si la patria y, de hecho, la identidad del hombre no cabrían, juntas, sobre la grupa de su caballo. En este sentido, quizás convendría recordar aquí una bella anécdota sobre el final de la vida de Averroes (1126-1198), el filósofo, médico y astrónomo andalusí, uno de los pocos que dedicó un tratado a las virtudes de la triaca, bastante contrastadas por la ciencia de entonces (Díaz-Más, 2003). Cuenta Ibn Arabi de Murcia que, cuando Averroes murió en Marraquech, cargaron el ataúd con su cuerpo en una acémila, y en el otro lado pusieron, a modo de contrapeso, los libros que el sabio filósofo había escrito durante toda su vida. Así emprendió Averroes el último viaje hasta su Córdoba natal, donde había de ser enterrado: contrarrestando con el peso de sus obras el ya leve peso de su cuerpo. «Estaba yo allí parado —escribe Ibn Arabi— y dije para mis adentros: a un lado va el maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?» No lo sabremos nunca, tan sólo nos consta que deseó ser enterrado en la ciudad en la que vio la luz primera, tal vez porque esa era su verdadera patria.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (1996): *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*, UPCO, Madrid.

- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México.
- ANÓNIMO (La Habana, 5-11-1886): «La masonería y la política», *La Verdad*. Periódico masónico quincenal. Órgano extraoficial de la Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba, n° 23: 1-2.
- AYALA, José A. (1991): *La masonería de obediencia española en Puerto Rico en el siglo XIX*, Universidad, Murcia.
- BEAUREPAIRE, Pierre-Yves (1999): *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio (1998): *La isla que se repite*, Casiopea, Barcelona.
- BURKE, Peter (2006): *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid.
- CASTAÑEDA FUERTES, Digna (1992): Presencia africana en la identidad cultural de las sociedades caribeñas, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, LXXV, n° 299, Caracas, Julio-Septiembre.
- CASTELLANO GIL, José M. (1996): *La masonería española en Cuba*, Taller de Historia, CCPC, Santa Cruz de Tenerife.
- CIRLOT, Juan Eduardo (2002): *Diccionario de símbolos*. Siruela. Madrid.
- CORDÓN, Antonio (1971): *Trayectoria (Recuerdos de un artillero)*, París.
- CUARTERO ESCOBÉS, Susana (2006): *La masonería española en Filipinas*, Idea, Santa Cruz de Tenerife.
- DELGADO GARCÍA DE LA TORRE, José (1933): «De los fines universalistas». *Conferencia dada por el h.: aprendiz masón «Pombal»*, Sevilla.
- DELGADO RODRÍGUEZ, Secundino (2006): *Canarias Libre*. Edición de Manuel Hernández González, Idea, Santa Cruz de Tenerife.
- DE MORALES, Sebastián Alfredo (1866): «Seiba», *Anuario de la Sección de Ciencias Físicas y Naturales del Liceo de Matanzas*, Imprenta de La «Aurora del Yumurí», Matanzas, pp. 151-160.
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (1986): «Los residentes españoles en Cuba y la masonería después de la Independencia», *Cuadernos de Investigación Histórica*, Madrid, pp. 41-56.
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (2000): «Empire Espagnol», Eric Saunier (dir), *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Librairie Générale Française, pp. 250-255.
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (2004 a): «Sintiendo el Desastre. Las cartas de Miguel Villalba Hervás, diputado por Matanzas, a Patricio Estévez y Murphy (1897-1899)», *Tebeto. Anexo V. En torno a las Antillas Hispánicas. Ensayos en Homenaje al profesor Paul Estrade*, Puerto del Rosario (Canarias).
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (2004 b): *Militares masones de España. Diccionario biográfico del siglo XX*, Centro Francisco Tomás y Valiente UNED – Fundación Instituto de Historia Social, Valencia.
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (2005): «Masonería española y emancipación colonial», *IF. Zeitschrift für Internationale Freimaurer-Forschung*, Innsbruck, 7. Jahrgang – 13. Heft, Peter Lang.
- DE PAZ SÁNCHEZ, M. (2006 a): *La masonería y la pérdida de las colonias. Estudios*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife (Compilación de estudios anteriores del autor).

