



**MÚLTIPLES CONTEXTOS
Y ABORDAJES EN EL ESTUDIO
DE LA MASONERÍA** (siglos XVIII-XXI)

Mariana Anecchini

Prólogo de **Ana María T. Rodríguez**

Palabra de Clío

Múltiples contextos y abordajes
en el estudio de la masonería
(siglos XVIII-XXI)

Mariana Anecchini
editora



"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

COMITÉ CIENTÍFICO

Juan Pablo Bubello (Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Susana Bandieri (Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina)

Edda Crespo (Universidad Nacional de la Patagonia "San Juan Bosco", Argentina)

José Ricardo Chaves (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Felipe Côrte Real de Camargo (Universidad de Bristol/Universidad de Cardiff, Reino Unido)

Marco Antonio García Robles (Universidad Autónoma de Zacatecas, México)

Esteban Sánchez Solano (Universidad de Costa Rica, Costa Rica)

Mariano Villalba (Universidad de Harvard, Estados Unidos)

Múltiples contextos y abordajes en el estudio de la masonería (siglos XVIII-XXI)

© 2007, Palabra de Clío, A. C.

Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida,

C.P. 01030, Ciudad de México.

Coordinación editorial: José Luis Chong

Diseño de portada y maquetación: Patricia Pérez Ramírez

Imagen de portada: Detalle del mural de Diego Rivera "La Epopeya del Pueblo Mexicano",

Palacio Nacional, Ciudad de México.

Cuidado de la edición: Víctor Cuchí Espada

Primera edición: septiembre de 2025

ISBN: 978-607-8719-52-5

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo	9
<i>Ana María T. Rodríguez</i>	
Presentación	13
<i>Mariana Anzecchini</i>	
Masonería: ¿una posibilidad de sociabilidad y creencias seculares, laicas o religiosas?	25
<i>Ricardo Martínez Esquivel</i>	
Introducción	25
De operativa a especulativa	26
Los ideales político-culturales de la modernidad.	31
Expansión global	36
Antimasonería	39
Epílogo	47
Las organizaciones masónicas en el Estado mexicano (1825-1925)	61
<i>Marco Antonio Flores Zavala</i>	
Introducción	61
En Nueva España se iniciaron mediante lecturas y rumores	62
Las primigenias organizaciones mexicanas	64
De los vaivenes organizativos a la centralización (1860-1900)	67
Hacia la confederalización masónica (1900-1925)	71
Reflexiones finales	73

Los lazos de sangre como continuidad masónica	
y tolerancia a las incompatibilidades	83
<i>Yván Pozuelo Andrés</i>	
Introducción	83
La región de Asturias: redes familiares y continuidad masónica	85
Lazos de sangre y fraternidad: la influencia de la familia.	86
Siglo XIX: la consolidación de las redes familiares en la masonería.	87
Siglo XX: persistencia de la estructura familiar en la masonería asturiana.	89
La familia como factor significativo en la masonería asturiana	90
La compatibilidad de la familia	92
La compatibilidad de género en la masonería: el acceso de la mujer a un espacio originalmente masculino	92
El acceso de la mujer a la masonería: ¿la vía familiar como llave de entrada?	93
¿Evolución y resistencia? La progresiva integración de la mujer en la masonería	94
La contradicción masónica: ideales de igualdad frente a barreras de género	95
¿La masonería se abrió a la mujer o la mujer se abrió paso en la masonería?	96
La compatibilidad de la masonería con la política revolucionaria: un “enigma” histórico.	96
La influencia familiar y la conciliación entre masonería y socialismo	97
La paradoja del anticlericalismo como nexo entre burgueses y revolucionarios	99
La masonería como un espacio de contradicción política propiciado por la familia	100
Los lazos de sangre como factor significativo en la evolución de la masonería	101
¿Hasta qué punto la familia modeló la identidad masónica?	102
La familia como elemento de contradicción: facilitadora e inhibidora	103
Los lazos de sangre y la apertura de la masonería a nuevos sectores.	104
La familia como factor de comprensión de la masonería.	104
Reflexiones finales	105

Masonería e Iglesia Católica en Italia (siglos XIX y XX)	111
<i>Emanuela Locci</i>	
Introducción	111
Una relación problemática	111
El Congreso Antimasónico de Trento	117
El siglo XX italiano	120
Conclusiones	122
Catolicismo y antimasonería en la España de la Restauración (1875-1923) . .	127
<i>José-Leonardo Ruiz Sánchez</i>	
Introducción	127
La Iglesia Católica contra la masonería en España	129
Un catolicismo dividido: reaccionarios vs liberales	131
La masonería como afrenta	136
Reflexiones finales	138
Impacto de la masonería en la secularidad y modernidad religiosa.	
México y Estados Unidos (siglo XIX)	145
<i>Guillermo de los Reyes Heredia</i>	
Introducción	145
Marco conceptual: secularización, religión cívica y masonería	147
Masonería y secularización en México	148
Masonería y modernidad religiosa en Estados Unidos	157
A manera de conclusión	160
El laicismo en la educación: el caso de dos masones	
gaditanos exiliados en Argentina (primera mitad del siglo XX)	165
<i>Antonio Morales Benítez</i>	
Introducción	165
La masonería gaditana y el fomento de la educación laica	165
Manuel Arenas Guerrero (1888-1936)	168
Daniel Candel López (1905-1963)	174
Reflexiones finales	179

La masonería uruguaya y su papel en la construcción de la república laica (1903-1929)	185
<i>Federico Olascuaga Bachino</i>	
Introducción	185
La masonería en Uruguay: principales antecedentes históricos	187
Liberalismo anticlerical militante: masonería y batllismo (1884-1919)	189
La elección de Feliciano Viera, el proceso de reforma constitucional y el resurgimiento del movimiento liberal (1913-1921)	193
Laica o libre: disputas por la enseñanza	202
Reflexiones finales	204
¿Secularización sin laicidad? El declive del laicismo en la Italia contemporánea y el papel de la masonería	213
<i>Fulvio Conti</i>	
Introducción	213
Masonería y laicidad en la Italia republicana	216
La secularización en cifras	219
La época del laicismo y los derechos civiles.	227
“La secularización no es el destino inevitable de la modernidad“	229
Reflexiones finales ¿Una “laicidad a la italiana”?	235
Masonería e inmigración italiana en Bahía Blanca: una primera aproximación (fines del siglo XIX y primer tercio del siglo XX)	245
<i>Ismael Haouache</i>	
Introducción	245
Bahía Blanca: de fuerte militar a ciudad puerto próspera	246
El arribo de inmigrantes italianos.	246
La inserción de los italianos en la masonería.	248
Masones vs. católicos	254
El centenario de Bahía Blanca: una colectividad dividida	259
Reflexiones finales	262
Masonería y exilio: el caso del médico catalán Juan Cuatrecasas (1937-1977)	271
<i>Mariana Annetchini</i>	
Introducción	271

El exilio político de Juan Cuatrecasas	272
El exilio republicano español en Argentina.	273
El exilio médico	275
Participación en la esfera asociativa	276
El médico masón	279
Cuatrecasas y el rol de la masonería en la sociedad de la segunda posguerra.	284
Persecución a la masonería y el expediente a Cuatrecasas	286
Emprender el regreso	287
Reflexiones finales	289
Luis Lovo Castelar: un masón militar impulsor de la reforma agraria. El Salvador (segunda mitad del siglo xx)	297
<i>René Antonio Chanta Martínez</i>	
Introducción	297
Las reformas agrarias en el contexto latinoamericano: algunas nociones generales	298
El Salvador y la tenencia de la tierra	302
Luis Lovo Castelar: militar, masón e impulsor de la reforma agraria	304
Reflexiones finales	308
Sobre las y los autores	319

Escribía José Antonio Ferrer Benimeli, en la introducción del clásico libro editado en 1994, que “la masonería es un fenómeno histórico que está presente constantemente a lo largo de estos tres últimos siglos.¹ Y, sin embargo, pocos temas, incluso hoy en día, se manifiestan tan polémicos y controvertidos”.² Señaló, por aquel entonces, que ya en 1923 la revista masónica española *Latomía* indicaba cómo la falta de una auténtica historia de la masonería contribuía a incentivar tanto los ataques como las apologías.

Tibiamente las temáticas de la masonería, indica Ferrer, comenzaron a ser estudiadas por un grupo de investigadoras e investigadores que se propusieron recuperar, desde una perspectiva científica, la memoria histórica de una institución escasamente estudiada e incluso olvidada en el ámbito de la universidad.³

Más de cien años han transcurrido desde aquella advertencia de *Latomía* y, en pleno siglo XXI tras el impulso de los estudios que surgieron en el marco de las celebraciones bicentenarias de las independencias americanas, el conocimiento de la masonería se ha transformado en un tópico de interés dentro del mundo académico, de manera especial, para los científicos sociales.

El campo de estudio creó, en su proceso de institucionalización, sus propias estructuras académicas, publicaciones y eventos científicos. Lejos ha quedado el prejuicio que suponía que estudiar la masonería era un interés de los masones, quienes construían relatos apologéticos o, por el

contrario, los detractores que se ocupaban de denostarla y señalar su carácter conspirativo. Lejos han quedado los abordajes que se reducían a una simple historia de mitos y leyendas.

La renovación implicó, entonces, superar los análisis de tipo filosófico, ritualístico y/o místico esotérico, y supuso una interpretación de la masonería como una construcción sociohistórica del mundo moderno, que tuvo una expansión internacional con un desarrollo de expresiones disímiles. Precisamente, el libro *Múltiples contextos y abordajes en el estudio de la masonería (siglos XVIII-XXI)* se inscribe en esta línea interpretativa. Los capítulos abordan el estudio de la masonería desde distintas miradas y aportan conocimiento sobre diversas sociedades. Cada uno de los trabajos que componen la publicación da cuenta de la consolidación de un campo historiográfico fortalecido por la investigación empírica y los criterios de verificación, la conceptualización y los desarrollos teóricos metodológicos. Cada capítulo, en su especificidad, transita el análisis de configuraciones socioespaciales diferentes y problematiza el conocimiento de las masonerías.

Los trabajos se focalizan en diferentes países: España, México, Italia, Uruguay, Estados Unidos, Argentina y El Salvador. Las prácticas asociativas y la sociabilidad, la laicidad y la secularización, la educación, la antimasonería, la inmigración y los exilios constituyen ejes de análisis que refieren la existencia de una masonería que incide en el espacio público y se muestra diversa, dinámica y transnacional. Lejos, por cierto, de mostrar una institución secreta y sectaria, como antaño señalaba la Iglesia, evidencia actores sociales portadores de saberes, ideas y prácticas, quienes se insertan en las estructuras institucionales y debaten, a partir de sus principios, sobre los destinos de sus propias sociedades. En estos procesos de construcción sociohistórica no sólo tensionan en su interior sino también con lo instituido, conformando parte del abanico de la contestación antirreligiosa.

Para el mundo académico, no amerita ninguna discusión que desde su nacimiento en Londres (1717) la masonería especulativa “no es un partido político, ¡ni un sindicato! tampoco es una religión, ni una secta, y ni siquiera es, en la actualidad, una sociedad secreta, aunque, naturalmente, tenga sus secretos como cualquier otra institución”.⁴ Pero también es cierto que, en nuestras sociedades, estas ideas no están del todo claras. Cotidianamente, la masonería despierta interés, curiosidad, y se le atribuyen cualidades tanto negativas, considerándola como el origen de todos los males,

como aquellas que destacan su rol relevante en la construcción del mundo moderno. Para unos y para otros, sigue teniendo un carácter ciertamente desconocido. Quizás aquí resida el valor de esta obra al aportar conocimiento no sólo a la comunidad profesional de historiadores, sino que se trata de una producción colectiva pensada para la divulgación. En otras palabras, constituye un excelente libro de historia pública. De esta manera, *Múltiples contextos y abordajes en el estudio de la masonería (siglos XVIII-XXI)* hace honor a las dos facetas de competencia del oficio del historiador, que como nos ha enseñado Marc Bloch, suponen la producción de un saber científico y la difusión de ese saber entre el gran público.⁵

Ana María T. Rodríguez

NOTAS

¹ José Antonio Ferrer Benimeli, *La masonería*, Eudema Historia: España, 1994. Posteriores reediciones: 2001, 2005, 2019.

² Ferrer Benimeli, *La masonería*, Alianza: España, 2001), 4.

³ José Antonio Ferrer Benimeli (coord.) *La masonería española. Represión y exilios*. Vol. 1, 2010. XII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española, Almería, 8 al 10 de octubre de 2009.

⁴ Ferrer Benimeli, *La masonería*, Alianza: España, 2001, 5.

⁵ Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1982.

El origen de este libro es el VII Simposio Internacional de Historia de la Masonería y los Movimientos Asociativos en Latinoamérica: Secularización y laicidad. Múltiples abordajes (siglos XVIII-XXI), que se llevó a cabo los días 18, 19 y 20 de septiembre de 2024 en la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam) de la ciudad de Santa Rosa, Argentina. La propuesta, organizada por el Instituto de Estudios Socio Históricos (IESH) y el Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa (IEHSOLP-CONICET-UNLPam), de la Facultad de Ciencias Humanas, tuvo por objetivo generar un espacio de intercambio académico vinculado a fortalecer las producciones historiográficas de los estudios de la masonería en un contexto de modernidad religiosa y su consecuente secularización y laicidad. La actividad tiene una trayectoria institucional consolidada que se vio interrumpida por el contexto de la pandemia. Quienes organizamos el encuentro nos propusimos recuperar esta iniciativa académica con una propuesta plenamente presencial en la UNLPam, donde logramos reunir a colegas procedentes de diferentes centros académicos nacionales e internacionales. En efecto, el libro reúne a autoras y autores de países europeos y latinoamericanos comprometidos con una historia académica de la masonería.¹

A través de los capítulos que conforman el presente volumen, el lector podrá advertir, como señaló oportunamente Ricardo Martínez Esquivel en la conferencia inaugural del simposio, la multiplicidad de perspectivas, posibilidades de estudio y dinámicas de interacción que genera la masonería,

aspectos que, sin duda, se perderían de vista si fijáramos la atención en una historia mítica y legendaria de la orden.² De esta manera, los trabajos aquí reunidos buscan aportar conocimiento sobre diversos temas, problemas y escenarios que dan cuenta de la riqueza y complejidad del mundo masónico. Esto hace de la masonería un objeto de estudio plural y polisémico que, como afirmó Martínez Esquivel, puede ser definida de múltiples formas como múltiples fueron los contextos en los que se desarrolló, manufacturó y resignificó. La institución masónica no es un bloque compacto. Lejos de ello, en su interior han cohabitado diferentes posiciones, creencias, ideologías y, en consecuencia, tensiones y divisiones.

Si bien la publicación tiene un perfil histórico que invita a revisar el papel de la orden en el pasado para no quedar presos de una historia apologética o detractora, no por eso deja de llamar a la reflexión sobre su papel en el mundo presente; fundamentalmente en lo que respecta al vínculo con procesos como la laicidad en Italia o la relación con la Iglesia Católica en dicho país. Como es sabido, la masonería es una institución con más de trescientos años de historia que aún lucha por sobrevivir en el mundo actual.

Los primeros tres capítulos están orientados a interpretar la masonería como un espacio en el que se prefiguran vínculos, relaciones, redes (amicales, familiares, políticas) y cuyos miembros han tenido una marcada injerencia en el espacio público. El primer capítulo “Masonería: ¿una posibilidad de sociabilidad y creencias seculares, laicas o religiosas?”, de Ricardo Martínez Esquivel, busca contribuir a un mejor entendimiento y conocimiento histórico de la orden en tanto, según el autor, lejos de tratarse de una organización en vías de extinción, la masonería forma parte de la cultura popular global contemporánea y, en efecto, merece la pena su estudio. Partiendo de esta concepción, su propuesta consiste en teorizar la construcción ideológica de la masonería, en términos de dinámicas, objetivos, discursos y significados sociales. Para lograrlo entiende que se debe someter el estudio de la institución a un proceso de de/reconstrucción que implica analizarla más allá de la normativa, de la dinámica interna de las logias o del sistema de valores y expresiones de sus miembros, para poder comprender los roles que desempeñó la orden en procesos estructurales de la sociedad. Martínez Esquivel interpreta la masonería como un constructo sociohistórico que se multiplicó culturalmente en variedad de formas alrededor del mundo. Desde este enfoque, el historiador aborda diferentes aspectos centrales para

entender el fenómeno masónico: la transición de la masonería operativa a la especulativa, los vínculos de la orden con los ideales político-culturales de la modernidad, su expansión global y la antimasonería. Esto último refiere a los castigos, condenas, críticas, prohibiciones, persecuciones y represiones que, históricamente, fueron perpetrados hacia la orden.

El texto de Marco Antonio Flores Zavala, “Las organizaciones masónicas en el Estado mexicano (1824-1925)”, explora las circunstancias en las que surgieron las organizaciones masónicas en México, proceso que interactuó con la construcción del Estado. Uno de los interrogantes que se propone responder es ¿cuál fue el lugar de las logias entre las diferentes formas de hacer sociedad en el espacio público? En línea con el planteamiento de Martínez Esquivel de pensar estos ámbitos más allá de la dinámica interna del templo, el autor comprende las logias como lugares en los que, no sólo se efectuaron ceremonias y rituales propios de la masonería, también sirvieron para hacer sociedad, intercambiar información política, promover la divulgación científica y artística, además de coadyuvar en la formación de ciudadanías orgánicas. Flores Zavala reconstruye con pericia el intrincado entramado asociativo masónico que, si bien fue preponderante en Ciudad de México, también se desplegó en el resto del país. Esto le permite advertir diversos ritmos de establecimiento y despliegue de las actividades masónicas, así como abordar las continuidades y rupturas en el comportamiento asociacionista, conocer el desempeño interno de los masones y su presencia en el espacio público. Esta presencia lo lleva a interpretar la masonería como una red sociopolítica cuyos integrantes se desempeñaron como actores políticos.

Por su parte, el capítulo de Yván Pozuelo Andrés, “Los lazos de sangre como continuidad masónica y tolerancia a las incompatibilidades”, resulta un abordaje novedoso e incipiente que el autor aspira a profundizar en el marco de su trayectoria investigativa en el tema. Por tanto, la nota distintiva de este texto es que el lector se encontrará con múltiples interrogantes y nudos problemáticos de principio a fin. A partir de investigar las razones que llevaron a ciertos líderes del movimiento obrero, en Francia y en España, a afiliarse a la masonería, el historiador observó que varios de esos líderes contaban con parientes masones, padres, tíos o hermanos, que previamente habían sido iniciados y que, además, mantuvieron una pertenencia fiel a la organización a lo largo del tiempo. Partiendo de esta observación, el autor realiza el ejercicio de pensar la familia como uno de los tantos mecanismos

de organización de las logias. En efecto, sugiere que la masonería no sólo constituyó un espacio de adhesión individual sino también un ámbito donde la afiliación estuvo condicionada por factores de pertenencia familiar. Una de sus hipótesis al respecto es que en las logias convivieron compatibilidades, por el hecho de ser familia, y, al mismo tiempo, incompatibilidades desde el punto de vista ideológico que se toleraron por la mera existencia de lazos familiares. De esta manera, el capítulo invita a reflexionar, entre otras cuestiones, sobre la tensión entre teoría y práctica masónica a partir de entender la historia de la orden desde una perspectiva crítica y realista. En sus palabras, la fraternidad no fue sólo un ideal filosófico, sino también un entramado social que, como cualquier otro, se vio influido por las dinámicas de herencia, lealtad y conflicto propias de la familia, al punto tal de llegar a quebrantar el escudo de protección del machismo masónico fundacional y el del dominio social absoluto en las filas de las clases privilegiadas.

La laicidad y la secularización es el eje que articula los próximos seis capítulos. Las propuestas contribuyen a explicar el lugar que la masonería ocupó en dichos procesos y, en este plano, cómo han sido las relaciones entre la orden y la Iglesia Católica. El primer texto, “Masonería e Iglesia Católica en Italia (siglos XIX y XX)”, de Emanuela Locci, intenta arrojar luz sobre este complejo vínculo en un país como Italia, donde la influencia católica en la sociedad civil es muy marcada. La autora centra la mirada en el discurso eclesiástico antimasonónico que Martínez Esquivel recupera en el tramo final de su capítulo. De forma concreta, ofrece un recorrido por diferentes pasajes históricos que reflejan los ataques y condenas que recibió la orden por parte de quienes fungieron como máxima autoridad de la Iglesia Católica en distintos periodos del siglo XIX y XX. Estas acciones antimasonónicas se plasmaron oralmente, en los discursos papales, y por escrito, en documentos como encíclicas, decretos, constituciones y bulas. La máxima expresión de estas tensiones se visibilizó en el concilio antimasonónico de Trento que tuvo lugar en 1896. Con el advenimiento del siglo XX, si bien pareció que las relaciones comenzaban a relajarse, la posición de la Iglesia respecto a su visión de la masonería no se modificó demasiado. Cuando el vínculo pareció mejorar con el papado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, sufrió un retroceso en la década de 1980 debido a la interpretación ofrecida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida entonces por Joseph Ratzinger, quien en 2005 asumió el papado como Benedicto

XVI. A partir de los diversos adjetivos y representaciones negativas sobre la masonería provenientes de una institución influyente como la Iglesia, el texto contribuye a reflexionar sobre el arraigo, en la cultura popular, de ciertos mitos, estereotipos y prejuicios que aún persisten en torno a la orden.

El siguiente capítulo, “Catolicismo y antimasonería en la España de la Restauración (1875-1923)”, de José Leonardo Ruiz Sánchez, recupera la relación entre catolicismo y masonería a partir de un caso particular: el conflicto acaecido al interior del mundo católico español entre reaccionarios (o ultramontanos) y liberales, durante la etapa de la Restauración alfonsina, un régimen político que se caracterizó por su respeto a la Iglesia Católica y por un moderado liberalismo. Por tanto, los avances hacia la secularización y la laicidad fueron escasos en este periodo. En este contexto, el autor postula que los ataques hacia la masonería, durante esta coyuntura, no provinieron desde la jerarquía católica española sino más bien de los grupos reaccionarios del catolicismo, los cuales arremetieron contra los liberales tratando de desprestigiarlos bajo la acusación de ser masones. Dicho accionar derivó en un constante y virulento antimasonismo. En este escenario, los católicos liberales, insertos en las estructuras partidarias, apenas se plantearon arremeter contra los ultramontanos habida cuenta de la seguridad que le proporcionó el poder político que ostentaron durante el periodo de la Restauración. De esta manera, el capítulo se adentra en los complejos vínculos entre religión y política, aspecto que se pone en evidencia al indagar el posicionamiento del papa León XIII frente al conflicto católico español. Ruiz Sánchez parte de la consideración de que la batalla al interior del mundo católico se dio en el marco de la compleja adaptación de la Iglesia Católica a la nueva realidad política del siglo XIX. Tal como expresa Locci en su capítulo, después de 1830 estallaron numerosas protestas y revueltas contra el poder papal que más tarde conducirían al fin de los Estados Pontificios.

Guillermo de los Reyes Heredia, en su capítulo “Impacto de la masonería en la secularidad y modernidad religiosa. México y Estados Unidos (siglo XIX)”, propone una lectura comparativa entre dos países donde la masonería adoptó funciones distintas según los marcos culturales, políticos y religiosos de cada país. El estudio busca destacar tanto los contrastes como los puntos de convergencia entre ambas experiencias, subrayando cómo la masonería influyó en la configuración de una modernidad religiosa diferenciada, según los contextos nacionales. En Estados Unidos, país marca-

do por la pluralidad religiosa y una temprana separación formal entre Iglesia y Estado, pero que promovía una relación cercana entre el gobierno y las diferentes prácticas religiosas, la masonería actuó como un agente integrador de una ética cívica secular. En este contexto, contribuyó al fortalecimiento de los valores republicanos y del ideal del “hombre virtuoso” en el espacio público. En México, donde la Iglesia Católica mantuvo una posición hegemónica, la orden se constituyó como una fuerza disruptiva siendo central en la definición de una identidad laica y liberal. Para el autor, la masonería mexicana logró consolidar una tradición secular y anticlerical que perduró hasta bien entrado el siglo xx. Esta tradición se manifestó en aspectos como la promoción de la educación laica.

La contribución de Antonio Morales Benítez, “El laicismo en la educación: el caso de dos masones gaditanos exiliados en Argentina (primera mitad del siglo xx)”, precisamente se focaliza en la defensa de la educación laica por parte de la masonería, a partir del caso de dos masones gaditanos exiliados en Argentina: Manuel Arenas Guerrero, de la logia *América* de Ubrique, y Daniel Candel López, de la logia *Trafalgar*, de Algeciras. El primero, luego de su paso por el país sudamericano, retornó a su patria de origen para poner en práctica sus ideas laicistas y, el segundo, establecido en la ciudad argentina de Comodoro Rivadavia, es considerado allí pionero de la enseñanza secundaria laica. Antes de presentar a los actores y recorrer algunos tramos de su trayectoria exiliar, el historiador aborda la identificación de la masonería gaditana con los ideales de la secularización y el laicismo. En este sentido, destaca el accionar que la orden llevó a cabo en pos de fomentar y promover la educación laica en la provincia de Cádiz. Sin duda, esta perspectiva educativa, que se tradujo en la creación de escuelas laicas, bibliotecas y círculos culturales, incidió tanto en Arenas Guerrero como en Candel López, quienes, desde diferentes espacios, trabajaron para desarrollar ese tipo de educación. Según afirma el autor, ambos casos contribuyen a iluminar los lazos masónicos entre España y América, así como el rol que los masones desempeñaron en la esfera educativa de las sociedades en las que se establecieron.

Otra de las propuestas es la de Federico Olascuaga Bachino, quien, en su capítulo “La masonería uruguaya y su papel en la construcción de la república laica (1903-1929)”, se interroga sobre cuál ha sido el rol desempeñado por la masonería en el proceso de secularización y en la implemen-

tación de un modelo de laicidad particular en Uruguay. En comparación con otros países de América Latina, el caso uruguayo resulta singular por la temprana y completa separación institucional entre la Iglesia y el Estado. Como parte de un trabajo más amplio vinculado con su tesis doctoral en curso, en este texto el autor sostiene que la masonería uruguaya desempeñó un rol decisivo en dicho proceso. Para ello, primeramente, procura arrojar luz sobre los nexos e interrelaciones entre la orden y los gobiernos del presidente José Batlle y Ordóñez, quien impulsó una política secularizadora y modernizadora del Estado. Según su hipótesis, la masonería apoyó el proyecto reformista batllista dado el alineamiento ideológico de un sector significativo de sus miembros con la agenda propugnada por el gobierno. Luego, el historiador analiza la incidencia masónica en la elección presidencial de Feliciano Vera, como candidato que aseguraría la continuidad de las políticas batllistas y, en efecto, el proceso de reforma constitucional que Batlle quería impulsar. La similitud de las agendas batllista y masónica le permitió advertir el alto grado de incidencia de la masonería en la esfera pública de estos años, así como su papel político y su concepción de la laicidad. En línea con lo postulado por Guillermo de los Reyes para el caso de Estados Unidos, Olascuaga Bachino afirma que, bajo el impulso reformista del primer batllismo, entre 1904 y 1930, se materializó cierta privatización de lo religioso y la emergencia de una “religión cívica” en el espacio público uruguayo. El capítulo también aborda la cuestión de la enseñanza laica, dado que, una vez lograda la separación Iglesia-Estado, el proceso de secularización avanzó en el terreno educativo. Fundamentalmente, el autor aporta evidencia sobre las disputas entre la Iglesia Católica y el Estado (del cual formaban parte miembros de la masonería) en torno al tipo de enseñanza que se debía impartir en las escuelas.

Finalmente, “¿Secularización sin laicidad? El declive del laicismo en la Italia contemporánea y el papel de la masonería”, de Fulvio Conti, ofrece elementos de análisis y reflexión para pensar la secularización y laicidad en la Italia contemporánea, sin perder de vista el rol que ha desempeñado la masonería. Con rigurosidad y conocimiento, Conti reflexiona sobre la complejidad de estos procesos al advertir una aparente contradicción entre un país en vías de rápida secularización y una Iglesia Católica que ve aumentar su presencia en sectores relevantes de la vida social y política. El autor postula que la evidencia empírica analizada ofrece la imagen de un país

que, aunque no homogéneo territorialmente, ha experimentado un profundo proceso de modernización y secularización en las últimas décadas. Sin embargo, dicha situación no fue acompañada por un fortalecimiento similar de los valores de la cultura laica. Por el contrario, se asiste cada vez más a actitudes de cerrazón y de refugio en un tradicionalismo visceral que le ha permitido a la Iglesia recuperar una nueva centralidad. En consecuencia, frente a un crecimiento de la secularización, es posible identificar fases de *desecolarización*, es decir, de recuperación de la relevancia de lo sagrado y de la religión en la vida social. Según Conti, la masonería contribuyó, a su pesar, a este declive del laicismo, no sólo por su marginación desde el punto de vista político, luego de la Segunda Guerra Mundial, sino también por la progresiva disminución de su connotación laica y anticlerical, acompañada por un reiterado intento de acercamiento a la Iglesia Católica. En este contexto, la influencia de las obediencias masónicas en Italia se hizo cada vez más marginal. A tal punto que dejaron de aparecer a los ojos de las jerarquías eclesiásticas como ese enemigo irreductible que había puesto en peligro el prestigio y el poder de la Iglesia en los dos siglos anteriores, tal como nos advierte Emanuela Locci en su capítulo.

Los últimos tres capítulos aportan conocimiento sobre la relación que la masonería ha mantenido con diferentes esferas de la sociedad civil: la de la inmigración, la del exilio y la política. El trabajo de Ismael Haouache, “Masonería e inmigración italiana en Bahía Blanca: una primera aproximación (fines del siglo XIX y primer tercio del siglo XX)”, es un primer acercamiento al estudio de la masonería en la ciudad de Bahía Blanca (Argentina) sobre la base de un rico corpus documental custodiado en la logia bahiense *Estrella Polar*, la cual, además, alberga documentación sobre otras logias que funcionaron en el partido de Bahía, aspecto que arroja luz sobre el peso que estos espacios tuvieron en el sur bonaerense. A partir del abordaje de la membresía, el autor focaliza la mirada en la inserción de miembros de la colectividad italiana en la masonería bahiense. No sólo encuentra que hubo italianos en el interior de las logias, sino que uno de esos ámbitos iniciáticos, como la logia *Nadir*, estuvo conformada casi exclusivamente por inmigrantes de ese origen. Junto con la tarea de comenzar a reconstruir la historia de la masonería en la ciudad, el texto ofrece un interesante recorrido por las tensiones suscitadas en el interior de la colectividad italiana, entre liberales y fascistas, conflicto en el que la masonería estuvo involucra-

da, así como entre los masones y el clero. De esta manera, como indica su autor, el capítulo busca contribuir a la historia local, en tanto las investigaciones que se ocupan de la historia bahiense no incluyen a la masonería como objeto de estudio o lo hacen parcialmente. Por cierto, espera asimismo aportar a los estudios de la masonería, al recuperar el rol que desempeñaron los actores masónicos en una ciudad puerto del sudoeste bonaerense.

Si el texto precedente se concentra en el vínculo de la masonería con uno de los grupos migratorias más importantes que arribó a la Argentina durante el periodo de la inmigración de masas, el trabajo de Mariana Anecchini, “Masonería y exilio: el caso del médico catalán Juan Cuatrecasas (1937-1977)”, aborda un proceso migratorio derivado de un contexto de violencia política, cuyo principal protagonista ejerció una notoria influencia en la esfera masónica del país de arribo. De forma concreta, la autora se propone aportar conocimiento sobre el lugar que la masonería ocupó en la trayectoria exiliar de Juan Cuatrecasas, una de las figuras emblemáticas del exilio médico español que tuvo lugar tras el estallido de la Guerra Civil (1936-1939). Si bien Cuatrecasas tuvo una activa y destacada participación en los ámbitos de la ciencia y la cultura, y se integró en diversas instituciones a favor de la causa republicana, la investigación visibiliza una faceta inexplorada hasta el momento: su integración al mundo masónico argentino. Este aspecto se evidencia en acciones concretas que van desde la afiliación a diversas logias —donde ofreció charlas, conferencias y obtuvo distinciones honorarias—, pasando por la ocupación de altos cargos masónicos, hasta la escritura de textos inéditos en los que Cuatrecasas plasmó su pensamiento no ya como médico sino como masón. Para Anecchini las logias, además de funcionar como lugares donde circularon ideas y saberes, devinieron en ámbitos centrales para la sociabilidad de los exiliados. En esta línea, comprende la inserción del médico en la masonería como la recurrencia a otro espacio de integración, de sociabilidad intelectual y de expresión durante su exilio, que se sumó a la extensa y dinámica red asociativa de la cual formó parte (centros republicanos, asociaciones regionalistas, entidades políticas, entre otras). Para la autora, descubrir el lugar que la masonería ocupó en la trayectoria de Cuatrecasas constituye una forma de profundizar en las prácticas de los exiliados en la sociedad de acogida. Pero, además, demuestra que la experiencia del exilio es inagotable, como también la de la masonería y su papel histórico en la sociedad.

Por último, “Luis Lovo Castelar: un masón militar impulsor de la reforma agraria en El Salvador (segunda mitad del siglo xx)”, de René Antonio Chanta Martínez, recupera la figura de un masón que planteó la necesidad de realizar una reforma agraria en El Salvador, tema que durante muchos años fue objeto de análisis y discusión de las políticas gubernamentales. El contexto histórico es la época de los gobiernos militares. En este sentido, además de Lovo Castelar, el autor advierte que hubo militares, jefes del poder ejecutivo, que fueron miembros de logias masónicas. Esto lo lleva a postular que, al igual que ocurrió en el siglo XIX, los miembros de la masonería aún estaban insertos en los procesos de transformación que acontecían en la sociedad salvadoreña del siglo XX. De esta manera, el capítulo contribuye a reflexionar sobre la masonería como espacio de sociabilidad política y, más específicamente, sobre la relación entre el militarismo y la orden. En esta línea, el investigador apela a incentivar los estudios acerca del rol e influencia de la masonería y de los masones en la configuración de El Salvador. Para Chanta Martínez, los escritos de Lovo Castelar evidencian una fuerte sensibilidad social y un compromiso por lograr una mejor distribución de la tierra en el territorio nacional. Desde su perspectiva, esto refleja que, durante el periodo del militarismo en el país, los grupos militares no fueron un todo homogéneo; por el contrario, hubo diferentes tendencias, entre ellas, la de militares reformistas que, como el caso estudiado, tuvieron una forma diferente de analizar y comprender la sociedad de su tiempo. La propia institución masónica no queda exenta de estos rasgos; por el contrario, debe asimismo ser estudiada como una institución compleja y diversa que, como se podrá observar en el capítulo, albergó en su interior a personas de diferentes tendencias políticas e ideológicas.

En síntesis, el presente volumen refleja algunos de los múltiples temas y problemas que se desprenden del estudio de la masonería al tiempo que ofrece claves de lectura que contribuyen a pensar la orden, más que como un espacio iniciático y esotérico, como otra de las tantas formas de sociabilidad del siglo XIX que, con sus particularidades, logró avanzar en un contexto de competencia por el control del Estado y de lucha por la primacía en el espacio público. Una gran red familiar, social, de poder, de influencias, que, durante muchos años, producto de estos rasgos y de su carácter parcialmente secreto, fue objeto de persecuciones, castigos, condenas y prohibiciones. En este sentido, se trata de una lectura sugerente para todos

aquellos interesados en conocer qué es la masonería, cómo se la estudia desde el ámbito académico y, fundamentalmente, para quienes estén abiertos a entenderla por fuera del molde sectario y estereotipado que se le otorgó durante mucho tiempo, para comprender la complejidad del asociativismo masónico y los múltiples roles que los masones han desempeñado en las sociedades.

No quisiera concluir esta presentación sin agradecer, en primer lugar, a una persona fundamental en mi vida académica y profesional, Ana María T. Rodríguez, quien me abrió las puertas al mundo de la investigación, incentivándome a explorar un tema tan complejo y a la vez tan apasionante como la masonería. Cada logro en este camino es, en gran parte, un reflejo de sus enseñanzas. Mi más profundo y sincero agradecimiento por su generosidad y por creer en mí. En segundo lugar, a cada uno de los autores, quienes aceptaron participar desde el momento inicial de la labor y, en algunos casos, reescribieron sus ponencias para esta edición. En tercer lugar, a Ricardo Martínez Esquivel, promotor de la colección *Masonería*, de la editorial mexicana Palabra de Clío, por su aliento para que esta obra sea posible. A ellos, mi más hondo agradecimiento por la confianza depositada en mi tarea como editora.

Es imposible no hacer referencia a las dificultades que viene sufriendo el sistema científico y universitario argentino, en especial, el campo de la Historia y las Ciencias Sociales. En este sentido, no puedo dejar de agradecer a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, a la que le debo mi formación de grado. También al IESH y al IEH-SOLP, ámbitos de producción de conocimiento en los que me desempeño como investigadora. En esta misma línea, agradezco al CONICET que, entre 2010 y 2013, me benefició con una beca AVG (Áreas de Vacancia Geográfica) gracias a la cual pude concluir mis estudios de doctorado. Estas becas formaron parte de un programa diseñado para fortalecer la investigación en universidades nacionales con dificultades para desarrollar programas de doctorado en ciertas áreas del conocimiento. De esta manera, se otorgaron becas a estudiantes que aspiraban a cursar una carrera de doctorado en dichas áreas vacantes. Sin esta posibilidad, me hubiera resultado muy difícil realizar un posgrado. Por lo tanto, el libro también es el resultado de esta formación personal, formación que me enriqueció, me abrió puertas y me llevó por caminos que no podría haber recorrido de otra manera.

Un agradecimiento especial, como siempre, a mi familia. A Gastón y a mis hijos por el acompañamiento y la comprensión diaria en esta labor tan solitaria, pero colectiva a la vez.

Mariana Anzecchini
Santa Rosa, La Pampa, mayo de 2025

NOTAS

¹ Versiones iniciales de los capítulos que forman este libro fueron presentadas en el VII Simposio Internacional de Historia de la Masonería y los Movimientos Asociativos en Latinoamérica: Secularización y laicidad. Múltiples abordajes, siglos XVIII-XXI, UNLPam, Santa Rosa, La Pampa, 18, 19 y 20 de septiembre de 2024.

MASONERÍA: ¿UNA POSIBILIDAD DE SOCIABILIDAD Y CREENCIAS SECULARES, LAICAS O RELIGIOSAS?

Ricardo Martínez Esquivel
Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

INTRODUCCIÓN

La masonería como objeto de estudio se debe analizar en términos de alteridad, y más allá de la normativa o del sistema de valores de la logia, la dinámica interna de sociabilización y las expresiones sociales del grupo y de cada uno de sus miembros. La orden al pasar por el taller del historiador se (re/de) construye en una ventana sociocultural que permite comprender sus roles en procesos estructurales mayores de la sociedad. Al ser un producto de la modernidad, la masonería trajo consigo imperialismo, (neo) colonialismo, misión civilizadora, esclavitud o antiesclavitud, exclusión o inclusión de mujeres o grupos racializados, y, en términos político-religiosos, de derecha a izquierda todo lo que se pueda encontrar, principalmente según las convicciones e intereses individuales o grupales, y no tanto las propias de la asociación. Durante el proceso de transformación de su versión operativa a la especulativa, la cultura masónica se alimentó de los ideales de fraternidad y libertad de una comunidad racionalizada e imaginada según los parámetros elitistas, censitarios y cerrados (¿privados?) de un momento de invención teórica del “ser humano”, una propuesta desde arriba, por lo general defendida por los llamados “intelectuales”. Y, en la larga duración, lejos de la transformación orientalista experimentada en ultramar, podría decirse que la masonería representa todo aquello que puede ser etiquetado como un constructo eurocéntrico de la modernidad, variable o distinto, según sea la época.

Hoy muchas y muchos podrían pensar que dedicarle ciencia y academia al estudio sobre la masonería es una pérdida de tiempo, ya que se trata “de una organización en vías de extinción”. Sin embargo, a pesar de la actual lucha de la orden por sobrevivir ante lo limitado de su membresía, la cultura masónica, en particular, se materializa en expresiones, interpretaciones y representaciones sobre ella, que forman parte integral de la cultura popular global contemporánea, en el cine, la televisión, la literatura, los comics, la música, la pintura, los tatuajes o la joyería. Así, los símbolos y las ideas apropiadas por la masonería tienen mayor agencia que los mismos manuales y templos masónicos.

Sin duda, el mundo masónico se debe comprender en términos globales y plurales, como un constructo sociohistórico, confeccionado por la modernidad, y, gracias a ella, expandido geográficamente y multiplicado culturalmente en variedad de formas alrededor del mundo. Por consiguiente, en el presente capítulo se busca teorizar la construcción ideológica de la masonería, en términos de dinámicas, objetivos, discursos y significados sociales. El texto se organiza en cuatro secciones que analizan la transición operativa-especulativa de la masonería, los ideales político-culturales de la modernidad, la expansión global de la orden y la antimasonería.

DE OPERATIVA A ESPECULATIVA

En la gran mayoría de las bibliografías especializadas sobre la masonería, es posible encontrar las más diversas explicaciones sobre los orígenes de la orden. No obstante, la respuesta parece sencilla, pues su génesis se encuentra en los gremios medievales de los albañiles de las catedrales, caracterizados por las reuniones rituales, el uso de contraseñas y el secreto en las técnicas del oficio. La masonería operativa dio inicio a la mundialmente conocida con el apelativo de especulativa, tan distinta a los objetivos del gremio medieval, pero tan similar en sus ritos y ceremonias de iniciación, en su nomenclatura y estructura corporativa. El gremio de los albañiles era distinguido, ya que las obras de construcción se constituyeron como la principal industria durante el Medievo, en especial la edificación de catedrales, cuyo arte representó el renacimiento de las ciudades, centro de la vida económica, espiritual y artística. Lo anterior promovió el desarrollo de una cultura urbana

hecha para albergar alrededor de la catedral “a un pueblo más humano y realista”, según los ideales cristianos de la época. De esta manera, el gremio de los albañiles mantuvo su estatus social y su trabajo se consideró más como un arte liberal que como un oficio básico. También, se reconoció oficialmente con derechos políticos, como cofradías o corporaciones libres y propietarias de “las doctrinas secretas del arte”. Incluso, el papado les otorgó indulgencias con el objetivo de que aumentaran sus contingentes y, en consecuencia, su labor en la construcción de templos y catedrales. Aunado a ello, el gremio de los albañiles, desde el siglo VII, fue reconocido por la Iglesia Católica con un estatuto propio, resguardado ante las jurisdicciones locales y reales, hasta el punto de poseer libertad de circulación en el mundo cristiano. Estos derechos se asemejaron a los de las órdenes religiosas privilegiadas.¹

La construcción de la catedral representa desde el arte una manifestación de los valores e ideas cristianas, el hecho del ofrecimiento de las riquezas materiales a la divinidad para obtener su perdón y favor. Para la Baja Edad Media, esta edificación se constituyó en el símbolo perfecto del naciente poder económico, artístico y espiritual. La catedral es la obra de arte por excelencia: mirando hacia el este (orientación) para recibir al sol y reuniendo (homogeneizando) a la humanidad en una misma fe. En esta circunstancia se impone la identificación Dios-luz, lo cual representa un despertar de las urbes asociado a la naciente burguesía y a la promesa de nuevas y tentadoras riquezas. Además, la catedral, al contrario del monasterio que se repliega en sí mismo, está abierta a todas las personas. Estas ideas sobre la construcción de la catedral medieval son importantes debido a que la masonería especulativa se apropió de ellas y las reinterpretó con la Ilustración dieciochesca, de tal manera que las funciones hierofánicas solares y de espacio sagrado pasaron a representar la luz de la razón y el taller del perfeccionamiento humano “abierto a todas las personas”.

El gremio de albañiles era uno de los más organizados, exclusivos y prestigiosos; llegar a ser maestro albañil significó convertirse en una importante figura pública. Desde esta época, el lugar y la reunión de esta cofradía se llamó “logia”, espacio que funcionó como un tribunal que, en términos laborales y disciplinarios, arbitró por la correcta aplicación de las normas del oficio de la arquitectura. La construcción de catedrales a veces requirió de años; por consiguiente, los vínculos entre los albañiles llegaron a niveles

fraternales. El ser miembro de la cofradía se convirtió no sólo en una verdadera iniciación profesional, sino también espiritual, al tener ellos la misión de levantar desde el suelo edificaciones al servicio de la fe. Además, estos lugares materializaron la bipartición teológica en torno a una humanidad dividida entre buenos y malos, o elegidos y condenados, al igual que lo hizo la masonería especulativa entre masones y profanos.²

Del mismo modo, como fue normal en la época, el gremio medieval de albañiles estuvo al mando de sus propios patronos protectores. En el caso de la masonería operativa, fueron san Juan Bautista, san Juan Evangelista y los cuatro santos coronados. Como se puede observar en sus orígenes, la masonería acusa un ascendente cristiano.³ Es factible agregar que dentro de los requisitos de admisión se estipulaba: ser hombre, haber nacido libre, ser de buenas costumbres, no ser bastardo, no vivir en concubinato, no entregarse al juego y practicar los sacramentos católicos. No debe olvidarse que la masonería operativa se apropió del concepto cristiano de “Gran Arquitecto del Universo”⁴ para representar a Dios-padre como creador del universo con un gran compás (instrumento típicamente medieval y de uso en la geometría, más que masónico en el sentido moderno del término) en sus manos diseñando el mundo.

Aunado a lo anterior, el término “francmasón” (*free-stone-mason*) apareció por primera vez en Inglaterra a mediados del siglo XIV, para identificar al albañil que trabaja piedras de calidades superiores en contraposición con el albañil que trabaja piedras toscas y duras (*rough-stone-mason*). Debe ponerse especial atención a que el apelativo *free* se aplicó a la piedra y no al hombre. Poco a poco, la expresión *free-stone-mason* se reemplazó por *free-mason*. Para el siglo XVIII, con el surgimiento de la masonería especulativa, se manufacturaron nuevos términos: *franc-maçon*, *freimaurer vrijmetsela*, *liberi muratori*, *pedreiro livre*, “libre murador” o “francmasón”.⁵

En la Europa católica, el gremio de los albañiles estableció sus reglas de ingreso, derechos de logia, exámenes y ejercicios de hospitalidad, reproducidos hasta hoy en los ritos de iniciación masónica. Para ella durante el Medioevo, el candidato, además de cumplir con los requisitos de admisión, debía ser propuesto por un maestro masón. Luego, pasaría por un periodo de aprendizaje sobre el arte de la construcción, basado en un lenguaje simbólico y una interpretación mística en el uso de los números, para finalmente recibir un signo particular, que debía reproducir en todos sus trabajos como

albañil. En el rito iniciático, al candidato se le vendaban los ojos y, tras una serie de rituales, éste juraba por Dios, san Juan, la escuadra y el compás, guardar todos los secretos del oficio por el bien de la logia. Estas características en las dinámicas de ingreso y en los rituales de iniciación, que muchas veces incluyeron prácticas humillantes y ridículas —como los famosos pactos de sangre o las pruebas morales, como la anteposición de la asociación sobre la familia y la religión—, también fueron comunes en otros gremios artesanales.⁶

La transformación de una masonería operativa a una especulativa, la cual le otorgó a la orden las características propias de la sociabilidad producto de la modernidad, se puede observar en cuatro acontecimientos:

1. Durante el Renacimiento (siglo XVI), luego de terminar con la edificación de la catedral o el monasterio, los masones empezaron a dedicarse también a la construcción de palacios y castillos. Poco a poco el simbolismo cristiano característico de la religiosidad medieval empezó a ser sustituido por el de un realismo grotesco durante un proceso en que el arte de la construcción se reconstruyó junto a los nuevos ideales humanistas.
2. También el Renacimiento aportó nuevas técnicas de construcción que devaluaron el sistema de aprendizaje secreto de la masonería operativa, por lo cual se puede sumar la aparición de las primeras academias de arquitectura, particularmente en territorio italiano.
3. A finales del siglo XVII, empezaron a ser aceptados en las logias como miembros honorarios, individuos de distintas profesiones (abogados, comerciantes, médicos y clérigos, principalmente) de la alta sociedad y patrocinadores de los gremios de albañiles. Éstos, conocidos como los masones adoptados, sobrepasaron para el siglo XVIII, en número, a los masones de oficio.
4. Con el inicio de las ilustraciones (siglo XVIII), la masonería funcionó como un lugar de encuentro entre hombres de cierta cultura, con inquietudes intelectuales e interesados por un humanismo fundamentado en el “entretenimiento” de la confraternización entre amigos y grupos sociales, por encima de las separaciones y de las oposiciones sectarias que originaron la Reforma y la Contrarreforma. La masonería se asemejó a los ideales humanistas e ilustrados de la época,

representándose como un centro de formación y de promoción de ideas de vanguardia.

La etapa final de la transición de una masonería operativa a una especulativa ocurrió durante el periodo de 1666 a 1717. En el primer año, un incendio que destruyó prácticamente toda la ciudad de Londres llevó a la concentración de la mayoría de los masones operativos europeos en la capital inglesa para su reconstrucción.⁷ El segundo año correspondió al momento cuando cuatro talleres londinenses de sólo masones adoptados organizaron la Gran Logia Unida de Inglaterra.⁸ Este acontecimiento refleja una clara consecuencia de la proliferación de nuevos espacios asociativos, ideas y dinámicas de sociabilidad ocasionada por la modernidad que se estaba gestando en ese momento.⁹ Por consiguiente, desde el punto de vista jurídico, con la institucionalización u organización de asociaciones se experimentó una primera victoria del derecho escrito sobre la tradición. Consecuentemente, el nacimiento del concepto de obediencia o federación de logias llevó al inicio de la legitimidad masónica llamada “masonería regular”, ya que sólo la recién gran logia fundada tendría autoridad para organizar nuevos talleres, al auto-proclamarse como la vanguardia de la verdadera masonería.¹⁰

Además, en paralelo con la organización de la Gran Logia Unida de Inglaterra, en 1723 se promulgó la primera constitución masónica.¹¹ Este documento retomó las ceremonias, los conceptos, los reglamentos, los rituales y los signos de la masonería operativa, pero solamente en un sentido esotérico, místico y simbólico. Esta primera constitución masónica, conocida como *Las Constituciones de Anderson* —en honor a uno de sus dos autores—, ha sido desde su publicación la base administrativa y disciplinaria de la masonería universal. El objetivo de la masonería operativa de construir catedrales se transformó, en la masonería especulativa, en un fin ético característico de la modernidad que se estaba gestando en el mundo europeo durante el siglo XVIII: la construcción de una (verdadera) humanidad (fundamentada en el ideal de la civilización). No obstante, a pesar de esta transformación, la antigua corporación de albañiles en su nueva estructura tampoco dejó de lado su carácter restringido, más bien retrocedió en ese sentido, ya que se estableció como un espacio elitista por definición.

El nuevo discurso masónico se apropió de los ideales de Comenius cuando se presentó la antigua cofradía como una escuela de formación

humanística y espiritual. Por ello, la orden sostuvo que el masón dejó de construir catedrales para colaborar en la construcción de la humanidad. La premisa anterior se debe a que la persona, al iniciarse como masón, teóricamente está en un proceso constante de perfeccionamiento por medio de símbolos de naturaleza mística y racional, así como la práctica de ayuda al prójimo por medio de la filantropía y la educación. Entonces, es posible apreciar que desde el siglo XVIII, al menos discursivamente, los ideales masónicos concuerdan con los ilustrados: racionalidad, solidaridad, tolerancia o autonomía del hombre como sujeto social y centro del conocimiento. De igual manera, en el discurso de la masonería especulativa se han tomado como propios los principios teológico-políticos de Spinoza, quien separó la soberanía del Estado y la representación de los individuos, y le concedió al ser humano un estatus de creación divina sin diferencias de naturaleza entre las naciones. Lo anterior, tal vez permitió, en algunos casos, asociar a personas con diferentes orígenes étnicos, fenotípicos y nacionales en las logias masónicas.¹²

La nueva masonería especulativa conformó un símbolo de los tiempos, uno de los productos de la modernidad europea, la cual, debido a sus requisitos teístas de ingreso y la dinámica interna de tradición republicana, se constituyó como una más entre las nacientes formas asociativas del siglo XVIII. A pesar de su carácter teísta, la masonería no se constituyó como una religión y mucho menos como la institución diametralmente antirreligiosa sostenida por el mito. La masonería se puede comprender como una forma de sociabilidad, más que una doctrina filosófica, centrada en la libre asociación, que pretende unir personas con un específico perfil político, económico, cultural y de valores en común.

LOS IDEALES POLÍTICO-CULTURALES DE LA MODERNIDAD

Con respecto a la relación masonería-modernidad, esta entidad se insertó perfectamente en donde llegó el imperio y la colonia o luego, la modernidad y sus propuestas de sociedad civil y esfera pública, ya que en las actividades masónicas se han adaptado los ideales propios de cada época, sean ilustrados, monárquicos, imperiales, liberales, republicanos, positivistas, religiosos, comunistas, socialistas, esotéricos y un largo etcétera.

En una primera instancia, la logia se constituyó en un espacio relacional e ideal para algunos miembros de las élites, ya que se identificaron con sus discursos y permitieron la múltiple militancia ofrecida por la modernidad, en términos de sociabilidades e ideas. La masonería funcionó durante su etapa temprana como un símbolo social e ideal de una sociedad civil. En el caso latinoamericano decimonónico se debió a la presencia de una identificación con el acervo de ideas concordantes con la modernidad política y la promoción de buenos ciudadanos patriotas en la masonería durante una coyuntura de importantes avances en la construcción imaginada de los Estados-nación.¹³

Desde el siglo XVIII, la libre asociación se constituyó como la categoría de civilidad por excelencia entre quienes se consideraron liberales y humanistas, por lo que las nuevas formas asociativas surgidas se concibieron como emblemas morales y de identidad, situación de la que no escapó la ahora masonería especulativa. Asimismo, ante esta concepción de civilidad, con el declive del Antiguo Régimen, así como el inicio de una serie de revoluciones en Europa y en el continente americano desde su parte norte, se sacudieron los imperios del mundo atlántico en una coyuntura donde, debido a la utopía masónica de la “república universal”,¹⁴ el antiguo gremio de albañiles se asoció a la revolución política en aras de la civilización moderna y, consecuentemente, a la sospecha de conspiración.¹⁵ No obstante, lo sucedido se asocia a que hubo políticos e intelectuales comprometidos en procesos de secularización y de laicización, quienes se identificaron con el sistema teórico de valores de la logia, muchas veces producto de un momento histórico específico o impuesto fluidamente por los intereses particulares de la red nodal de la asociación, que, en ocasiones, se encontraba inserta en una red de sociabilidad ampliada, unida por un proyecto político y sociocultural específico. Pensar en lo sucedido con las masonerías cubana y china de ultramar,¹⁶ participantes de una red de sociabilidad ampliada, que incluía desde sociedades secretas hasta benefactoras y patrióticas, pero que el nodo y proyecto central era la revolución.

Otro caso se identifica con Napoleón Bonaparte cuando se valió del sistema organizativo de la masonería para crear una quinta columna de poder imperial: formó logias de carácter militar y compuestas por sus regimientos, y nombró a sus hermanos y mariscales como grandes maestros de cada país sometido —caso similar sucedió con la masonería porfiriana en México—.¹⁷ Por consiguiente, la masonería se expandió porque, donde llegó el imperio

napoleónico, se rearticulaban redes masónicas, funcionando la orden como voz de la Revolución, pero también paradójicamente del absolutismo. Debido a la última característica, la masonería napoleónica está lejos de considerarse revolucionaria, pero sí un vehículo complementario que trasladó los ideales liberales e ilustrados a lugares en los que apenas estaba llegando, como la España de la época.¹⁸ Esta masonería desapareció con el propio emperador. Después de la masonería bonapartista y la celebración del Congreso de Viena (1814-1815), portavoz de los estados y gobiernos monárquicos tradicionalistas, la orden empezó a ser identificada con el liberalismo. Por ende, ante los esfuerzos papales, zaristas, imperiales y reales de mantener los Estados absolutos europeos ante los Estados de libertades inspirados en la Revolución Francesa, la masonería se representó como la causante y la defensora de los ideales humanistas de la Ilustración y el pensamiento liberal.

Por consiguiente, en Europa, la masonería latina, por su origen francés, se representó de una manera menos respetable (calificada de herética, desviada y revolucionaria) en comparación con la masonería anglosajona, en especial luego de la proliferación de sociedades secretas que erróneamente se identificaron como masonería, las cuales van desde las sociedades patrióticas hasta las sociedades paramasónicas de *Tugendbund* (Alemania), las asociaciones decembristas rusas, los fenianos irlandeses, los jacobinos franceses, los carbonarios italianos y los iluminados bávaros (mejor conocidos como los *illuminati*).

A pesar de que estas tesis se desacreditaron en la época, se ha reproducido alrededor del orbe hasta nuestros días; de tal manera, se manifestó en Latinoamérica con las guerras de Independencia y la organización de sociedades de tipo similar, como los caballeros racionales o las logias Lautaro, los guadalupes, la legión del Águila Negra, los unitarios, las tertulias patrióticas, las sociedades utópicas, los comuneros, y la misma masonería, asociaciones que fueron perseguidas y, por tanto, en muchos casos, se desarrollaron en el anonimato. El problema se profundizó debido a que, en términos generales, las nuevas formas de sociabilidad ofrecidas por la modernidad, fueran literarias, económicas, políticas, patrióticas, religiosas, esotéricas y hasta masónicas, tuvieron puntos ideológicos comunes, sin perder sus propias peculiaridades y otorgando gamas variadas que facilitaron la múltiple militancia.

Con las independencias americanas, el mito del “complot masónico-revolucionario” se expandió, ayudado especialmente por la iniciación

masónica de algunos héroes nacionales, como un George Washington; un joven Simón Bolívar —que lo fue por unos meses en 1805, pero, unos años después, cuando alcanzó el poder político, lo primero que hizo fue prohibir la masonería¹⁹—; un José de San Martín o un Bernardo O’Higgins. Estos mitos alimentaron las más variadas apologías masónicas que le otorgaron a esta sociedad un papel protagónico en procesos, como la Revolución Francesa y las diversas luchas por la independencia en América y, por lo mismo, le otorgaron a la masonería un significado político y revolucionario.

Otro ejemplo que muestra las relaciones anteriores fue la apropiación del concepto de igualdad. Al incorporar la masonería ideales liberales e ilustrados, y autorrepresentarse como un centro de formación humanística, la orden adquirió un carácter moderno y de vanguardia. Por consiguiente, esta institución, por medio de sus simbolismos y discursos, empezó a construir una “república” donde la logia fue el “edificio democrático” y los masones fueron sus “ciudadanos”. Por ende, en el taller masónico, si hubo una idea que mediatizó su discurso, fue el principio abstracto de la igualdad que, para el siglo XVIII no existía ni siquiera dentro de los propios estamentos en los que estaba dividida la sociedad. Empero, dicho principio apropiado por la masonería llegaría a ser concordante con los ideales del Estado moderno decimonónico y de la sociedad civil contemporánea, incluyendo su carácter censitario, lo cual probablemente provocó que sus promotores se identificaran con el discurso de la logia.

Además, otro elemento que condujo a la masonería especulativa a equiparse con los ideales y con las estructuras sociales predominantes en su época, fue que, desde su nacimiento, se le reconoció como un modelo de sociabilidad simpático y preferente. Esto hizo que al principio la orden fuese básicamente un fenómeno de burgueses mercantiles y sectores adinerados e instruidos, excluidos de los centros de sociabilidad aristocráticos europeos, si bien, en algunas ocasiones, la asociación a la masonería se explica por una cuestión de moda o puro entusiasmo. De esta forma, la pertenencia a la masonería se ha convertido en un signo distintivo de intelectuales, burgueses y políticos integrados de lleno a la modernidad, aunque cualquier persona, si cumple con los requisitos de ingreso, podría ser elegido o elegida a integrarse a ella. En efecto, la masonería también ha iniciado obreros con cierto peso sociopolítico o económico en su composición, a partir de una postura por lo general paternalista.²⁰ De hecho, en la es-

estructura de las primeras organizaciones obreras hubo una considerable influencia de la masonería. Un caso bastante representativo de esta relación fue la logia *Jovellanos* en Asturias, inserta en una red ampliada de expresiones del arte, del anarquismo, de la espiritualidad y de la intelectualidad entre los ateneos obreros, la Casa del Pueblo, los sindicatos, el Partido Reformista, la Sociedad Amigos de la Enseñanza y el Ayuntamiento de Gijón, pero, ante todo, siendo partícipe de una transformación asociacionista sociocultural-educativa de dimensiones nacionales materializada en proyectos de laicización y secularización.²¹

Finalmente, entre las características básicas que a través de la historia se le han conferido a la logia masónica, se encuentra el secreto, el cual no se puede separar del juramento exigido por las leyes inglesas de los siglos XVII y XVIII ante posibles traiciones; es decir, el secreto masónico no es más que un juramento de fidelidad a la asociación, revestido de formalidades y solemnidades que en nada cambian el concepto de la masonería y del ser masón. De hecho, el juramento “secreto”, que tanto ha inquietado a Estados e iglesias, ha incluido, según el tipo de masonería, la fidelidad a los deberes con la divinidad, la religión, el soberano o la patria. Por consiguiente, la orden ha funcionado más como una sociedad con secretos (¿y discreta?²²) que secreta. Incluso, se ha caracterizado por la lucha constante por ser reconocida como una institución de utilidad pública y civil.²³

Así, el secreto de la iniciación masónica se inclina más hacia lo espiritualista o psicológico, y consiste en un ritual de renovación que recuerda la leyenda de la muerte y de la resurrección de Hiram, el arquitecto del templo de Salomón, lo cual simbólicamente no se diferencia de los rituales iniciáticos de las culturas animistas o del mismo bautismo cristiano. Por esta razón, al iniciarse masona, la persona se apropia muchas veces de un nombre simbólico,²⁴ como, por ejemplo, el caso del presbítero católico Francisco Calvo, organizador de la masonería y de las asociaciones obreras en Centroamérica, quien adoptó los nombres Heli y Ganganelli, este último en honor a Clemente XIV, el papa que disolvió la Compañía de Jesús en 1773.²⁵

Sin embargo, ¿cuál es la función social del secreto masónico? Por un lado, se podría explicar que este fenómeno separa al iniciado del resto de la sociedad, la cual ahora será considerada profana. Además, el secreto masónico permite jerarquizar, estructurar y organizar su institución, ya que,

dependiendo del grado, la persona masona tendrá más o menos secretos que su hermandad. Por otro lado, sería posible considerar que el secreto masónico, materializado en ceremonias, símbolos y rituales, tiene una función práctica, porque la posibilidad de expresarse públicamente por medio de vestimentas, alhajas, contraseñas o procesiones colabora en la formación de una consciencia e identidad de grupo al mismo tiempo que compromete al participante con los objetivos de la organización.

En síntesis, la masonería ha funcionado como vanguardia en la gestación e institucionalización del espacio público contemporáneo, ya que, si bien en su sociabilidad interna privatiza las relaciones sociales, al mismo tiempo la orden en algunas ocasiones muta ampliando sus prácticas a los cambios urbanos característicos de cada época. Acerca de lo anterior existen situaciones que demuestran cómo la masonería, al deconstruirse en su lugar de llegada, pudo constituirse como un nuevo espacio social privado, que ofreció liberación e igualdad de toda marginalización social, sea por etnia, raza, sexo o género, al mismo tiempo que construyó nuevas jerarquías a través de una estrategia ritual que crea homologías entre la persona iniciada, los miembros de la corporación o hermandad y el cosmos mismo. Al respecto, llaman la atención casos como la aceptación de inmigrantes sirio-libaneses marginados y controlados socialmente por las leyes del país en las logias de Costa Rica,²⁶ el acercamiento de la masonería francesa al tantrismo en la India,²⁷ la relación de la masonería cubana con las sociedades abakuá o ñañiguismo, y la consecuente red de sociabilidad ampliada que le dio un espacio a homosexuales y criollos del Caribe,²⁸ el consentimiento de la masonería mexicana a la iniciación de personas de diversidad sexual y de género,²⁹ o la elaboración por parte de los grupos racializados de sus propias masonerías, como lo hicieron los afrodescendientes en Estados Unidos³⁰ o la diáspora china y el *Chee Kung Tong* 致公堂 en el mundo Pacífico.³¹

EXPANSIÓN GLOBAL

La masonería como sociabilidad moderna se manufacturó desde su origen en términos globales, ya que sus redes superaron las fronteras imperiales, regionales, estatales y nacionales, sea por intereses económicos, militares, políticos, culturales, religiosos o fraternales. Y con la expansión europea, la

orden obtuvo su rol social en los procesos de construcción de imperios, colonias y globalización.³²

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, miembros de las compañías comerciales europeas empezaron la organización de las primeras masonerías de ultramar. A partir de este momento, y a medida que se intensificaron los imperialismos, se fundaron nuevas logias, que asociaron a una importante cantidad de extranjeros, en su mayoría europeos, y, un siglo después, de nativos de los estratos más altos. En consiguiente, el imperio condicionó la expansión e inserción de la masonería como parte de una red de sociabilidad internacional.

Los procesos de advenimiento y construcción de la modernidad en América, Asia y África coincidieron con el surgimiento del Imperio Británico como la potencia hegemónica global. La Ilustración, pero ante todo la Revolución Industrial, lo llevaron a reconstruir un nuevo orden a su alrededor. Entre 1799 y 1815, las guerras napoleónicas frenaron el avance de los imperialismos, pero con el orden político restablecido luego del Congreso de Viena (en 1815), el desarrollo de una estructura global de relaciones internacionales figuró de nuevo en las agendas europeas. En este contexto, “los mundos periféricos” se alimentaron de modernidades imperialistas, para luego serlo por otras matizadas por ideales del progreso, del mercado y de la nación. Por tanto, en el análisis de la masonería en la larga duración se debe contemplar la construcción de un orden global y sus relaciones con las historias de los lugares donde llegaron el imperio y la colonia. Así, desde entonces, la masonería ha estado presente en diversos procesos políticos, económicos y culturales alrededor del mundo, muchas veces participando activamente y en otras tan sólo en los imaginarios de individuos e instituciones. Las logias masónicas han representado un espacio de sociabilidad, inserción social e identidad para quienes se han visto integrados en el sistema de valores masónico o al menos conectados con masones participantes de otras redes sociales.

Durante el surgimiento y la consolidación del Imperio Británico como centro del orden global, la masonería cumplió un papel significativo en la educación de la élite, funcionó como un vehículo ideológico de la modernidad y fue protagonista en la promoción del establecimiento, el mantenimiento y el control imperial.³³ Por consiguiente, la masonería se consolidó como una fuerza institucional clave en el fomento de identidades dentro del

engranaje de los imperialismos. Tanto en la práctica como en la ideología, sus amplias redes fomentaron conexiones interculturales que se sostuvieron junto a los imperios. Las redes masónicas conectaron redes imperiales alrededor del Atlántico y del Pacífico, desde “Goa hasta Singapur”, en palabras del literato y masón Rudyard Kipling. Con sus discursos proto-cosmopolitistas, la masonería se constituyó en un espacio aparentemente óptimo para la formación de redes interculturales, colaborando en la reafirmación de las hegemonías imperiales y coloniales. Las redes masónicas podían, al parecer, ser globales, pero nunca universales. En cuanto se expandió la masonería, también se diversificaron sus dinámicas internas, se independizaron y orientalizaron las distintas masonerías y surgió una variedad exagerada de ritos. Desde el siglo XVIII, se pluralizó la oferta masónica, ya que luego de la Gran Logia Unida de Inglaterra se organizaron también, durante ese siglo, grandes logias en Escocia, Irlanda, York y Charleston en Estados Unidos.

Pronto se organizaron logias ultramarinas en Gibraltar, el Caribe, las diez colonias de Norteamérica, la Costa de los Mosquitos en Centroamérica, Argentina, Chile,³⁴ las Indias orientales, el Cabo Senegambia, Egipto, Sudáfrica,³⁵ Calcuta, Madrás, Bombay, las islas de Reunión y Mauricio, y Nueva Gales del Sur, en Australia. No obstante, esta expansión no significó un proyecto o unidad masónicas en sentido alguno. De hecho, a pesar de su naturaleza global, las masonerías se han caracterizado, históricamente, por sus diferencias y divisiones internas, así como por manifestarse acorde a los intereses nacionales de su lugar de origen. Para el siglo XIX, la masonería consolidó su presencia en las colonias y territorios bajo el dominio de la expansión imperial. Las diversas autoridades masónicas ampliaron su margen de influencia mediante el nombramiento de grandes maestros provinciales o al organizar logias ultramarinas y grandes logias distritales a través de las rutas transoceánicas entre las masas continentales. Con los imperialismos llegaron las masonerías a África, Medio Oriente, Asia, Oceanía, América y el Caribe.

Un factor clave para comprender la propagación de la masonería durante la segunda mitad del siglo XIX fue el desarrollo del sistema británico de tratados. Éste consistió en una extensión del orden global británico establecido en Asia, con el objetivo de eliminar las estructuras institucionales locales y sustituirlas con la creación forzada de marcos legales para la seguridad relacional de los intereses extranjeros. Con ello se impulsó una dinámica

de intercambios de carácter global entre Europa, el Caribe, Latinoamérica, el Imperio Otomano, Calcuta (India), Siam, Hanói (Vietnam), China³⁶ y Japón, transformándose sus espacios portuarios y consolidándose el desarrollo de redes comerciales, laborales, diplomáticas, militares, misioneras y, por supuesto, masónicas. Desde el Caribe y la costa californiana, pasando por las islas de Hawái, Tahití y Fiyi hasta Batavia (actual Yakarta), Japón, China e India, las redes masónicas participaron de la reconstrucción del mundo Pacífico a partir del desarrollo del orden global británico.³⁷

La expansión de las estructuras masónicas llevó al nombramiento de grandes maestros provinciales en Sumatra, Ceilán, Punjab, el Imperio Otomano,³⁸ Adén o Egipto, así como a la organización de nuevas grandes logias distritales en Shanghái, Hong Kong, Natal, Transvaal en Sudáfrica, Egipto, Sudán, Nigeria y África oriental. Estos acontecimientos coincidieron con el avance de los imperialismos en Asia y África. El orden global británico llevó de la mano a la masonería gracias a sus funciones de inserción, sociabilidad e identidad. Con la llegada del siglo xx, la dinámica masónica global se caracterizó por la expansión de las masonerías estadounidense y escocesa. Por ejemplo, la Gran Logia de Escocia organizó dos grandes logias distritales en Shanghái y Hong Kong, y otras más en el Caribe, Estados Unidos, Canadá, Madrás, Bombay, Ceilán, Java, Sumatra, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica, lugares donde ya se encontraban trabajando las masonerías inglesa, holandesa, sueca y francesa.

En el caso latinoamericano, la llegada y el desarrollo de la masonería se caracterizó por la participación de sus miembros en la construcción de los Estados-nación. Para el periodo de entreguerras mundiales, las redes masónicas se habían consolidado como un actor más en el paisaje de las naciones.³⁹

ANTIMASONERÍA

La antimasonería se ha expresado históricamente por medio de anatemas, castigos, condenas, críticas, desconfianzas, discriminaciones, oposiciones, prohibiciones, persecuciones y represiones de la masonería. Su origen se encuentra en el proceso mismo de manufactura de la masonería especulativa, teniendo entonces como ejes argumentativos los conflictos políticos y religiosos.

La antimasonería se ha materializado en la persecución de la orden a partir de tres tipos de condenas:

1. La política, por parte de algunos Estados confesionales (protestantes, católicos y musulmanes).⁴⁰
2. La espiritual, por parte de la Iglesia Católica, que argumentó las mismas razones políticas de seguridad de los Estados confesionales, sumando la sospecha de herejía.⁴¹
3. La política-espiritual, cuando algunos estados inspirados y forzados por las bulas y deseos de los papas, condenaron y castigaron el delito espiritual como si fuera político: el caso de la imaginada conspiración judeo-masónica-comunista del franquismo.⁴²

Sin duda, las dos principales razones que motivaron la antimasonería fueron la sospecha, debido al secreto iniciático de la orden, y el carácter de sociabilidad de su espacio asociativo: la logia. Con la modernidad se diversificaron las posibilidades de sociabilidad en círculos, museos, clubes, asociaciones económicas, academias, seminarios y sociedades iniciáticas o fraternales. En este contexto, la masonería aportó una novedad importante, al presentar un carácter universal y de pluralidad ideológica, religiosa, social y política. De esta manera, la orden rompió con la sociabilidad de un antiguo régimen limitado a niveles familiares de parroquia, corporativos de gremios y políticos de estamentos. Por consiguiente, la masonería se constituyó como una forma de sociabilidad particular con respecto al reconocimiento del Estado, y, por ello, se le consideró en diferentes momentos como una organización ilegal, prohibida, nociva o clandestina.

Lo anterior representó un grave problema, ya que los gobiernos, incluso democráticos, sospecharon de toda forma asociativa, debido al temor de que la lealtad a la institución masónica se colocara por encima de la correspondiente a las instituciones legítimas, pues ello implicaba una ruptura con el orden establecido. De tal manera, la unión de individuos hace la fuerza y, si no se estaba bien informado sobre ella, se iba a ignorar qué uso se le podría dar, ya que el paso de la asociación a la coalición era fácil. Por ende, todas las alianzas estaban prohibidas, salvo expresa autorización estatal. Este impedimento se solucionó en la mayoría de los casos con la promulgación de códigos civiles que institucionalizaron las libertades de asociación, expresión y reunión.

El contexto de condena masónica en estrecha relación con la libertad asociativa se expandió principalmente en el mundo cristiano, del protestante al católico. Luego de la Revolución Francesa, los binomios trono-altar y monarquía-clero vieron atentados sus derechos y tradiciones frente al liberalismo, mientras que la masonería se tornó afectada por el nacimiento del mito del “complot masónico-revolucionario”, difundido principalmente durante el siglo XIX con la obra del jesuita Agustín Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*.⁴³ Lo paradójico es que la masonería desempeñó un rol activo en ambos bandos durante la crisis política francesa, pero al final se convirtió en una de sus víctimas al ser perseguida y prohibida.⁴⁴

Al incrementarse este tipo de discurso antimasónico absolutista en la esfera pública, por paradójico que parezca, la masonería se convirtió en un prototipo de la modernidad (por sus lógicas de sociabilidad, asociación o discusión de ideas novedosas), aportando indirectamente en la proliferación de nuevas formas gremiales en el mundo hispano. Sobre esto tenemos el caso de las luchas por la independencia en Latinoamérica, cuando se multiplicaron nuevas formas asociativas, las cuales, sin serlo, se confundieron con la masonería. Lo anterior llevó a que, entre el secreto y la sociabilidad, se constituyeran amplias y complejas redes de comunicación, circulación y transferencia de nuevas prácticas asociativas, que, en un momento de crisis del Antiguo Régimen, funcionaron como mecanismos para enfrentar el cambio político.

Otra fuente antimasónica es la condena papal. Entre 1738 y 1980 se promulgaron 371 documentos contra la masonería, lo anterior sin sumar las intervenciones del dicasterio de la Curia romana, ya sean desde la Congregación para la Doctrina de la Fe o la Penitenciaría Apostólica, así como las publicaciones de las conferencias episcopales y los obispos del mundo. Por tanto, el siguiente análisis se centra en los documentos papales más importantes detractores de la masonería.

La primera condena ocurrió durante el periodo de 1738 a 1751, cuando la Iglesia reaccionó al discurso masónico de tolerancia religiosa, al ambiente de secreto, a la privacidad y al juramento con que se rodeaba la logia.⁴⁵ La condena católica al carácter de tolerancia hacia ciertas religiones elaboró representaciones de la masonería como hereje e inmoral, lo que llevó a que, en términos jurídico-canónicos, se recomendara la excomunión de los masones. Se destaca de esta primera condena papal que nunca se hizo en términos

institucionales, ni se la declaró herética, ni sus constituciones se incluyeron en el índice de libros prohibidos de la Inquisición. De hecho, en los documentos inquisitoriales, los masones se confundieron con los iluminados, los carbonarios, los jacobinos, los filósofos, los jansenistas y los ateos.

Otra de las razones que llevó a la Iglesia Católica a preocuparse por la masonería fue el abanderamiento de algunos miembros de la orden con los ideales ilustrados, en especial su exaltación de la razón, que cuestionó y afectó el factor histórico de la revelación divina y el dogma religioso católico. También con la Ilustración, el apogeo de la libertad llevada al triunfo por la burguesía socavó el principio de la autoridad infalible del papa, como se desprende del cambio de significado de la soberanía y la nación, así como del surgimiento de los sistemas constitucionales. Esta problemática se convirtió en un tema álgido en la esfera pública particularmente entre masones y jesuitas, como sucedió en la Centroamérica decimonónica.⁴⁶

Además, debido a las transformaciones intelectuales durante los siglos XVIII y XIX —que incluyeron periodos agitados de revoluciones, imperialismos, fases restaurativas del poder absoluto, cuestionamientos a la fe tradicional—, la Iglesia Católica debió reorganizarse y, en ese marco, identificó y señaló públicamente los enemigos de la fe, del papado y del orden divino.⁴⁷ En este proceso de reacomodamiento, debido al misticismo y la carga esotérica que rodea a la masonería, la Iglesia la presentó y condenó como una organización políticamente conspirativa, así como una secta secreta y satánica, generando la desconfianza de muchos sectores religiosos y civiles.

El *corpus* papal antimasónico se publicó entre 1738 y 1894. Los argumentos y representaciones contra la masonería se acumularon en cada nuevo documento, lo cual ha descontextualizado los hechos y dado insumos a un discurso eclesiástico detractor, plagado de contradicciones, mitos y serios problemas de historicidad. En el cuadro 1 se busca simplificar dicho proceso.

Entre los documentos detractores de la masonería promulgados por los papas se debe prestar especial atención a la carta encíclica *Quanta cura y Syllabus* de 1864. Allí se confrontaron elementos propios de la religiosidad con los de la modernidad, colocando como antítesis los siguientes conceptos: fe-razón, autoridad-libertad, tradición-progreso, secularización-evangelización y dogma-ciencia, hasta el punto de que dichos debates fueron los ejes centrales del Concilio Vaticano I (Roma, 1869-1870). El documento despertó una agresiva reacción alrededor del mundo en partidos, faccio-

Cuadro 1
CONDENA UNIVERSAL DE LA IGLESIA CATÓLICA A LA MASONERÍA
(SIGLOS XVIII Y XIX)

Periodo (# documentos/# papas)	Acontecimientos contextuales	Argumentos de la condena (representaciones)	
		por ser una	por promover
1738-1751 (2/2)	Ilustraciones y génesis de la masonería especulativa.	Secta secreta, misteriosa y diabólica. Clandestina e ilegal.	Ecumenismo. Liberalismo. Anticlericalismo.
1821-1832 (4/4)	Inicio de la política doctrinaria vaticana: Firmas de concordatos, creación de universidades pontificias y publicación del índice de libros prohibidos.	Los anteriores más: Organización políticamente conspirativa.	Los anteriores más: Racionalismo. Secularización. Idealismo romántico. Ecumenismo religioso. Libertad de imprenta.
1846-1873 (6/1)	Luego de la revolución romana de 1848, el papa fue confinado en la ciudad de Nápoles. En 1849, el papa Pío IX acusa a la masonería como la causante de la usurpación de los Estados Pontificios. Intensificación del proceso de unificación doctrinaria de la Iglesia Católica. Ocupación de Roma en 1870 por parte de las tropas de Garibaldi, de paso, iniciado masón y líder del gobierno anticlerical italiano. En 1877, el Gran Oriente de Francia rompió con la tradición teísta y apolítica de la masonería, y provocó el primer gran cisma masónico.	Los anteriores más: Sociedad carbonaria.	Los anteriores más: Nacionalismo.
1882-1894 (4/1)	Papa recluso en el Vaticano. Prohibición a los católicos de emitir el voto.	Los anteriores.	Los anteriores más: Naturalismo.

Fuentes: Clemente XII, *In Eminente* (1738); Benedicto XIV, *Providas* (1751); Pío VII, *Ecclesiam* (1821); León XII, *Quo graviora* (1825); Pío VIII, *Traditi* (1829); Gregorio XVI, *Minari vos* (1832); Pío IX, *Qui pluribus* (1846), *Quibus quantisque malis* (1849), *Quanta cura y Syllabus* (1864), *Multiplices inter* (1865), *Apostolicæ Sedis* (1869) y *Etsi multa* (1873); León XIII, *Etsi nos* (1882), *Humanum genus* (1884), *Ab Apostolici* (1890) y *Praeclara gratulationis publicæ* (1894).

nes y personajes liberales, lo que provocó acciones aún más radicales en diversos países por parte de la Iglesia Católica, por medio de cartas pastorales y persecución a los masones.

La principal importancia de este somero análisis de los documentos antimasonicos papales reside en que, sin excepción, y, en muchos casos hasta el día de hoy, los reproducen las iglesias locales. Por tanto, el discurso católico contra la masonería no cambia. A partir de las representaciones presentes en los distintos documentos, la instrucción vaticana ha sido enseñar a la comunidad una justificación argumentativa para establecer mandatos morales y normas de proceder con respecto a la masonería. La Iglesia, aprovechando su canon de universalización, conecta las normas válidas generales en el discurso moral, no sólo para el católico, sino para el orden y el teórico buen funcionamiento de las sociedades humanas. Su código binario de validez referente a la masonería es claro: la Iglesia es buena y la masonería es mala. Se observa, en este aspecto, que, en nombre de un orden superior, se construyeron valores de verdad, los cuales han sido apropiados por distintos actores a medida que se transmitieron en las diferentes sociedades.

Las percepciones sobre la masonería identificadas en el discurso papal muestran que la Iglesia Católica confundió y percibió a la masonería y al liberalismo como lo mismo. La institución eclesiástica no consiguió claridad sobre qué fue y qué es esta organización y, más bien, desde su condena a la modernidad, ha construido representaciones antimasonicas confusas y contradictorias, en las que pesó más lo religioso que lo político.⁴⁸

A partir de las cuestiones precedentes, la Iglesia propulsó durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, mayores confrontaciones y distanciamientos con las élites políticas e intelectuales identificadas con el liberalismo, ya que decretó la incompatibilidad perpetua entre los ideales de la religiosidad y de la modernidad. Como resultado, en el pensamiento de estas élites la autoridad eclesiástica comenzó a ser asociada al oscurantismo, a la superstición y al retroceso material, y combatida en nombre de la razón y de la libertad, símbolos teóricos de la civilización y del progreso. Por ende, alrededor del mundo, durante el último tercio del siglo XIX, se observan intentos de reformas laicistas y secularizadoras, que también tuvieron eco en Latinoamérica.⁴⁹

La modernidad trajo aparejado un clima de libertades para un diálogo eficaz con la religiosidad, ya que, si no, ante la impugnación de la Iglesia Católica durante el desarrollo de un gobierno laico, el ente eclesiástico se

vería ante la posibilidad de ser controlado y perder sus espacios de influencia: el educativo, por ejemplo. Vale agregar que las antimasonerías no han sido la regla en el mundo católico, no sólo porque ha habido ritos masónicos de tradición católica como los escoceses, sino también debido a que ha sido constante la participación de católicos laicos, presbíteros, obispos y hasta cardenales en alguna versión de la masonería, como en las islas Canarias españolas,⁵⁰ Brasil⁵¹ o Cartagena, Colombia, que constituyen ejemplos ilustrativos.⁵² Incluso, hubo logias propias de órdenes religiosas, como el caso de un taller de dominicos en Portugal.⁵³

A grandes rasgos, la condena de la Iglesia Católica a la masonería evoluciona desde un espacio privado de secretos, juramentos y herejías —debido a la reunión de católicos con no católicos en el siglo XVIII—, a la de una institución políticamente promotora del liberalismo y filosóficamente del naturalismo en el XIX. En el código de derecho canónico de 1917 se sintetizó el discurso papal antimasónico de ambos siglos, y se representó la masonería como una de las tantas sociedades secretas conspiradoras contra los poderes legítimos, incluyendo obviamente a la Iglesia. Con los años la institución eclesiástica comprendió que existen tipos de masonería y que no todos son antirreligiosos o anticatólicos. La estocada final ocurrió en 1983 cuando se suprimió la excomunión de los masones en el nuevo código de derecho canónico, aunque de forma un tanto ambivalente; el cardenal Ratzinger explicó que los masones continuaban en un estado de pecado mortal y sin acceso a los sacramentos, ya que los objetivos y principios masónicos eran irreconciliables con los del catolicismo.