- DE PAZ SÁNCHEZ, Manuel (2006 b): «Masonería española y emancipación colonial», *Revista de Indias*, LXVI, 238, septiembre-diciembre, 2006, pp. 601-628.
- DÍAZ-MÁS, Paloma (2003), «Prólogo», C. de la Puente: *Avenzoar, Averroes, Ibn Al-Jatib. Médicos de Al-Ándalus. Perfumes, ungüentos y jarabes*, Madrid, 2003.
- ELLIOTT, John (2001): En búsqueda de la historia atlántica, Cabildo de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria.
- ESPADAS BURGOS, Manuel (1988): «El factor ultramarino en la formación de la mentalidad militar española», *Estudios de Historia Social*, 44/47, p. 322-325.
- ESTRADE, Paul (2000): *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Doce Calles, Madrid.
- FEJOO, Samuel (1986): *Mitología cubana*, Letras Cubanas, La Habana.
- FERRER BENIMELI, J. A. (1973), *La Masonería en Aragón*, Zaragoza, 3 vol., t. I, pp. 182-183, t. III, p. 207.
- GALVÁN TUDELA, Alberto (1999), «Inmigración y construcción nacional en Cuba (a propósito de la obra de Fernando Ortiz)», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, Santa Cruz de Tenerife, 19, 227-244.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Armando; ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel (1999): *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*.
- GONZÁLEZ DÍAZ, Francisco: *Un canario en Cuba*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2006 (2ª edición).
- GUERRA SÁNCHEZ, Ramiro (1973): *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos*, Ciencias Sociales, La Habana, pp. 11-13.
- HOBBSBAWM, E. J. (1991): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.
- MARTÍ PÉREZ, José, 1853-1895 (1893): «Los moros en España», *Obras completas*, 5, Ciencias Sociales, La Habana.
- MOGA ROMERO, Vicente (2005): *Al Oriente de África. Masonería, guerra civil y represión en Melilla (1894-1936)*, UNED, Melilla, 2 tomos.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1991): «Economías y sociedades de plantaciones en el Caribe español, 1860-1930», L. Bethell, ed., *Historia de América Latina. 7. América Latina: Economía y sociedad, c. 1870-1930*, Crítica, Barcelona, pp. 163-201.
- NARANJO OROVIO, Consuelo y GARCÍA GONZÁLEZ, Armando (1996 a): *Medicina y racismo en Cuba. La ciencia ante la inmigración canaria en el siglo XX*, «Taller de Historia», CCPC, Santa Cruz de Tenerife.
- NARANJO OROVIO, Consuelo y GARCÍA GONZÁLEZ, Armando (1996 b): *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Doce Calles, Aranjuez-Madrid.
- NARANJO OROVIO, Consuelo (2001): «La historia se forja en el campo: nación y cultura cubana en el siglo XX», *Historia Social*, 40, p. 153-174.
- NARANJO OROVIO, C., 2005. «Blanco sobre negro: debates en torno a la identidad en Cuba, 1898-1920», F. Colom González (Ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Iberoamericana – Vervuert.

- ORTIZ, Fernando (1993): *Etnia y sociedad*, La Habana. Incluye un fragmento significativo de «Los factores humanos de la cubanidad», pp. 1-20.
- ORTIZ, Fernando (1946): *El engaño de las razas*, La Habana.
- PERALTA, Máximo (5-12-1885): «Influencia de la asociación en el bienestar de los pueblos», *La Verdad. Periódico Masónico Quincenal*, La Habana.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (1975): «Los recursos humanos de Cuba al comenzar el siglo: inmigración, economía y nacionalidad (1899-1906)», *La República Neocolonial. Anuario de Estudios Cubanos*, 1, p. 7-44.
- PIQUERAS, José A. (2006): *Sociedad civil y poder en Cuba. Colonia y poscolonia, Siglo XXI*, Madrid.
- POYO, Gerald E. (1989): *Desarrollo del nacionalismo popular en las comunidades cubanas de Estados Unidos, 1848-1898*, Duke University Press, Durham.
- PUJADAS, Joan Josep (1993): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Eudema (Ediciones de la Universidad Complutense, S. A.), Madrid.
- ROJAS, Rafael (1998): *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*, Universal, Miami.
- ROJAS, Rafael (2006): *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*, Anagrama, Barcelona.
- SÁNCHEZ COBOS, Amparo (2006): *Anarquismo e inmigración. Españoles en la organización de los trabajadores de Cuba (1902-1925)*, tesis doctoral, Universidad Jaime I de Castellón.
- SÁNCHEZ FERRÉ, Pere (1988): «Masonería y colonialismo español», *La masonería y su impacto internacional. Cursos de Verano. El Escorial, 1988*, UCM, Madrid, 1989, pp. 11-26.
- SERVIAT, Pedro (1986): *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, Editora Política, La Habana.
- SIERRA TORRES, Guillermo; ROSARIO MOLINA, Juan Carlos (2001), *Los canarios en Cuba: juntos, pero no revueltos*, La Laguna (Tenerife).
- SOUCY, Dominique (2006): *Masonería y nación*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.
- TOLEDO SANDE, Luis (1982): *Ideología y práctica en José Martí. Seis aproximaciones*, Ciencias Sociales, La Habana.
- TORRES CUEVAS, Eduardo (2004 y 2005): *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, Imagen Contemporánea, La Habana.
- VALDÉS VALDÉS, M. A. (1938), «Martí, masón», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLI, núm. 2, La Habana, p. 253 y ss.