Finalmente, contemporáneo a los dos últimos papas que condenaron la masonería, surgió una figura que cambió toda idea y representación sobre la antimasonería, y especialmente, el enfrentamiento contra la Iglesia Católica: el escritor marsellés Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès,⁵⁴ mejor conocido como Léo Taxil. Este literato, ampliamente conocido por sus fraudes, fue testigo el 4 de mayo de 1877, de un acontecimiento, en la ciudad de París, que cambiaría su vida: el diputado León Gambetta, en la Asamblea Nacional, “robándole” la frase a su íntimo amigo Alphonse Peyrat, da el famoso grito de guerra: “*¡Le cléricalisme, voilà l’ennemi!*”. Si bien esta frase se convirtió en un eslogan en la esfera pública francesa de la época, más allá de su exégesis o su interpretación literal, Taxil vio en ella la oportunidad de un gran negocio. Así pues, fundó una librería anticlerical,

que de paso funcionó como editorial y se rodeó de un gran equipo de redactores y dibujantes. Taxil empezó a producir libros de rústica, folletos y fascículos sensacionalistas repletos de leyendas anticlericales, con títulos como *El cura, culo de mono*, *Las necesidades sagradas*, *La divertida Biblia*, *¡Abajo los curas!*, *Las pícaras religiosas*, *Los amores secretos de Pío IX*, etcétera. Sin embargo, la entusiasta clientela empezó a agotarse y el negocio a naufragar; por ello, en 1885, Taxil, de 31 años, pidió perdón a la Iglesia y anunció su conversión, e inició así su última faceta como escritor, pero esta vez, como un ex masón arrepentido y listo para develar las verdades satánicas de la masonería (vale señalar que Taxil había sido iniciado masón en la logia parisina *Le Temple des amis de l'honneur français*, pero, sin haber pasado del grado primero, lo habían expulsado).

La nueva producción literaria de Taxil se caracterizó por la mistificación de la masonería como una secta oscura adoradora de Satanás y por encontrar un público lector más fiel que el anticlerical. Sus textos más importantes fueron *Los Hermanos Tres Puntos*, *Los misterios de la francmasonería* y *Memorias de una palladista*, obras vendidas por miles y traducidas en decenas de idiomas. Los escritos del Taxil se convirtieron rápidamente en un fenómeno social y contribuyeron a crear, a lo largo de toda Europa, una red de ex masones arrepentidos convertidos en literatos. Además, recibieron un amplio apoyo de la Iglesia Católica, incluyendo al papa León XIII, y motivaron la organización de la Unión Antimasónica, con la consiguiente celebración del Congreso Antimasónico de Trento en 1896, en el cual participó un sinnúmero de obispos y cardenales.

El 19 de abril de 1897, a pesar de su éxito comercial, Taxil convocó al público de París para asistir a la sala de la Sociedad de Geografía, donde declaró que su literatura antimasónica tuvo un simple objetivo de diversión. Sin embargo, sus textos han sido fuertemente reproducidos alrededor del mundo y hasta hoy sus argumentos y representaciones no solamente se utilizan, por los detractores de la masonería, sino que también se asumen como reales en los diversos imaginarios sociales. Dicha producción se publicó en Latinoamérica desde finales del siglo XIX y las ideas y representaciones sobre la masonería expresadas allí continúan propagándose en sectores de las iglesias católicas locales.

Acerca de la satanización de la masonería es importante aclarar que no ha sido una representación exclusiva del catolicismo, sino de otras ramas

del cristianismo. Es el caso de las congregaciones bautistas, metodistas y unitarias en Estados Unidos, que han organizado desde convenciones y asociaciones hasta partidos políticos antimasones, y ello, a pesar del prestigio y la definición cristiana de la masonería en ese país.⁵⁵

Otro aspecto a destacar respecto del discurso detractor de la masonería fue la vinculación con el judaísmo, representación a la que, para el siglo xx, le sería agregado el apelativo “comunista”, hablándose entonces de una conspiración masónica-judío-comunista. Lo anterior sucedió también durante *La Troisième République* (1870-1940), el *Tercer Reich* de Adolf Hitler (1933-1945),⁵⁶ exageradamente durante el franquismo (1939-1975), mientras que el Colegio de Jurisdicción Islámica hizo lo propio en 1978.⁵⁷ En contraste, y retomando el supuesto carácter “comunista” de la masonería, se debe recordar que la Tercera Internacional (1921) vedó a sus militantes de la posibilidad de asociarse a una logia,⁵⁸ mientras que el Partido Comunista Chino (1949-1953) llegó más allá al prohibir la orden en el país, precisamente por lo adverso a “lo comunista”: ser liberal y promover los supuestos intereses imperiales japoneses, europeos y estadounidenses.⁵⁹

Y, por último, cerramos recordando los atentados terroristas de julio de 2011, en Noruega, organizados por el masón y noruego Anders Behring Breivik, miembro de la logia *San Juan*, de Oslo, y fundamentalista cristiano, que sin duda resucitaron el mito de la conspiración judeo-masónica, pero esta vez con un fuerte matiz antislámico.⁶⁰

EPÍLOGO

La masonería tiene sus orígenes en los gremios medievales de albañiles, lo que se conoce como masonería operativa. La transformación en especulativa formó parte de procesos vinculados con el nacimiento y desarrollo de la modernidad, pasando por movimientos culturales, como el Renacimiento y la Ilustración, políticos-religiosos, como la Reforma y la Contrarreforma, y económicos, como la Revolución Industrial y la expansión imperial y colonial europea.

Del siglo xviii a la actualidad, la masonería establece una forma de sociabilidad que combina elementos del Antiguo Régimen o de la colonia con los propios de la modernidad. Se trata de una estructura corporativa,

elitista, jerárquica, restringida, cerrada, ritualista, iniciática, privada y centrada en la libre asociación de quienes cumplan los requisitos de ingreso, según la versión masónica. La orden se representa a sí misma como un centro de formación humanística y se caracteriza por un discurso que se apropia de los principios mutables de la modernidad. Asimismo, no se trata de una religión, una filosofía, una secta o un partido político; más bien consiste en la asociación de personas con ciertas características éticas, educativas, políticas, culturales y económicas, pero con valores e ideales comunes. Y, si bien la masonería tiene bases cristianas y teístas, existen también versiones masónicas tolerantes al ateísmo y diversas en su propuesta religiosa, esotérica o mística. No obstante, los principios masónicos sobre la inmortalidad del alma y la construcción de una mejor sociedad por medio de la educación y la filantropía son universales. Sin embargo, el carácter de la orden, que permite la asociación de personas con múltiples militancias en ideales y sociabilidades (aunque por esto es común la constante intolerancia entre las distintas versiones masónicas), así como su secreto iniciático, ha provocado la proliferación de un sinnúmero de mitos y leyendas tanto detractores como apologeticos.

En lo que respecta a su estudio, la masonería se debe comprender e interpretar en un marco de pluralidad y globalidad, ya que su advenimiento junto a la modernidad le hizo experimentar procesos de re/de construcción en ultramar, orientalización en los mundos subyugados por el imperio y la colonia, y manufacturación de nuevas propuestas por los grupos controlados y marginados por el poder político, interesados en la experiencia teórica de la orden. Esta asociación es, sin duda, un producto sociohistórico de su época; se debe tener cuidado en el estudio comparativo de sus redes y logias si son de lugares y momentos históricos distintos, debido a que, lamentablemente, son constantes los análisis sobre la masonería con graves problemas de historicidad. De hecho, el acercamiento al estudio sobre la masonería debería realizarse en términos locales, ya que, si bien cada expresión masónica tiene sus especificidades según el momento histórico, no deja de formar parte del desarrollo de la orden a nivel mundial, en sus aspectos deseados y en los no tan esperados. Así, entonces, el estudio científico y académico de la masonería desmitifica las creencias propagandistas y censoras que se han tejido sobre ella, mientras que permite compararla con otras realidades de la orden, sus características, sus funcionamientos y su desarrollo integrado a la coyuntura global.

Hasta el día de hoy la dinámica masónica alberga un carácter de tradición democrática, en sus prácticas internas y externas, pero sin dejar de lado su acceso restringido, aunque, al gozar la logia masónica de antecedentes culturales que prefiguran un espacio social y relacional, se estructura un tipo de funcionamiento plural en sus formas y múltiple en sus contenidos, permitiendo así la consolidación de la masonería como una posibilidad de sociabilidad y creencias seculares, laicas o religiosas.

NOTAS

¹ Sobre el gremio medieval de los albañiles y la construcción de catedrales, se recomienda a Leonardo Benévolo, *Historia de la arquitectura del Renacimiento. La arquitectura clásica, del siglo XV al siglo XVIII*, María Teresa Weyler (trad.), Madrid: Taurus Ediciones, 1972; Georges Duby, *Le temps des cathedrales: l'art et la 980-1420*, París: Gallimard, 1976, y *Europa en la Edad Media* Luis Monreal y Tejada (trad.), Barcelona: Paidós, 2007, 85-104; y Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, (trad.).

² Acerca de los orígenes medievales de la masonería se recomienda a Margaret Jacob, *The Origins of Freemasonry: Facts and Fictions*, Pensilvania: University of Pennsylvania Press, 2005; y David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

³ Sobre este tema, se recomienda la reciente publicación de José Antonio Ferrer Benimelis, *Orígenes religiosos de la masonería. De las catedrales a la fraternidad*, Oviedo: masónica.es, 2024.

⁴ G.⋄. A.⋄. D.⋄. U.⋄. en la terminología masónica desde el siglo XVIII funciona ante todo como un arquetipo del principio de todo lo creado, independientemente de que sea divino o no. Acerca de su origen, consúltese Ferrer Benimeli, “El Gran Arquitecto del Universo”, Ferrer Benimeli (dir.) *Masonería y religión: convergencias, oposición, ¿incompatibilidad?*, Madrid: Editorial Complutense, 1996, 49-55; y Éric Saunier (ed.), *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*, Roma: La Tipografica Varese S.p.A., 2000), 345-347. Y, sobre una posible deconstrucción del término, véase la experiencia orientalista vivida en la Ciudad de México, en Fredy E. Cauich Carrillo, “El Gran Arquitecto del Universo y el daoísmo: El sincretismo religioso en la migración masónica china a México, 1880-1934”, Ricardo Martínez Esquivel y Francisco Rodríguez Cascante (eds.) *Subjetividades orientalistas. Tomo III. Religiosidades*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2024, 105-144.

⁵ Andrew Prescott, “The Old Charges”, *Handbook of Freemasonry*, Henrik Bogdan y Jan A. M. Snoek (eds.), Leiden: Brill, 2014, 33-49.

⁶ Véase Duby, *Europa en la Edad Media*, 85-104; Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, 138-139; y Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Joaquín Romero Maura (trad.), Barcelona: Editorial Ariel, 1983, 235-245.

⁷ M. A. R. Cooper, “Robert Hooke’s Work as Surveyor for the City of London in the Aftermath of the Great Fire”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, “Part one”: 51, n.º. 2, 1997: 161-174; “Part two”: 52, n.º. 1, 1998: 25-38; “Part three”: 52, n.º. 2, 1998: 205-220.

⁸ Prescott y Susan Mitchell Sommers, “En busca del *Apple Tree*: Una revisión de los primeros años de la masonería inglesa”, *REHMLAC+* 9, n.º. 2, diciembre 2017-abril 2018): 19-46, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31500>.

⁹ Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800: The Origins of an Associational World*, Nueva York: Oxford University Press, 2000, 94-140.

¹⁰ Acerca de este proceso véase Richard Berman, *The Foundations of Modern Freemasonry. The Grand Architects-Political Change and the Scientific Enlightenment (1714-1740)*, Londres: Sussex Academic Press, 2014.

¹¹ Sobre ellas, consúltese a Daniel Ligou, *Présentation des Constitutions d'Anderson*, París: EDIMAF, 1984.

¹² Para ampliar sobre los ideales de la masonería en el siglo XVIII pueden consultarse los libros clásicos de Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Nueva York: Oxford University Press, 1991 y *The Radical Enlightenment-Pantheists, Freemasons and Republicans*, Louisiana: Cornerstone Book Publishers, 2006.

¹³ Para ampliar acerca del advenimiento y desarrollo de la modernidad en la Latinoamérica del siglo XIX, se recomiendan los ensayos compilados en Pablo Baisotti y Martínez Esquivel (eds.), *Modernity of Religiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIth Centuries*, Lanham: Lexington Books, 2021.

¹⁴ Sucedió en Europa, Jacob, *Living the Enlightenment*, 52-72, Estados Unidos, Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood. Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996, 137-162), o la pequeña Costa Rica, Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017, 195-244.

¹⁵ Sobre la relación masonería-revolución, se recomienda la obra de Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia, Revolución e Independencia*, Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 96-126.

¹⁶ Para el caso cubano, revítese el texto de Miguel Guzmán-Stein, “Costa Rica, España y Cuba: Antecedentes, desarrollo e impacto del movimiento de independencia en la sociedad costarricense finisecular y la masonería”, *La masonería española y la crisis colonial del 98*, Ferrer Benimeli (coord.), Zaragoza: CEHME, 1999, tomo II, 1041-1087; mientras, que para el caso chino puede consultarse el artículo de Tonatiuh Fierro de Jesús, “Tongmenghui 同盟会 y Zhigongtang 致公党. El proyecto de república de Sun Yat-sen y los chinos de ultramar, 1894-1911”, *REHMLAC+ 7*, n.º. 1, mayo-noviembre 2015, 158-177, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/19950>.

¹⁷ Carlos Francisco Martínez Moreno, “Coaliciones y traiciones masónicas. De la primera reelección de Porfirio Díaz a los inicios de la Revolución Mexicana, 1887-1911”, *REHMLAC+ 7*, n.º. 2, diciembre 2015-abril 2016: 149-177, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22853>.

¹⁸ Al respecto, consúltese la obra de Ferrer Benimeli, *Napoleón el Grande y la masonería bonapartista en España*, Oviedo: masónica.es, 2023.

¹⁹ Simón Bolívar, “Decreto de 8 de noviembre de 1828, Bogotá, Gran Colombia”, Archivo del Libertador, AL, Sección O’Leary, tomo, folio: XXVI, 61.

²⁰ Maurice Agulhon, “Clase obrera y sociabilidad antes de 1848”, *Historia Social* 12, 1992, 156-159.

²¹ Consúltese la obra de Yván Pozuelo Andrés, *La logia Jovellanos, 1912-1939. Memoria e historia borradas por el franquismo*, Ciudad de México: Palabra de Clío, 2019.

²² En relación al binomio masónico secreto-discreto, se recomienda el ensayo de Pozuelo Andrés, “La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición”, *REHMLAC+1*, n.º. 2, diciembre 2009-abril 2010): 62-87. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6618>.

²³ Esto lo analiza en detalle para el caso europeo en Pierre-Yves Beaurepaire en su libro *L’Europe des francs-maçons XVIII^e-XXI^e siècles*, París: Belin, 2002; mientras, que, para el mexicano en Guillermo de los Reyes Heredia, *Herencias secretas. Masonería, política y sociedad en México*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

- ²⁴ Sobre el tema, véase el artículo de Pozuelo Andrés, “Notas sobre el ‘nombre simbólico’ en Hispanoamérica”, *REHMLAC* 3, n.º. 2, diciembre 2011-abril 2012, 206-242.
- ²⁵ Acerca de este personaje, véase el estudio de Martínez Esquivel, “Entre sotanas y mandiles: el proyecto masónico centroamericano de Francisco Calvo, 1865-1876”, *300 años: masonerías y masones, 1717-2017*. Martínez Esquivel, Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (eds.), *Tomo I. Migraciones*, Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017, 91-116.
- ²⁶ Martínez Esquivel, “Syrian-Lebanese Immigrants: Their Mechanisms of Social Insertion and Freemasonry in Costa Rica During the First Half of the Twentieth-Century”, *Diálogos* 24, n.º. 1, 2020: 19-50, <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i1.51945>.
- ²⁷ Véanse los estudios de Hugh B. Urban, “Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry”, *Numen* 44, n.º. 1, 1997, 1-38.
- ²⁸ Entre los trabajos al respecto pueden consultarse los de Ivor Miller, “Aponte’s Legacy in Cuban Popular Culture”, *Afro-Hispanic Review* 37, n.º. 2, 2018, 126-151; y Shubi L. Ishemo, “From Africa to Cuba: An Historical Analysis of the Sociedad Secreta Abakuá (Ñañiguismo)”, *Review of African Political Economy* 29, n.º. 92, 2002: 253-72. <https://doi.org/10.1080/03056240208704612>.
- ²⁹ Marco Antonio García Robles, “De la homofobia, la misoginia y el machismo a la inclusión en la masonería mexicana”, *REHMLAC+* 13, n.º. 1, enero-junio 2021, 46-68, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44303>.
- ³⁰ Véase al respecto Peter P. Hinks y Stephen David Kantrowitz (eds.), *All Men Free and Brethren. Essays on the History of African American Freemasonry*, Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- ³¹ Entre la bibliografía, se recomienda la obra de Cauich Carrillo, *Hongmen: Chee Kung Tong. Migración, xenofobia y masonería china en la Ciudad de México, 1880-1947*, Ciudad de México: Palabra de Clío, 2023, el artículo de Fredy González, “The Rise and Spread of the Hong Men Chee Kung Tong in the Cantonese Pacific and Beyond”, *Pacific Historical Review* 92, n.º. 1, 2023, 1-29, <https://doi.org/10.1525/phr.2023.92.1.1>, y la compilación de investigaciones en Martínez Esquivel (ed.) *El Chee Kung Tong 致公堂: Redes glocales, diáspora china y cultura política*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2025.
- ³² Sobre esto pueden revisarse los ensayos de Dévrig Mollés, *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios*, La Plata: Editora de la Universidad Nacional de La Plata, 2015, y Martínez Esquivel, “Global History and Freemasonry: 300 years of Modernity, Sociability and Imperialism”, *REHMLAC+* 9, n.º. 2, diciembre 2017-abril 2018, 1-18. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31496>.
- ³³ Al respecto, revítese Paul J. Rich, *Elixir of Empire: The English Public Schools, Ritualism, Freemasonry, and Imperialism*, Londres: Regency Press Ltd., 1989, y Jessica Harland-Jacobs, *Builders of Empire. Freemasonry and British Imperialism, 1717-1927*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
- ³⁴ Felipe Santiago del Solar, *Las Logias de Ultramar. En torno a los orígenes de la francmasonería en Chile 1850-1862*, Santiago de Chile: Editorial Occidente Historia, 2012.
- ³⁵ A. A. Cooper, *The Freemasons of South Africa*, Cape Town: Human & Rousseau, 1986.
- ³⁶ Martínez Esquivel, “Imperialismos, masones y masonerías en China (1842-1911)”, *300 años: masonerías y masones, 1717-2017. tomo V. Cosmopolitismo*, 94-119.
- ³⁷ Acerca de la relación masonería, mar y espacio portuario, entre tantas obras, se recomienda el libro de Roger Burt, *Miners, Mariners, and Masons: The Global Network of Victorian Freemasonry*, Exeter: University of Exeter Press, 2020, así como los ensayos en las compilaciones de Cécile Révauger y Saunier (eds.), *La franc-maçonnerie dans les ports*, Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012,

y Pozuelo Andrés, *Puertos, migraciones y redes masónicas*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2025.

³⁸ Véanse los libros de Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford: Stanford University Press, 2011, y de Dorothe Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire: A History of the Fraternity and its Influence in Syria and the Levant*, Londres: Bloomsbury Publishing, 2016.

³⁹ Mollés, “Le système-monde maçonnique à la veille de la Première Guerre Mondiale: une analyse archéologique”, *REHMLAC* 6, n° 2, diciembre 2014-abril 2015, 12-32. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/18196/22736>.

⁴⁰ Los estados protestantes: Países Bajos, Ginebra, Hamburgo, Berna, Hannover, Suecia, Danzig y Prusia; los católicos: Francia, Nápoles, España, Viena, Lovaina, Baviera, Cerdeña y Mónaco; y el musulmán: Turquía.

⁴¹ La obra más completa e importante sobre las relaciones entre la masonería y la Iglesia Católica es la serie de cuatro tomos de Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. I: Las bases del conflicto (1700-1739)*, Madrid: Fundación Española Universitaria, 1976; *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. II: Inquisición: Procesos históricos (1739-1749)*, Madrid: Fundación Española Universitaria, 1976; *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. III: Institucionalización del conflicto (1750-1800)*, Madrid: Fundación Española Universitaria, 1977; *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. IV: La otra cara del conflicto. Conclusión y Bibliografía*, Madrid: Fundación Española Universitaria, 1977. Véase también del mismo autor, Ferrer Benimeli, *La masonería como problema político religioso. Reflexiones históricas*, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2010.

⁴² La investigación más importante sobre el tema es la de Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2*, Madrid: Istmo, 1982.

⁴³ Agustín Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, Londres: Ph. Le Boussonnier, 1797. La obra se publicó en inglés en 1799 y en español en 1812. Al trabajo de Barruel, se le pueden sumar los contemporáneos a él: Abbé Baissie, *L'Esprit de la Franc-Maçonnerie dévoilé relativement au danger qu'elle renferme*, Roma: Chez Les Marchands de Nouveautés, 1790; Abbé Lefranc, *Le voile levé pour les curieux ou le secret de la révolution révélé à l'idée de la Franc-Maçonnerie*, París: Le Petite et Guillermand, 1792; John Robison, *Proofs of a Conspiracy Against All the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Freemasons, Illuminati and Reading Societies*, Londres: Edinburg, 1797; o Lorenzo Hervás y Panduro, *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789, y medios que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del Estado*, obra escrita en italiano por dicho Abate, bibliotecario de nuestro S.P. Pío VII, en carta que dirigió desde Roma a un respetable Ministro del Consejo de Castilla, amigo suyo, Roma, 25 de marzo de 1794, Madrid: s.e., 1807.

⁴⁴ Entre la bibliografía existente sobre la relación masonería y Revolución Francesa se recomienda la obra de Ligou, *Franc-maçonnerie et Révolution française 1789-1799*, París: Chiron-Détrad, 1989.

⁴⁵ Para ampliar acerca de esta primera condena, puede consultarse el libro de Ferrer Benimeli, *La primera condena pontificia de la masonería. El secreto de las causas*, Oviedo: masónica.es, 2025.

⁴⁶ Roberto Marín Guzmán, *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y P. León Tórneros, S.I.*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Cuadernos de Historia de la Cultura 25, 2011.

⁴⁷ José María Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, 13-17.

⁴⁸ Los masones han sido catalogados desde anarquistas, anticlericales, anticristianos, ateos, budistas, católicos infieles, cristianos protestantes, deístas, dualistas, esotéricos, espiritistas, judíos, librepen-

sadores, promotores de la ideología de género, naturalistas, nigrománticos, racionalistas, satanistas, socialistas, teósofos, por citar solo algunos ejemplos.

⁴⁹ Véase al respecto, la obra insigne de Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, así como las compilaciones de este autor, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990, y *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁵⁰ Manuel Hernández González, “Ilustración y masonería en el clero liberal canario del primer tercio del siglo XIX”, Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, Política y Sociedad*, CEHME: Zaragoza, 1989, tomo II, 763-771.

⁵¹ Véase al respecto la obra de David Gueiros Vieira, *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 1980.

⁵² El caso de Cartagena es interesante, ya que el obispo Juan Fernández de Sotomayor (1831-1849) fue masón y el 90 por ciento de los masones se identificaban como católicos. Esta masonería fue procatólica y predicó un liberalismo moderado, así como en la región, masones y católicos trabajaron unidos en contra de proyectos de carácter laicizante. Incluso, se llegó a situaciones en las que, si el candidato a masón era del clero no necesitaba más requisitos para iniciarse masón; de hecho, un masón dirigió el proceso de firma del concordato (1883-1887). Para ampliar sobre esto véase a Gilberto Loaiza Cano, “La masonería y las facciones del liberalismo colombiano durante el siglo XIX. El caso de la masonería de la Costa Atlántica”, *Historia y Sociedad* 13, 2007, 1-28.

⁵³ Fernanda Santos y José Eduardo Franco, “A insustentável leveza das fronteiras: Clero Católico na Maçonaria e a questão do Anticlericalismo e do Antimaçonismo em Portugal”, *REHMLAC* 2, n.º. 2, diciembre 2010-abril 2011, 54-65.

⁵⁴ Jogand-Pagès nació en 1854, se egresó de un colegio de jesuitas y desde muy joven se destacó por sus fraudes y bromas literarias. En 1873, a la edad de 19 años, por medio de la prensa local, anunció la llegada de una oleada de tiburones, hasta el punto de ocasionar el pánico colectivo y el cierre de muchos negocios. Luego de este “éxito” fue cuando Jogand-Pagès decidió tomar el pseudónimo de Léo Taxil, inspirado en Leónidas el nombre de su abuelo materno y padrino, así como en Taxil, un señor hindú, aliado de Alejandro Magno. Más tarde, Taxil intentó engañar a los comerciantes de la zona, pero fracasó, por lo que, para evitar la cárcel, huyó a Ginebra, donde escribió haber descubierto una antigua ciudad romana en el lago Lemán, logrando así el apoyo económico de sociedades científicas de toda Europa; sin embargo, con la llegada de los expertos, el fraude salió a la luz. A Taxil lo expulsaron de Ginebra y volvió a su país. Entre la producción académica dedicada a este personaje, se recomienda la obra de Eugen Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, París: Julliard, 1964.

⁵⁵ Revisense los trabajos de Bullock, *Revolutionary Brotherhood*, 277-307; Clarence N. Roberts, “The Crusade against Secret Societies and the National Christian Association”, *Journal of the Illinois State Historical Society* 64, n.º. 4, 1971, 382-400; y David G. Hackett, *That Religion in Which All Men Agree. Freemasonry in American Culture*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2014, 11-124.

⁵⁶ Stephen Eric Bronner, *A Rumor about the Jews. Antisemitism, Conspiracy, and the Protocols of Zion*, Oxford: University Press Oxford, 2003.

⁵⁷ Jacob M. Landau Source, “Muslim Opposition to Freemasonry”, *Die Welt des Islams* 36, n.º. 2, 1996, 186-203.

⁵⁸ Pozuelo Andrés, “Aproximaciones a la antimasonería de León Trotsky”, *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 1, n.º. 2, 2020, 35-50. <https://doi.org/10.46652/pacha.v1i2.23>.

⁵⁹ Martínez Esquivel, “La campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門 por parte del Partido Comunista Chino (1949-1953)”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 7, junio 2016, 79-94.

⁶⁰ Puede revisarse al respecto el artículo de Michael Hoffman, “Anders Behring Breivik: a Judeo-Masonic Terrorist”, 26 de julio de 2011. <http://revisionistreview.blogspot.com/2011/07/anders-behring-breivik-judeo-masonic.html>, y el vídeo “Oslo Bomber is a Freemason (Anders Behring Breivik)”, *YouTube*, 22 de julio de 2011, https://www.youtube.com/watch?v=rMr__YCqFu4.

BIBLIOGRAFÍA

Agulhon, Maurice. “Clase obrera y sociabilidad antes de 1848”. *Historia Social* 12, 1992: 156-159.

Baisotti, Pablo, y Ricardo Martínez Esquivel (eds.) *Modernity of Religiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIth Centuries*. Lanham: Lexington Books, 2021.

Bastian, Jean Pierre. *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____ (comp.) *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

_____ (comp.) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Beaurepaire, Pierre-Yves. *L'Europe des francs-maçons XVIII^e-XXI^e siècles*. París: Belin, 2002.

Benévolo, Leonardo. *Historia de la arquitectura del Renacimiento. La arquitectura clásica (del siglo XV al siglo XVIII)*. Weyler, María Teresa (trad.). Madrid: Taurus Ediciones, 1972.

Berman, Richard. *The Foundations of Modern Freemasonry. The Grand Architects-Political Change and the Scientific Enlightenment (1714-1740)*. Londres: Sussex Academic Press, 2014.

Bogdan, Henrik, y Jan A. M. Snoek (eds.) *Handbook of Freemasonry*. Leiden: Brill, 2014.

Bronner, Stephen Eric. *A Rumor about the Jews. Antisemitism, Conspiracy, and the Protocols of Zion*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Bullock, Steven C. *Revolutionary Brotherhood. Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

Burt, Roger. *Miners, Mariners, and Masons: The Global Network of Victorian Freemasonry*. Exeter: University of Exeter Press, 2020.

- Campos, Michelle. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Cauich Carrillo, Fredy E. *Hongmen: Chee Kung Tong. Migración, xenofobia y masonería china en la Ciudad de México 1880-1947*. Ciudad de México: Palabra de Clio, 2023.
- Clark, Peter. *British Clubs and Societies 1580-1800: The Origins of an Associational World*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Cooper, M. A. R. "Robert Hooke's Work as Surveyor for the City of London in the Aftermath of the Great Fire". *Notes and Records of the Royal Society of London*, "Part one": 51, n.º. 2 (1997): 161-174; "Part two": 52, n.º. 1 (1998): 25-38; "Part three": 52, n.º. 2 (1998): 205-220.
- Cooper, A. A. *The Freemasons of South Africa*. Cape Town: Human & Rousseau, 1986.
- Duby, Georges. *Le temps des cathedrales: l'art et la société 980-1420*. París: Gallimard, 1976.
- . *Europa en la Edad Media*. Monreal y Tejada, Luis (trad.). Barcelona: Paidós, 2007.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. I: Las bases del conflicto (1700-1739)*. Madrid: Fundación Española Universitaria, 1976.
- . *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. II: Inquisición: procesos históricos (1739-1749)*. Madrid: Fundación Española Universitaria, 1976.
- . *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. III: Institucionalización del conflicto (1750-1800)*. Madrid: Fundación Española Universitaria, 1977.
- . *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso. IV: La otra cara del conflicto. Conclusión y bibliografía*. Madrid: Fundación Española Universitaria, 1977.
- . *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2*. Madrid: Istmo, 1982.
- (coord.) *Masonería, Política y sociedad*. Zaragoza: CEHME, 1989.
- (dir.) *Masonería y religión: convergencias, oposición, ¿incompatibilidad?* Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- (coord.) *La Masonería Española y la crisis colonial del 98*. Zaragoza: CEHME, 1999.
- . *La masonería como problema político religioso. Reflexiones históricas*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2010.

- . *Masonería, Iglesia, Revolución e Independencia*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- . *Napoleón el Grande y la masonería bonapartista en España*. Oviedo: masónica.es, 2023.
- . *Orígenes religiosos de la masonería. De las catedrales a la fraternidad*. Oviedo: masónica.es, 2024.
- . *La primera condena pontificia de la masonería. El secreto de las causas*. Oviedo: masónica.es, 2025.
- Fierro de Jesús, Tonatiuh. “Tongmenghui 同盟会 y Zhigongtang 致公党. El proyecto de república de Sun Yat-sen y los chinos de ultramar (1894-1911)”. *REHMLAC+* 7, n°. 1, mayo-noviembre 2015: 158-177, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/19950>.
- García Robles, Marco Antonio. “De la homofobia, la misoginia y el machismo a la inclusión en la masonería mexicana”. *REHMLAC+* 13, n°. 1, enero-junio 2021: 46-68, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44303>.
- Gómez-Heras, José María. *Cultura burguesa y restauración católica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- González, Fredy. “The Rise and Spread of the Hong Men Chee Kung Tong in the Cantonese Pacific and Beyond”. *Pacific Historical Review* 92, n°. 1, 2023: 1-29, <https://doi.org/10.1525/phr.2023.92.1.1>.
- Gueiros Vieira, David. *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- Hackett, David G. *That Religion in Which All Men Agree. Freemasonry in American Culture*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2014.
- Harland-Jacobs, Jessica. *Builders of Empire. Freemasonry and British Imperialism, 1717-1927*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
- Hinks, Peter P., y Stephen David Kantrowitz (eds.) *All Men Free and Brethren. Essays on the History of African American Freemasonry*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Hobsbawm, Eric J. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Romero Maura, Joaquín (trad.). Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- Ishemo, Shubi L. “From Africa to Cuba: An Historical Analysis of the Sociedad Secreta Abakuá (Ñañiguismo)”. *Review of African Political Economy* 29, n°. 92, 2002: 253-72. <https://doi.org/10.1080/03056240208704612>.
- Jacob, Margaret. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. Nueva York: Oxford University Press, 1991.

- . *The Origins of Freemasonry: Facts and Fictions*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2005.
- . *The Radical Enlightenment-Pantheists, Freemasons and Republicans*. Louisiana: Cornerstone Book Publishers, 2006.
- Landau Source, Jacob M. “Muslim Opposition to Freemasonry”. *Die Welt des Islams* 36, n°. 2, 1996: 186-203.
- Le Goff, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. González, Godofredo (trad.). Barcelona: Paidós, 1999.
- Ligou, Daniel. *Présentation des Constitutions d'Anderson*. París: EDIMAF, 1984.
- . *Franc-maçonnerie et Révolution française 1789-1799*. París: Chiron-Détrad, 1989.
- Loaiza Cano, Gilberto. “La masonería y las facciones del liberalismo colombiano durante el siglo XIX. El caso de la masonería de la Costa Atlántica”. *Historia y Sociedad* 13, 2007: 1-28.
- Marín Guzmán, Roberto. *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y P. León Tornero, S.I.* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Cuadernos de Historia de la Cultura 25, 2011.
- Martínez Esquivel, Ricardo. “La campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門 por parte del Partido Comunista Chino (1949-1953)”. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 7, junio 2016: 79-94.
- . *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017.
- , Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (eds.) *300 años: Masonerías y masones, 1717-2017. Cinco volúmenes: Tomo I. Migraciones, Tomo II. Silencios, Tomo III. Artes, Tomo IV. Exclusión, y Tomo V. Cosmopolitismo*. Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017.
- . “Global History and Freemasonry: 300 Years of Modernity, Sociability and Imperialism”. *REHMLAC+* 9, n°. 2, diciembre 2017-abril 2018: 1-18. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31496>.
- . “Syrian-Lebanese Immigrants: Their Mechanisms of Social Insertion and Freemasonry in Costa Rica During the First Half of the Twentieth-Century”. *Diálogos* 24, n°. 1, 2020: 19-50. <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i1.51945>.
- , y Francisco Rodríguez Cascante (eds.) *Subjetividades orientalistas. Tres volúmenes: Tomo I. Imaginarios, Tomo II. Cultura política, y Tomo III. Religiosidades*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2024.

- , (ed.) *El Chee Kung Tong 致公堂: Redes glocales, diáspora china y cultura política*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2025.
- Martínez Moreno, Carlos Francisco. “Coaliciones y traiciones masónicas. De la primera reelección de Porfirio Díaz a los inicios de la revolución mexicana, 1887-1911”. *REHMLAC+* 7, n.º. 2, diciembre 2015-abril 2016: 149-177. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22853>.
- Miller, Ivor. “Aponte’s Legacy in Cuban Popular Culture”. *Afro-Hispanic Review* 37, n.º. 2 (2018): 126-151.
- Mollés, Dévrig. *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios*. La Plata: Editora de la Universidad Nacional de La Plata, 2015.
- . “Le système-monde maçonnique à la veille de la Première Guerre mondiale: une analyse archéologique”. *REHMLAC* 6, n.º. 2, diciembre 2014-abril 2015: 12-32. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/18196/22736>.
- Pozuelo Andrés, Yván. “La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición”. *REHMLAC+* 1, n.º. 2, diciembre 2009-abril 2010: 62-87. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6618>.
- . “Notas sobre el ‘nombre simbólico’ en Hispanoamérica”. *REHMLAC* 3, n.º. 2, diciembre 2011-abril 2012: 206-242, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/6581/6272>.
- . “Aproximaciones a la antimasonería de León Trotsky”. *Pacha. Revista de estudios contemporáneos del sur global* 1, n.º. 2, 2020: 35-50, <https://doi.org/10.46652/pacha.v1i2.23>.
- . *La logia Jovellanos (1912-1939). Memoria e historia borradas por el franquismo*. Ciudad de México: Palabra de Clío, 2019.
- , (ed.) *Puertos, migraciones y redes masónicas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2025.
- Prescott, Andrew, y Susan Mitchell Sommers. “En busca del *Apple Tree*: Una revisión de los primeros años de la masonería inglesa”. *REHMLAC+* 9, n.º. 2, diciembre 2017-abril 2018: 19-46. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31500>.
- Révauger, Cécile, y Éric Saunier (eds.) *La franc-maçonnerie dans les ports*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.
- Reyes Heredia, Guillermo de los. *Herencias secretas. Masonería, política y sociedad en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- Rich, Paul J. *Elixir of Empire: The English Public Schools, Ritualism, Freemasonry, and Imperialism*. Londres: Regency Press Ltd., 1989.

- Roberts, Clarence N. "The Crusade against Secret Societies and the National Christian Association". *Journal of the Illinois State Historical Society* 64, n°. 4, 1971: 382-400.
- Santos, Fernanda, y José Eduardo Franco. "A insustentável leveza das fronteiras: Clero Católico na Maçonaria e a questão do Anticlericalismo e do Antimaçonismo em Portugal". *REHMLAC* 2, n°. 2, diciembre 2010-abril 2011: 54-65, <http://revistas.ucri.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/6596/6287>.
- Saunier, Éric (ed.) *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*. Roma: La Tipografica Varese S.p.A., 2000.
- Solar, Felipe Santiago del. *Las Logias de Ultramar. En torno a los orígenes de la Francmasonería en Chile 1850-1862*. Santiago de Chile: Editorial Occidente Historia, 2012.
- Sommer, Dorothe. *Freemasonry in the Ottoman Empire: A History of the Fraternity and its Influence in Syria and the Levant*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Stevenson, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Urban, Hugh B. "Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry". *Numen* 44, n°. 1, 1997: 1-38.
- Weber, Eugen. *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*. París: Julliard, 1964.

LAS ORGANIZACIONES MASÓNICAS EN EL ESTADO MEXICANO (1825-1925)

Marco Antonio Flores Zavala
Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presentamos un panorama de las organizaciones masónicas con alcance nacional en México, señalando los rasgos de su estructura, así como las continuidades y rupturas acontecidas en las redes de sociabilidades. Apreciamos a las logias como una forma de hacer sociedad donde se efectúan ceremonias propias y de convivencia, se intercambia información política, se promueve la divulgación científica y artística, además de coadyuvar en la formación de ciudadanías orgánicas. A lo mencionado, es importante exponer las circunstancias en las que surgió el asociacionismo legalizado, proceso que interactuó con la construcción del Estado mexicano.

El periodo que abordamos, haciendo varios cortes históricos —no plegados a los ciclos políticos de la historia nacional—, va de 1825 a 1925, abarcando de la formación de las organizaciones masónicas al lento establecimiento de las redes de asociaciones.

Para esta investigación se trabajó con documentos consultados en el Archivo General de la Nación, de México, y con la Colección Porfirio Díaz, que custodia la Universidad Iberoamericana. También bibliografía académica de diferentes perspectivas: historia, estudios políticos, ciencias sociales y humanidades.

Algunos de los interrogantes que planteamos son ¿cuándo y cómo fueron establecidas las actividades masónicas en México?, ¿cómo fueron las

continuidades y rupturas en las organizaciones?, ¿además de lo propiamente masónico, qué otras labores realizaron los masones en el espacio público? Una cuestión nodal es interrogar, estimando las reglamentaciones en materia de libertad de asociación y la condición de agrupación de vínculos sociales cerrados —por ser de previa y restringida admisión, aunado a la secrecía— cuál era el lugar de las logias entre las diferentes formas de hacer sociedad en el espacio público.

EN NUEVA ESPAÑA SE INICIARON MEDIANTE LECTURAS Y RUMORES

Los verdaderos francmasones son unos hombres reunidos en sociedad, con el objeto de elevar un templo a la virtud, y de fabricar calabozos para el vicio. Claro es que este templo y estos calabozos no pueden ser más que unas meras alegorías que representan la multiplicación de actos virtuosos, y los esfuerzos continuos que el hombre debe hacer para domar sus inclinaciones viciosas. El fin principal de esta asociación es el mutuo socorro que deben presentarse unos hermanos a otros en todos los trances y sucesos desventurados de la vida [...] Los sitios donde se reúnen se llaman logias, y durante todo el tiempo que permanecen en ellas desaparece toda distinción mundana.¹

El fragmento transcrito es de un impreso que circuló en la Ciudad de México, en 1826, para dar cuenta del conocimiento que se tenía de la masonería en los años de la transición política de la colonia al Estado independiente. Como se desprende de la cita, las logias eran un medio “nuevo” para hacer sociedad. Es decir, cuando ocurrió el cambio de régimen, unos cuantos masones y sus logias eran asunto público. El autor del texto, Joaquín Fernández de Lizardi, era un masón y publicista que hizo propaganda filomasónica. Sus textos fueron reproducidos en otras ciudades, algunas de ellas sedes de diócesis diferentes a la Ciudad de México.² Sus publicaciones, junto con la de otros autores y escritores, debatieron en el emergente espacio público.

María Eugenia Vázquez Semadeni expresó al respecto:

En estos años [1761-1821], el tema masónico fue relevante, pues se empleó como motivo para poner en cuestionamiento y en acción los principios de las nuevas y viejas doctrinas políticas. En los textos revisados puede constatarse que, mientras discutían sobre la masonería, sus autores iban expresando cuál era la cultura política desde la que escribían y actuaban, cuáles eran los principios, ideales y proyectos que se debatían, y cómo se ajustaban a las condiciones que imponía el nuevo orden político.³

Previo al trabajo de los masones en logia y de la existencia realmente de ellas, la información a la mano se obtuvo mediante la lectura especializada, como en Benito Jerónimo de Feijoo;⁴ también por los comentarios de los individuos que presumían de ser masones y otro tanto por quienes ingresaron a logias en Europa o el Caribe. Otro medio de conocimiento fue la escucha de las condenas papales a las asociaciones masónicas y todo lo que concerniera a ellas, las cuales eran repetidas por la Inquisición española.⁵

Diferentes certificados parroquiales testimonian la lectura condenatoria hacia la masonería, considerada enemiga de la Iglesia y de la Corona. La distribución de estos documentos en la jurisdicción de la Inquisición novohispana permite situar la información que se tenía sobre este tipo de asociaciones.⁶ El bajo clero, por ejemplo, se dirigía a su enemigo con expresiones como “conventículos mazonicos [*sic*]”; “asociaciones masónicas”; “la detestable profesión de los francmasones, con sus secretos y oscuros congresos, tan nocivos a la religión y al estado”.⁷

En el conjunto del océano impreso, se aprecia que hubo más textos y actitudes antimasones;⁸ luego se observan escritos que dan cuenta de la existencia de logias, aunque no ofrecen referencia sobre reglamentos y manuales. Entre los factores que influyeron en esta situación podemos mencionar, por un lado, la censura que ejerció la Inquisición en el campo editorial y, por el otro, la ausencia de masones, principales consumidores del mercado de lo masónico. El deslizamiento de la preponderancia de escritos antimasones a filomasones tuvo lugar tras una serie de circunstancias, tales como el declive inquisitorial, el paulatino establecimiento logial y el aumento numérico de sus afiliados. Un ejemplo concreto al respecto fue, como mencionamos anteriormente, el de Joaquín Fernández de Lizardi.

LAS PRIMIGENIAS ORGANIZACIONES MEXICANAS

Las investigaciones con base documental han dado cuenta del establecimiento de logias de forma *casi* aislada, en el litoral del Golfo de México y en la sede de la corte o capital del país, entre 1800 y 1820.⁹ El reconocimiento de su paulatino establecimiento en otras villas y ciudades generó discusiones en la esfera pública, pues su existencia fue comprendida como hechos políticos que se contraponían a los cuerpos e instituciones permitidas durante el régimen colonial, como las cofradías, gremios, colegios de abogados, juntas de vecinos y diputaciones de minas y de comercio.

En el segundo lustro de 1820, puesto en marcha el proceso de construcción del Estado nacional, los grupos de masones que disputaban la conducción de las instancias de poder con alcance nacional contribuyeron a la formación de dos grandes logias,¹⁰ diferentes al sistema escocés —en los párrafos siguientes anotamos algunos datos—. Hasta el momento sabemos que hubo logias escocesas en las que preponderaron peninsulares y criollos (fundamentalmente la burocracia de hacienda, comerciantes, propietarios y militares) y podemos reconocer a masones que desempeñaron labores externas a lo puramente masónico y fomentaron redes de relaciones sociales no circunscritas sólo a la esfera masónica. No obstante, aún no contamos con evidencia documental que dé cuenta de una asociación federal de logias escocesas.

La vorágine de los cambios de régimen —del colonial al Estado nacional— propició nuevos liderazgos, propuestas políticas y la modificación de los vínculos sociales, tales situaciones influyeron para que algunos individuos ingresaran a la masonería, otros dejaran una logia y pasaran a otra o incluso formaran una nueva. En agosto de 1825, se estableció en la Ciudad de México la Gran Logia Mexicana, con autoridad para organizar y controlar a las logias que practicarían el Rito de York. Sus primeras asociaciones fueron *Tolerancia Religiosa 1*; *Rosa Mexicana 2*; *Independencia Mexicana 3*; *Federalista 4*; y *Luz Mexicana 5*.¹¹ Los masones provenían de asociaciones escocesas. En 1832, la Gran Logia de Nueva York le transfirió a la Gran Logia Mexicana su jurisdicción para asumir la autoridad frente a las logias en otros estados nacionales.¹²

En oposición a las logias anteriores, otros masones instituyeron, también en la capital del país, el Rito Nacional Mexicano (RNM) libre e inde-

pendiente en su régimen interior, respecto a otros ritos. En marzo de 1826 fundaron La Gran Logia *La Luz*, integrada con las logias *Meridiano Anahuense 1*; *Igualdad 2*; *Terror de los Tiranos 3*; *Despreocupación Indiana 4* y *Luz Mexicana 5*.¹³

La conformación de dichos espacios se debió a la voluntad individual de quienes se congregaron a la puesta en marcha de una forma nueva de hacer sociedad, cuya dinámica fue convenida acatando los reglamentos de la organización, sus ceremonias y el programa de trabajo.¹⁴ Este último apeló a sostener las logias como la base de una nueva red de relaciones sociales a través de la cual los masones pudieran intervenir en el espacio público. Las logias constituyeron espacios donde se fomentó la desaparición de las desigualdades étnicas, jerárquicas y culturales entre los afiliados. Como distinciones propias se incorporó el ser hermanos y ciudadanos de la República¹⁵ y, en cuanto a su composición, los integrantes fueron preponderantemente criollos y mestizos. El participar en una logia no impidió participar en otras asociaciones, fuesen de amigos, círculos de lectura o mesas de redacción de periódicos. Por el contrario, estos lugares de sociabilidad fueron, algunas veces, una extensión de las logias. Con respecto al vínculo con la esfera religiosa, pese a las prohibiciones impuestas en el régimen colonial, no se han localizado conflictos cuyos alegatos fuesen religiosos, los más han sido políticos.

Los masones, todos de primera generación y lectores de los reglamentos y ceremoniales, fueron dando forma a las logias como espacios privados. En esta línea, procuraron sumar a individuos que colaboraran con sus objetivos internos y con aquellos vinculados a la esfera de lo público, aspecto que condujo a la formación de grupos interesados en intervenir en instancias de poder. Desde esta perspectiva, el crecimiento de las logias no sólo fue un asunto de intereses por liderazgos o consecución de determinados objetivos, sino que se convirtieron en una de las vías posibles para reorganizar la sociedad, ya no sólo con los cuerpos acostumbrados del régimen anterior: cofradías, gremios, diputaciones de mineros o comercio locales.

De esta manera, los masones aprovecharon el lento resquebrajamiento de la naturaleza religiosa del Estado y situaron a las logias en la esfera pública como espacios que contribuyeron al proceso de secularización. Al ser sociabilidades organizadas, integradas por acciones individuales voluntarias, los pactos internos y la formación de redes de logias no requirieron

el reconocimiento de las autoridades civiles y religiosas. En ese contexto, hacia 1828, las logias yorquinas eran poco más de un centenar, esparcidas por el territorio nacional. Las escocesas estuvieron asentadas principalmente en algunas capitales estatales. Las logias del RNM eran, hacia 1845, una docena en los estados de México, Jalisco, San Luis Potosí y tenían representantes delegados en un par de estados.¹⁶

A su vez, cabe destacar los rasgos de la mexicanización evidentes en las logias estudiadas, aspecto visible, por ejemplo, en la apropiación de los materiales para las ceremonias —traducciones, impresiones, decoraciones—, o en la propia denominación de dichos espacios, cuyos nombres tenían referencias mexicanistas o se identificaban con el federalismo. Por ejemplo, *Rosa Mexicana*, *Luz Mexicana*, *Propagación de los Amantes de la Patria* (Ciudad de México), *Virtud Americana* (Saltillo), *Colmena Federal* (San Luis Potosí), *Inexpugnable Fortaleza Texcocana* (Texcoco), *Federación* (Zamora). Otro rasgo de estos espacios fue la ocupación del territorio nacional.¹⁷

La implantación sistemática de logias en México y la aparición de masones en la esfera pública obligaron a sectores de la emergente clase política a cuestionar su presencia y su función en la sociedad. Además de molestarles su existencia y desconocer sus ceremonias y las actividades de convivio, percibieron que las asociaciones masónicas tenían una mayor oportunidad para el intercambio de información, con el agravante de no tener la intervención y el reconocimiento de las autoridades, lo que contribuía a quebrar la estructura social. En el proceso de los cambios culturales que trajo consigo la construcción de nuevos sujetos sociales —devenidos ahora en ciudadanos— en los estados recién creados, la masonería desempeñó una función especial al organizar e introducir en una asociación a individuos que condujo a participar en sus actividades y adherirlos a sus postulados básicos.¹⁸

El historiador británico Michael P. Costeloe explicó que, ante la influencia de las logias y la creciente discusión pública que generaron, el gobierno mexicano reaccionó prohibiéndolas. Su explicación, que sigue los argumentos de los historiadores contemporáneos de la República federal —Lorenzo de Zavala, Lucas Alamán, José María Luis Mora—, apuntó que la prohibición emitida por el Congreso entre 1826 y 1828 fue una estrategia de los masones yorquinos para disminuir la presencia de los escoceses. En efecto, la proscripción era una forma de definir a las asociaciones masónicas

como centros de subversión o como un peligro para el buen orden y tranquilidad de los estados. La prohibición de la masonería en México exhibió el mismo tipo de argumentos que los esgrimidos por la Iglesia y la Corona antes de 1821: “Seguridad del Estado y sospecha de herejía” fueron los ejes principales de las condenas pontificias y estatales.¹⁹

En la discusión política sobre la prohibición de la masonería, los antimasones veían en la proliferación de logias un mal que podía degenerar e impedir la consolidación del Estado, toda vez que esas asociaciones asumían la representación necesaria para disputar e influir en las cuestiones gubernamentales. Al respecto, cabe señalar que en la logia y en las grandes logias se generó una representación política evidente debido a la práctica de diferentes actos, como la elección de dignatarios; el rol que desempeñan los masones durante los rituales; la delegación que tenían para actuar ante otras logias y al exterior de la comunidad masónica.

Finalmente, las logias fueron prohibidas en 1829. Ante tal situación los masones mantuvieron sus reuniones en grupos medianamente abiertos; atendieron la política a través de las elecciones y la publicación de periódicos; lo artístico y científico se fomentó en sociedades de divulgación, investigación y juntas de instrucción —Sociedad de Geografía y Estadística—; y sostuvieron los ideales de la Ilustración como uno de sus perfiles. Al tiempo que las logias del llamado Rito Nacional conservaron sus actividades y acogieron a miembros de otras logias, otros masones insistieron en organizar redes sociales con fines políticos, por ejemplo, el Rito de los Yorkinos Federalistas.²⁰

DE LOS VAIVENES ORGANIZATIVOS A LA CENTRALIZACIÓN (1860-1900)

Entre los años 1850 y 1880 tuvieron lugar en México diversos sucesos políticos, desde una cruenta guerra civil (1855-1861), pasando por una intervención francesa que estableció un gobierno monárquico e hizo que el gobierno mexicano republicano fuese itinerante (1863-1867) hasta varias disputas armadas por la presidencia de la República (1868-1877). En estos hechos los masones no estuvieron exentos de participar. Las actividades masónicas no descansaron, más aún en las logias del interior del país.

Paralelo a ello, un grupo de masones escoceses, la mayoría de ellos republicanos, estableció un Supremo Consejo en Veracruz (1860).²¹

A pesar de la permanencia de las actividades masónicas, la comprensión de la francmasonería como una preeminente red de relaciones de dominación de grupos políticos contribuyó a la presencia de disidencias al interior de las organizaciones, las cuales ignoraban la actividad ritual y las reglamentaciones. De la oposición interna se pasó a la construcción de logias nuevas que procuraron lugares en las instancias del poder público. Hubo entonces nuevas invenciones discursivas y normativas. En este periodo volvió a erigirse en México el Rito Nacional y se formaron asociaciones a las que llamaron rito Escocés Antiguo y Reformado (1869-1876),²² Escocés Antiguo y Aceptado de Masones Libres e Independientes (1878-1890),²³ y Escocés Antiguo Reformado (1892-1900).²⁴ En rigor, el objetivo fue establecer otras organizaciones sin abandonar el sistema escocés.

Si bien las disidencias se escenificaron fundamentalmente en la Ciudad de México, las logias del interior de la República tuvieron diversas reacciones: mientras algunas participaron en las controversias masónicas, otras se mantuvieron al margen. Un ejemplo lo constituye la logia escocesa de Guadalajara, la cual permaneció fuera de las disputas capitalinas. Una de las razones de su actitud era el liderazgo del general Ramón Corona, quien la dirigía y, al mismo tiempo, era gobernador estatal y sostenía vínculos fraternales en varias partes del país. Antes de Guadalajara, fungió como maestro de las grandes logias de Durango y Jalisco, ambas del Rito Nacional.²⁵

Las logias del Rito Nacional fueron organizadas en asociaciones regionales en los estados de México, San Luis Potosí, Jalisco, Durango, Hidalgo, Veracruz y Sinaloa. Según José María Mateos, la Gran Logia *La Luz* de la Ciudad de México tuvo inscritas bajo su obediencia más de cincuenta talleres masónicos, en 1879. Pero las disidencias de los masones escoceses permearon a los masones del Rito Nacional, tanto porque éstos reconocieron a las logias escocesas disidentes, como porque algunos de sus propios masones se afiliaron a ellas, al grado de clausurar su propia organización nacional en 1887.²⁶

Respecto de las logias escocesas, su auge inició con el establecimiento de la logia *Unión Fraternal 20*, que contó con una carta de autorización proporcionada por el Gran Oriente de Nueva Granada. Los protagonistas de esta etapa fueron dos masones extranjeros —el colombiano Pedro Abad

del Oro y el estadounidense James C. Lohse—, quienes establecieron relaciones comerciales durante el gobierno monárquico de Maximiliano (1867) y contaron con un contexto propicio para su labor masónica. Al suceder la derrota de la monarquía, mantuvieron sus actividades económicas y masónicas.

En abril de 1868, se reunieron los masones escoceses que formaban la Gran Logia Valle de México —Ciudad de México— y el Supremo Consejo de Veracruz, para constituir el Supremo Consejo de Grandes Inspectores Generales. Para que las logias escocesas desplegaran labores y pudieran ejercer autoridad sobre las actividades masónicas en México, sus dirigentes atendieron diversas cuestiones: en lo interno, con Lohse a la cabeza, vigilaron el cumplimiento de la normatividad masónica; en lo externo, como red masónica, no participaron en los conflictos políticos, lo que facilitó admitir como dirigente reconocido al general Porfirio Díaz. Respecto del Rito Yorkino sólo existía la logia *Rosa Mexicana* y una del rito francés de San Juan.²⁷

El aumento de nuevas logias escocesas en el país, las cuales tuvieron autonomía en sus labores reglamentarias y en los modos de afiliación, requirió la formación de una autoridad que sirviera para controlar la masonería. Con ese fin se creó la Gran Dieta Simbólica Escocesa de los Estados Unidos Mexicanos (1890),²⁸ organismo que sustituyó al Gran Oriente que formó el Rito Escocés Antiguo y Aceptado de Masones Libres e Independientes. La función de la Dieta como cuerpo consultivo sobre temas masónicos tuvo por fondo el control de más de ciento cincuenta logias simbólicas y, según Ermilo G. Cantón, contó con una alta posibilidad de “formar pequeñas repúblicas masónicas en cada estado”. En su condición de “autoridad suprema” consiguió su objetivo, así lo demuestra el crecimiento y la formación de las grandes logias en los estados mexicanos.

Siendo masón, el presidente Porfirio Díaz aprovechó la coyuntura que le otorgaron los dirigentes masones —general Sóstenes Rocha y Ermilo G. Cantón— para reconocer la importancia de la Gran Dieta e influir a través de ella en la red de asociaciones masónicas. No obsta señalar que las logias fueron sociabilidades paralelas a los clubes políticos y las variopintas tertulias formadas en las diferentes localidades del país.

Hacia 1893, la lista de organizaciones estatales adheridas a la Dieta eran *Valle de México 1*, en la capital del país; *Miguel Hidalgo 2*, en Toluca; *El Sol 3*, en Jalapa; *Estado de Jalisco 4*, en Guadalajara; *Benito Juárez 5*, en Saltillo; *Unión Perpetua 6*, en Zacatecas; *Unión 7*, en Monterrey; *El Faro*

8, en San Cristóbal; *Ignacio Ramírez* 9, en Tampico; *Víctor Hugo* 10, en Oaxaca; *Vicente Guerrero* 11, en Chilpancingo; *Cosmos* 13, en Paso del Norte; *Luz de la Frontera* 14, en Nuevo Laredo; *Libres y Aceptados Masones* 15, en Puebla; *El Potosí* 16, en San Luis Potosí; y *Estado de Tabasco* 17, en Villahermosa —en cada una de ellas estuvieron adscritas logias asentadas en el interior de los respectivos estados mexicanos—. El beneficio del dominio y la estrategia de subordinación de la Gran Dieta para con las Grandes Logias estatales fue posible en tanto algunos gobernadores también eran responsables de las actividades masónicas.²⁹

La Dieta comenzó a debilitarse en 1895, cuando hubo oposiciones a la creación de logias de mujeres y fueron expulsados masones que disientían con la dirección de la Gran Dieta. En varios estados algunas logias se rebelaron al organismo centralizador,³⁰ amparadas en una resolución que decretaba la jurisdicción y responsabilidad de las grandes logias sobre los grados simbólicos en los límites de su entidad.³¹ Otro hecho que debe considerarse en la separación de las logias fue cuando supieron de la renuncia del general Díaz a la Gran Dieta —él ostentaba el cargo nominal de presidente de la asociación masónica—. Después de la salida del presidente, la confederación masónica disminuyó su actividad y autoridad. Al finalizar el siglo, pese a un proyecto que reactivaría la creación de grandes logias y una confederalización voluntaria, ya no se recuperó.³²

La Gran Dieta cumplió el objetivo: ser el “cuerpo supremo, absolutamente soberano para velar por la absoluta libertad e independencia de los tres grados azules o simbólicos, por las grandes logias de estado y por los talleres de la jurisdicción de estas”.³³ Atrás quedó el ambiente aislado de las logias, rasgo de la primera mitad del siglo XIX, y se proyectó una organización nacional. En paralelo ocurrió la formación de asociaciones abiertas, es decir, de ámbitos de sociabilidad sin las restricciones de ingreso y participación de las logias, en varios de los cuales intervinieron masones.³⁴

En el proceso de asociarse voluntariamente, los masones vivieron el tránsito de las formas autorizadas y reconocidas en el antiguo periodo colonial al tiempo de convivir con las relaciones sociales de hecho —vínculos familiares y de trabajo— a una fase donde las sociabilidades fueron una constante. Esto fue posible por los perfiles culturales y económicos de los masones —eran personas provenientes de la clase media instruida, comerciantes, burócratas, ciudadanos orgánicos: contribuyentes, electores,

opinantes en la esfera pública—y por los marcos jurídicos de las libertades de asociación, creencias y expresión dispuestos en la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma.³⁵

HACIA LA CONFEDERALIZACIÓN MASÓNICA (1900-1925)

Dejadme, rápido, trazar la trayectoria brillante de nuestra ascensión. Tres logias simbólicas vinieron a la existencia con crepitaciones de ricas savias, en septiembre del año pasado [1905], y a ellas se unieron otros dos talleres que guardaban el fuego sagrado en este desierto neolonés, y se formó el gran núcleo que nos dio la soberanía legitimada con el establecimiento de la Gran Logia, en 24 de junio último, y luego instalamos un taller más, en julio siguiente, y concedimos a dos grupos que se hallan fuera de esta capital, dispensa para preparar su organización en forma, y aquí venimos hoy a legitimar al que se encontraba en Monterrey en ese estado; y así la constelación neolonesa masónica, brilla; y en el espacio, como nubes baladas por crepúsculos, flotan estandartes; y esas realidades vivientes, son el testimonio glorioso de nuestra labor fertilizadora.³⁶

En la primera década de 1900, la formación de grandes logias en algunas entidades —fuesen del Rito Nacional o escocesas— hizo innecesario volver al esquema propuesto por la Gran Dieta. Las asociaciones que continuaron en labores —*Veracruz, Estado de México, Hidalgo, Chihuahua, “Santos Degollado”* de la Ciudad de México— establecieron vínculos con el Supremo Consejo establecido en la capital del país. El fin de las relaciones era nuevamente estabilizar las actividades masónicas en México.

En el mismo lapso hubo otras desavenencias entre los escoceses y ocurrió la formación de grandes logias estatales, no todas autorizadas en la Ciudad de México. Por ejemplo, la asociación de *Nuevo León* fue reconocida por la Gran Logia *Unida* de Veracruz; a su vez, ésta procedía del reconocimiento otorgado por masones de Cuba y España. En cambio, en la capital del país se organizó la asociación masónica *Valle de México*, la cual se ostentó como la autoridad nacional, luego de la desaparición de la citada *Gran Dieta*.

Respecto al gobierno nacional, en la última etapa del general Díaz, hubo masones y logias que se manifestaron en contra de la llamada “política de conciliación”, que significaba fomentar vínculos gubernamentales con la Iglesia Católica al mismo tiempo que se mantenían vigentes las laicas Leyes de Reforma —separación de la Iglesia, tolerancia religiosa y aplicación de leyes civiles antes competentes al ejercicio de las parroquias, como el registro civil de las personas y la administración de los cementerios—. A los cuestionamientos por la conciliación, se sumó el desplazamiento de los masones que aspiraban a ocupar puestos políticos —ayuntamientos, diputaciones, espacios en la burocracia—. Frecuentemente eran ignorados para ser elegidos o nombrados; en tal situación fueron optando por unirse a clubes y partidos disidentes al régimen porfirista. En efecto, fomentaron la candidatura presidencial de Bernardo Reyes, luego lo hicieron con la de Francisco I. Madero o bien se opusieron a gobernadores proclives a la política de conciliación. Lo hicieron sin abandonar su status de masón.

En la movilización armada que encabezó Madero —entendida como el inicio de la Revolución Mexicana (1910-1911)—, no es posible confirmar que los masones y las logias fueran opositores al régimen del general Díaz, como tampoco sus defensores. En ese proceso político tuvieron lugar diferentes manifestaciones, algunas de adhesión y apoyo manifiesto, y otras que procuraban la mediación. Por ejemplo, al concluir la primera fase revolucionaria en 1911, las grandes logias de México y de Puebla y algunos masones del interior del país, reconocieron a Madero como uno de los suyos.

Por su parte, ante el golpe de Estado del general Victoriano Huerta (1913), que derrocó a Madero, los masones actuaron divididos: mientras algunos desconocieron y se opusieron al gobierno huertista, al apoyar la rebelión constitucionalista de Venustiano Carranza con contingentes de sus centros políticos y masónicos, otros colaboraron con el gobierno y reconocieron al presidente como uno de los suyos.³⁷ La división disminuyó las actividades masónicas entre 1913 y 1917, más por las labores políticas y militares de la Revolución, que por una prohibición expresa de los gobiernos.

La masonería reanudó sistemáticamente sus actividades rituales cuando se alcanzó un nivel aceptable de estabilidad social en el país, en la década de 1920. El restablecimiento de las reuniones masónicas permitió preguntar qué tipo de organización masónica era la adecuada en el nuevo estado de cosas que planeaba el Estado posrevolucionario. En 1925 se

manifestaron tres propuestas para dar respuesta a la cuestión planteada. Las sugerencias vinieron de la logia *Hidalgo 18*, adscrita a la Gran Logia de Nuevo León; de la Gran Logia *Occidental Mexicana* de Jalisco; y de la logia *Fieles Obreros 189* situada en Baja California y adscrita a la Gran Logia *Valle de México*.³⁸ En las tres propuestas se planteó la celebración de un Congreso Masónico Nacional para logias del sistema escocés que sirviera para definir dos cuestiones: por un lado, establecer una instancia que definiera qué logias eran regulares y legítimas, y, por otro, dar forma a una organización masónica nacional.

El Congreso fue organizado por la Gran Logia del estado de Nuevo León, en diciembre de 1925.³⁹ El programa abordó las formas de estrechar las relaciones entre las grandes logias regulares, con el fin de integrar una Confederación Masónica Nacional de Grandes Logias Regulares, y fijar la debida uniformidad de los rituales, liturgias y leyes masónicas del simbolismo, examinar los medios para resolver los conflictos entre las logias en el país, y definir el tipo de acción social externa, es decir, qué hacer en la comunidad nacional, y en lo interno, como ejemplo, establecer seguros de vida para los masones.

La Confederación fue el resultado de la mediación entre quienes se oponían al tipo de control ejercido por la Gran Dieta Simbólica, y producto de las relaciones y prácticas políticas de los masones en la esfera pública. En otro extremo se encontraron quienes advirtieron las posibilidades de autonomía regional que les otorgaba la organización de una asociación en grandes logias estatales o por territorios determinados, desde donde formular una asociación nacional que coadyuvaría a configurar una identidad masónica mexicana.

REFLEXIONES FINALES

Ingresar a una logia en México implicó acceder a una red social donde se configuraba una identidad acorde con el perfil del sistema ritual que se practicó; de ahí lo de yorquinos, escoceses y nacionales. Esto significó que el masón actuaba de acuerdo con las directrices de sus dirigentes. El gobierno de la red dependió de la relación de dominio establecida en la asociación.

Hemos señalado que las logias fueron asociaciones diferentes a las sociabilidades abiertas e integradas en el siglo XIX. La primera distinción es que a las reuniones masónicas asistieron los socios previamente iniciados. Dicho de otra manera, la masonería no fue, ni lo es, una congregación abierta para cualquier individuo. Una parte de la génesis de su relación social fue la afinidad cultural e incluso económica de los masones y el interés de concretizar un objetivo: ingresar a la asociación. El ingreso implicó aceptar las ordenes establecidas en el reglamento de la logia, realizar el ritual de sus ceremonias y acatar las constituciones de la organización.

Coincidimos con Eduardo Enríquez del Árbol, quien postula que como organización la masonería no realiza actividades políticas; la postulación de los principios fundadores, en concordancia con la definición de la institución, es lo que la coloca como un partido político.⁴⁰ Aquí la definimos más bien como una red sociopolítica, cuyos integrantes se desempeñaron como actores políticos.

Como individuos presentes en el escenario público local, los masones sumaron a su condición social el participar en reuniones restringidas donde intervenían en ceremonias, intercambiaban ideas, construían opiniones sobre cuestiones cotidianas y asuntos esenciales. Estas acciones contribuyeron a crear la identidad masónica y con base en ella generar vínculos para actuar como grupo local —logia— o como parte de una amplia red social —Gran Logia o reunión de grandes logias, fuese en la Dieta o la Confederación—.

A pesar de su carácter de asociación cerrada, siguiendo a Jürgen Habermas ubicamos a las logias en la esfera pública política, instancia creada desde la sociedad por “personas privadas que reunidas forman un público”, porque discutieron entre sí y siguieron participando en su respectiva localidad. La esfera pública política que referimos era el espacio de mediación entre sectores de la sociedad y el poder político. Asimismo, era un área de acción para un público que buscaba incidir sobre las decisiones políticas. En este caso, los masones lo hacían a partir de la instrucción recibida en la logia.⁴¹

Por último, si bien se pudo observar preponderancia de actividad masónica en la Ciudad de México, la revisión de la información muestra que la historia no se concentra en dicha ciudad, y, en efecto, es ineludible conocer las trayectorias en el resto del país, donde notamos diferentes ritmos de establecimiento y despliegue de actividades masónicas. Esto permitió abordar las continuidades y rupturas en el comportamiento asocia-

cionista, apreciar las labores internas de los masones y su presencia en el espacio público.

NOTAS

¹ José Joaquín Fernández de Lizardi, “El Pensador”, *Verdadera defensa de los masones*, Ciudad de México: Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, 1826. <https://sas-space.sas.ac.uk/7369/61/A00558.txt>.

² Pongo como referencias: José Joaquín Fernández de Lizardi, *Carta segunda del Pensador al Papista*, México: Oficina de Betancourt, 1822. Reimpresión en la oficina de don Urbano Sanromán y de D. Mariano Rodríguez, Guadalajara, 1822; *Demostración de la justicia del Pensador Mexicano en el curso tercero que dirigió el Soberano Congreso el 23 de marzo del año de 1822. Alegando una reciente ejecutoria, sobre que el conocimiento del delito de masonería no pertenece a la jurisdicción Ecclia. sino exclusivamente a la civil*, México: impresa en la Oficina de Betancourt, 1822; *Exposición del ciudadano... leída en el Supremo Congreso de Cortes el día 7 de marzo del presente año. En la que reclama su protección contra la pública censura fulminada por el Sr. Provisor de este arzobispado Dr. D. Félix Flores Alatorre, por su papel titulado: Defensa de los francmasones*, México: impreso en la Oficina (contraria al despotismo) de D. J. M. Benavente, 1822; *Segunda defensa de los francmasones. Por el Pensador Mexicano*, México: Imprenta del autor, 1822.

³ María Eugenia Vázquez Semadeni, “La imagen pública de la masonería en Nueva España, 1761-1821”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 32, n°. 125, 2011): 167-207.

⁴ Benito Jerónimo Feijoo, *Las cartas eruditas y curiosas*. Se trata de una reconocida obra del monje benedictino español publicada en varios volúmenes. En la carta XVI, del tomo VI, se ocupa de la masonería.

⁵ Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Inquisición, Vol. 1459, exp. 11, Ciudad de México, México.

⁶ La Inquisición novohispana tenía autoridad en otros territorios coloniales, allende Nueva España.

⁷ Fondo Inquisición, Vol. 1459, exp. 11, AGN.

⁸ Véase Lucina Moreno Valle, *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1821-1853*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975; Rocío Meza Oliver y Luis Olivera López, *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1800-1810*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1811-1821*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996; José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, 144-146, y México: Fondo de Cultura Económica, 2013, 350-353.

⁹ María Eugenia Vázquez Semadeni, “La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830”, *REHMLAC+*, 2 (2), 2010, 18-33; “Del mar a la política. Masonería en Nueva España/México, 1816-1823”, *REHMLAC+*, 2 (2), 2013, 19-33; Carlos Martínez Moreno, “El establecimiento de las masonerías en México en el siglo XIX”, tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Historia, 2011, 146-250.

¹⁰ Las grandes logias son redes formales de logias —asociación federal de logias— en las cuales se realizan ceremonias similares, conforme a los ritos que les indican sus manuales y reglamentos. Las diferencias estriban en las formas de organización, las normatividades, y en las ceremonias consuetudinarias y aceptadas como masónicas.

¹¹ Para la formación de las grandes logias concurren un mínimo de logias. En estas asociaciones intervienen masones que proceden de logias con otros ritos, o se inician personas para cumplir con los requisitos cuantitativos.

¹² José María Mateos, *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*, México: Imp. de La Tolerancia, 1884 [México: Herbasa, 2011], 16. Véase María del Carmen Vázquez Mantecón, *La palabra del poder. Vida pública de José María Tornel (1795-1853)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

¹³ Mateos. *Historia de la masonería*, 46.

¹⁴ Los marcos legales en los que estos hombres se conducían, constituciones políticas estatales y sus artículos referentes a las libertades de asociación) no les impidieron iniciarse voluntariamente.

¹⁵ *Ilustración sobre la sociedad de los francmasones*, México: Reimp. Oficina de Mariano Ontiveros, 1822. *Reglamentos de la R, espetable) L, ogia) Independencia Mexicana 3*, México: sin pie de imprenta, 1826.

¹⁶ Véase al respecto: Secretaría de Relaciones, *Informe a la Cámara del Senado sobre la existencia de las sociedades secretas y su denominación, presenta ministro Juan José Espinosa de los Monteros*, México: Imprenta del Supremo Gobierno en Palacio, 1826; Mateos, *Historia de la masonería*, 22-28 y 90-91; Sara A. Frahm, “La cruz y el compás: compromiso y conflicto”, *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 22, 1992, 67-102.

¹⁷ Se tenía presencia en la capital del país, 11; Ambulantes, 13; Monterrey; Guadalajara, 3; Saltillo; Jalapa; Durango, 2; Tabasco; Isla del Carmen; Puebla , 6, Querétaro, 4; Campeche, 2; Mérida; Tula de Tamaulipas; Valladolid; Tepic; Salvatierra; Tuxpan; Ciudad Victoria; Veracruz, 3; Álamo; Mazatlán; Mineral del Rosario, 2; Orizaba; Moncloa; Santiago Tianguistengo; Matamoros; Chihuahua; San Luis Potosí, 3; Tlalpam; Atlixco; Toluca; Tula; Chiapas; Pitié; Ciudad del Maíz; Chalco; Sombrerete; Guanajuato; Zitácuaro; Acayucan; Pachuca; Perote; Temascalcingo; Ometepec; Barca de Tampico; Zacatecas; Orizaba; Oaxaca; León; Villa de Santiago , estado de Sonora y Sinaloa; Álamos; Texcoco; Tlacotalpam; Mizantla; Río Verde; Colima; Chilapa; Cuautitlán; Zamora; San Juan del Río; Chalchicomula; Cuernavaca.

¹⁸ Véase Hilda Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999; Roger Chartier, “La sociedad liberal: rupturas y herencias”, Jesús Martínez Martín (ed.), *Orígenes culturales de la sociedad liberal, España siglo XIX*, Madrid: Editorial Complutense, Casa de Velásquez, 2003, 273-286.

¹⁹ Véase Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México, 1824-1835. Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996; María Eugenia Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería, México, 1821-1830*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán, 2010.

²⁰ Rito York, *Reglamentos generales del rito de los YY [yorkinos] FF [Federalistas]*, Nueva York: Impreso por comisión, 1834.

²¹ Salvo que se indique otra fuente, la información en los párrafos siguientes procede de Mateos, *Historia de la masonería*; Luis J. Zalce, *Apuntes para la historia de la masonería en México, de mis lecturas y mis recuerdos*, México: Ed. del autor, dos tomos, 1950.

²² Fue una reacción al control ritual que ejerció James C. Lohse. La oposición la encabezó Juan de Dios Arias, masón del grado 32. Contó con el apoyo y reconocimiento de logias de la Ciudad de México y del estado de Veracruz. Una de sus logias adoptó el rito alemán Ecléctico. Mateos, *Historia de la masonería*, 167-334.

²³ Lo encabezaron Ermilo G. Cantón e Ignacio M. Altamirano en contra del Supremo Consejo del grado 33. Contó con el apoyo y el reconocimiento de logias de la Ciudad de México y en 1879 tenía bajo su obediencia más de cien talleres en el interior del país. La reacción del Supremo Consejo fue la creación de una Gran Logia Central de Libres y Aceptados Masones de los Estados Unidos Mexicanos, 1883. La disidencia de Cantón es la génesis de la Gran Dieta Simbólica. Mateos, *Historia de la masonería*, 323-378. Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 293-350.

²⁴ Fue una reacción al control que ejerció Ermilo G. Cantón a través de la Gran Dieta. Lo encabezó Ignacio A. de la Peña. Contó con el apoyo y el reconocimiento de logias de la Ciudad de México y de masones de todos los grados. Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 335-350.

²⁵ Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 199, 284-289.

²⁶ Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 379-380. Mateos, *Historia de la masonería*, 349-378.

²⁷ “Alfredo Chavero a Porfirio Díaz (PD)”, México, 26 de abril de 1878; “Ermilo G. Cantón a PD”, México, 13 de febrero de 1878; “Sóstenes Rocha a PD”, México, 8 de febrero de 1890, Colección Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana. *Boletín Masónico*. México: febrero de 1883; Mateos, *Historia de la masonería*, 167-247.

²⁸ *Constituciones generales. Sancionadas el 20 de julio de 1890 y reformadas en 6 y 13 de noviembre de 1896*, en *Boletín masónico. Órgano de la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos*, en adelante *Boletín Masónico*, Ciudad de México, diciembre de 1896.

²⁹ *Boletín Masónico*. Ciudad de México, febrero de 1893, noviembre de 1895; Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 341-342. Véase Julio Martínez García, *La masonería en la prensa mexicana a finales del siglo XIX*, Madrid: Océano Atlántico Editores, 2021; Rogelio Aragón, “Porfirio Díaz y la Gran Dieta Simbólica: ¿La masonería mexicana bajo control?”, *REHLAC+ 7* (2), 2015, 137-148.

³⁰ Esas logias fueron *Luz de la Frontera 14*, de Nuevo Laredo; *Hidalgo 2*, de Toluca; *Libres y Aceptados 15*, de Puebla; *El Potosí 16*, de San Luis; y *San Juan Bautista 17*, de Tabasco. Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo I, 312-313.

³¹ Se utiliza la palabra entidad como sinónimo de estado. En México, se conoce con el nombre de entidades a los estados federados, que en otros países se denominan provincias o departamentos.

³² “Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos”, hoja suelta, Ciudad de México, diciembre 10 de 1899.

³³ Artículo 30, *Constituciones generales. Sancionadas el 20 de julio de 1890 y reformadas en 6 y 13 de noviembre de 1896*, *Boletín Masónico. Órgano de la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos*, Ciudad de México, diciembre de 1896.

³⁴ Se trató de ámbitos de activa labor pública para el intercambio y difusión científica, literaria, mesas de redacción de publicaciones periódicas, etcétera, en los que no sólo intervinieron masones. De ahí la concepción de “asociaciones abiertas”.

³⁵ Véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Ciudad de México: FCE, El Colegio de México, 1991; Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México: El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.

³⁶ “Discurso solsticial del Gran Maestro [Bernardo Reyes, 24 de junio de 1906]”, *Boletín de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones del Estado de Nuevo León...* Monterrey: sin pie de imprenta, 1906.

³⁷ La información recabada no registra que el general Victoriano Huerta fuera masón activo en este periodo, en cambio sí está activo el general Bernardo Reyes. “Tenida blanca en honor de Bernardo Reyes”, hoja suelta, Ciudad de México, 18 de abril de 1913. Zalce, *Apuntes para la historia*, tomo II, 48-51.

³⁸ *Primer Congreso Masónico Nacional*. Ciudad de México: Secretaría del Congreso, 1925.

³⁹ En la celebración y reconocimiento del evento se contó con la Gran Logia *Unida Mexicana* de Veracruz, refundada en 1922; la Gran Logia *Valle de México* de la Ciudad de México, fundada en 1865; la Gran Logia *Benito Juárez* de Coahuila; la Gran Logia *Cosmos* de Chihuahua; la Gran Logia *Guadalupe Victoria* de Durango, fundada en 1923; Gran Logia *El Potosí* de San Luis Potosí; la Gran Logia *Pacífico* de Guaymas, Sonora, fundada en 1923; la Gran Logia *Restauración* de Tabasco, fundada en 1923; Gran Logia de Tamaulipas; Gran Logia *Peninsular* de Yucatán, fundada en 1923; y, la Gran Logia *Occidental Mexicana* de Jalisco.

⁴⁰ Eduardo Enríquez del Árbol, “La masonería española y la política: ¿objetivos comunes?”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, Política y Sociedad*, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1989, 3-23.

⁴¹ Véase Pilar González Bernaldo, “Los clubes electorales durante la sucesión del Estado de Buenos Aires (1852-1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña”, Sábato, *Ciudadanía política*, 142-161.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, Rogelio. “Porfirio Díaz y la Gran Dieta Simbólica: ¿La masonería mexicana bajo control?”. *REHMLAC+ 7* (2), 2015: 137-48. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22695>.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Ciudad de México: FCE, El Colegio de México, 1991.
- Bautista García, Cecilia Adriana. *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*. México: El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012.
- Bertrand, Michel. “De la familia a la red de sociabilidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 61, n.º. 2, abril-junio 1999: 107-135.
- Boletín de la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones del Estado de Nuevo León...* Monterrey: sin pie de imprenta, 1906.
- Chartier, Roger. “La sociedad liberal: rupturas y herencias”, Martínez Marín, Jesús (ed.) *Orígenes culturales de la sociedad liberal (España siglo XIX)*. Madrid: Editorial Complutense-Casa de Velásquez, 2003.
- Constituciones generales. Sancionadas el 20 de julio de 1890 y reformadas en 6 y 13 de noviembre de 1896, Boletín Masónico. Órgano de la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos*. Ciudad de México, diciembre de 1896.
- Costeloe, Michael P. *La primera república federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- Enríquez del Árbol, Eduardo. “La masonería española y la política: ¿objetivos comunes?”. Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.) *Masonería, política y sociedad*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1989: tomo 1.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Las cartas eruditas y curiosas*. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/cartas-eruditas-y-curiosas-en-que-por-la-mayor-parte-se-continua-el-designio-del-teatro-critico-universal-impugnando-o-reduciendo-a-dudosas-varias-opiniones-comunes/>.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. “El Pensador”. *Verdadera defensa de los masones*. Ciudad de México: Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, 1826, <https://sas-space.sas.ac.uk/7369/61/A00558.txt>.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Carta segunda del Pensador al Papista*. México: Oficina de Betancourt, 1822.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Carta segunda del Pensador al Papista*. Guadalajara: Reimpresión en la oficina de don Urbano Sanromán y de D. Mariano Rodríguez, 1822.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Demostración de la justicia del Pensador Mexicano en el ocurso tercero que dirigió el Soberano Congreso el 23 de marzo del año de 1822. Alegando una reciente ejecutoria, sobre que el conocimiento del delito de masonería no pertenece a la jurisdicción Eccl. sino exclusivamente a la civil*. México: imprenta en la Oficina de Betancourt, 1822.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Exposición del ciudadano..., leída en el Supremo Congreso de Cortes el día 7 de marzo del presente año. En la que reclama su protección contra la pública censura fulminada por el Sr. Provisor de este arzobispado Dr. D. Félix Flores Alatorre, por su papel titulado: Defensa de los francmasones*. México: impreso en la Oficina (contraria al despotismo) de D. J. M. Benavente, 1822.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Segunda defensa de los francmasones. Por el Pensador Mexicano*. México: Imprenta del autor, 1822.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. *La masonería*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. “Métodos y experiencias en el estudio de la historia de la masonería española”. *REHMLAC+*, 1, n.º. 2, diciembre 2009-abril 2010: 45-62.
- Frahm, Sara A. “La cruz y el compás: compromiso y conflicto”, *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 22, 1992: 67-102.
- González Bernaldo, Pilar. “Los clubes electorales durante la sucesión del Estado de Buenos Aires (1852-1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública, porteña”. Sabato, Hilda (coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México: México, 1999.

- Ilustración sobre la sociedad de los francmasones*. México: Reimp. Oficina de Mariano Ontiveros, 1822.
- Meza Oliver, Rocío, y Luis Olivera López. *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1800-1810*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Meza Oliver, Rocío, y Luis Olivera López. *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1811-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Martínez García, Julio. *La masonería en la prensa mexicana a finales del siglo XIX*. Madrid: Océano Atlántico Editores, 2021.
- Martínez Moreno, Carlos. “El establecimiento de las masonerías en México en el siglo XIX”. tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Historia, 2011.
- Mateos, José María. *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*. México: Imp. de La Tolerancia, 1884 [México: Herbasa, 2011].
- Moreno Valle, Lucina. *Catálogo de la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1821-1853*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- Primer Congreso Masónico Nacional*. Ciudad de México: Secretaría del Congreso, 1925.
- Ramos Soriano, José Abel. *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Reglamentos de la R(espetable) L(ogia) Independencia Mexicana 3*. México: sin pie de imprenta, 1826.
- Rito York. *Reglamentos generales del rito de los YY [yorkinos] FF [Federalistas]*. Nueva York: Impreso por comisión, 1834.
- Sábato, Hilda (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.
- Secretaría de Relaciones. *Informe a la Cámara del Senado sobre la existencia de las sociedades secretas y su denominación, presenta ministro Juan José Espinosa de los Monteros*. México: Imprenta del Supremo Gobierno en Palacio, 1826.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen. *La palabra del poder. Vida pública de José María Tornel (1795-1853)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Vázquez Semadeni, María Eugenia. *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería, México, 1821-1830*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán, 2010.

- Vázquez Semadeni, María Eugenia. “La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830”, *REHMLAC+*, 2 (2), 2010: 18-33, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36953759002>.
- Vázquez Semadeni, María Eugenia. “La imagen pública de la masonería en Nueva España, 1761-1821”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 32, n°. 125, 2011: 167-207. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292011000100007&lng=es&nrm=iso.
- Vázquez Semadeni, María Eugenia. “Del mar a la política. Masonería en Nueva España/ México, 1816-1823”, *REHMLAC+*, 2 (2), 2013: 19-33, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6594/6285>.
- Zalce, Luis J. Zalce. *Apuntes para la historia de la masonería en México, de mis lecturas y mis recuerdos*. México: Ed. del autor, dos tomos, 1950.

LOS LAZOS DE SANGRE COMO CONTINUIDAD MASÓNICA Y TOLERANCIA A LAS INCOMPATIBILIDADES

Yván Pozuelo Andrés

Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (España)

INTRODUCCIÓN

La afiliación a la masonería ha sido tradicionalmente explicada en términos de convicción personal, afinidad ideológica y atracción por sus principios filosóficos. Sin embargo, un análisis más profundo de la composición de las logias revela un factor menos estudiado, no menos significativo: la presencia recurrente de vínculos familiares.

Al investigar las razones que llevaron a ciertos líderes del movimiento obrero, en Francia y en España, a afiliarse a la masonería —una asociación de marcado perfil liberal y cuyos orígenes modernos se encuentran en las clases privilegiadas— se detectó un patrón revelador.¹ Varios de estos líderes contaban con parientes masones: padres, tíos o hermanos que previamente habían sido iniciados y que, además, mantuvieron una pertenencia fiel a la organización a lo largo del tiempo. Este fenómeno sugiere que la masonería no sólo ha sido un espacio de adhesión individual, sino también un ámbito donde la afiliación pudo verse condicionada por factores de pertenencia familiar.² En efecto, ¿hasta qué punto la presencia de familiares en la masonería influyó en la decisión de afiliación de nuevos miembros? ¿Podemos hablar de una transmisión hereditaria del compromiso masónico, más allá de la tradición oral y los valores compartidos? Si el acceso a la masonería se basa en la libertad del individuo, ¿cómo explicar la persistente presencia de “dinastías” masónicas? ¿Es la familia un canal de acceso

privilegiado a la logia o, por el contrario, un obstáculo que condiciona la autonomía del iniciado?

Un análisis más detenido de la documentación de las logias permite identificar los lazos familiares como un factor significativo en la tolerancia frente a incompatibilidades que, de otro modo, habrían resultado insalvables. En otras palabras, la familia ofrece, como espacio de convivencia, una mayor flexibilidad para aceptar discrepancias políticas y religiosas, por ejemplo, entre un liberal y un socialista, un católico y un ateo, un burgués y un obrero. De esta manera, sostenemos que las incompatibilidades promovidas por la tradición masónica encontraron en la familia un mecanismo de compatibilidad que luego se extendió a un nivel más general. Por ejemplo, la familia abrió las puertas a mujeres y socialistas a las logias; esa práctica luego se extendió más allá de las relaciones familiares como costumbre aceptada en las obediencias en general. En este sentido, ¿es la masonería más tolerante en su práctica que en su discurso oficial?

El mismo patrón se observa en la relación entre masonería y mujer. Las primeras mujeres admitidas en logia fueron, en su mayoría, familiares de masones, ya sea como hijas, hermanas o esposas.³ En los lazos de sangre nacen las compatibilidades, o, dicho de otra manera, la tolerancia. Si bien la masonería proclamó en sus orígenes la exclusión de la mujer, ¿fue la vía familiar la que permitió suavizar esta prohibición?

El propósito de este capítulo es abrir una nueva vía de análisis en la historia de la masonería, proporcionando herramientas a los investigadores para cuestionar las contradicciones entre el discurso masónico y su práctica concreta. Si en algún caso la presencia de un individuo en la masonería parece desafiar sus principios teóricos, ¿podría el lazo de sangre ser la clave de la explicación?

Hijos e hijas, padres y madres, abuelos y abuelas, nietos y nietas, sobrinos y sobrinas, primos y primas, hermanos y hermanas: la presencia de vínculos familiares es una constante en las listas de afiliados y afiliadas de las logias. ¿Por qué tantas familias aparecen vinculadas a la masonería generación tras generación? ¿Se trata de una estrategia consciente de reproducción del grupo o de una inercia social propia de toda estructura de sociabilidad?

En este estudio, se ofrece una primera aproximación al análisis del papel de los lazos de sangre en la sociabilidad masónica. El objetivo es respon-

der o, al menos, aportar elementos para contestar las siguientes preguntas: ¿los lazos de sangre podrían explicar la resistencia contra incompatibilidades promovidas por diferentes sectores religiosos, políticos e incluso masónicos?, ¿fue la familia la llave de la tolerancia masónica o, por el contrario, un factor de control interno para evitar la disolución de la fraternidad?, ¿hasta qué punto la influencia familiar condicionó el acceso a la masonería y su evolución ideológica?, ¿podemos hablar de la masonería como un espacio meritocrático cuando el acceso parece, en muchos casos, condicionado por la herencia familiar, en unos contextos más que en otros?

Incluso dentro de la lógica del lazo de sangre, pueden encontrarse excepciones que nos hablan de otro fenómeno: la afiliación como un acto de ruptura con la tradición familiar. En estos casos, la masonería pudo convertirse en un espacio de desafío a los valores del entorno de origen, llevando al iniciado a posiciones ideológicas y sociales diametralmente opuestas a las de su familia. ¿Es posible que la masonería funcionara también como un espacio de emancipación respecto a la herencia familiar?

Para contestar a estas preguntas, o bien adentrarnos en vías de respuestas, este capítulo se divide en tres partes. El primer punto gira la mirada analítica hacia el conjunto de los masones de Asturias (1850-1939) como ejemplo ilustrativo que justifica esta propuesta de investigación. En un segundo punto, influido por ese conjunto masónico asturiano, se abre la mira hacia lo global dentro de dos ejes historiográficos recurrentes como son la incompatibilidad entre ser masón y mujer, o ser masón y ser socialista. En la última parte, se reflexiona sobre el lugar de los lazos de sangre en la construcción y en la continuidad masónica a lo largo de tres siglos.

LA REGIÓN DE ASTURIAS: REDES FAMILIARES Y CONTINUIDAD MASÓNICA

El análisis de la masonería en Asturias entre 1850 y 1937 revela un rasgo fundamental de su sociabilidad: una significativa presencia de lazos familiares dentro de las logias.⁴ De, aproximadamente, un millar de masones registrados en ese periodo se puede afirmar que en prácticamente todas las logias asturianas existieron vínculos de parentesco. Esta recurrencia sugiere que la masonería no sólo fue un espacio de adhesión ideológica, sino también

un fenómeno de transmisión social y familiar, donde en la afiliación las relaciones de sangre desempeñaron un papel de cierta relevancia.

LAZOS DE SANGRE Y FRATERNIDAD: LA INFLUENCIA DE LA FAMILIA

Si la masonería proclamaba valores como la fraternidad universal y la igualdad entre los iniciados, ¿cómo interpretar la prevalencia de familias, incluso numerosas, dentro de las logias? ¿Contribuyó la familia a la integración y permanencia de la masonería en Asturias, o más bien limitó su apertura a nuevos miembros no vinculados a este linaje masónico?

Este fenómeno plantea la posibilidad de que la masonería asturiana, más allá de ser una asociación basada en principios ilustrados y de libertad individual, funcionara asimismo como una red de sociabilidad restringida, en la que la pertenencia familiar actuaba como un mecanismo de acceso preferente. ¿Estamos ante una masonería que se autorreproducía en círculos familiares, generando un modelo de continuidad casi hereditaria? ¿Podemos hablar de una élite masónica en Asturias que, al menos en parte, se construyó sobre vínculos familiares más que sobre méritos personales?

En este estudio, se han identificado múltiples casos en los que hermanos, padres e hijos, e incluso tíos y sobrinos, compartieron membresía en la misma logia. Sin embargo, la revisión no permite incluir con certeza a todos los individuos con apellidos comunes, como Fernández, González, García o Álvarez, ya que éstos requieren de una investigación genealógica más detallada. No obstante, la aparición recurrente de apellidos menos frecuentes ha permitido detectar con claridad un patrón de afiliación familiar dentro de la masonería asturiana. Este patrón no sólo sugiere una continuidad generacional dentro de las logias, sino que a su vez invita a reflexionar sobre los procesos de iniciación y selección de nuevos miembros. La presencia de familiares dentro de una logia pudo haber servido como un factor de confianza y garantía de compromiso con los valores masónicos. No obstante, plantea interrogantes sobre la posible existencia de barreras de acceso implícitas para quienes no tenían vínculos previos con la orden. El lazo de sangre vendría a añadirse a los motivos de entrada más conocidos: amistad, afiliaciones políticas o sindicales, intereses económicos y gremiales

comunes. En este sentido, más que una estructura cerrada, la masonería asturiana pudo haber funcionado como un espacio de solidaridad intergeneracional, donde la familia servía como un puente entre diferentes generaciones de iniciados.

¿Hasta qué punto estos lazos de sangre facilitaron la integración de nuevos miembros? ¿La pertenencia a una familia masónica garantizaba el acceso a la logia o, por el contrario, existían filtros ideológicos y de compromiso personal? ¿Podría considerarse esta recurrencia de apellidos como un indicio de endogamia dentro de la masonería asturiana? O, en cambio, ¿fue una estrategia para preservar la tradición masónica en tiempos de persecución y crisis? Responder a estas preguntas requiere un análisis más profundo de las trayectorias individuales y colectivas de los masones asturianos, así como de los mecanismos internos que regulaban la afiliación y la transmisión del legado masónico dentro de las familias.

SIGLO XIX: LA CONSOLIDACIÓN DE LAS REDES FAMILIARES EN LA MASONERÍA

Durante el siglo XIX la masonería asturiana se consolidó como un espacio donde la pertenencia familiar fue un aspecto a tener en cuenta en la transmisión de la cultura masónica. En la logia *Trabajo de Trubia*, por ejemplo, coincidieron tres Casillas, tres Zuazua, dos Gastelu, dos Miaja y dos Soler. Estos últimos también aparecen afiliados en la logia *Concordia N.º 375* de Avilés, lo que sugiere que la continuidad masónica no sólo se daba dentro de la misma logia, sino entre distintos talleres, fortaleciendo redes de poder dentro de la fraternidad.

En la logia *La Justicia N.º 123*, los dos hermanos Arias Carbajal y los tres García Somines reforzaron este patrón, al igual que los dos hermanos Alarcón Jimeno y los tres Valdés García Miranda en la logia *Fraternidad N.º 128* de Belmonte de Miranda. Es relevante señalar que, en una localidad tan pequeña como Belmonte, la presencia de tres hermanos dentro de un grupo de once miembros plantea la cuestión de si para su subsistencia las logias rurales dependían en gran medida de estas redes de parentesco.

Uno de los casos más representativos se da en Gijón, donde se sucedieron tres logias con el mismo nombre: *Amigos de la Naturaleza y de la*

Humanidad. En la primera, entre 1850 y 1854, se encuentran los dos hermanos Bronner, quienes reaparecen en la segunda logia del mismo nombre entre 1871 y 1875. En la tercera y última, activa entre 1879 y 1888, trabajaron juntos los dos hermanos Blanco, los dos Casthrain, los tres Crinner, los dos González Prada y los dos Schilte.

La reiterada aparición de hermanos y parientes en los registros masónicos asturianos del siglo XIX evidencia que la masonería no sólo operó como un espacio de afinidad ideológica, sino también como una estructura en la que el linaje garantizaba la continuidad institucional. Los lazos de sangre pudieron haber favorecido la estabilidad de las logias, ya que la confianza y el compromiso entre familiares facilitaban la transmisión de valores, rituales y conocimientos esotéricos. A su vez, la presencia de miembros de una misma familia pudo haber actuado como un factor de cohesión interna, evitando fracturas o conflictos dentro de los talleres. Sin embargo, este predominio familiar plantea interrogantes sobre el grado de apertura de la masonería asturiana. Si bien el discurso masónico promovía la fraternidad universal y la admisión basada en el mérito personal, la realidad parece indicar que la pertenencia a una familia con tradición masónica otorgaba ventajas significativas en el proceso de iniciación. Esto pudo haber limitado la renovación de las logias y dificultado la incorporación de nuevos miembros sin vínculos previos. Son cuestiones que tendrán que investigarse con mayor profundidad.

Otro caso particularmente revelador es el de la logia *Perla del Cantábrico* de Gijón, donde la relación familiar fue aún más evidente. Allí, los dos hermanos Gálvez Cañero Gómez, ambos militares, se iniciaron junto con las tres hijas de uno de ellos, Santiago, en condición de “lovetonas”.⁵ La figura de las lovetonas —hijas o familiares femeninas de masones que recibían cierta instrucción masónica sin ser miembros plenos— ilustra cómo la transmisión de la cultura masónica podía trascender el ámbito masculino. Este caso plantea una cuestión relevante: ¿puede considerarse excepcional, o existieron otros ejemplos donde la afiliación de mujeres en logia dependió exclusivamente de su vínculo familiar con varones masones? En un contexto en el que la masonería femenina no tenía un reconocimiento formal en muchas obediencias, la vía del parentesco pudo haber sido una estrategia para integrar, aunque de forma limitada, a mujeres dentro de la estructura masónica.⁶

En definitiva, la consolidación de las redes familiares dentro de la masonería asturiana en el siglo XIX fue un fenómeno significativo para su estabilidad y continuidad, pero también un factor que pudo haber condicionado su evolución y apertura. La combinación de lealtades familiares e ideales ilustrados definió el carácter de las logias, configurando un modelo de sociabilidad masónica con particularidades que, probablemente, no son propias de la región sino de la masonería de cualquier rincón del mundo.

SIGLO XX: PERSISTENCIA DE LA ESTRUCTURA FAMILIAR EN LA MASONERÍA ASTURIANA

En el siglo XX, la tendencia a la transmisión familiar de la afiliación masónica no desapareció. En Gijón, en el efímero triángulo *Evaristo San Miguel*, encontramos a padre e hijo, Gervasio de la Riera Morán y José Antonio de la Riera. ¿Hasta qué punto la transmisión familiar garantizaba la continuidad masónica en un siglo en el que la masonería empezaba a enfrentarse a desafíos políticos y sociales de mayor envergadura?

Casos similares se observan en la logia *Jovellanos*, donde coincidieron Alberto de Lera Álvarez con su hijo Pío de Lera Suárez y con su hermano José de Lera Cristóbal, además de José Quirós Sánchez y su hijo Luis Quirós Vega.⁷ Este fenómeno también se observa en la logia *Riego*, con los dos hermanos Cuesta González y los dos García Díaz. La reiterada presencia de familiares en las logias asturianas sugiere que, a pesar de las transformaciones del siglo XX, los lazos de sangre siguieron siendo un factor significativo en la configuración de la sociabilidad masónica. No hay ningún alto dirigente masónico que no comparta afiliación con otros familiares. En no pocos casos, el venerable maestro cuenta con familiares en la propia logia que lidera. En efecto, la continuidad familiar pudo haber ofrecido ventajas en un contexto de creciente hostilidad hacia la masonería, especialmente con el ascenso de regímenes autoritarios y el endurecimiento de la persecución en España.

Sin embargo, no todos los familiares coincidieron en la misma logia. Algunos hermanos y primos, aunque vinculados a la masonería, optaron por talleres distintos, lo que plantea nuevas preguntas: ¿se debía esto a diferencias ideológicas dentro de la misma familia?, ¿era una estrategia deli-

berada de las logias para diversificar su red de influencia? En algunos casos, esta dispersión pudo haber sido el resultado de divisiones internas dentro de la masonería asturiana, donde las diferencias en la orientación política y los debates sobre la relación entre masonería y acción social desempeñaron un papel destacado para el propio discurrir de la entidad masónica en sí, propensa a expulsiones. Por su parte, la pertenencia a distintas logias dentro de una misma familia pudo haber respondido a una lógica de expansión de la influencia masónica en diferentes sectores de la sociedad asturiana. Al situar a familiares en diversas logias, se ampliaba el alcance de las redes masónicas y se fortalecía su presencia en ámbitos estratégicos como la política, la educación y el movimiento obrero. Este fenómeno sugiere que, más allá de la endogamia, la masonería familiar pudo haber operado como un mecanismo de inserción y consolidación dentro del tejido social asturiano.

Así pues, la masonería asturiana del siglo xx mantuvo una estructura familiar que, si bien facilitó la continuidad de la orden, también planteó interrogantes sobre su capacidad de renovación y adaptación a los cambios políticos y sociales de la época. La persistencia de estas redes de parentesco, en un contexto de persecución y transformación ideológica, demuestra la importancia de la familia como un elemento de cierta importancia en la historia masónica de Asturias.

LA FAMILIA COMO FACTOR SIGNIFICATIVO EN LA MASONERÍA ASTURIANA

A la luz de este análisis, se confirma que los lazos familiares desempeñaron un papel crucial en la masonería asturiana. En apenas un siglo de existencia, con datos aún incompletos, se han identificado al menos 47 vínculos familiares directos dentro de las logias, una cifra que probablemente sea sólo una fracción del total.

Sin embargo, aún queda por determinar el impacto de estos lazos de sangre en el funcionamiento interno de las logias:

- ¿Favorecieron el acceso a posiciones de poder dentro de la obediencia?
- ¿Fueron un factor de cohesión interna o generaron tensiones y conflictos?

- ¿Podemos hablar de una masonería abierta a toda la sociedad o, en el caso asturiano, de una red de influencia autorreproducida en ciertos círculos familiares?

Estas interrogantes, lejos de agotar la cuestión, invitan a seguir explorando la historia de la masonería asturiana como un fenómeno en el que la familia, la ideología y la sociabilidad se entrelazaron de manera compleja. La transmisión generacional de la membresía masónica sugiere que el ideal de igualdad y libertad en la afiliación pudo estar más condicionado por las relaciones familiares de lo que los principios masónicos proclamaban.

El papel de la familia en la masonería asturiana pudo haber tenido distintas implicaciones. Por un lado, los lazos de parentesco pudieron fortalecer la estabilidad de las logias, asegurando su continuidad en momentos de crisis política o represión. La confianza entre familiares facilitaba la transmisión del conocimiento masónico y la protección mutua en tiempos de persecución. Por otro lado, la fuerte presencia de apellidos que se repiten en los registros masónicos sugiere que, en algunos casos, el acceso a la masonería pudo haber dependido más de la tradición familiar que del mérito individual. Esto plantea la posibilidad de que la vida de las logias asturianas funcionara, al menos en parte, como redes de influencia cerradas, en las que la pertenencia se garantizaba a través de los lazos de sangre.

Además, es posible que dentro de la masonería asturiana las redes familiares no siempre hayan sido armoniosas. La presencia de miembros de una misma familia en logias diferentes podría indicar diferencias ideológicas o estratégicas. En algunos casos, esto pudo derivar en conflictos internos o divisiones dentro de la obediencia.

¿Cuánto de lo que consideramos masonería en Asturias fue un proyecto individual y cuánto una estructura de pertenencia hereditaria? Esta pregunta sigue abierta y sugiere que la masonería asturiana, lejos de ser un bloque homogéneo, fue un espacio de sociabilidad con dinámicas internas complejas, donde la familia actuó como un pilar fundamental, pero también como un posible límite a la expansión y diversificación de la fraternidad.

LA COMPATIBILIDAD DE LA FAMILIA

La compatibilidad de la familia dentro de las redes masónicas ha sido históricamente un tema complejo, en especial en relación con mujeres, personas negras y otras minorías. La masonería ha sido tradicionalmente un espacio masculino y blanco, lo que ha generado exclusiones basadas en género y raza. Sin embargo, con el tiempo, han surgido logias mixtas y femeninas que han permitido la inclusión de la mujer. En cuanto a los negros, en países como Estados Unidos, se crearon logias segregadas, como la *Prince Hall*, para afrodescendientes. La familia, como concepto, ha influido en la masonería en términos de valores transmitidos, pero la aceptación de sus miembros ha dependido del tipo de obediencia y del contexto social e histórico. Aún hoy, ciertas logias conservadoras mantienen restricciones, mientras que otras han evolucionado hacia una mayor apertura e inclusión. ¿Fue la familia el principal factor que propició la entrada en las logias de personas que en épocas anteriores hubieran sido rechazadas por cuestiones de género, de razas o cualquier otra excusa de exclusión?

LA COMPATIBILIDAD DE GÉNERO EN LA MASONERÍA: EL ACCESO DE LA MUJER A UN ESPACIO ORIGINALMENTE MASCULINO

La masonería fue concebida, desde sus orígenes, como un espacio exclusivamente masculino. Sus textos fundacionales, redactados en un contexto donde la mujer no gozaba de reconocimiento político, jurídico ni social, establecieron principios que restringían su acceso a la fraternidad bajo la premisa de admitir sólo a “hombres libres y de buenas costumbres”. En este marco, ¿cómo pudo la mujer acceder a una organización que, en su formulación inicial, le estaba negada? ¿Fue la evolución del pensamiento masónico lo que permitió su integración, o fue la realidad social la que obligó a la masonería a abrirse progresivamente a la participación femenina?

EL ACCESO DE LA MUJER A LA MASONERÍA:
¿LA VÍA FAMILIAR COMO LLAVE DE ENTRADA?

La evidencia histórica sugiere que, en sus primeras etapas, la incorporación de la mujer a la masonería no fue fruto de un reconocimiento de igualdad, sino el resultado de su vínculo con masones varones. En la mayoría de los casos documentados por autoras especialistas en historia de las mujeres en la masonería, las primeras masonas no fueron mujeres ajenas a los círculos masónicos, sino hijas, esposas o hermanas de masones reunidas en logias llamadas “logias de adopción”.⁸ ¿Puede considerarse esto un avance genuino o simplemente una extensión de la jerarquía patriarcal dentro de la masonería? Un ejemplo paradigmático es el de Elizabeth Aldworth, quien, según los relatos históricos, habría sido iniciada en el siglo XVIII, décadas antes de la redacción de *Las Constituciones*,⁹ tras presenciar accidentalmente una reunión masónica. Independientemente de la veracidad de este episodio, el dato significativo es que Aldworth era hija del venerable maestro y hermana de uno de los miembros de la logia.¹⁰ ¿Fue su parentesco lo que permitió su ingreso, más allá de cualquier mérito personal?

Las logias de adopción, surgidas en el siglo XVIII y XIX, representaron el primer intento institucionalizado de integrar a la mujer en la masonería. Sin embargo, su creación no respondió tanto a una convicción sobre la igualdad de género como a una necesidad de establecer una vía de participación femenina sin alterar el carácter masculino de la masonería regular. ¿Hasta qué punto estas logias eran verdaderos espacios de autonomía para las mujeres o simplemente una estructura controlada por los masones varones?

El acceso de la mujer estuvo, en muchos casos, condicionado por su estatus social. Las primeras masonas no fueron mujeres de cualquier condición, sino aristócratas o burguesas con conexiones familiares dentro de la masonería. Una amplia investigación sobre esta cuestión podrá calibrar el nivel de veracidad de esta afirmación, minimizándola o ampliándola.

¿EVOLUCIÓN Y RESISTENCIA? LA PROGRESIVA INTEGRACIÓN DE LA MUJER EN LA MASONERÍA

A medida que avanzó el siglo XIX, las logias de adopción comenzaron a transformarse, permitiendo la entrada de mujeres con menor vínculo familiar directo con masones varones. No obstante, este proceso no se dio de manera uniforme ni en todas las obediencias. Mientras algunas logias comenzaron a aceptar mujeres con mayor apertura, otras se mantuvieron firmes en su exclusión ¿Fue esta evolución parte de un proceso interno de “madurez” de la masonería o una respuesta a los cambios sociales y al empuje del movimiento feminista de la época? El caso de Belén de Sárraga, masona y activista feminista española entre los siglos XIX y XX, es revelador de la compatibilidad entre ser feminista y masona, disfrutando y creando aires de apertura dentro de algún sector de la masonería tradicional varonil. Su padre, Vicente de Sárraga Rengel, fue masón, lo que sugiere que su acceso a la fraternidad pudo estar facilitado por este vínculo. Su activismo posterior la llevó a desafiar el orden establecido dentro y fuera de la masonería.¹¹ ¿Hasta qué punto la masonería fue un espacio de emancipación para las mujeres que lograban ingresar? ¿Constituyó un medio para canalizar sus inquietudes progresistas o un espacio que, a pesar de permitir su entrada, seguía limitado por estructuras masculinas?

En el caso español, a finales del siglo XIX y principios del XX, algunas logias comenzaron a admitir mujeres con mayor frecuencia. Muchas de ellas llegaron a la masonería no sólo por lazos familiares, sino por su participación en círculos republicanos y librepensadores. La masonería constituyó, en estos casos, un espacio más dentro de un conjunto de sociabilidades progresistas en las que las mujeres ya estaban participando activamente. El caso de Encarnación Valls de Carmona, quien en 1888 se desempeñó como venerable maestra de la logia de adopción *La Creación de Mahón* (España), es un ejemplo ilustrativo del vínculo de una mujer con la masonería a partir del lazo familiar. Su vinculación con la institución no fue sólo como mujer iniciada, sino como esposa del venerable maestro de la logia *Hermanos de la Humanidad*. Sus tres hijos —dos varones y una mujer— también fueron adoptados como lobatones en dicha logia.¹² ¿Hasta qué punto este caso representa una apertura real para la mujer o es simplemente la prolongación de una estructura familiar dentro de la masonería?

LA CONTRADICCIÓN MASÓNICA: IDEALES DE IGUALDAD FRENTE A BARRERAS DE GÉNERO

La masonería, como institución, ha defendido principios de libertad, igualdad y fraternidad, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX. Sin embargo, su historia refleja una contradicción evidente: la exclusión de la mujer desvirtúa los valores que la masonería decía promover. ¿Cómo se justificó históricamente esta exclusión? ¿Fue simplemente una inercia del contexto social en el que nació la masonería, o hubo una resistencia activa dentro de la propia fraternidad para mantener este veto?

Si bien en la actualidad muchas obediencias han incorporado a la mujer en igualdad de condiciones con los varones, otras continúan negándole el acceso. ¿Es posible que esta resistencia actual tenga raíces en la concepción original de la masonería como un espacio masculino nunca pensado para ser compartido con las mujeres? Incluso en logias donde las mujeres han sido aceptadas, persisten ciertas desigualdades estructurales. ¿Han accedido a los mismos niveles de responsabilidad y liderazgo dentro de la masonería, o siguen enfrentando barreras invisibles que limitan su influencia en la institución?

La cuestión de la exclusión femenina dentro de la masonería no sólo puede analizarse desde una perspectiva ideológica, sino también desde la importancia que históricamente han tenido los lazos de sangre en la transmisión de la identidad masónica. La masonería tradicional se ha estructurado en torno a una fraternidad basada en lazos simbólicos de hermandad entre varones, lo que ha consolidado una cultura en la que la filiación se ha transmitido de padres a hijos, perpetuando la exclusión de las mujeres. No obstante, la propia dinámica familiar ha sido una vía de transformación: hijas, esposas y hermanas de masones han encontrado formas de vincularse a la institución, ya sea a través de logias mixtas o de adopción, de logias femeninas, o mediante su influencia en círculos masónicos. Así, la relación entre la masonería y el género refleja una tensión entre la institución y sus principios, así como entre tradiciones familiares y cambios sociales, haciendo pensar que la familia, en tanto espacio de transmisión de valores y pertenencias, ha sido un factor significativo en la continuidad de las exclusiones y en su progresiva superación.

¿LA MASONERÍA SE ABRIÓ A LA MUJER O
LA MUJER SE ABRIÓ PASO EN LA MASONERÍA?

A la luz de la historia, parece claro que la integración de la mujer en la masonería no fue un regalo concedido desde dentro de la fraternidad, sino una conquista paulatina impulsada por la persistencia de las propias mujeres. La vía familiar fue el primer canal de acceso, pero a medida que la sociedad avanzó en términos de igualdad, las mujeres lograron insertarse en la masonería por derecho propio.

Sin embargo, siguen abiertas muchas cuestiones: ¿hasta qué punto la masonería, en su estructura y funcionamiento, ha superado su sesgo de género?, ¿es la masonería un reflejo de las transformaciones sociales o aún conserva resistencias heredadas de su pasado excluyente?, ¿cómo influyó la entrada de mujeres en la transformación del pensamiento masónico?, ¿modificó en algo la visión filosófica y política de la fraternidad?, ¿qué impacto tuvo la presencia femenina en la masonería en cuanto a la lucha por los derechos de la mujer fuera de la logia? Estas preguntas, lejos de cerrar el debate, nos invitan a seguir explorando el papel de la mujer en la masonería y el grado en que esta institución ha sabido (o no) adaptarse a los tiempos, añadiendo el componente del lazo de sangre para la ecuación de ese resultado.

LA COMPATIBILIDAD DE LA MASONERÍA CON LA
POLÍTICA REVOLUCIONARIA: UN “ENIGMA” HISTÓRICO

Desde sus orígenes, la masonería ha sido identificada con el pensamiento liberal, creyente, y más adelante en ciertas obediencias, laicista y reformista, lo que la ha vinculado estrechamente con los sectores ilustrados de la burguesía. No obstante, a lo largo de la historia, la masonería también ha contado entre sus filas con socialistas, comunistas, anarquistas y otros militantes de organizaciones revolucionarias que, en teoría, deberían haber visto en la orden un instrumento de dominación burguesa. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? ¿Por qué figuras comprometidas con la lucha de clases decidieron ingresar en una institución cuyos valores fundacionales estaban ligados a la propiedad privada, la meritocracia y el progreso dentro del orden burgués?

En este capítulo se aporta una propuesta de explicación a esa paradoja, basada en la influencia familiar. Esta interpretación tendrá que ser verificada en los diferentes contextos de influencia de la masonería. En numerosos casos, los militantes revolucionarios provenían de familias con tradición masónica, donde la masonería había sido presentada como un espacio de fraternidad, debate y justicia social. En estos entornos, ¿era la masonería percibida como un vehículo de cambio progresista dentro del sistema en lugar de una institución de consolidación del poder burgués? ¿Fue la herencia masónica lo que permitió a estos líderes políticos considerar compatible su militancia con la pertenencia a una fraternidad liberal?¹³

La dimensión familiar dentro de la masonería no sólo facilitó la continuidad generacional dentro de la institución, sino que condicionó la manera en que sus miembros interpretaron sus propios compromisos ideológicos. Para muchos revolucionarios con antecedentes masónicos en su familia, la pertenencia a la orden no implicaba una contradicción directa con sus ideales, sino que podía representar una vía legítima para el debate, la formación intelectual y la articulación de redes de apoyo. Más allá de la influencia doctrinal, el peso de la tradición familiar en la masonería sugiere que, en ciertos casos, la adhesión a la logia pudo responder más a la lealtad a un legado que a una estricta afinidad con sus principios filosóficos. Así, la historia de estos militantes sugiere que la masonería fue al mismo tiempo un espacio de interacción ideológica, y un ámbito donde la identidad política se construyó a partir de lazos de sangre y filiaciones heredadas.

LA INFLUENCIA FAMILIAR Y LA CONCILIACIÓN ENTRE MASONERÍA Y SOCIALISMO

En este estado de la investigación sobre la influencia familiar en la masonería, uno de los ejemplos más ilustrativos del vínculo entre masonería y socialismo es el del líder político chileno Salvador Allende, quien reconoció la influencia de su abuelo, Ramón Allende Padín, ex Gran Maestro de la Gran Logia de Chile y liberal convencido, en su visión de la masonería.¹⁴ Para Allende, la imagen de su abuelo como un hombre comprometido con la justicia y la ética masónica permitió que, pese a su militancia socialista, viera en la masonería un espacio legítimo de reflexión y fraternidad. ¿Cuántos

otros casos similares pueden encontrarse en la historia?, ¿hasta qué punto la influencia de un padre o un abuelo masón podía suavizar la percepción de la masonería entre los revolucionarios?

Allende ejemplifica la tensión entre militancia política y pertenencia masónica. Tras décadas en la masonería, llegó un punto en el cual decidió abandonar la organización, lo que sugiere que las contradicciones entre sus ideales socialistas y la naturaleza burguesa de la masonería no pudieron ser conciliadas indefinidamente. ¿Cuántos militantes revolucionarios o reformistas atravesaron este mismo dilema?, ¿la masonería funcionó como un espacio de transición hacia la radicalización política, o, más bien, como un freno que moderó las posiciones más extremas?

En el caso asturiano, se encuentran ejemplos similares al de Allende. Marcelino Aguirre Victorero, liberal y republicano, adoptó el nombre simbólico de “Atenas” en la logia *Jovellanos*. Su hijo, Marcelino Aguirre González, también miembro de la misma logia, se inclinó hacia el socialismo revolucionario y eligió el nombre de Marx.¹⁵ ¿Qué implicaciones tiene esta evolución generacional dentro de la masonería?, ¿la fraternidad masónica funcionó como un puente ideológico entre generaciones, permitiendo la evolución del pensamiento liberal hacia el socialismo y otras corrientes definidas por la burguesía de “izquierda”?

Otro caso revelador es el del francés Fred Zeller, quien fue Gran Maestro del Gran Oriente de Francia entre 1971 y 1973.¹⁶ Zeller, de militancia socialista y trotskista, tuvo como referente masónico a su padre, un radical-socialista. A pesar de que su ideología lo llevaba a oponerse a las estructuras burguesas, encontró en la masonería un punto de convergencia con su herencia familiar a través del anticlericalismo. ¿Fue el anticlericalismo de algunas obediencias masónicas el elemento que permitió a socialistas, comunistas y anarquistas integrarse en la masonería? ¿Podemos considerar que la lucha contra el poder de la Iglesia fue un terreno común que no sólo suavizó las diferencias entre la masonería liberal y el socialismo revolucionario, sino que propició una mínima aceptación de poder compartir juntos una parte de sus perspectivas de vida? ¿El lazo de sangre fue un lazo privilegiado para la vigencia de la masonería?

No se trata aquí de ofrecer una lista exhaustiva de masones con este perfil. Sin embargo, se añade un caso más, situado en América, para mostrar que estos lazos deben investigarse en cada lugar donde la masonería

tuvo vida casi ininterrumpidamente entre el siglo XIX y el XX. Se trata de la saga de los Corbière, en Argentina. Si bien cada generación fue evolucionando política e ideológicamente, nunca rompieron la cadena masónica familiar. Tanto el lado más conservador como el más revolucionario de la familia se encontró “en casa” en la logia, sin que el peso de la incompatibilidad histórica entre capitalistas y anticapitalistas les pesara en absoluto.¹⁷

LA PARADOJA DEL ANTICLERICALISMO COMO NEXO ENTRE BURGUESES Y REVOLUCIONARIOS

El anticlericalismo ha sido un elemento central en la historia de la masonería y, al mismo tiempo, un factor clave en la configuración de muchos movimientos socialistas y anarquistas. La lucha contra la influencia de la Iglesia en la política y la educación unió, en ciertos momentos, a masones burgueses con militantes revolucionarios. ¿Fue el anticlericalismo suficiente para borrar las diferencias de clase que separaban a estos grupos?

Para muchos masones de origen burgués, el anticlericalismo era un principio filosófico vinculado a la secularización del Estado y al laicismo como garantía de libertad individual. Para los socialistas y anarquistas, en cambio, la lucha contra la Iglesia estaba ligada a su papel como aliada del poder capitalista y opresor. ¿Cómo se articulaban estas diferencias dentro de las logias?, ¿fueron las logias espacios de negociación entre estas distintas visiones del anticlericalismo, o simplemente lugares donde los revolucionarios podían convivir con la burguesía sin confrontarla abiertamente?

Además, cabe preguntarse: ¿fue la masonería un factor de moderación para los revolucionarios que ingresaron en ella?, ¿influyó la fraternidad masónica en la evolución de ciertos líderes socialistas hacia posturas más reformistas en lugar de revolucionarias?

Por su parte, la presencia de militantes de “izquierda” dentro de las logias también plantea otra pregunta clave: ¿fueron estos individuos verdaderamente aceptados como iguales, o siempre existió una barrera “invisible” que los separaba de la élite masónica de origen burgués?

Una vez más, los lazos de sangre pudieron desempeñar, en ciertos casos, el rol de catalizador de la compatibilidad masónica y político revolucionario confrontada a la incompatibilidad histórica de sus bases sociales (la

burguesía por el lado masónico, la clase trabajadora por el lado revolucionario) y de sus objetivos políticos (el liberalismo para la masonería, el comunismo para las organizaciones anticapitalistas): la herencia anticlerical y masónica de un padre liberal a un hijo o a una hija socialista o anarquista sirvió, en ciertos casos destacados, de nexo, de mano tendida, para dicha compatibilidad.

LA MASONERÍA COMO UN ESPACIO DE CONTRADICCIÓN POLÍTICA PROPICIADO POR LA FAMILIA

El análisis de la relación entre masonería y política revolucionaria revela un terreno de gran complejidad y múltiples contradicciones: si la masonería es un producto burgués, ¿cómo se explica la integración de figuras de la izquierda radical e incluso comunista? ¿Se trató de casos aislados o de un fenómeno recurrente en la historia de la masonería? ¿Hasta qué punto la fraternidad masónica influyó en la moderación de posturas radicales dentro de la “izquierda”?

Estas preguntas muestran que la relación entre masonería y política no puede reducirse a una dicotomía entre burguesía y revolución, sino que debe entenderse como un espacio de tensión, de convergencia parcial y, en muchos casos, de contradicción irresoluble. La masonería, lejos de ser un simple reflejo del pensamiento liberal burgués, ha sido un espacio donde distintas ideologías han interactuado, a veces en armonía y otras en abierta disputa.

Así pues, la historia de los revolucionarios masones nos obliga a replantearnos la masonería no sólo como una estructura de poder, sino también como un campo de negociación ideológica, donde las lealtades familiares, los valores compartidos y las tensiones políticas se entrelazaron en una compleja red de compatibilidades y conflictos. En este entramado de vínculos y contradicciones, los lazos de sangre en el interior del espacio masónico desempeñaron un cierto papel en la transmisión de ideales y en la configuración de lealtades. La iniciación de hijos e hijas de masones, como el caso de Teresita Garibaldi, hija de Giuseppe, muestra cómo la fraternidad masónica trascendió lo estrictamente político para convertirse en un espacio de continuidad familiar, donde las redes de influencia se consolidaban

no sólo con base en principios ideológicos, sino también en vínculos afectivos y hereditarios. Esta dimensión familiar de la masonería contribuyó a su persistencia en el tiempo, permitiendo que tanto conservadores como revolucionarios coexistieran dentro de un marco común, reforzando así su carácter ambivalente como institución que podía sostener el *statu quo* y, a la vez, ser un vehículo de transformación social.

LOS LAZOS DE SANGRE COMO FACTOR SIGNIFICATIVO EN LA EVOLUCIÓN DE LA MASONERÍA

A la luz de este análisis, queda claro que la familia desempeñó un papel llamativo en la evolución de la masonería, funcionando como un puente entre las contradicciones ideológicas (capitalismo y comunismo), sociales (privilegiados y trabajadores) y políticas (liberalismo y socialismo) que, en teoría, deberían haber hecho de la fraternidad un espacio más restringido. La evidencia sugiere que los principios masónicos no sólo se heredaron a través de la tradición escrita y los rituales sino, además, por medio de lazos familiares que facilitaron el acceso de ciertos grupos que, de lo contrario, habrían sido excluidos según los principios, normas y valores proclamados por la orden.

La familia permitió suavizar las rígidas normas de admisión en la masonería, posibilitando la entrada de nuevos miembros que, de no haber tenido un vínculo de sangre con masones, habrían encontrado mayores dificultades para ingresar. Este fenómeno se manifestó de diversas formas. Por ejemplo, la figura del lobatón, que permitía a los hijos de masones participar en logia antes de los 21 años (edad establecida para ingresar), evidenció cómo la masonería estaba dispuesta a darle a la familia un lugar preferente en favor de la continuidad generacional.

En cuanto a la mujer, excluida por los textos fundacionales, encontró su primera vía de acceso a la masonería a través de la familia, como hija, esposa o hermana de un masón. Con el tiempo, esta inclusión, inicialmente limitada y subordinada, contribuyó a la apertura de nuevas formas de participación femenina dentro de la fraternidad.

Asimismo, la adhesión de socialistas, comunistas y anarquistas a una institución de origen burgués y liberal se explicó, en muchos casos, por la

influencia de un abuelo, un padre o un tío masón, cuya visión del mundo marcó una impronta en las generaciones posteriores. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el componente anticlerical facilitó una aceptación mutua entre sectores de ideologías opuestas.

Incluso en quienes crecieron en un entorno antimasónico, la familia pudo actuar como un factor de contradicción y desafío, impulsando a ciertos individuos a unirse a la masonería precisamente como un acto de oposición a sus progenitores conservadores o clericales.

¿HASTA QUÉ PUNTO LA FAMILIA MODELÓ LA IDENTIDAD MASÓNICA?

Si la masonería promovía la igualdad y la fraternidad universales, ¿no es contradictorio que el acceso a ella estuviera, en muchos casos, condicionado por el linaje familiar? ¿Cómo se articulaba esta transmisión de pertenencia con los valores de libertad individual y mérito personal que la masonería decía defender?

Por un lado, la familia actuó como un elemento de cohesión interna, permitiendo que la masonería se perpetuara más allá de la voluntad de cada generación. Sin embargo, esta misma dinámica también pudo generar una estructura de exclusión implícita, donde los lazos de sangre creaban ventajas de acceso para algunos, mientras que otros, sin vínculos familiares con la fraternidad, encontraban mayores obstáculos para ser admitidos.

A medida que avanzó el tiempo, la importancia de la familia en la masonería pareció disminuir, sobre todo en contextos donde la organización pasó a estar más politizada o donde su expansión permitió una diversificación mayor de sus miembros. Sin embargo, esto no significa que la familia dejara de desempeñar un papel suficientemente interesante como para propiciar una investigación histórica sobre esta clave de comprensión de la pervivencia de la masonería durante más de tres siglos, la cual se añade a otras claves de análisis ya conocidas, tales como inquietudes esotéricas, promociones personales, lugar de diálogo apaciguado, redes políticas, económicas, profesionales, etcétera.

LA FAMILIA COMO ELEMENTO DE
CONTRADICCIÓN: FACILITADORA E INHIBIDORA

No debe perderse de vista que la familia no sólo fue un factor de apertura, sino asimismo de conflicto. En algunos casos, permitió la entrada de individuos que, sin un linaje masónico, jamás habrían sido admitidos. Pero en otros, pudo convertirse en un elemento de tensión ideológica dentro de la familia. La familia masónica introdujo un margen de tolerancia mayor para las diferencias políticas y religiosas, permitiendo la convivencia entre liberales y socialistas, católicos y ateos, conservadores y reformistas. ¿Pero no implicó también el riesgo de debilitar la coherencia ideológica de la institución?

Para algunos descendientes, la masonería representó una carga heredada más que una elección consciente, lo que pudo haber llevado a una participación mecánica en la logia. Sin una verdadera adhesión a sus principios, ¿hasta qué punto la afiliación masónica en familias con tradición masónica fue un acto de convicción y no simplemente una obligación social?

En otros casos, la pertenencia masónica de un progenitor actuó como un punto de ruptura, llevando a algunos descendientes a rechazar frontalmente la masonería y a militar en movimientos antimasones. Para seguir con el caso asturiano, un ejemplo de ello lo constituye el hijo del último venerable de la logia *Jovellanos*, de Gijón, detenido y encarcelado por las tropas franquistas durante la Guerra Civil Española, que logró sacar en barco a sus hijos hacia Francia para protegerlos ante la inminente entrada de las tropas sublevadas contra el gobierno de la República.¹⁸ Su hijo participó en la creación de la Fundación “Francisco Franco” siendo su director. Sin ir más lejos, el propio dictador español, que, al margen de la sospecha de que su padre fuera masón por la manía de asimilar a los librepensadores con la masonería, contaba con que su hermano, Ramón Franco, era masón, iniciado en París en una logia compuesta por una mayoría de anarcosindicalistas.

Otro ejemplo ilustrativo es el de uno de los historiadores oficiales del régimen dictatorial, Ricardo de la Cierva, que a pesar de que su abuelo había sido masón, publicó relatos antimasones siguiendo las pautas fantasmagóricas de los autores antimasones clásicos.¹⁹ Como disculpa, el historiador precisaba que su abuelo había sentido la obligación de seguir los pasos masónicos debido a que su querido hermano de sangre había abrazado con fervor dicha fraternidad; aunque, tras unos años, solicitó su

baja.²⁰ ¿Puede decirse, entonces, que la familia fue siempre un factor de continuidad, o también generó procesos de oposición a la masonería?

LOS LAZOS DE SANGRE Y LA APERTURA DE LA MASONERÍA A NUEVOS SECTORES

Si bien el papel de la familia fue crucial en la integración de mujeres y militantes de “izquierda” en la masonería, no debe asumirse que esta apertura fue un proceso lineal o universal. La aceptación de mujeres se dio de manera desigual según las obediencias y los contextos nacionales, y los lazos familiares no siempre fueron suficientes para permitir su acceso.

Algunos casos vincularon el género y la revolución, como el de Giuseppe Garibaldi en Italia. Siendo partidario de la igualdad completa entre hombres y mujeres en masonería, inició a su hija Teresita, la cual también siguió la vía revolucionaria. Otro de sus hijos, Menotti, siguió los pasos de Giuseppe en lo político y en lo masónico.

De igual forma, la entrada de socialistas y anarquistas a la masonería no significó que la fraternidad adoptara posiciones revolucionarias. ¿Realmente la masonería cambió su estructura interna con la llegada de estos nuevos sectores, o simplemente encontró formas de integrarlos sin alterar sus fundamentos burgueses y liberales?

Finalmente, cabe preguntarse si esta dinámica de transmisión familiar hoy sigue vigente. Con la progresiva secularización de la sociedad y la desaparición de las grandes redes familiares masónicas, ¿hasta qué punto la masonería actual sigue dependiendo de la afiliación heredada? ¿Se ha convertido en un espacio realmente abierto, o persisten formas de selección basadas en vínculos de parentesco, aunque de manera menos explícita?

LA FAMILIA COMO FACTOR DE COMPENSIÓN DE LA MASONERÍA

A lo largo de su historia, la masonería ha sido un espacio de contradicciones y excepciones, donde sus principios teóricos se han visto constantemente puestos a prueba por la realidad social. El papel de la familia en el

interior de la orden es un ejemplo claro de esta tensión entre la doctrina y la práctica.

Si bien la masonería proclamó la igualdad y la libre adhesión, los lazos de sangre desempeñaron un papel destacable en la selección de sus miembros. Promovió un pensamiento racional y secular, pero la emoción del vínculo familiar permitió que ciertas incompatibilidades ideológicas se superaran.

El estudio de los lazos de sangre no sólo permite entender mejor la evolución de la institución masónica, sino que invita a reflexionar sobre los mecanismos reales de inclusión y exclusión dentro de la fraternidad. ¿Hasta qué punto la masonería fue un espacio de libre acceso y hasta qué punto funcionó como una red de poder basada en lazos de parentesco? Esta cuestión, lejos de ser anecdótica, nos obliga a replantear la historia de la orden desde una perspectiva más crítica y realista, entendiendo que la fraternidad fue lo mismo un ideal filosófico que un entramado social que, como cualquier otro, se vio influido por las dinámicas de herencia, lealtad y conflicto propias de la familia.

REFLEXIONES FINALES

A falta de mayores y más investigaciones, se aprecia que la familia abrió el horizonte de la membresía masónica. Incluso desde un inicio permitió reducir la edad de participación bajo la figura del lobatón, es decir, que por ser hijo de masón se autorizaba una participación en logia antes de la edad estipulada para ingresar oficialmente a la edad adulta. Una figura imprescindible de la familia, la mujer, no podía mantenerse por mucho tiempo fuera de esa sociabilidad que pregona la tolerancia. Sin embargo, fue un largo camino hacia la igualdad completa, aún inacabado, donde el rol de la familia fue fundamental sobre todo en los siglos XVIII y XIX. Esta última fue quebrantando el escudo de protección del machismo masónico fundacional y el del dominio social absoluto en las filas de las clases privilegiadas.

Como primera base para escudriñar los lazos de sangre en la masonería, hemos tomado el caso asturiano. Allí se observa que, según pasaron las décadas, la relación familiar iba a menos, salvo en personas muy significadas dentro del organigrama de la obediencia o de la política.

La familia desempeñó un papel ambivalente respecto de la masonería. Por un lado, actuó como un elemento positivo, facilitando que ciertos individuos ingresaran a la orden ayudándoles a superar incompatibilidades previamente establecidas. Por otro lado, tuvo una función negativa, al generar conflictos que en algunos descendientes despertó la oposición directa a las ideas o creencias de sus parientes. Dicho de otro modo, una familia antimasonónica pudo impulsar, paradójicamente, la iniciación masónica de algunos individuos. Por ejemplo, tener un padre conservador y clerical pudo provocar en algunos hijos una reacción contraria, empujándolos hacia posiciones ideológicas opuestas, tales como el laicismo, el anticlericalismo o incluso el ateísmo. En estos casos, la familia sirvió indirectamente como un estímulo al mostrar cuál era el camino opuesto a seguir. Del mismo modo, aunque de forma inversa, un padre con ideas laicas, anticlericales o ateas pudo ofrecer a sus hijos un incentivo ideológico diferente. Así, la masonería dejaba de ser vista como enemiga de clase porque era atacada o prohibida por todos los grupos de tendencia clerical, considerados verdaderos adversarios ideológicos de la orden.

Esta identificación de la masonería como una organización fraternal anticlerical, precisamente debido al ataque o rechazo de sectores conservadores clericales y antimasonónicos, motivó la adhesión de algunos líderes del movimiento obrero revolucionario. Para estos últimos, el carácter esencialmente burgués y liberal de la masonería quedó relegado a un segundo plano frente a su reconocido anticlericalismo. Aún se está investigando el nivel de alcance de este factor de adhesión masónica.

Tanto el clericalismo como el anticlericalismo de los progenitores fueron factores significativos para resolver las incompatibilidades ideológicas entre masonería y revolución social. En las personas que abrazaron el socialismo revolucionario, estas posiciones familiares actuaron como detonantes decisivos para permitir su iniciación masónica.

Así pues, los lazos de sangre permitieron crear un nexo intergeneracional para lograr las diferentes compatibilidades que tanto llamaron la atención a investigadores como Ferrer Benimeli, Morales Ruiz, Alberto Valín, Ruiz Sánchez, Álvarez Rey y otros más, cuando pusieron en la balanza de sus conclusiones la teoría masónica y su práctica.²¹ Sin aventurarnos demasiado, ya que este aspecto necesita de una investigación específica, es probable que la entrada de negros a la masonería viniera también por este lazo.

Junto con el contexto social y político de cada momento, esos lazos entreabrieron las oportunidades para la entrada en logia de mujeres, socialistas, comunistas, anarquistas y ateos en general.

La masonería, aunque basada en la fraternidad simbólica, ha funcionado como un árbol genealógico en el sentido más literal, con lazos de sangre desempeñando un papel valioso en su continuidad. Desde sus orígenes, muchas familias han mantenido la tradición masónica a través de generaciones, transmitiendo los valores y enseñanzas, así como el acceso a redes de influencia y conocimiento. En ciertos contextos, pertenecer a una familia masónica facilitó la iniciación de nuevos miembros, creando linajes dentro de la fraternidad. Esto ha sido especialmente evidente en sociedades donde la masonería tuvo un fuerte peso político o intelectual, asegurando su pervivencia a través de descendientes que perpetuaron su legado. Sin embargo, esta transmisión no ha sido automática ni obligatoria, ya que la admisión aún depende de la voluntad individual y de los principios de la orden. Así, la masonería se ha nutrido de lazos familiares sin convertirse en una organización hereditaria estricta, equilibrando tradición y apertura.

La “familia” confiere un rasgo de tolerancia mayor a la diversidad social, cultural y moral... Aun cuando no siempre ha sido así, en general, en no pocas familias se aceptan rasgos ideológicos que no se aceptarían de personas ajenas a ella. En la masonería, esta distinción preparó el terreno para hacer lo que era imposible realizar con el libro en la mano. ¿Cómo rechazar o no aceptar entre los tuyos a tus propios familiares que quieres y admiras? La familia es capaz de romper el dogma. Ésta no es la única vía que trastoca los límites del consentimiento, también está la amistad, en la que igualmente nos topamos con la emoción del cariño que tantas puertas cerradas a cal y canto abre...

Cabe destacar, una vez más, que se trata de cuestiones que se abren con la presente investigación, a la espera de más trabajos que puedan arrojar mayores certezas sobre esta primera observación al tema del rol de la familia en la iniciación masónica.

NOTAS

- ¹ Yván Pozuelo Andrés, *La masonería en Asturias (1931-1939)*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2012.
- ² Cécile Révauger, *La longue marche des franc-maçonnnes*, París: Derby, 2018.
- ³ Natividad Ortiz Albear, *Mujeres masones en España. Diccionario biográfico (1868-1939)*, Las Palmas de Gran Canaria: Ideas, 2007; Sylvia Hottinger Craig, “Un contexto para una masona, libre-pensadora, feminista y republicana: Belén de Sárraga (1872-1950)”, *REHMLAC+*, 5, n.º. 1, 2013, 145.
- ⁴ Victoria Hidalgo Nieto, *La masonería en Asturias en el siglo XIX*, Oviedo: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias, 1985; Yván Pozuelo Andrés, *Guía histórica de la masonería en Asturias*, Oviedo: masonica.es, 2015.
- ⁵ Ortiz Albear, *Mujeres masones en España*, 148-149.
- ⁶ Révauger, *La longue marche des franc-maçonnnes*.
- ⁷ Yván Pozuelo Andrés, *La masonería en Asturias (1931-1939)*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2012, 257-258.
- ⁸ Révauger. *La longue marche des franc-maçonnnes*; Ortiz Albear, *Mujeres masones en España*.
- ⁹ Este texto, publicado en 1723, recoge las bases del funcionamiento de las logias de la Gran Logia de Inglaterra. Allí se menciona que sólo pueden ser masones “hombres” que además debían ser “libres” y de “buenas costumbres”. Al igual que postulara más tarde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la palabra “hombre” no fue empleada como genérico para hombres y mujeres sino sólo para los varones.
- ¹⁰ Révauger. *La longue marche des franc-maçonnnes*, 23-25.
- ¹¹ Hottinger Craig, *Un contexto para una masona*, 144-145.
- ¹² Ortiz Albear, *Mujeres masones en España*, 369.
- ¹³ Yván Pozuelo Andrés, “Aproximaciones a la antimasonería de León Trotsky”, *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 1, n.º. 2, 2020): 35-50.
- ¹⁴ Salvador Allende, *Presente*, Madrid: Público, 2008, 38-39.
- ¹⁵ Sobre los nombres simbólicos en general, véase Yván Pozuelo Andrés, “Notas sobre el nombre simbólico en Hispanoamérica”, *REHMLAC+*, 3, n.º. 2, 2011, 207-242.
- ¹⁶ Fred Zeller, *Trois points c'est tout*, París: Robert Laffont, 1976, 19-34.
- ¹⁷ Emilio J. Corbière, *La masonería II: tradición y revolución*, Buenos Aires: Sudamericana, 2001, 13-14.
- ¹⁸ Pozuelo Andrés, *La masonería en Asturias, 1931-1939*, 267-268.
- ¹⁹ Juan José Morales Ruiz, *Franco y la masonería*, Oviedo: masonica.es, 2022, 217-271.
- ²⁰ Ricardo de la Cierva, *La masonería en España: la logia Príncipe 12*, Madrid: ARC, 1996, 22.
- ²¹ Yván Pozuelo Andrés, *Hacia una mirada holística de la historia: El ejemplo de la historiografía masónica española (1972-2022)*, Oviedo: masonica.es, 2023, 55-86.

BIBLIOGRAFÍA

- Allende, Salvador. *Presente*. Madrid: Público, 2008.
- Cierva, Ricardo de la. *La masonería en España: la logia Príncipe 12*. Madrid: ARC, 1996.
- Corbière, Emilio J. *La masonería II: tradición y revolución*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.

- Hidalgo Nieto, Victoria. *La masonería en Asturias en el siglo XIX*. Oviedo: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias, 1985.
- Hottinger Craig, Sylvia. “Un contexto para una masona, librepensadora, feminista y republicana: Belén de Sárraga (1872-1950)”. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus* 5 (1), 2013: 141-170.
- Morales Ruiz, Juan José. *Franco y la masonería*. Oviedo: masonica.es, 2022.
- Ortiz Albear, Natividad. *Mujeres masones en España. Diccionario biográfico (1868-1939)*. Las Palmas de Gran Canarias: Ideas, 2007.
- Pozuelo Andrés, Yván. 2011. “Notas sobre el nombre simbólico en Hispanoamérica”. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus* 3 (2). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6581>.
- Pozuelo Andrés, Yván. *La masonería en Asturias (1931-1939)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2012.
- Pozuelo Andrés, Yván. *Guía histórica de la masonería en Asturias*. Oviedo: masonica.es, 2015.
- Pozuelo Andrés, Yván. *La logia Jovellanos (1912-1939). Memoria e historia borradas por el franquismo*. Oviedo: masonica.es, 2019.
- Pozuelo Andrés, Yván. “Aproximaciones a la antimasonería de León Trotsky”. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 1, n°. 2 (2020): 35-50. <https://doi.org/10.46652/pacha.v1i2.23>.
- Pozuelo Andrés, Yván. *Hacia una mirada holística de la historia: El ejemplo de la historiografía masónica española (1972-2022)*. Oviedo: masonica.es, 2023.
- Révauger, Cécile. *La longue marche des franc-maçonnnes*. París: Derby, 2018.
- Zeller, Fred. *Trois points c'est tout*. Paris: Robert Laffont, 1976.

MASONERÍA E IGLESIA CATÓLICA EN ITALIA (SIGLOS XIX Y XX)

Emanuela Locci
Università degli studi di Torino (Italia)

INTRODUCCIÓN

El capítulo propone un análisis de las relaciones entre la masonería y la Iglesia Católica en Italia, en el periodo comprendido entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Este arco temporal es particularmente interesante desde el punto de vista histórico, no sólo porque la oposición entre las dos instituciones fue muy fuerte sino también porque en ese entonces se organizó el reconocido congreso antimasónico de Trento (1896). La investigación se realizó a través del análisis de literatura sobre el tema y de fuentes impresas, tanto en periódicos católicos como en revistas masónicas.

UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

La masonería es considerada la sociedad iniciática más importante del panorama asociativo occidental, cuya existencia e identidad se basan en pilares, como la fraternidad y el ritual, que acompañan e impregnan el camino masónico. El siglo XVIII fue el siglo del nacimiento y posterior desarrollo de la masonería especulativa,¹ la cual, desde el mismo momento de su fundación, comenzó a experimentar hostilidad o incluso persecución por parte de gobiernos o entidades como la Iglesia Católica. La actitud hostil hacia la masonería por parte de la Iglesia romana es un fenómeno que ha

afectado a la institución masónica desde sus inicios.² No es fácil delinear la complejidad de la relación entre ambas instituciones, especialmente en un país como Italia, donde la influencia católica en la sociedad civil es muy marcada y donde, en momentos históricos fundamentales, como la Unificación de Italia, la Iglesia representó una especie de Antiguo Régimen que no cuadraba bien con el naciente Estado unitario. En definitiva, una serie de circunstancias históricas dieron lugar a una virulenta oposición, que dura ya unos trescientos años, y que, pese a algunos momentos de claridad y a los enormes esfuerzos, no muestra señales de progresión hacia una verdadera resolución.

Dando un paso atrás en la historia europea, es necesario señalar que la masonería en su forma especulativa ya había sido objeto de “atención” por parte de varios gobiernos, siendo el primero el de los Estados Generales de Holanda en 1735. Le siguieron, al año siguiente, el Consejo de la República del Cantón de Ginebra; en 1737 el gobierno de Francia de Luis XV; en 1738 el rey Federico II de Suecia; en 1743 María Teresa de Austria; y muchos otros que se vincularon incluso con territorios y realidades alejadas de Europa, como el Imperio Otomano,³ cuyo gobierno decretó la expulsión de los masones y la prohibición de las logias en 1748.⁴

En relación con lo anterior, las condenas papales no son más que eslabones importantes de una larga serie de medidas contra la masonería concebidas y aplicadas por las potencias que detentaban el poder en la Europa del siglo XVIII. La primera etapa de los ataques hacia la orden se abre con la carta apostólica *In eminenti apostolatus*, publicada el 28 de abril de 1738 por Clemente XII, y es seguida años más tarde, en 1751, por la constitución apostólica *Providas Romanorum* de Benedicto XIV. Este último papa se ocupó personalmente de la masonería desde el inicio de su pontificado, ayudado por sus nuncios apostólicos, tan obsesionados como él por la institución masónica. Después de la publicación de estos dos documentos, las condenas de la Iglesia a la masonería se sucedieron a un ritmo vertiginoso, como puede leerse en la encíclica *In eminenti*:

...para que tenga validez a perpetuidad, condenamos y prohibimos las referidas Sociedades, Uniones, Juntas, Reuniones, Agregaciones o Conventículos de Masones o Francmasones, o como quiera que se les llame. Por tanto, en virtud de santa obediencia mandamos a todo fiel

de cualquier estado, grado, condición, orden, dignidad o preeminencia, ya sea laico o clérigo, ya sea secular o regular, aunque sea digno de especial e individual mención y citación, que nadie se atreva ni presuma bajo ningún pretexto o apariencia de fundar, propagar o favorecer las referidas Sociedades de Francmasones o Masones o de otra forma denominadas; alojarlos u ocultarlos en sus casas o en otro lugar; para registrarse y unirse a ellos; proporcionarles los medios, el poder o la posibilidad de reunirse en algún lugar; suministrarles algo o incluso darles consejo, ayuda o favor de cualquier manera, abiertamente o en secreto, directa o indirectamente, por cuenta propia o ajena, así como exhortar, inducir, provocar o persuadir a otros a unirse o participar en Sociedades, Uniones, Reuniones, Juntas, Agregaciones o Conventículos similares, bajo pena de excomunión para todos los infractores, como se ha dicho anteriormente, en la que se incurre *ipso facto* y sin declaración alguna, de la que nadie puede ser absuelto, excepto a punto de muerte, por nadie sino por el Romano Pontífice *pro tempore*).⁵

A partir del siglo XVIII, las condenas eclesiásticas fueron plasmadas en diversas encíclicas y documentos que tenían por fin combatir la masonería y las sociedades secretas en general.⁶ Además, tuvieron lugar otras intervenciones de la Iglesia que afectaron directa o indirectamente a la institución masónica, o a manifestaciones asociativas como la Carbonería. Muchos papas atacaron en sus discursos a la orden e instaron a la gente a no unirse a ella.

Por tanto, mientras algunos países europeos, tanto católicos como protestantes, prohibieron la masonería en sus territorios por razones políticas, papas como Clemente XII y Benedicto XIV atacaron la institución masónica a través de una condena espiritual, basada en realidad en las mismas razones políticas de seguridad del Estado llevadas adelante por los países europeos. A esta condena se sumaron con fuerza los Estados católicos que, influidos por los papas y sus bulas, persiguieron a la masonería y trataron de borrarla del tejido social de sus países.⁷

En 1821 Pío VII (1800-1823) publicó la constitución *Ecclesiam a Jesu Christo*, documento que, si bien tenía como objetivo combatir y aniquilar el carbonarismo, es considerado un nuevo ataque contra la masonería. Un elemento distintivo de este nuevo documento es el hecho de que el Papa fue claro en que la Carbonería era una organización distinta de la masonería,

dado que la primera era una sociedad secreta nacida con fines políticos precisos, cuyo objetivo principal era la unificación de Italia y se consideraba absolutamente independiente de la segunda. Unos años después de la publicación de *Eclesiam a Jesu Christo*, exactamente en 1825, León XII (1823-1829) reiteró las condenas anteriores y redactó la constitución apostólica *Quo Graviora*, que agravó la posición no sólo de la masonería sino de todas las organizaciones, cualquiera fuera su nombre, presentes o futuras, que tuvieran como objetivo “conspirar en detrimento de la Iglesia y los poderes del Estado”. Este documento representa una pieza importante en el panorama de la condena masónica llevada a cabo por la Iglesia. Ante todo, certifica la confusión reinante con respecto a la existencia de diversas sociedades secretas, en tanto no las distinguió y las colocó a todas en el mismo nivel.

Además, los vínculos entre las primeras condenas eclesiásticas y las posteriores son evidentes, y las referencias constantes. Por ejemplo, en *Quo Graviora* leemos:

Nuestro predecesor Clemente XII, viendo que la secta de los masones o designados con otro nombre aumentaba y tomaba cada día nueva fuerza, y habiendo sabido con certeza y por múltiples pruebas, que dicha asociación no sólo era sospechosa, sino enemiga acérrima de la Iglesia católica, la condenó en la magnífica constitución *In Eminentí*.⁸

Desconocemos cuál era esa “prueba cierta” a las que se refería León XII. Es probable que se trataba simplemente de sospechas fundadas o de *vox populi*. Pero ¿por qué se produjo un recrudecimiento de las hostilidades entre la Iglesia y la masonería a principios del siglo XIX? Para responder a esta pregunta es necesario considerar cuál era la situación de la Iglesia en Italia en aquel momento. Después de 1830, comenzaron a estallar numerosas protestas y revueltas contra el poder papal, desórdenes que más tarde conducirían al fin de los Estados Pontificios. Al principio, el papado logró reprimir las revueltas con la ayuda de ejércitos extranjeros, como el francés o el austriaco, pero pronto los desórdenes que habían comenzado contra la Iglesia se fusionaron con los acontecimientos y campañas militares que llevarían a la unificación de Italia. Así pues, la Iglesia se encontraba en una grave crisis y se veía atacada en varios frentes. En este mosaico la masonería

desempeñó un papel significativo con su empuje anticlerical cada vez más fuerte, en un mundo que cambiaba rápidamente y que ya no reconocía al Estado Pontificio como detentador del poder político real, o al menos ésa era la esperanza.

Siguiendo esta línea de conducta, en 1846 Pío IX publicó la encíclica *Qui Pluribus*, y al año siguiente la alocución *Quibus Quantisque* en las que, además de señalar los sufrimientos en los que se debatía la Iglesia romana, señalaba a la masonería como principal responsable de esa situación, especialmente en Italia, donde el Papa se había visto obligado a abandonar el Estado Pontificio para buscar refugio en el Reino de Nápoles, siendo, por tanto, un periodo de grandes convulsiones sociales y políticas.

Años más tarde, en 1864, Pío IX, con la encíclica *Quanta Cura*, volvió a condenar las sociedades secretas, incluso en los casos en que eran toleradas por los gobiernos. La referencia concreta era al recién nacido Reino de Italia donde la masonería no encontró oposición. Al año siguiente, se publicó la alocución *Multiplices Inter* que atacaba duramente a la masonería y a los carbonarios del siguiente modo:

Entre las muchas maquinaciones y asechanzas con que los enemigos del nombre cristiano se atrevieron a atacar a la Iglesia de Dios, esforzándose, aunque en vano, por arruinarla y destruirla, debemos incluir esa perversa asociación de hombres comúnmente llamada masonería.⁹

Como puede observarse, Pío IX fue muy activo en la lucha contra la masonería, tanto que en 1869 publicó la constitución *Apostolicae Sedis*, que recogía todos los documentos legales utilizados contra la orden. Los que se unían a la masonería estaban sujetos a la excomunión *Latae sententiae*, reservada por el Papa para aquellos que “dan su nombre a la secta de los masones y carbonarios o a otras sectas del mismo tipo, que conspiran abierta o secretamente contra la Iglesia y contra los poderes legítimos”.¹⁰

Mientras tanto, en el Reino de Italia se multiplicaban las iniciativas anticlericales, llevadas a cabo también por el gobierno. Basta pensar en el cierre de conventos y monasterios confiscados entre los bienes del Estado y transformados en cuarteles o destinados a otros usos; en la suspensión de la enseñanza religiosa en las escuelas, etcétera. La situación era candente desde el punto de vista de la relación entre Estado e Iglesia. Un nuevo Estado

necesitaba afirmarse, fundarse en la razón y no ya en la religión frente a un coloso de la autoridad como la Iglesia romana. Por tanto, no debe sorprender que durante este periodo la lucha entre las partes se hiciera más encarnizada y el Vaticano publicara más de doscientos cincuenta documentos contra la masonería, los carbonarios y cualquier otra asociación considerada secreta y peligrosa para la propia supervivencia de la Curia romana.

El bastión del catolicismo estuvo representado por la encíclica de León XIII, *Humanum Genus*, del 20 de abril de 1884, manifiesto de la lucha clerical contra la masonería. La Iglesia Católica captó la creciente capacidad de la orden para influir en el tejido social, por lo que en dicha encíclica el Papa recordó a los fieles, por enésima vez, la acción ilegítima que había llevado al fin del poder temporal de la Iglesia, culpando por ello a la “secta” masónica. La imagen emergente de la masonería fue entonces la de un conventículo oscuro y diabólico, culpable de toda infamia (la “sinagoga de Satanás” fue una de las definiciones utilizadas en el texto). Tras la publicación del documento, la opinión pública, en gran medida influida por su contenido, respondió con la fundación de asociaciones y revistas antimasónicas, con estudios que destacaban las faltas masónicas o con la realización de congresos. Entre estos últimos destacó el de Trento, en 1896, promovido por León XIII.

Dentro de la intensa actividad antimasónica que desencadenó la encíclica, se puede mencionar la difusión de numerosos panfletos, a menudo escritos por ex masones y caracterizados por un gusto por lo sensacionalista y lo terrorífico. El francés Gabriel-Antoine Jogand Pagés —más conocido como Léo Taxil— fue el principal exponente de esta corriente, aunque también hubo autores italianos. Todos ellos produjeron obras de éxito en las que se describían las logias como lugares donde reinaba la depravación y se realizaban “inmundos” ritos satánicos. El impacto que las obras tuvieron en la opinión pública fue significativo porque contribuyeron a establecer la imagen estereotipada del masón poderoso y disoluto movido por intereses socioeconómicos antitéticos a los nacionales.¹¹

La masonería también hizo oír su voz a través de una intensa propaganda y de la búsqueda de “santos laicos”, que no se limitó a los hombres que habían contribuido a la unificación italiana, sino que se remontó más atrás en el tiempo, identificando algunas figuras emblemáticas y heréticas en el pasado remoto. Entre ellos, el filósofo Giordano Bruno fue el más famoso

y significativo.¹² El Gran Oriente de Italia organizó una multitudinaria manifestación para celebrar la inauguración del monumento en su honor en Campo de' Fiori, en Roma. El 9 de junio de 1889, más de tres mil “hermanos” llegaron de toda Italia y marcharon, portando sus propias banderas, por las calles de la capital, en dirección a la plaza. Fue una demostración de fuerza sensacional que demostró el vigor de la masonería italiana y, al mismo tiempo, lanzó un desafío al Vaticano.¹³

La convicción por parte de las instituciones eclesiásticas de una actividad masónica encaminada a debilitar, si no destruir, los fundamentos y los valores cristianos se vio reforzada por el compromiso de las logias individuales, y luego del Gran Oriente de Italia, en favor de la introducción del divorcio y de la preeminencia del matrimonio civil sobre el matrimonio religioso. El culmen de esta cuestión se produjo a principios de los años 90 del siglo XIX y tuvo a dos masones como protagonistas del debate público: el abogado Giuseppe Ceneri y el ex ministro Tommaso Villa.

Teniendo en cuenta el clima de la época en el que los católicos se unieron en torno al papa en una enérgica defensa del catolicismo que estaba perdiendo su centralidad social, la masonería no era más que una de las muchas, pero quizás una de las más peligrosas, manifestaciones progresistas que chocaban con la visión política planteada por la Curia romana.

EL CONGRESO ANTIMASÓNICO DE TRENTO

El congreso antimasónico de Trento fue un paso fundamental en la historia de las difíciles relaciones entre la Iglesia Católica y la masonería. Primero de este tipo con carácter internacional y fuertemente deseado por León XIII, quien quería demostrar al mundo entero, no sólo al católico, la fuerza de la Iglesia y su capacidad para contrarrestar eficazmente un peligro como la masonería, fue organizado por la Unión Universal Antimasónica entre el 26 y el 30 de septiembre de 1896, en la ciudad de Trento. La elección de la ciudad no fue casual y estuvo cargada de simbolismo, ya que recordaba el famoso Concilio de Trento de mediados del siglo XVI¹⁴ “puesto bajo la protección de la Virgen María, San Miguel Arcángel y San Agustín”,¹⁵ en el que participaron aproximadamente mil quinientos delegados.¹⁶ De esta manera, la ciudad —posicionada en la lucha contra las herejías, represen-

tadas primero por las doctrinas calvinistas y luteranas, y, más tarde, por las doctrinas laico-masónicas— fue elegida como baluarte del catolicismo. Este concepto está bien expresado en el periódico *L'Osservatore Romano* del 4 de agosto de 1896:

Ningún lugar mejor que Trento podría ser más adecuado para un congreso antimasónico. Hace tres siglos, en la misma ciudad, se reunió otra asamblea de personajes ilustres para combatir la masonería. Desde entonces, las ideas subversivas contra las ideas de Jesucristo se abrieron paso y en la nueva manifestación de las sectas masónicas se ha perpetuado la guerra contra la Iglesia, depositaria infalible de las verdades sacrosantas de nuestra fe (traducción del original).¹⁷

Las celebraciones litúrgicas tuvieron lugar en la catedral de la ciudad, mientras que el congreso propiamente dicho se desarrolló en la Iglesia de Santa María la Mayor, destinada a acoger a los conferenciantes y oyentes llegados de numerosos países. El Congreso fue fuertemente apoyado por el mundo católico de diferentes partes del mundo, tal como lo demuestra el respaldo recibido por 568 localidades, 1,098 asociaciones, 33 cardenales y 209 obispos. La cobertura mediática del acontecimiento fue masiva para la época.

El comité ejecutivo estuvo compuesto por el presidente honorario, cardenal Lucido Parocchi, el diputado eclesiástico, monseñor Luigi Lazzareschi, el presidente efectivo, comandante Guglielmo Agliata, quien también fue presidente de la unión antimasónica; los vicepresidentes, comandante Pietro Pacelli y conde Pio Negri; el secretario general Rodolfo Verzichi; los vicesecretarios, doctor Giuseppe Giovannelli y Augusto Fornari; y el tesorero Pacifico Brattini.¹⁸

El congreso se dividió en cuatro secciones: 1) Doctrina Masónica, 2) Acción masónica, 3) Oración, y 4) Acción antimasónica. Al respecto, la masonería respondió con los escritos de su gran maestro, Ernesto Nathan, en la circular 32 de septiembre de 1896, en la cual explicó la posición de la masonería italiana respecto al Congreso de Trento. En primer lugar, se observa una clara crítica al Papa que, olvidando las enseñanzas del Evangelio, “insulta y predica el exterminio, hasta la raíz” de los hombres que sólo quieren el bien público. En segundo lugar, Nathan deplora la conducta de los hombres que, bajo el disfraz religioso, no rehúyen una guerra

deshonesta y desleal. Los masones son calumniados, amenazados, atacados, porque los enemigos (la Iglesia) ven en la institución una barrera, “un formidable baluarte contra la deseada restauración de su dominio sobre los cuerpos y las mentes”.¹⁹

La prensa no estrictamente clerical también arremetió contra la masonería. A principios de octubre de 1896, Romualdo Bonfaldini, exdiputado, consejero de estado, luego senador, presidente de la Asociación de Prensa y editor del *Corriere della Sera*, publicó un famoso artículo. Allí, además de referirse al Congreso Antimasónico de Trento, se dirigió directamente al gran maestro con palabras que recuerdan la mala reputación de la masonería, la cual fue construida sobre la base de acontecimientos no siempre claros. Bonfaldini aludió concretamente a la orden como portadora de “influencias que parecían hostiles a la moral del país”. Además, agregó:

la masonería actual no puede ser ni es popular en Italia, debido al misterio personal que la rodea [...] Ofrece demasiadas ocasiones para pensar que la institución degenerada se preocupa más por las ventajas de sus seguidores que por las razones de justicia.²⁰

Nathan respondió al artículo y aclaró que la masonería no combate los principios del catolicismo, excepto aquellos que pueden identificarse con el dogma de la infalibilidad y el poder temporal de los papas. Además, volvió sobre las viejas acusaciones lanzadas contra la institución, como el favoritismo, la codicia o la inmoralidad, y declaró firmemente que la masonería hace todo a su alcance para eliminar a quienes puedan formar parte de su estructura y realicen negocios turbios. Una y otra vez se vio obligado a volver sobre estos argumentos, especialmente sobre el tema de la oposición entre masonería e Iglesia, con el objetivo de aclarar la posición de la institución masónica.²¹

Uno de los temas en los que la masonería y la Iglesia se enfrentaron fue el referido a la enseñanza de la religión católica en las aulas. Italia no fue la excepción. En este sentido, mientras los masones concebían que la escuela debía formar hombres libres, no atados a ningún dogma; la Iglesia, sobre la base de que el catolicismo era parte integrante de la cultura de la sociedad italiana, pretendía que la religión se enseñara en las escuelas.²²

EL SIGLO XX ITALIANO

La ola antimasonónica católica se consolidó durante la primera mitad del siglo xx, cuando en 1917 el Código de Derecho Canónico, promulgado por el papa Benedicto XV, incluyó el canon 2335. Por medio de este último se declaró que la afiliación a la masonería y otras sociedades similares que conspiraban contra la Iglesia o la autoridad civil legítima suponía la excomunión *ipso facto*. A pesar de ello, el diálogo entre las partes comenzó a arraigarse. En 1928, el padre jesuita Gruber se reunió con masones y eruditos, entre ellos Eugen Lennhoff,²³ que formaba parte de la Gran Logia de Italia.²⁴ A ello le siguió el trabajo del jesuita francés Berteloot que mantuvo relaciones con la Gran Logia de Francia.²⁵ Con Benedicto XV, sin embargo, comenzó una especie de deshielo.²⁶

La segunda mitad del siglo xx se caracterizó por un punto de inflexión en las relaciones entre ambas instituciones, gracias al Concilio Vaticano II.²⁷ En dicha ocasión, monseñor Sergio Méndez Arceo planteó la cuestión de cuál era la posición de la Iglesia respecto a la masonería, la cual, desde su perspectiva, “no siempre ha sido antirreligiosa”. Según el obispo, era necesario revocar las leyes contra la masonería, porque dentro de ella también hay muchos cristianos devotos que no conspiran contra el catolicismo ni contra la sociedad civil y muchos de ellos esperan una palabra de la Iglesia. Las palabras del obispo mexicano provocaron un acalorado debate, y no todos acogieron su pensamiento tolerante y dialogante. El arzobispo de Palermo señaló, por ejemplo, a la masonería como el más encarnizado adversario de la Iglesia, apoyado en gran medida por los judíos.

A pesar de las expectativas masonónicas, la situación no cambió porque ni Juan XXIII ni Pablo VI eliminaron formalmente las disposiciones anti-masonónicas. La relación entre el primer papa y la masonería merece un capítulo aparte, en función de las tantas insinuaciones y mitos que la han rodeado. Dejando de lado la supuesta iniciación de Juan XXIII, totalmente infundada y carente de pruebas ciertas e irrefutables, su relación sigue siendo interesante no tanto con la masonería como con los masones, considerados ya no hijos de Satanás, sino simplemente hombres. En principio, hay que decir que durante su pontificado el tema de la masonería no tuvo la misma importancia que en los anteriores. La apertura del Papa hacia “los otros” afectó a la institución masónica. Juan XXIII conoció personalmente

a algunos masones, con quienes, sin dejarse influir, siempre mantuvo relaciones cordiales. Entre sus documentos inéditos hay una nota de 1962 titulada “Condena de la masonería” en la que se enumeran todos los documentos producidos por el Vaticano contra la orden a lo largo de los siglos, y, luego, una serie de notas sobre las condenas. Analizando este documento ¿podemos pensar que el Papa pretendía condenar la masonería? Si consideramos el pensamiento intrínseco de Juan XXIII, la respuesta es negativa. En efecto, quería saber más sobre el tema, pero no pensaba volver a condenar a los masones y a la masonería. También hay que tener en cuenta el ambiente en el que había madurado el Papa. Durante su juventud, la masonería estuvo en el centro de la lucha papal; por tanto, parece que cierta desconfianza pudo haber generado el efecto contrario y provocado su acercamiento a la institución, desconfianza que, probablemente, quedó mitigada por su apertura hacia el mundo y hacia todos los hombres por igual. Hubo, por tanto, cierta tolerancia y reflexión por parte del Papa hacia esta asociación, la que se puede encontrar en algunos discursos públicos, como el pronunciado ante la UNESCO. Otra pieza de este complejo mosaico lo constituye la reevaluación del judaísmo por parte del Papa, hasta el punto de eliminar la expresión “judíos pérfidos” de la liturgia. Esta reevaluación también incidió en la masonería, dado que la conexión entre esta y los judíos ha estado a menudo en el centro de debates y controversias. A partir de estos antecedentes, entre 1965 y finales de la década de 1970, hubo numerosas ocasiones en que ambas instituciones se reunieron para intentar desbloquear la conflictiva relación.²⁸

Recién en 1983, con la nueva edición del Código de Derecho Canónico, el canon 2335 fue sustituido por el 1374, el cual estableció que quien se uniera a una asociación que conspirara contra la Iglesia sería castigado con una justa sanción. Quien promoviera o dirigiera tal asociación también sería castigado con la interdicción, es decir, con la prohibición de entrar a los lugares sagrados. Los cambios en comparación con el pasado son bastante evidentes. La masonería no se menciona explícitamente ni la excomunión, pero la pena máxima es la interdicción. Si bien con el nuevo documento oficial parecía que las relaciones se estaban relajando, la situación estaba lejos de ser clara. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida entonces por el cardenal Ratzinger —que tras la muerte de Juan Pablo II ascendería al trono como Benedicto XVI—, aclaró el pano-

rama. La posición de la Curia Romana fue contundente: se precisó que la posición de la Iglesia Católica hacia la masonería no había cambiado en absoluto; no sólo seguía siendo negativa, sino que la pertenencia a dicha asociación aún era considerada un pecado grave. Así terminaba un periodo de distensión deseado también por el cardenal Franjo Šeper y comenzó un nuevo invierno de origen antimasónico, tal vez menos rígido, pero ciertamente persistente. En 1985, *L'Osservatore Romano* publicó un artículo en el que se aclaraba la cuestión de forma inequívoca:

Como existía la posibilidad de que se extendiera entre los fieles la opinión errónea de que ahora era legal la pertenencia a una logia masónica, considero su deber dar a conocer el pensamiento auténtico de la Iglesia sobre el tema y advertirles contra las membresías incompatibles con la fe católica. Sólo Jesucristo es, de hecho, el maestro de la verdad y sólo en Él los cristianos pueden encontrar la luz y la fuerza para vivir según el plan de Dios, trabajando por el verdadero bien de sus hermanos.²⁹

El mensaje fue clarísimo: la posición de la Iglesia respecto de su visión de la masonería no había cambiado mucho.

CONCLUSIONES

Escribir sobre la relación entre la masonería y la Iglesia Católica en Italia no es cosa fácil. En el presente capítulo hemos tratado de centrar nuestra atención en diferentes pasajes históricos que han caracterizado este tenso y complicado vínculo. Desde un punto de vista histórico, es evidente que la posición de la Iglesia ha sido casi siempre de oposición y de cierre hacia la institución masónica. Si bien esto se puede atribuir a una línea de conducta nacida de su tiempo, el caso italiano es significativo por la preponderancia de la presencia eclesiástica en el país. De hecho, la situación negativa en la que ha vivido y vive la masonería sólo se registra en Italia. En otras partes del mundo, desde el mundo anglosajón hasta el americano o latinoamericano, la masonería no vive con el aura negativa que tiene en dicho país.

Desde 1737, es decir, veinte años después del nacimiento de la masonería especulativa en Londres, la Iglesia Católica vetó repetidamente la

participación de los católicos en las logias. Esto contrasta fuertemente con la posición anterior de la institución católica, que, si aceptamos como históricamente válida la visión de una masonería especulativa que tiene su origen en las corporaciones masónicas, era la principal comisaria de obras públicas de esa misma corporación (baste pensar en las catedrales construidas en media Europa). Pero los tiempos y las situaciones habían cambiado mucho. El Siglo de las Luces dio lugar a una especie de cierre de la Curia Romana respecto a nuevos horizontes que ya no tenían como piedra angular a la Iglesia, sino que se basaban en la razón y en la ciencia.

La persecución contra la masonería permeó todo el siglo XIX, también porque durante este siglo la cuestión masónica estuvo asociada a la de la pérdida del poder temporal. De hecho, durante muchos años, la masonería había sido señalada en los círculos curiales como responsable de las revueltas que luego llevaron a la caída de Roma y al fin del poder temporal de los papas.³⁰

El final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX no vieron ni respiro, ni cambios de posiciones; de hecho, con el Congreso Antimasónico de Trento, en 1896, se alcanzó el punto culminante de la crisis entre las dos instituciones. Fue un intercambio continuo entre los papas que se sucedieron y los líderes del Gran Oriente de Italia, en ese momento la única obediencia masónica presente en territorio italiano.

El comienzo del alivio de las tensiones se produjo en 1917, cuando se eliminó de los códigos legales del Vaticano la excomunión por afiliación masónica. Las cosas mejoraron aún más durante el papado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, para luego sufrir un retroceso en la década de 1980 debido a la interpretación dada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida entonces por el cardenal Ratzinger.

Hoy, han pasado aproximadamente cuarenta años y, a pesar de algunos esfuerzos conjuntos e intentos de diálogo, la situación sigue siendo prácticamente idéntica.

NOTAS

¹ Para profundizar sobre el nacimiento de la masonería especulativa véase Michele Moramarco, *Nuova enciclopedia massonica*, Foggia: Bastogi, 1997, 27-33.

² Guglielmo Adilardi, *Un'antica condanna. Le origini di un conflitto tra Chiesa Cattolica e Massoneria*, Foggia: Bastogi, 1989.

³ Emanuela Locci, *Il cammino di Hiram*, Foggia: Bastogi, 2013.

⁴ José Antonio Ferrer Benimeli, “Origini, motivazioni ed effetti della condanna vaticana”, Gian Mario Cazzaniga (ed.), *Annali 21*, “Storia d’Italia, La massoneria”, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2006, 143.

⁵ https://www.sanpiox.it/archivio/images/stories/PDF/Testi/Encicliche/Clemente_XII-In_importanti.pdf, traducción del original.

⁶ Nos referimos concretamente a Pío VII con la constitución *Ecclesiam a Jesu Christo* de 1821; León XII con la constitución *Quo Graviora Mala* de 1825; Pío IX ideó numerosas medidas anti-masónicas empezando por la encíclica *Qui Pluribus* de 1846 y continuando con la alocución *Quibus Quantisque* de 1849, la encíclica *Nostis et Nobiscum* de 1849, la encíclica *Quanta cura* de 1864, la alocución *Multiplies Inter* de 1865, la constitución *Apostolicae Sedis* de 1869, la carta *Quamquam* de 1873 y la carta *Exortae* de 1876. Luego fue el turno de León XIII con la encíclica *Humanum Genus* de 1884.

⁷ José Antonio Ferrer Benimeli y Giovanni Caprile, *Massoneria e Chiesa Cattolica. Ieri, oggi e domani*, Roma: Edizioni Paoline, 1982, 20.

⁸ <https://www.totustuustools.net/magistero/g16quogr.htm>, traducción del original.

⁹ Ferrer Benimeli y Caprile, *Massoneria e Chiesa Cattolica*, 26.

¹⁰ Ferrer Benimeli y Caprile, *Massoneria e Chiesa Cattolica*, 27.

¹¹ Demetrio Xoccato, “From the Rebirth of Freemasonry to the Grand Mastery of Adriano Lemmi (1859-1896)”, Emanuela Locci (ed.), *History of Grand Orient of Italy*, Washington: Westphalia Press, 2019, 61-100.

¹² Para mayor información ver Anna Foa, *Giordano Bruno*, Bolonia: Il Mulino, 2016; Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*, Milán: Laterza, 2005.

¹³ Fulvio Conti, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna: Il Mulino, 2003, 127-128.

¹⁴ Se alude a uno de los concilios más importantes de la Iglesia Católica, celebrado entre 1545 y 1563, en respuesta a la Reforma protestante. <https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-di-trento/>.

¹⁵ Marco Novarino, *Progresso e tradizione libero muratoria. Storia del rito simbolico italiano (1859-1925)*, Firenze: Angelo Pontecorvoli Editore, 2007, 129.

¹⁶ Rosario Francesco Esposito, *La massoneria e l’Italia. Dal 1800 ai giorni nostri*, Roma: Edizioni Paoline, 1979, 253.

¹⁷ <https://www.loggiagiordanobruno.com/trento-1896-il-congresso-antimassonico-finisce-in-farsa>.

¹⁸ Rosario Francesco Esposito, *Chiesa e massoneria un DNA in comune*, Nardini Editore: Fiesole, 1999, 75-76.

¹⁹ “Circolare n.º. 32”, *Rivista della Massoneria Italiana*, n.º. 17-20, XX-VII, 1896, 210-211.

²⁰ “Una opportuna risposta” *Rivista della Massoneria Italiana*, n.º. 17-20, XXVII, 1896, 280.

²¹ “Intendiamoci”, *Rivista della Massoneria Italiana*, n.º. 16-18, anno XXVIII, 1897, 241-244.

²² Al respecto véase Novarino, *Progresso e tradizione*, 128.

²³ Eugen Lennhoff (su apellido real era Loewy) nació el 24 de marzo de 1891 en Basilea. Su padre era el banquero Oskar Lennhoff, originario de Lüdenscheid y naturalizado en Zúrich en 1906. Con una visión pacifista del mundo, estudió psicología e historia en Zúrich, de 1909 a 1912, y Derecho, Ciencias Sociales y Economía en Berlín, de 1912 a 1913.

²⁴ Sobre la Gran Logia de Italia, véase Aldo Mola, *Annales Gran Loggia d’Italia degli A.L.A.M. 1908-2012. Cronologia di storia della Massoneria italiana e internazionale*, Roma: Atanor, 2013.

²⁵ Moramarco, *Enciclopedia Massonica*, 9.

- ²⁶ Gianni Vannoni, *Massoneria, fascismo e chiesa cattolica*, Milano: Laterza, 1980, 166.
- ²⁷ XXI Concilio Ecuménico celebrado en el Vaticano entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965, convocado por el papa Juan XXIII y continuado por Pablo VI. Entre otras cosas, aprobó las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, subrayando la presencia y el papel del cristiano en la sociedad y asignando más espacio a la participación de los laicos en la vida de la Iglesia. <https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-vaticano-iii/>.
- ²⁸ Para mayor información sobre este periodo, ver Rosario Francesco Esposito, *Las grandes concordancias entre la Iglesia y la masonería*, Florencia: Nardini Editore, 1987, 25-86.
- ²⁹ Stefano Bisi, *Mitra e compasso*, Siena: Protagon Editori, 2006, 88.
- ³⁰ Giovanni Miccoli, "Leone XIII e la massoneria", Gian Mario Cazzaniga (eds.), *Storia d'Italia*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2006, 194.

BIBLIOGRAFÍA

- Adilardi, Guglielmo. *Un'antica condanna. Le origini di un conflitto tra Chiesa Cattolica e Massoneria*. Foggia: Bastogi, 1989.
- Bisi, Stefano. *Mitra e compasso*. Siena: Protagon Editori, 2006.
- Ciliberto, Michele. *Giordano Bruno*. Milano: Laterza, 2005.
- "Circolare n.º. 32", *Rivista della Massoneria Italiana*, n.º. 17-20, XX-VII, 1896: 210-211.
- Conti, Fulvio. *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- Esposito, Rosario Francesco. *Chiesa e massoneria un DNA in comune*. Nardini Editore: Fiesole, 1999.
- Esposito, Rosario Francesco. *La massoneria e l'Italia. Dal 1800 ai giorni nostri*. Roma: Edizioni Paoline, 1979.
- Esposito, Rosario Francesco. *Le grandi concordanze tra Chiesa e massoneria*. Firenze: Nardini Editore, 1987.
- Ferrer Benimeli, José Antonio, y Caprile, Giovanni. *Massoneria e Chiesa Cattolica. Ieri, oggi e domani*. Roma: Edizioni Paoline, 1982.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. "Origenes, motivaciones ed efectos de la condena vaticana", Cazzaniga, Gian Mario (ed.) *Annali 21, storia d'Italia, La massoneria*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2006.
- Foa, Anna. *Giordano Bruno*. Bologna: Il Mulino, 2016.
- "Intendiamoci", *Rivista della Massoneria Italiana*, n.º. 16-18, anno XXVIII (1897): 241-244.
- Locci, Emanuela. *Il cammino di Hiram*. Foggia: Bastogi, 2013.

- Miccoli, Giovanni. "Leone XIII e la massoneria", Cazzaniga, Gian Mario (eds.). *Storia d'Italia*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2006.
- Mola, A. A. *Annales Gran Loggia d'Italia degli A.L.A.M. 1908-2012. Cronologia di storia della Massoneria italiana e internazionale*. Roma: Atanor, 2013.
- Moramarco, Michele. *Nuova enciclopedia massonica*. Foggia: Bastogi, 1997.
- Novarino, Marco. *Progresso e tradizione libero muratoria. Storia del rito simbolico italiano (1859-1925)*. Firenze: Angelo Pontecorboli Editore, 2007.
- "Una opportuna risposta" *Rivista della Massoneria Italiana*, n°. 17-20, XXVII, 1896: 280.
- Vannoni, Gianni. *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*. Milano: Laterza, 1980.
- Xoccatò, Demetrio. "From the Rebirth of Freemasonry to the Grand Mastery of Adriano Lemmi (1859-1896)", *History of Grand Orient of Italy*, Locci, Emanuela (ed.), Washington: Westphalia Press (2019): 61-100.

Sitografia

- [https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-xv-re-di-francia_por ciento28Enciclopedia-Italiana por ciento29/ \(01/11/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-xv-re-di-francia_por ciento28Enciclopedia-Italiana por ciento29/ (01/11/2024)).
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/maria-teresa-d-asburgo-imperatrice/ \(02/11/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/maria-teresa-d-asburgo-imperatrice/ (02/11/2024)).
- [https://www.beweb.chiesacattolica.it/persone/persona/50/Papa+Clemente+XIII \(31/10/2024\)](https://www.beweb.chiesacattolica.it/persone/persona/50/Papa+Clemente+XIII (31/10/2024)).
- [https://www.beweb.chiesacattolica.it/persone/persona/5/Papa+Benedetto+XIV \(31/10/2024\)](https://www.beweb.chiesacattolica.it/persone/persona/5/Papa+Benedetto+XIV (31/10/2024)).
- [https://www.sanpiox.it/archivio/images/stories/PDF/Testi/Encicliche/Clemente_XII-In_importanti.pdf. \(25/10/2024\)](https://www.sanpiox.it/archivio/images/stories/PDF/Testi/Encicliche/Clemente_XII-In_importanti.pdf. (25/10/2024)).
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-di-trento/ \(25/10/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-di-trento/ (25/10/2024)).
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-vaticano-ii/ \(22/10/2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/concilio-vaticano-ii/ (22/10/2024)).
- [https://www.britannica.com/biography/Franjo-Seper \(30/10/2024\)](https://www.britannica.com/biography/Franjo-Seper (30/10/2024)).

CATOLICISMO Y ANTIMASONERÍA EN LA ESPAÑA DE LA RESTAURACIÓN (1875-1923)

José-Leonardo Ruiz Sánchez
Universidad de Sevilla (España)

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es dar a conocer algunos de los elementos que entraron en juego en la relación entre el catolicismo y la masonería en España, a partir del abordaje del conflicto acaecido al interior del mundo católico entre reaccionarios y liberales. El periodo de estudio abarca los años de la Restauración alfoncina (1875-1923) que estableció un sistema político liberal ciertamente moderado. Por lo que, en este periodo, los ataques a la masonería por parte de los reaccionarios adquirieron mayor radicalidad, sobre todo desde el ámbito de la prensa católica.

Es habitual plantear las procelosas y difíciles relaciones entre la Iglesia Católica y la masonería moderna o especulativa, nacida a comienzos del siglo XVIII, como consecuencia de la colisión entre dos universos que plantean modelos de sociedad diferentes. Frente a la cosmovisión católica según la cual en la sociedad civil todo debe estar ajustado y regulado por la doctrina de la Iglesia Católica, única fiel intérprete de la religión cristiana, se posicionan otros que lo hacen desde la secularidad y sus valores, alejados de todo dogma o doctrina. Visto desde otro aspecto, frente a quienes participan del Dios de la trascendencia, se posicionan quienes la rechazan o, simplemente, no creen en la existencia de un ser superior. La colisión producida entre estas dos concepciones del mundo estaría en el origen del conflicto entre la Iglesia Católica y la masonería, que disputaron sus intereses en la *res publica*.¹

En España, en el último cuarto del siglo XIX, el régimen restauracionista alfonsino se caracterizó por su respeto al cristianismo católico, religión a la que pertenecían buena parte de los gobernantes.² Por tanto, si bien hubo ataques hacia la masonería durante el periodo, no provinieron desde la jerarquía católica española. La situación cambió tras la proclamación de la Segunda República y hasta la guerra civil (1931-1936), ya que las autoridades republicanas se caracterizaron por la implementación de una política laicista y secularizadora.³ En cuanto a la orden masónica, aunque estaba muy extendida en España, la fragmentación y los enfrentamientos internos la debilitaron y le impidieron lograr un apoyo suficiente que diera lugar a sus postulados laicistas, salvo cuando la clase política aledaña a ellos (los republicanos, sobre todo) tuvo posibilidades de alcanzar el poder.

Ahora bien, si durante la etapa alfonsina la secularización era más bien una quimera, ¿a qué respondió el antimasonismo de ese periodo? Desde nuestra perspectiva, la ruidosa batalla contra la masonería se libró (probablemente no sólo en España), fundamentalmente, a partir de la lucha entre las distintas fracciones del catolicismo español en su compleja adaptación a la nueva realidad política del siglo XIX. El combate se libró desde la prensa católica reaccionaria vinculada a los partidos u organizaciones católicas que defendían los planteamientos y posiciones ultramontanas, ya periclitadas. El objetivo era atacar la masonería y, al mismo tiempo, señalar con el dedo a los católicos que participaban en el sistema liberal de la Restauración, a quienes acusaron de ser masones o cercanos a la masonería. Estos últimos apenas respondieron a los ataques de los intransigentes, quienes sólo encontraron alguna respuesta concreta en la escasa prensa vinculada a la masonería española. En definitiva, lo que se hallaba en juego era cuál de estos grupos católicos se erigía como el representante más cualificado y exclusivo del catolicismo español en la esfera política.

Los católicos liberales contaron con el beneplácito, si no apoyo explícito, de la jerarquía eclesial española que, en estos momentos, se esforzaba por establecer puentes con una realidad liberal, en absoluto radical o anticlerical, como se constataba desde 1875. Este posicionamiento fue incluso respaldado por el papa León XIII (1878-1903), quien, ante un mundo cada vez más secularizado, promovió que los católicos participaran en los sistemas políticos liberales para que, desde los parlamentos y gobiernos, actuaran en defensa de los derechos seculares de la Iglesia Católica. En este sentido,

el Papa favoreció a los católicos liberales, más aún si eran moderados como en el caso español, frente a los católicos más intransigentes porque, desde su perspectiva, estos últimos, al no aceptar los organismos representativos de la ciudadanía y no participar en política, hacían estéril cualquier acción en defensa de los intereses de la Iglesia.

A partir de lo expuesto, el capítulo se estructura en tres apartados. En primer lugar, a los fines de contextualizar, haré referencia al accionar de la jerarquía católica española hacia la masonería. Como se verá, el fenómeno antimasónico provino más de los laicos, de los seculares de ideología reaccionaria, que de la propia jerarquía eclesiástica. En segundo lugar, para concluir que el fenómeno antimasónico español fue obra de dichos actores, plantearé la división en el interior de los católicos españoles, entre reaccionarios, ultramontanos o integristas, y liberales. En un tercer momento, me remitiré a dar cuenta del antimasonismo de los reaccionarios, quienes utilizaron la masonería como insulto y acusación contra sus adversarios liberales. Por último, dejamos planteadas algunas reflexiones finales.

El trabajo se sustenta en documentos de archivo, entre ellos, los existentes en el Archivo Apostólico Vaticano. Particularmente, correspondencia entre los sucesivos nuncios de España y los prelados españoles, y fuentes hemerográficas.

LA IGLESIA CATÓLICA CONTRA LA MASONERÍA EN ESPAÑA

La confrontación entre los masones y el clericalismo ha sido muy estudiada por los investigadores de la masonería.⁴ Los estudios desarrollados suelen centrarse, sobre todo, en el último cuarto del siglo XIX dada la virulencia que adquirió la confrontación. No deja de resultar significativo que ello coincida con el largo pontificado de León XIII (1878-1903), referente del movimiento antimasónico. Este aspecto es visible en la encíclica *Humanum genus* (1884) y otros numerosos documentos en los que publicó contra la masonería. Este mismo papa fue también quien, por medio de sus encíclicas, fundamentó doctrinalmente la participación de los católicos en los sistemas políticos liberales y democráticos en un intento de atraerlos y alejar a la Iglesia Católica de las posiciones ideológicas más tradicionales

en las que estaba inmersa. Esta acción de León XIII fue objeto de censura por parte de los sectores clericales más reaccionarios.

Con respecto a la acción antimasonica llevada a cabo por la jerarquía católica en España, de la consulta de los boletines eclesiásticos se desprende que dicha acción no fue constante en el tiempo, sino centrada en determinados momentos. Por ejemplo, fue particularmente abundante cuando el papa León XIII promulgó la encíclica *Humanum genus*, o ante determinadas situaciones locales, como el descubrimiento de propaganda masónica o la instalación de una logia en la diócesis; también ante circunstancias que trascendían lo local, como la erección en Roma de una estatua en homenaje a Giordano Bruno (1889), o en ocasión del Congreso Antimasónico de Trento y la consecuente creación de la Liga Antimasónica (1896). Asimismo, frente a procesos internacionales como la independencia de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, sectores de la Iglesia Católica española acusaron a la masonería de estar detrás del movimiento independentista.

En los albores del siglo xx, a la luz de los boletines eclesiásticos españoles, puede decirse que prácticamente no existen ataques a la masonería, al menos hasta la década de los años treinta cuando se proclamó la Segunda República Española, que puso en marcha un amplio proyecto laicista.⁵

El estudio realizado hace algunos años a partir del análisis de correspondencia entre los obispos españoles y los sucesivos nuncios en España, entre 1875 y 1899,⁶ aporta evidencia sobre lo expresado en el párrafo precedente acerca de que la preocupación de la jerarquía española por la masonería no fue constante y tuvo lugar en determinados momentos. Con relación con las fechas, la mayor cantidad de correspondencia en las que se advierten cuestiones asociadas a la orden se dio en tres momentos concretos: 1884, en ocasión de la encíclica *Humanum genus* (90 documentos en total); 1889 y 1894, cuando se acusó a la reina María Cristina —esposa de Alfonso XII y madre de Alfonso XIII— de haber sido iniciada en la masonería; y 1896, tras el Congreso Antimasónico de Trento. Además, en algunas diócesis, se observan denuncias puntuales sobre la existencia de logias, prensa masónica o sobre la supuesta inscripción de un sacerdote a un taller masónico.⁷ En la ingente documentación de la nunciatura, la única referencia a un hecho laicista que aparece en la correspondencia entre la jerarquía eclesiástica española y el representante de la Santa Sede en España fue la celebración de un entierro civil en Barcelona en 1881.⁸

En definitiva, entre la prolífica cantidad de cartas de los sucesivos nuncios en España tan sólo 172 estuvieron relacionadas con la masonería. Por tanto, consideramos que, al menos en dicho país, y a pesar de ser considerada una peligrosa organización laicista, los ataques más virulentos hacia la masonería no provinieron de la jerarquía católica sino más bien de los laicos. Éstos no escribieron sus mensajes en boletines diocesanos ni arremetieron contra la masonería desde el púlpito, sino que lo hicieron desde la esfera política y desde la prensa.

UN CATOLICISMO DIVIDIDO: REACCIONARIOS VS LIBERALES

Uno de los aspectos más controvertidos para los católicos se suscitó tras el advenimiento del liberalismo, ideología que fue ganando terreno en el mundo occidental a lo largo de siglo XIX. Desde 1789, los sucesivos fenómenos revolucionarios que fueron implantando un modelo político liberal tuvieron efectos negativos para la Iglesia Católica. Hechos como la Constitución civil del clero en Francia (1790), la detención del papa Pío VII por Napoleón, las desamortizaciones de bienes eclesiásticos, donde triunfaba el sistema liberal y otros episodios generaron, entre los católicos del mundo occidental, una desconfianza general sobre la nueva realidad política. Desde la perspectiva católica detrás de ese liberalismo triunfante que atacaba a la Iglesia y la sometía a las nuevas autoridades, estaba la masonería. Así lo propaló sin fundamento el jesuita francés abate Barruel, a finales del siglo XVIII, en su obra *Memoria para servir a la historia del jacobinismo*. Desde entonces, cualquier revolución o movimiento político (pronunciamiento, golpe de Estado) promovido para hacer triunfar el liberalismo era considerado obra de la masonería, aunque esta institución no estuviese siquiera implantada ni tuviera organización propia allí donde se producía el acto revolucionario.⁹ Desde entonces buena parte de los católicos en el mundo occidental adscribieron a la reacción y al integrismo a ultranza, ideologías que sintonizaban más con los principios del Antiguo Régimen y engrosaron las filas de organizaciones políticas antiliberales. Este planteamiento que reducía la implantación del liberalismo a la acción de la masonería quedó recogido en numerosas obras, entre ellas, el opúsculo del sacerdote y combativo escritor ultramontano español Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (1885).

A lo largo del siglo XIX la Iglesia Católica se pronunció sobre el liberalismo en distintos momentos. Cuando algunos católicos de Bélgica y Francia pidieron a la Santa Sede la reconciliación de la Iglesia con los principios liberales recibieron la negativa de la institución (encíclicas *Mirari vos*, de 1832; *Quanta cura y Syllabus errorum*, de 1864). Esto no impidió que algunos laicos y clérigos ilustrados se identificasen con el liberalismo sin abandonar la institución católica, pese a que se asociaba a dichos principios con la masonería y se los consideraba contrarios a la Iglesia. En 1830, en Bélgica, los católicos apoyaron el proceso de independencia del Reino de los Países Bajos, y apostaron por la Constitución de 1831 que ponía en marcha un sistema político liberal.

La definición doctrinal más importante sobre el liberalismo quedó recogida en la encíclica *Libertas* (1886) del papa León XIII en la que se planteó la existencia de distintos grados de liberalismo: cultural, práctico o representativo e ideológico. Dos conclusiones podían extraerse del documento: que la nueva ideología no era necesariamente contraria al ideal de la Iglesia y que, por tanto, los católicos no sólo podían participar en un sistema político liberal, sino que era conveniente hacerlo para defender a la Iglesia desde las instituciones representativas de los ciudadanos. Esta declaración, así expresada, fue mal acogida entre los católicos de ideología más reaccionaria e integrista en los distintos países, entre ellos España, quienes anhelaban la vuelta a los tiempos del Antiguo Régimen y la restauración de la monarquía absoluta, y rechazaban el sistema liberal en el cual no participaban.

Así pues, al analizar la Iglesia Católica desde el punto de vista ideológico de sus miembros, sobra decir que no se trata de una institución homogénea y cohesionada. En efecto, los católicos tienen en común la doctrina no así la ideología política, como puede cotejarse en la Doctrina Social de la Iglesia que comenzó a configurarse, precisamente, con el papa León XIII. En el caso español, suele decirse que los católicos formaban una familia mal avenida debido a las notables diferencias ideológicas entre sus miembros. Por un lado, los más reaccionarios, denominados carlistas por ser seguidores de don Carlos quien, tras la muerte de su hermano, el rey Fernando VII en 1833, se manifestó a favor de continuar con la monarquía absolutista; por otro, se encontraron los partidarios de la reina Isabel II, hija de Fernando VII, y sus sucesores. Estos católicos se identificaron en

mayor o menor medida con el ideario liberal y apostaron por el sistema constitucional. El enfrentamiento entre ambas posiciones ideológicas dio lugar a tres guerras, conocidas como “guerras carlistas”, en las que perdieron los reaccionarios, quienes no dejaron de acusar a sus enemigos de ser, además de liberales, masones.

Los católicos reaccionarios españoles, al igual que sus correligionarios extranjeros, consideraron que todo lo liberal se vinculaba con la masonería. En consecuencia, vieron en la llegada del liberalismo el triunfo de los enemigos de la Iglesia Católica. En su opinión, un hecho permitía argumentar esta posición. España había hecho gala de defender y mantener a lo largo de los siglos la unidad católica, no permitiendo en su solar patrio la proliferación de otras religiones. Sin embargo, los británicos, que ocupaban Gibraltar desde inicios del siglo XVIII, no sólo eran anglicanos sino también masones, dado que, en Inglaterra, y más concretamente en Londres, estaba el origen, el desarrollo y la expansión de la masonería moderna. En este contexto, los reaccionarios españoles se aferraron a la defensa de la unidad católica, no sólo por patriotismo, sino también en contra de los anglicanos.

El contexto de la Restauración en España (1875-1923) es acaso el más representativo de la ideología política liberal, en tanto pretendió, y en cierta medida alcanzó, establecer un modelo bipartidista similar al británico de ese entonces. Tras el fin definitivo del absolutismo en el poder, la Restauración fue el colofón después de vaivenes políticos con liberalismos de todo tipo, incluido el extremo entre 1833 y 1874. El régimen restauracionista, promovido por Antonio Cánovas del Castillo, fue liberal moderado. El artículo 11 de la Constitución de 1876 dio cuenta de la moderación que definió al régimen en materia de religión, al consagrar la tolerancia religiosa y no la libertad de cultos. A pesar de que ninguno de los dos partidos que se alternaron en el poder, el Liberal-Conservador, dirigido por Cánovas del Castillo, y el Liberal-Fusionista (conocido así por ser resultado de la convergencia de distintas tendencias liberales de corte progresista), dirigido por Práxedes Mateo Sagasta, tuvieron planteamientos secularizadores o laicistas de envergadura, los católicos más reaccionarios interpretaron como tales distintas medidas gubernamentales.

La condición de familia mal avenida que mencionamos anteriormente se constató en la articulación de los laicos católicos en partidos. Éstos se hallaban claramente diferenciados entre reaccionarios y partidarios de la

ideología liberal. Los primeros, posicionados como fervientes antiliberales, rechazaron la restauración de la monarquía borbónica que, bajo la persona de Alfonso XII (hijo de la reina Isabel II), tuvo lugar a finales de 1874 tras el primer ensayo republicano español. En su primer manifiesto al país, Alfonso XII se posicionó “como buen católico” y “como hombre del siglo verdaderamente liberal”.¹⁰ Frente a la manifestación del rey, los grupos reaccionarios abogaron por la unidad católica que, según su perspectiva, se había perdido en España con la aprobación de la Constitución de 1869, que proclamó la libertad de cultos. Este grupo intransigente aseveró que sólo eran buenos patriotas aquellos católicos que se habían caracterizado por la defensa del catolicismo a lo largo de los siglos (contra el islam primero y más tarde contra la Reforma), el cual vinculaban con la tradición española que, desde su óptica, sólo ellos proclamaban, defendían y propiciaban. En esta misma línea, consideraron que el liberalismo era una ideología extraña a los españoles, importada de Francia, que cuestionaba la Iglesia Católica y su papel en la sociedad, la privaba de sus derechos y privilegios ancestrales con medidas como las desamortizaciones, y ponía como centro al mercado y no al hombre creado por Dios a su imagen y semejanza. Este tipo de opiniones se podían leer habitualmente en publicaciones de los grupos reaccionarios como, por ejemplo, *La Revista Católica*, publicación sevillana que se editó entre 1877 y 1901. En esta línea, prácticamente en todos los números de los años 1886 y 1887 se observan artículos en los que atacaron a la masonería y denunciaron los males que la orden ocasionaba.¹¹

En consecuencia, para los sectores ultramontanos españoles, la masonería, el liberalismo y las iglesias de la Reforma cumplían los requisitos para ser defenestrados en la *res pública*: la primera por su universalismo, el segundo por su condición de ideología importada y, en el tercer caso, por la aceptación de una confesión religiosa no propia de los españoles y que, por tanto, era considerada herética. Dada la interrelación entre ellos (según estos sectores todos los masones eran liberales y ligados al protestantismo) consideraban que estos grupos formaban parte de un frente antiespañol y anticatólico. La mera sospecha de la existencia de talleres masónicos (en algunos casos ni siquiera los había), la persecución a la que eran sometidas las congregaciones religiosas en países como Francia o Portugal, propiciadas por sus gobernantes, o la existencia de una supuesta legislación secularizadora

a poner en vigor, eran algunos de los motivos esgrimidos por los reaccionarios para arremeter contra la masonería. Cualquier conato revolucionario o el descubrir documentación con abreviaturas masónicas era más que suficiente para formular denuncias en los medios de prensa controlados por los ultramontanos, donde anunciaban próximas calamidades para el país y, sobre todo, arremetían contra los católicos liberales (y masones en su opinión).¹²

Por si no fuera suficiente, los sectores católicos reaccionarios no constituyeron un grupo homogéneo. En la compleja implantación del liberalismo en España irrumpió tempranamente el movimiento carlista, el ala más tradicional de la sociedad, vinculado con el Antiguo Régimen. En 1860, sin desaparecer los carlistas, irrumpieron los neocatólicos, partidarios también de que todo ordenamiento legal se sujetase a los principios de la Iglesia y de la unidad católica, pero con la pretensión de participar activamente en la vida política liberal. De uno de los líderes más característicos de los neocatólicos, Cándido Nocedal, se decía que era una mezcla de carlismo y ultramontanismo, que se caracterizaba, junto al resto, por su oposición radical a la secularización de la sociedad. Finalmente, Nocedal con algunos de sus *ad lateres* pusieron en marcha en 1888 una nueva organización, el Partido Integrista, cuyo ideario se caracterizó por la completa sumisión al magisterio de la Iglesia, tanto en lo político como en lo social. También se pregonó desde el partido la oposición a la libertad de cultos, a la libertad de pensamiento y sus miembros formularon estar dispuestos a que las leyes estuvieran fundamentadas en la doctrina de la Iglesia. Los planteamientos fijados en el *Syllabus errorum* (1864) constituyeron su guía, en particular lo referente a la lucha contra los liberales. Por tanto, para carlistas, neocatólicos e integristas no se concebía un español que no fuese católico (reaccionario).¹³ La existencia de distintos grupos al interior de los reaccionarios contribuyó a una mayor radicalización del conflicto, dada la rivalidad y competencia entre ellos. Desde este grupo variopinto arreciaron los ataques más viscerales contra la masonería, sobre todo desde la prensa, fuente fundamental de análisis de los estudios que abordan la antimasonería. Órganos como *La Esperanza*, *El Siglo Futuro* o *Diario de Sevilla*, por citar algunos ejemplos, fueron propiedad o sintonizaron con los ideales de los ultramontanos. En cada uno de ellos, la masonería apareció como uno de los enemigos a combatir y la pertenencia a la orden fue el principal argumento empleado para atacar a

los católicos de ideología liberal.¹⁴ Dicha situación contrastó claramente con lo enunciado por León XIII en la carta encíclica *Cum Multa* (1882) dirigida a los católicos españoles, en la que apeló a la unión en “apretado haz” cuando de la defensa de la religión y de la Iglesia se trataba.

Por su parte, la participación de católicos en el régimen liberal restauracionista contribuyó, por ejemplo, al retorno a España de las congregaciones religiosas, antaño desaparecidas por efecto de la desamortización de Mendizábal, en 1836, e incluso antes con las políticas radicales durante el trienio liberal (1820-1823).¹⁵ De esta manera, comenzaron a abrirse en este periodo colegios católicos impulsados por las antiguas y nuevas congregaciones religiosas. Esta corriente liberal dio lugar asimismo en países vecinos a la organización de partidos políticos católicos: el principal referente fue el *Zentrum* alemán, partido que colisionó entonces con la política de Bismarck. En 1881 se fundó en España la Unión Católica que comenzó a participar en el sistema liberal restauracionista. Se trató de una fuerza minoritaria frente a la reaccionaria y tradicionalista liderada por Nocedal, quien buscó desacreditarla desde la prensa. La novel organización política resultó una experiencia efímera ya que, en 1884, se unió al partido Liberal-Conservador dirigido por Antonio Cánovas del Castillo. Dicha fusión hizo que los reaccionarios se reafirmaran en sus presupuestos, en tanto, desde su perspectiva, se trataba de un partido liberal y masónico. Desde esta óptica, los “íntegros”, como se autoconcebían, consideraban que eran los verdaderos defensores del dogma y de la religión católica. Así lo propalaron incansablemente desde sus órganos de expresión.¹⁶

En los dos grandes partidos que se alternaron en el poder durante el periodo restauracionista, tanto en el Liberal-Conservador que dirigía Cánovas del Castillo, como en el Liberal-Fusionista que dirigía Sagasta, abundaron seguidores que se sintieron católicos y apoyaron a la Iglesia en cuestiones, tales como favorecer el regreso e instalación de las congregaciones religiosas y facilitar la enseñanza católica.

LA MASONERÍA COMO AFRENTA

En el contexto precedente, a pesar de no existir todavía un movimiento laicista y secularizador importante en el país, la prensa católica ultramon-

tana fue radicalmente antimasónica y consideró, desde sus páginas, que los católicos españoles proclives al liberalismo hacían seguidismo a la masonería. Ante sus dichos y expresiones, estos católicos reaccionarios se pusieron en contra al propio papa León XIII, quien, además de pregonar la unidad de los católicos en la encíclica *Cum Multa*, se mostró contrario a la idea de retornar a sistemas políticos ya superados como lo era la restauración del Antiguo Régimen. En este sentido, en dicho texto, el Papa se refirió a la necesidad de:

Huir la equivocada opinión de los que mezclan [e] identifican la religión con algún partido político, hasta el punto de tener poco menos que por separado del catolicismo a los que pertenecen a otro partido. Esto, en verdad, es meter malamente los bandos en el augusto campo de la religión, querer romper la concordia fraterna y abrir la puerta a multitud de inconvenientes.¹⁷

En 1885, tras la prematura muerte de Alfonso XII, buena parte de la jerarquía católica española se alineó con el liberalismo moderado y católico que caracterizó a los gobiernos de la Restauración, y promovió la participación de los católicos en el sistema liberal restauracionista. Todo ello en sintonía con lo que León XIII proponía para los países en los que existían regímenes liberales o democráticos, como Francia.¹⁸ En respuesta a esta actitud, los reaccionarios volvieron sobre sus planteamientos ideológicos y denunciaron con mayor vehemencia la condición masónica de cualquier liberal, aunque fuese católico. En esa lucha descarnada no tuvieron reparo en atacar a la reina María Cristina (regente en el sistema político restauracionista liberal durante la minoría de edad de Alfonso XIII) y a la propia jerarquía católica, a quienes tildaron de liberales y masones.¹⁹ En 1889 acusaron a la regente de haber aceptado el más alto puesto de la masonería en España, mientras que la prensa liberal, en manos del partido conservador canovista y liberal sagastino, salió sin rodeos a desmentir la noticia considerando a los ultramontanos carlistas indignos por haberla difundido. En Roma, el propio secretario de Estado dijo que era una noticia inventada por los reaccionarios para desacreditar a María Cristina. Por su parte, en 1894, León XIII elogió públicamente a la regente, lo que llevó al dominico José Domingo Corbató, bajo el pseudónimo de Máximo Filiberto, a

reiterar las acusaciones sobre la condición masónica de la reina en su obra *León XIII, los carlistas y la Monarquía liberal*.²⁰ En estos momentos, siguiendo las recomendaciones del Papa, la jerarquía española impulsó la unión de los católicos españoles de distintas tendencias ideológicas con el fin de actuar en el sistema liberal restauracionista. Carlistas e integristas se opusieron nuevamente a ello por considerar que esa medida significaba renunciar a sus ideas. Por lo que para que la propuesta no prosperase, acusaron una vez más a la regente de estar vinculada a la masonería, acción que impedía a los reaccionarios participar en la política liberal, y por ende masónica, que, según ellos, representaba la reina.²¹

En la España de este periodo, otros casos reflejaron las tensiones entre los sectores católicos intransigentes y la masonería. Por citar dos de los más sobresalientes: en 1884 Miguel Morayta, catedrático de Historia de España de la Universidad Central de Madrid y destacado masón, cuestionó, en la apertura del curso académico, la fiabilidad histórica de la Biblia, accionar que dio lugar a numerosos ataques hacia la masonería y el liberalismo en la prensa reaccionaria.²² Por su parte, en 1890 el semanario católico *La Verdad*, de Castellón, publicó el artículo de un sacerdote que cuestionaba el nuevo código penal aprobado por las Cortes españolas por reconocer el matrimonio civil. El autor del artículo fue denunciado por Morayta, en ese entonces máxima autoridad del Gran Oriente Español, dando lugar al procesamiento del sacerdote, quien fue defendido por el líder de los católicos integristas, Cándido Nocedal.²³

La asociación entre masonería y liberalismo no cesó, al punto de producir cierto hartazgo en la jerarquía católica. Cuando en 1899 el obispo de Santander remitió al representante de la Santa Sede en España una extensa instrucción pastoral titulada *La masonería y el liberalismo* con el fin de conocer su opinión sobre el contenido, aquél se desentendió diciéndole “que no había tenido tiempo suficiente de leerla”, pero que no era necesario pedirle permiso para llevarla a la imprenta, quitándose así el asunto de encima.²⁴

REFLEXIONES FINALES

La confrontación entre la masonería y la Iglesia Católica es un asunto complejo que responde, entre otras cuestiones, a las grandes diferencias doctri-

nales e ideológicas entre ambas entidades. En el caso español, los avances de la secularización fueron escasos en la etapa de la Restauración, ya sea por las dificultades de la masonería para propiciarla (a diferencia de lo ocurrido en países vecinos como Francia e Italia), o porque los dos partidos liberales que se alternaron en el gobierno (conservadores canovistas y liberales sagastinos) no lo tuvieron entre sus prioridades. Incluso impulsaron el entendimiento con la Iglesia, ya que ambas estructuras políticas estuvieron conformadas por personas que, en su mayoría, se consideraban católicas.

Sin embargo, en el último tercio del siglo XIX se puede advertir, sobre todo en las páginas de publicaciones católicas reaccionarias, una notoria agresividad hacia la masonería y un posicionamiento en contra de la secularización que, según esta perspectiva, se propiciaba en España. De esta manera, los grupos más reaccionarios del catolicismo español, a su vez fragmentados en su interior, arremetieron contra los católicos que participaban en gobiernos liberales, tratando de desprestigiarlos bajo la acusación de ser masones. En este proceso cada grupo se arrogó la exclusiva condición de católicos íntegros y baluartes de la fe, en momentos en que el papa León XIII instaba a participar en los sistemas liberales y democráticos para defender desde allí los intereses de la Iglesia. En este escenario, los católicos vinculados a los dos partidos políticos liberales apenas se plantearon arremeter contra los ultramontanos habida cuenta de la seguridad que le proporcionaba el poder político que ostentaron de manera ininterrumpida durante el periodo de la Restauración.

De esta manera, con la presente investigación nos propusimos dar cuenta que, más allá de las diferencias entre la Iglesia Católica y la masonería que dieron origen a múltiples controversias y enfrentamientos entre ambas instituciones, en el caso español fue la lucha en el interior del mundo católico lo que hizo que, en la etapa restauracionista, aflorara un constante y virulento antimasonismo.

NOTAS

¹ Desde mediados del siglo XVIII la Iglesia Católica se ha posicionado en contra de la masonería de manera pública y explícita esgrimiendo argumentos cambiantes según las circunstancias históricas. La masonería ha hecho lo suyo, por ejemplo, adjetivando a la Iglesia de “jesuitismo”, dando cuenta de la compleja y controvertida relación que la orden mantuvo con los jesuitas.

² De esta manera la política española se posicionaba a contrapelo de sus países vecinos. En Francia, desde la instauración de la Tercera República, en 1870, el conflicto con la Iglesia Católica se manifestó, fundamentalmente, en debates en torno a la laicidad del Estado, la educación y la influencia de la Iglesia en la vida pública; en Italia, a raíz del enfrentamiento con el Papado tras la unificación; y, en Portugal, el anticlericalismo asomó más tardíamente a partir de la Primera República en el primer tercio del siglo xx.

³ Nos referimos concretamente a la Ley de Congregaciones Religiosas que conllevó la supresión de la Compañía de Jesús y la prohibición de la enseñanza por parte de las congregaciones religiosas, así como la eliminación del presupuesto del Estado de las partidas para el culto y clero, entre otras medidas.

⁴ El enfrentamiento entre católicos y masones es un tema recurrente en los estudios sobre la masonería. Las actas de los simposios celebrados por el Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME) son un claro exponente de ello. Allí, en una sección titulada “antimasonismo” brilla con luz propia la Iglesia Católica como principal actor —aunque no único agente— de los ataques hacia la orden. También abundan los trabajos dedicados en exclusividad a la controversia entre ambas instituciones. Casi el 20 por ciento de los registros abordan la antimasonería y la confrontación Iglesia-masonería. Véase al respecto, José Antonio Ferrer Benimeli y Susana Cuartero, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004.

⁵ José Antonio Ferrer Benimeli, *Índice de Actas de los Symposia Internacionales de Historia de la Masonería Española*, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2009, 21-29 y 36-37.

⁶ Franco Díaz de Cerio, *Índice-Catálogo del Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano, 1875-1899*, Roma: Iglesia Nacional Española-Pontificia Universidad Gregoriana, 1993, tomo III, 1875-1899. Legajos 495 a 630, Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid, Ciudad del Vaticano, Italia.

⁷ José-Leonardo Ruiz Sánchez, “La Iglesia y la masonería en España a través del Archivo de la Nunciatura de Madrid. La recepción de la *Humanum genus* y las acusaciones contra la regente (1875-1899)”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.) *La Masonería española en la época de Sagasta*, volumen II, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2007, 1129-1155. Entre las diócesis que escribieron al nuncio con denuncias sobre acciones masónicas podemos mencionar las de Valencia, Tenerife, Ávila, Canarias, Ceuta, La Habana, Cádiz, Córdoba, Badajoz y Almería.

⁸ Legajo 513, Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid. Franco Díaz de Cerio, *Índice-Catálogo del Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano, 1875-1899*, tomo I, Roma: Iglesia Nacional Española-Pontificia Universidad Gregoriana, 1993, 208.

⁹ José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, revolución y reacción*, Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990.

¹⁰ Alfonso XII, Manifiesto de Sandhurst, 1 de diciembre de 1874. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-manifiesto-de-sandhurst-1-de-diciembre-de-1874/>.

¹¹ José-Leonardo Ruiz Sánchez, “Discurso masónico versus realidad masónica”, ponencia presentada en el XVI Simposio Internacional de Historia de la Masonería “La masonería: dialogo entre culturas”, Ceuta, 11 al 14 de octubre de 2023.

¹² José Manuel Cuenca Toribio, “Historiografía eclesiástica española contemporánea: Balance provisional a finales de siglo, 1976-2000”, José Andrés-Gallego (ed.) *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001, 263-316; José Manuel Cuenca Toribio, *Catolicismo social y político en la España contemporánea*, Madrid: Unión Editorial, 2003.

¹³ Sobre los distintos grupos políticos reaccionarios véase, entre otros, Domingo Benavides Gómez, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración 1975-1931*, Madrid: Editora Nacional,

1978; José Andrés-Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid: Editora Nacional, 1975; Begoña Uriguen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986; Andrés Martínez Esteban, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa sede en la Restauración (1890-1914)*, Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso, 2006.

¹⁴ Sobre la actitud antimasonónica de *La Esperanza*, véase Jaime del Burgo, *Carlos VII y su tiempo*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994; y Esperanza Carpizo Bergareche, *La esperanza carlista*, Madrid, Actas, 2008. Sobre el caso de *El Siglo Futuro*, véase Francisco Javier Alonso Vázquez, “*El Siglo Futuro, El Correo Español y Vázquez de Mella en sus invectivas a la masonería ante el desastre del 98*”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería española y la crisis colonial del 98*, CEHME: Zaragoza, 1999, 503-525. Sobre *Diario de Sevilla*, puede consultarse el trabajo de María del Carmen Fernández Albéndiz, “Antimasonería en la prensa integrista sevillana. El ejemplo del *Diario de Sevilla* (1894-1896)”, *La masonería española*, 543-557.

¹⁵ La Desamortización de Mendizábal fue un proceso que expropió y vendió los bienes de la Iglesia para financiar la guerra carlista. Se produjo durante la regencia de María Cristina, tras la muerte de Fernando VII.

¹⁶ José María Magaz, “La Unión Católica 1881-1885”, tesis de Doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, 1987, especialmente pp. 95-133.

¹⁷ León XIII, *Cum multa*, 8 de diciembre de 1882. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08121882_cum-multa.html.

¹⁸ Feliciano Montero García, *El Movimiento Católico en España, 1889-1936*, Alcalá de Henares, UAH, 2017; Vicente Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles*, Pamplona, EUNSA, 1988; José-Leonardo Ruiz Sánchez, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla 1901-1923*, Sevilla, Diputación, 1995.

¹⁹ En el Archivo de la Nunciatura de Madrid se conserva una abultada correspondencia entre María Cristina y el cardenal secretario de Estado Vaticano, quien conocía a la reina de su etapa de nuncio en España. Las cartas dan cuenta de la estima hacia la regente, incluso León XIII la había distinguido con la concesión de la Rosa de Oro.

²⁰ Algunas referencias sobre la polémica en la prensa de 1894: “Asuntos del día”, *El Movimiento Católico*, Madrid, 14 de septiembre; “Algo sobre masonería”, *El Correo Español*, Madrid, 17 de septiembre; “Más sobre masonería” e “Himno a Satán”, *El Correo Español*, 22 de septiembre. Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid.

²¹ José-Leonardo Ruiz Sánchez, “La Iglesia y la masonería en España a través del Archivo de la Nunciatura de Madrid. La recepción de la *Humanum genus* y las acusaciones contra la regente (1875-1899)”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *La Masonería española en la época de Sagasta*, volumen II, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2007, 1143-1149.

²² Feliciano Montero, “La Restauración (1875-1885)”, *La Restauración. De la Regencia a Alfonso XIII. Historia de España*, Feliciano Montero y Javier Tusell (eds.), Madrid: Espasa Calpe, 1997, 31-32, 55.

²³ El caso puede seguirse durante meses en las páginas de *La Verdad*, La documentación está recogida en el Legajo 570, Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid.

²⁴ Legajo 579, folios 530-572, Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Vázquez, Francisco Javier. “*El Siglo Futuro, El Correo Español y Vázquez de Mella en sus inectivas a la masonería ante el desastre del 98*”. Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.), *La masonería española y la crisis colonial del 98*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza-CEHME, 1999: 503-525.
- Andrés-Gallego, José. *La política religiosa en España, 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Benavides Gómez, Domingo. *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración 1975-1931*. Madrid: Editora Nacional, 1978.
- Carpizo Bergarache, Esperanza. *La esperanza carlista*. Madrid: Actas, 2008.
- Cárcel Ortí, Vicente. *León XIII y los católicos españoles*. Pamplona: EUNSA, 1988.
- Cuenca Toribio, José Manuel. *Catolicismo social y político en la España contemporánea*. Madrid: Unión Editorial, 2003.
- Cuenca Toribio, José Manuel. “Historiografía eclesiástica española contemporánea: Balance provisional a finales de siglo (1976-2000)”. Andrés-Gallego, José (eds.). *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001.
- Del Burgo, Jaime. *Carlos VII y su tiempo*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1994.
- Díaz de Cerio, Franco. *Índice-Catálogo del Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1875-1899)*. Roma: Iglesia Nacional Española, Pontificia Universidad Gregoriana, 1993.
- Fernández Albéndiz, M. del Carmen. “Antimasonería en la prensa integrista sevillana. El ejemplo del *Diario de Sevilla* (1894-1896)”. Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.), *La masonería española y la crisis colonial del 98*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza-CEHME, 1999: 543-557.
- Ferrer Benimeli, José Antonio y Cuartero, Susana. *Bibliografía de la masonería*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004.
- Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.), *Masonería, revolución y reacción*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. *Índice de Actas de los Symposia Internacionales de Historia de la Masonería Española*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2009.
- Magaz, José María. “La Unión Católica 1881-1885”. tesis de doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, 1987.
- Martínez Esteban, Andrés. *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa sede en la Restauración (1890-1914)*. Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso, 2006.

- Montero García, Feliciano. *El Movimiento Católico en España, 1889-1936*. Alcalá de Henares, UAH, 2017.
- Montero García, Feliciano, y Tusell, Javier (eds.). *La Restauración. De la Regencia a Alfonso XIII. Historia de España*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- Rouquette, Robert. *El Concilio Vaticano II*. Valencia: Edicep, 1978.
- Ruiz Sánchez, José-Leonardo. *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla 1901-1923*. Sevilla, Diputación, 1995.
- Ruiz Sánchez, José-Leonardo. “La Iglesia y la masonería en España a través del Archivo de la Nunciatura de Madrid. La recepción de la *Humanum genus* y las acusaciones contra la regente (1875-1899)”. Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.). *La masonería española en la época de Sagasta*, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2007.
- Ruiz Sánchez, José-Leonardo. “Discurso masónico versus realidad masónica”. Ponencia presentada en “La masonería: dialogo entre culturas”, XVI Simposio Internacional de Historia de la Masonería, Ceuta, 11-14 de octubre de 2023.
- Uriguen, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid, CSIC, 1986.

IMPACTO DE LA MASONERÍA EN LA SECULARIDAD Y MODERNIDAD RELIGIOSA MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS (SIGLO XIX)

Guillermo de los Reyes Heredia
University of Houston (Estados Unidos)

INTRODUCCIÓN

Desde su surgimiento moderno en el siglo XVIII, las logias masónicas han operado como una red transnacional de sociabilidad masculina —aunque con excepciones históricas notables en algunos casos de logias femeninas y mixtas— que combinó elementos rituales, filosóficos y políticos.¹ Estas organizaciones funcionaron no sólo como espacios de encuentro para las élites ilustradas, sino también como laboratorios de modernidad, donde se articulaban ideas sobre el individuo, la moral, el Estado y el laicismo.² A través de sus ritos iniciáticos, sus prácticas de sociabilidad reglada y su estructura jerárquica pero meritocrática, la masonería ofreció una alternativa simbólica y organizativa a las instituciones religiosas tradicionales, particularmente a la Iglesia Católica.

En este capítulo propongo una lectura comparativa del impacto de la masonería en dos contextos nacionales clave: México y Estados Unidos. A pesar de compartir principios fundacionales —como la libertad de pensamiento, la igualdad entre los hombres y la fraternidad universal—, la masonería adoptó funciones distintas según los marcos culturales, políticos y religiosos de cada país. En México, donde la Iglesia Católica mantenía una posición hegemónica, la masonería fue vista, y se constituyó, como una fuerza disruptiva, promoviendo una agenda liberal, laicista y, en ocasiones, abiertamente anticlerical. En contraste, en Estados Unidos, un país mar-

cado por la pluralidad religiosa y una temprana separación formal entre Iglesia y Estado, pero que promovía una relación cercana entre el gobierno y las diferentes prácticas religiosas, la masonería actuó como un agente integrador de una ética cívica secular, contribuyendo al fortalecimiento de los valores republicanos y del ideal del “hombre virtuoso” en el espacio público. Este estudio, por tanto, busca destacar los contrastes y los puntos de convergencia entre ambas experiencias, subrayando cómo la masonería influyó en la configuración de una modernidad religiosa diferenciada, según los contextos nacionales.

A continuación, presentaré, en primer lugar, un marco teórico-conceptual que permitirá contextualizar el análisis comparativo entre ambos países. Este marco se estructurará a partir de tres ejes clave: secularización, religión cívica y masonería. Cada uno de estos conceptos se abordará desde una perspectiva crítica, considerando tanto su desarrollo histórico como sus implicaciones en los casos específicos de México y Estados Unidos. La noción de secularización nos servirá para comprender los procesos mediante los cuales se reconfiguran las relaciones entre el poder político y las instituciones religiosas. El concepto de religión cívica (Robert Bellah, Rousseau, Emile Durkheim) permitirá analizar cómo ciertos valores, símbolos y rituales propios de las logias masónicas se integraron (o confrontaron) con las narrativas nacionales y las identidades colectivas. Por último, se examinará a la masonería no sólo como institución sino como agente cultural y político con capacidad de incidir en la esfera pública. En segundo lugar, presentaré ejemplos específicos del caso mexicano, centrándome en ensayos clave que promovieron el laicismo y la secularización que, posteriormente, dieron lugar a la Reforma liberal y a la Constitución de 1857. Luego analizaré el caso estadounidense con énfasis en la construcción de una ética cívica protestante, en la expansión de las logias en el siglo XIX y su papel en la consolidación del republicanismo. El capítulo concluirá con una breve reflexión comparativa que busca sintetizar los hallazgos y sugerir líneas futuras de investigación sobre el papel de la masonería en la formación de las modernidades religiosas en contextos nacionales distintos pero interrelacionados.

MARCO CONCEPTUAL: SECULARIZACIÓN, RELIGIÓN CÍVICA Y MASONERÍA

En este trabajo parto de una conceptualización ampliada de la secularización, entendida como la transformación, resignificación y reconfiguración de la religión en contextos diversos y no como la simple retirada de lo religioso del espacio público.³ Esta concepción plural reconoce que lo secular y lo religioso no son esferas opuestas ni mutuamente excluyentes, sino dominios que coexisten en tensión y en constante redefinición. Desde esta perspectiva, la masonería puede pensarse como una institución secularizadora no por oponerse necesariamente a la religión sino por proponer una ética universalista, racionalista y pluralista que desplazó la autoridad exclusiva de las iglesias en la esfera pública y promovió formas alternativas de subjetividad política y moral.

En el siglo XVIII y XIX, la masonería no solamente proporcionó un espacio para la discusión libre de temas filosóficos, políticos y espirituales, sino también articuló una pedagogía cívica basada en el mérito, la autonomía individual y el progreso. Este conjunto de valores, anclado en la herencia ilustrada, fomentó la emergencia de una modernidad religiosa crítica, en la que la fe personal no era negada, pero sí despojada de su pretensión hegemónica sobre la organización social. En muchos contextos, la masonería permitió la emergencia de un *ethos* laico que reconocía lo espiritual como parte de la experiencia humana, pero sin convertirlo en principio rector de la vida pública.

En Estados Unidos, esta ética masónica cohabitó con la llamada “religión cívica”, un conjunto de creencias, narrativas y símbolos compartidos —como la libertad, la república, la providencia divina, los Padres Fundadores, y la Constitución— que unificaban a la nación sin afiliarla a una confesión religiosa específica.⁴ La masonería fue, en ese contexto, una aliada de ese proyecto pluralista, pues su concepción del “Gran Arquitecto del Universo” ofrecía una fórmula teológica suficientemente abierta para incluir diversas tradiciones religiosas sin excluir a ninguna. De hecho, muchos masones fundadores, como George Washington y Benjamin Franklin, participaron activamente en la creación de este marco simbólico republicano en el que lo religioso y lo laico se entrelazaban sin fusionarse. Asimismo, la idea que dichos próceres masónicos contribuyeron a esto tuvo un gran

impacto posteriormente que las narrativas que se transmitieron al respecto fueron más fastuosas que los hechos mismos.⁵ La presencia masónica en los rituales públicos, en la fundación de instituciones educativas y en la promoción de valores éticos ilustrados, consolidó una noción de virtud cívica secular. Las logias estadounidenses funcionaron como espacios de integración social donde la religiosidad era compatible con la tolerancia, la deliberación y el respeto a la diferencia.

Mientras en México, como presentaré más adelante, el anticlericalismo fue central para la configuración de una identidad política liberal y la masonería fue percibida como amenazante por el catolicismo, en Estados Unidos la orden no fue vista como una amenaza, sino como un vehículo para fortalecer la ética pública, la fraternidad republicana y el consenso moral en torno a la república democrática. Su relativa armonía con las iglesias protestantes mayoritarias permitió a la masonería estadounidense insertarse sin fricciones en la vida institucional del país. En México, por el contrario, se enfrentó a un catolicismo estatal, profundamente enraizado en la historia colonial y fuertemente vinculado al poder político. La Inquisición mexicana, como apunta Rogelio Aragón, tenía como blanco a la masonería, o, mejor dicho, a todo aquello que se vinculara con la orden.⁶ Fue desde entonces que comenzó a tener lugar una gran “enemistad” entre la Iglesia y la masonería. En este contexto, la secularización adquirió una forma más conflictiva y polarizada. El discurso masónico contribuyó a erosionar la autoridad eclesiástica y a promover una racionalidad política basada en la ciudadanía, la libertad de conciencia y la educación laica. Esta confrontación estructural convirtió a la masonería en uno de los principales adversarios simbólicos de la Iglesia Católica, y a su vez, en una de las fuerzas motoras del liberalismo secular en el México decimonónico, tal como explicaré en el siguiente apartado.

MASONERÍA Y SECULARIZACIÓN EN MÉXICO

En esta sección analizo el papel que las logias masónicas desempeñaron en el desarrollo de discursos políticos y su impacto en la creación de un Estado liberal, laico y anticlerical en México.⁷ Para ello, pongo especial atención

a dos escritores que contribuyeron a este debate: fray Servando Teresa de Mier y José Joaquín Fernández de Lizardi. La masonería en México, a través de sus logias y los debates que se generaron a su alrededor, contribuyó de manera clave en la definición del canon de pensamiento secular que a su vez fue vital en la creación de un Estado liberal y laico, así como en el desarrollo de sentimientos promotores de la secularización, el laicismo y el anticlericalismo que perduraron hasta mediados del siglo xx. Dicha incidencia se manifestó en la formación directa o indirecta de cuadros políticos y letrados que influyeron en la creación de los discursos nacionales. Por consiguiente, arguyo que la participación de la organización masónica en la secularización del país se debió a varias causas de las cuales voy a subrayar dos principales: 1) las persecuciones y la paranoia por parte de la Iglesia y sus seguidores, combinados con la reacción de la masonería a tales ataques; 2) el papel educativo de la organización masónica para sus miembros, es decir, las logias se convirtieron en escuelas de formación cívica y política que coadyuvaban a promover una sociedad civil y laica.

La masonería mexicana tuvo un impacto considerable en la consolidación de un Estado laico. Desde su introducción en el siglo xix, jugó un papel crucial en los conflictos entre la Iglesia Católica y el Estado, principalmente durante la Reforma Liberal (1857-1861). El liberalismo, que promovía la separación de ambas esferas, fue influido profundamente por los ideales masónicos, que defendían la libertad de pensamiento, la igualdad y la fraternidad. Durante el siglo xix, figuras emblemáticas de la política mexicana, como Benito Juárez, fueron miembros activos de logias masónicas. Juárez y otros liberales adoptaron principios masónicos para justificar las Leyes de Reforma, que desamortizaron bienes eclesiásticos, limitaron el poder de la Iglesia y establecieron un marco legal secular en el país. Estas reformas cimentaron la separación de la Iglesia y el Estado y propiciaron un entorno más secular que, a lo largo de los siglos xix y xx, ayudó a redefinir la identidad del México moderno. La influencia de la masonería no sólo fue política, sino también cultural. A través de sus redes de sociabilidad, que fueron las logias, promovió la educación pública, la ciencia y las artes como medios para liberar a la sociedad de lo que consideraban supersticiones religiosas y dogmas. Este impulso a la educación laica fue esencial para la consolidación del Estado posrevolucionario a principios del siglo xx, el cual buscaba una identidad nacional secular en contraposición al pasado colo-

nial dominado por la Iglesia. A pesar de la disminución relativa del poder de dicha institución, ya entrado el siglo XIX, continuó ejerciendo influencia. A finales del siglo XVII y durante las primeras décadas del XIX los letrados abrazaron un liberalismo institucional que promovió la soberanía de la razón y defendió ciertas libertades, pero no cuestionó algunas instituciones heredadas del régimen colonial. Un ejemplo de ello fue el Plan de las Tres Garantías, en el cual se reconocía al catolicismo como la única religión que podía ser practicada en México. Como consecuencia, en la Primera Constitución del México Independiente, la de 1824, se confirmó a la católica como la única religión de la joven república.

Al respecto, Roger Aubert afirma:

La clase ahora en el poder, que había sido fuertemente afectada por la francmasonería, no se encontraba aún lista para el laicismo racional —la mayoría de las constituciones aún incorporaban al catolicismo como la religión del Estado— pero estaba a favor de los principios más importantes de la Ilustración.⁸

A pesar de la asimilación de ideas de la Ilustración y de la valoración que se daba a las libertades, no se puede afirmar que se promovió un liberalismo radical. Por el contrario, se desarrolló un Estado que estaba asociado al catolicismo, lo cual impidió que se generara la separación Iglesia-Estado en la Constitución de 1824. Tal situación permitió a la Iglesia decidir qué libros debían ser prohibidos y censurados por significar una ofensa a Dios y a la religión oficial del Estado. Un ejemplo de ello lo podemos ver en el Reglamento de la Imprenta Real de Agustín de Iturbide, emperador de México entre 1822 y 1823, que tenía vínculos directos con la Iglesia Católica. Allí se especifica:

La multitud de libros que atacan directamente la santa Religión católica, apostólica, romana, que con diferentes títulos, y escritos por distintos autores inundan esta Corte y otros lugares del Imperio, han llamado poderosamente la atención del Consejo de Estado. En varias sesiones se ha ocupado de los medios legales que debería consultar a s.m. para detener el torrente de males que causará sin duda á toda la Nación la introducción y circulación de semejantes libros.⁹

Asimismo, en dicho Reglamento se incluyó una lista de libros que debían ser censurados por atentar contra la Iglesia Católica y la fe de los mexicanos. Iturbide, en gran parte influido por la Iglesia, propuso la creación de tal documento para prohibir la libertad de imprenta. Ante esto se creó una comisión de diputados en el Congreso con el fin de que dicha propuesta fuera analizada. La comisión —principalmente compuesta por diputados liberales y moderados, muchos de ellos masones— decidió que, efectivamente, el Reglamento atentaba contra una de las libertades fundamentales del ser humano: la libertad de imprenta. Probablemente, la intención de la Iglesia de querer regular las publicaciones fue una de las causas principales de la actitud anticlerical que se desarrolló en muchos miembros de la masonería y también en otros letrados que, seguramente, no eran masones.

Si bien durante el periodo de las persecuciones inquisitoriales no se tiene evidencia de la existencia de logias masónicas organizadas, se sabe que ya había presencia masónica en México. En efecto, la Iglesia buscó que las logias no se desarrollaran y ello derivó en una gran tensión y distanciamiento entre ambas instituciones a partir de esta época. Tensión que perdurará hasta el siglo xx. Uno de los letrados de los que analizaré sus contribuciones al tema fue José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827).

Lizardi fue un escritor, periodista y pensador novohispano considerado precursor del liberalismo y de la novela en América Latina. Conocido como *El Pensador Mexicano*, usó la prensa y la sátira para criticar los abusos del poder colonial, la censura y la intolerancia religiosa. Su obra más famosa, *El Periquillo Sarniento* (1816), es la primera novela publicada en Hispanoamérica. Fue defensor de la libertad de imprenta, simpatizante de ideas ilustradas y crítico de la autoridad eclesiástica, lo que le valió censuras y persecuciones, particularmente en temas relacionados a la libertad de imprenta y del libre culto. Analizaré las aportaciones de fray Servando Teresa de Mier (1765-1827), fraile dominico, intelectual y político mexicano conocido por su pensamiento crítico, su defensa del liberalismo y su papel en la lucha por la independencia de México. Fue perseguido por la Inquisición por sus ideas heterodoxas y pasó varios periodos en prisión y exilio. Además de sus sermones polémicos, escribió *Memorias* donde reflexiona sobre la libertad, la religión y la patria. Lizardi y Teresa de Mier fueron dos de los más notables letrados que reaccionaron contra los ataques eclesiásticos a la masonería, convirtiéndose en sus defensores y simpatizantes. A su vez,

contribuyeron al desarrollo del discurso político anticlerical y laico. Ellos, al igual que otros intelectuales, decidieron publicar libros y revistas para diseminar sus ideas y algunos, incluso, criticaron la actitud del gobierno por impedir la libre circulación de dichas publicaciones. Cuestionaron los ataques contra la orden masónica y, frente a tales agresiones, hicieron oír su voz. Fernández de Lizardi fue excomulgado en 1822 por su obra *Defensa de los francmasones* (1822) en la cual cuestionó a la Iglesia Católica por sus tratos y ataques sin fundamento a la masonería. Al respecto, planteó la necesidad de un diálogo y de revisar los hechos sin fanatismo. Como reacción a la severa excomunión, Lizardi publicó el panfleto *Segunda defensa de los francmasones* (1822), en el que puede leerse:

Supone usted que defendí a los fra[n]cmasones: es un error, porque no hice más que unas observaciones sobre las bulas de los santísimos señores Clemente XII y Benedicto XIV, en que los condena con la pena mayor de la Iglesia, sin haberlos conocido y sólo por sospechas, pero sin poderles probar ningún delito.¹⁰

La inteligente y directa respuesta de Lizardi al accionar de la Iglesia apunta a que su estrategia no fue defender directamente los principios y misión de la masonería, más bien estaba abogando en contra de las acusaciones sin fundamento que la Iglesia realizó a un grupo de ciudadanos pertenecientes a una agrupación que no estaba cometiendo ninguna falta. Por ello, fundamenta su argumento en la injusticia que se comete con los masones. Esto se ve claramente reforzado en otra parte de su escrito en la que expone:

Ya ve usted, amigo, que este papel nada tiene de defensa de los fra[n]cmasones; y aun concediendo que la citada bula estuviera fundada en justicia, no estoy en el caso de ella. Sólo me contraigo a impugnar su fundamento como equivocado.¹¹

Cabe mencionar que la sanción de la excomunión era muy severa y no se podía tomar a la ligera, lo cual se aprecia en una carta publicada como proemio a la *Segunda defensa de los francmasones*. El remitente, con iniciales Y.M., le escribe a Lizardi:

Por tanto, yo suplico a usted, y lo exhorto, a que abjure sus errores y se reconcilie con la Iglesia. Esto, lejos de ser a usted indecoroso, elevará más su mérito en el concepto de los sensatos confirmando su religiosidad y catolicismo; pues si todos los hombres estamos sujetos a errar, también podemos abjurar nuestros errores una vez que se nos hagan conocer. Nada perdió David por confesar su culpa, nada san Pedro, nada la Magdalena, nada san Agustín, ni nada tantos pecadores y penitentes que veneramos en los altares; conquese tampoco usted perderá nada por imitarlos... La verdadera amistad que le profeso me dicta hacer a usted esta cariñosa persuasión, deseando que su espíritu, se tranquilice, una vez absuelto de la censura.¹²

Además de ser persuadido por simpatizantes de la Iglesia o personas conscientes de la gravedad del asunto en un país mayormente católico, Lizardi recibió el apoyo de otros letrados furiosos por la actitud de la Iglesia. Desde la perspectiva de éstos, más que defender a la masonería, el escritor se había rebelado contra la violación al derecho inalienable de la libertad de prensa.¹³ Por su parte, Lizardi hizo hincapié en que había otras publicaciones que habían hablado a favor de la masonería, como *Examen crítico de las causas de la persecución de los francmasones, y explicación de las bulas de los Sumos Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV*, y que los escritores de esa y otras obras no habían recibido una sentencia tan severa.

Pablo de Villavicencio en su *Defensa del Pensador Mexicano, o sea reflexión sobre su causa y estado* (1822), y Rafael Dávila en *Justo castigo y destierro del Pensador Mexicano*, se expresaron en contra de la excomunión de Lizardi. Tanto las bulas papales criticadas por Lizardi, como sus escritos y los ensayos de apoyo en contra de su excomunión, son un ejemplo del momento de transición en el que se encontraba la joven República Mexicana a un año de su independencia, transición que no sólo se estaba llevando a cabo en el plano político sino también en el plano del imaginario de los ciudadanos, ya que las incuestionables ideas de la Iglesia comenzaron a ser abiertamente impugnadas. Adicionalmente, podemos ver el terreno que la masonería iba ganando como una organización intelectual y de gran presencia dentro del país, particularmente con las élites ilustradas. Al respecto, María Eugenia Vázquez Semadeni señala que muchos de los textos de la época, como los mencionados, dan testimonio del rompimiento que estaba

teniendo lugar en la cultura política y, en general, en la comprensión del mundo y de la sociedad, al ir separando los ámbitos religioso y político.¹⁴ Además, dentro de las filas masónicas, esta reconfiguración ayudó a una mejor organización dentro de sus columnas y contribuyó a que se hiciera una alianza informal entre las filas masónicas y los letrados. Asimismo, se puede argumentar que a partir de este momento e inspirados por las bulas papales y sus ataques a la masonería, empiezan a brotar las semillas de la secularización y el laicismo, no sólo dentro de la masonería, sino también entre los ciudadanos “profanos”, especialmente aquellos que se oponían al control de la Iglesia y a la limitación de los derechos que los habitantes de la joven nación consideraban vitales. Las leyes y el gobierno, apunta Vázquez Semadeni, habían dejado de tener un fin trascendental de salvación de las almas y comenzaron a aparecer como los encargados de velar por derechos y libertades de los ciudadanos que ya no estaban necesariamente predeterminados por los preceptos religiosos, ni por las leyes divinas, sino que eran resultado de un debate nacional entre iguales.¹⁵ La sociedad, especialmente los letrados como Lizardi, inquietos por los derechos y las libertades del ciudadano reaccionaron contra la paranoia de la Iglesia y sus agresiones a la masonería, las cuales indirectamente afectaban los derechos del ciudadano en general. En un folleto que publicó el *Pensador Mexicano* en 1826 bajo el título “Verdadera defensa de los masones”, se apunta:

Se ha tratado de la persecución de los hermanos, llegando al escrúpulo del fanatismo a exhumar el cadáver de un jefe militar, sólo para la santa e indispensable diligencia de extraer de su cajón los guantes que le habían echado sus amigos como última señal de cariño... Siempre el error y la malicia han perseguido estas nobles reuniones [las masónicas], y han tratado de desacreditar a sus alumnos por cuantos medios han estado a su alcance; ya sorprendiendo la sencillez de algunos papas, obligándolos a disparar los rayos del Vaticano sobre los masones, suponiéndolos enemigos de la religión católica, y ya concitándoles el odio de los reyes como enemigos del Estado.¹⁶

En definitiva, el proceso de secularización dio lugar a que los ciudadanos empezaran a darse cuenta de que le correspondía al Estado y no a la Iglesia regular lo que tenía que ver con las libertades.

Al igual que otros ilustrados, Lizardi usó la pluma para cuestionar no sólo las actitudes de la Iglesia sino también la de figuras políticas, como el senador Cevallos, que había apoyado la prohibición de las reuniones masónicas. El pensador apeló a las leyes constitucionales para apoyar su argumento sobre la libertad de asociación. El debate que se originó como una defensa de la masonería contribuyó al desarrollo y la difusión de discusiones públicas a través de libros, panfletos, revistas y periódicos, promoviendo la idea de que no debía existir censura en una sociedad ilustrada.¹⁷ Tal debate que se creó en el espacio público contribuyó a configurar la visión de un sistema político moderno que tuvo gran impacto en el imaginario y en la nueva cultura política que promovía la separación de la Iglesia y el Estado y, como mencioné previamente, sembró las semillas que décadas después darían lugar a una República laica y secular.

Al igual que Lizardi, fray Servando Teresa de Mier fue defensor de la organización masónica y de otras organizaciones de la misma índole. Por este motivo, recibió acusaciones por parte de la Iglesia, específicamente de la Inquisición que lo mandó a juicio en 1816. Durante el proceso, Mier declaró que no pertenecía a la masonería, sino a una organización llamada Logia de los Caballeros Racionales, cuyo objetivo era luchar contra las tropas napoleónicas. La Sociedad de los Caballeros Racionales —como también se le ha llamado— fue una organización fundada por el masón argentino Carlos María de Alvear, y contó entre sus miembros con latinoamericanos, como José de San Martín, interesados en la independencia. Si bien tenían que seguir un proceso de iniciación y practicaban rituales similares a los masónicos, no formaban parte de la masonería formal, eran más bien un grupo paramasónico.¹⁸ En sus diferentes confesiones, fray Servando proporcionó diversa información con el fin de confundir a los inquisidores con un sinnúmero de detalles y opiniones. Tras el fallo de la Inquisición, aparentemente Mier fue juzgado y expulsado de Cádiz, donde radicaba después de haber salido de México por las persecuciones que allí recibió.¹⁹

El ex fraile dominico cuestionó a la Inquisición por perseguir y condenar a los masones y afirmó que la lucha de los inquisidores era en vano, ya que jamás podrían aniquilar el enorme grupo de personas que formaban y formarían parte de las filas de la masonería. Así lo expresó en sus *Memorias*:

Los inquisidores lo equivocan, poniendo todo su empeño contra los francmasones. Y es grande empeño si piensan que los destruirán, porque en Inglaterra y en los Estados Unidos, de los cien mil, lo son ochenta o noventa mil; en Alemania, poco menos; en Francia, los setenta mil; en Italia, los sesenta mil; en España y Portugal, los treinta mil.²⁰

Entre algunas de las cuestiones que Teresa de Mier compartió con los masones estuvo la percepción sobre la religión, ya que, aunque no siempre se correspondió con la práctica, la visión oficial de la masonería con respecto a la religión era de libertad, tolerancia y respeto, oponiéndose sí al control de la Iglesia Católica, a su excesiva riqueza y numerosas posesiones. En este sentido, a diferencia de lo que sus enemigos promovieron, los masones no son ateos, dado que creen en el Gran Arquitecto del Universo.²¹

La persecución que recibió Servando Teresa de Mier por parte de la Inquisición lo llevó a describir a la masonería como se observa en el siguiente fragmento:

Entre los francmasones se detesta, como contraria a su instituto, toda junta en que se traten asuntos políticos. Es una sociedad de beneficencia universal y de fraternidad o amistad inviolable. Si yo hubiese sido masón, no hubiese pasado tantas hambres y trabajos. Un masón en cualquier país donde lo arroje la suerte, se halla con tantos amigos y bienhechores cuantos masones hay... Es en vano que se intente aniquilar esa institución: el interés común la sostendrá. Los hombres, cansados de aborrecerse y perseguirse, por ser de diferente nación, religión y modo de pensar, o por los caprichos de los déspotas y fanáticos, han inventado este medio de fraternizarse y favorecerse contra los caprichos de la fortuna.²²

Desde el ideario masónico hasta la censura y persecuciones de la Iglesia hacia la masonería incidieron en la percepción que el sacerdote mexicano tuvo de la orden. De ahí la explícita apología y defensa de la masonería que se evidencia en la cita precedente. Tanto él como Lizardi fueron algunos de los letrados que abogaron por la secularización. En este sentido, Teresa de Mier fue un ejemplo del pensamiento político híbrido que combinó aspectos religiosos y seculares, y que va a caracterizar a los letrados de la primera mitad del siglo XIX.

Además de Mier, Lizardi, Dávila y Villavicencio, el pensamiento masónico impactó en políticos como José María Luis Mora, Valentín Gómez Farías y Benito Juárez. La mayoría de ellos formaba parte de las filas masónicas o de grupos paramasónicos y, en los casos en los que no pertenecían a esas agrupaciones, el pensamiento liberal y secular se transmitió igualmente en reuniones secretas o en panfletos en el que se publicaba un pro-to-discurso laico que reaccionó a los excesos, prohibiciones y control de la Iglesia Católica de la época. El grupo de liberales que integró las filas de la masonería o simpatizó con la institución promovió el ideario masónico que apelaba al debate político y religioso con cierta libertad. Durante las primeras décadas del siglo XIX, en México, y anteriormente en otras partes del mundo, la masonería era reconocida como una institución que promovía los ideales liberales y de independencia. Por ello, algunos letrados y políticos de la época concibieron que la institución masónica había cooperado enormemente en la consumación de la independencia y había desempeñado un rol clave en la destitución del emperador Iturbide. Más aún, las discusiones que se generaron en torno a la orden contribuyeron al debate por la libertad de expresión y la libre circulación de ideas. A tal punto que dos grupos masónicos, los yorkinos y los escoceses, se convirtieron en las primeras formas de organización política en México y atrajeron la atención de muchos mexicanos que se unieron a sus filas y contribuyeron al debate político.²³ Así, poco a poco, los masones se fueron consolidando como una fuerza política, en diferentes sectores y con diferentes tendencias, contribuyendo a los debates en torno al laicismo y la secularización. A pesar de la resistencia conservadora y los conflictos armados, la masonería mexicana logró consolidar una tradición secular y anticlerical que perduró hasta bien entrado el siglo XX. Esta tradición se manifestó en la promoción de la educación laica, la defensa de las libertades civiles y la construcción de una identidad nacional desvinculada de la hegemonía religiosa.

MASONERÍA Y MODERNIDAD RELIGIOSA EN ESTADOS UNIDOS

En contraste con el caso mexicano, en Estados Unidos la masonería se integró de manera armónica en una cultura política que valoraba la libertad

religiosa y el pluralismo. Desde su introducción en las colonias británicas en el siglo XVIII, la masonería estadounidense promovió ideales de fraternidad, igualdad y racionalidad que resonaban con los principios de la Ilustración y la emergente república. Steven C. Bullock, en su obra clásica *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*, sostiene que la masonería desempeñó un papel central en la construcción del orden social estadounidense durante los siglos XVIII y XIX. Según Bullock, las logias masónicas funcionaron como espacios de formación moral y cívica que promovían la virtud, el mérito y la fraternidad que trascendían diferencias religiosas. La masonería, argumenta, contribuyó a moldear una identidad nacional republicana al ofrecer un marco simbólico inclusivo y disciplinado para la cooperación entre ciudadanos. Su análisis revela cómo esta hermandad fraternal se convirtió en una fuerza cohesionadora en el proceso de consolidación del proyecto político estadounidense.²⁴

En el caso estadounidense, la masonería no se enfrentó a una iglesia estatal poderosa, sino que coexistió con una diversidad de denominaciones protestantes en un marco de separación Iglesia-Estado consagrado en la Primera Enmienda de la Constitución. Esta coexistencia facilitó la emergencia de una “religión cívica” en la que los rituales y símbolos masónicos contribuyeron a la cohesión social y al fortalecimiento de la democracia liberal.²⁵ Por tanto, las logias masónicas desempeñaron un papel integrador en el proceso de secularización sin generar rivalidades con las denominaciones religiosas. En lugar de oponerse abiertamente a las creencias, como sucedió en contextos marcadamente anticlericales, como México o Francia, la masonería estadounidense ayudó a cimentar una religión civil —una forma simbólica de religiosidad nacional— que permitía la convivencia de múltiples credos dentro de un marco político secular. En otras palabras, en lugar de promover el abandono de la religión, estableció un código moral compartido, accesible para todos, independientemente de su afiliación religiosa. En este sentido, no sólo no prohibía la práctica religiosa de sus miembros, sino que la consideraba compatible con los principios de moralidad, virtud cívica y fraternidad universal que pregonaba la orden.

Para entender el desarrollo de este modelo, es fundamental considerar la influencia de la tradición masónica británica, que sirvió de base para las logias estadounidenses. Como muestra Margaret Jacob en su libro clásico,

Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe, los discursos masónicos en Inglaterra del siglo XVIII evidencian una espiritualidad secular centrada en la moral y la virtud más que en la doctrina religiosa. La masonería anglosajona —a diferencia de la tradición francesa, más confrontativa frente a la religión institucional— promovía una forma de sociabilidad que no excluía la fe, sino que la relegaba al ámbito privado y la subordinaba al ideal de unidad fraternal.²⁶

La división entre masones “modernos” y “antiguos” en Inglaterra también tuvo repercusiones en las logias estadounidenses. Como explica Jacob, para la década de 1770 la masonería en Estados Unidos se había alineado mayoritariamente con los “antiguos”, quienes, lejos de rechazar la religión, defendían una postura de tolerancia doctrinal. Esta visión se refleja en el texto *Ahiman Rezon* (1756) de Lawrence Dermott, ampliamente usado por los “antiguos”, donde se afirma que los masones deben ser “hombres buenos y verdaderos, de honor y honestidad, independientemente del nombre, religión o persuasión que profesen”.²⁷ Esta formulación no excluye la religión, sino que propone una moral universal como base para la convivencia dentro de la logia.

Steven Bullock ha demostrado, por su parte, que la masonería estadounidense fue crucial durante la “Revolución Americana” como promotora de una ética republicana. Su investigación indica que cerca del 42 por ciento de los generales comisionados por el Congreso Continental eran masones atraídos por un modelo organizativo que combinaba jerarquía, disciplina y virtud cívica.²⁸ En palabras del autor, la masonería funcionaba como una “escuela de virtud” que ayudaba a formar ciudadanos comprometidos con el ideal republicano sin necesidad de recurrir a una religión oficial. Al celebrar la moral y el mérito individual, ofrecía una plataforma donde los “hermanos” actuaban como “maestros y misioneros de la nueva orden” sin necesidad de excluir las creencias religiosas personales.²⁹

Este enfoque pluralista contribuyó a forjar en Estados Unidos una sociedad religiosa diversa, pero políticamente secular, en la cual la masonería desempeñó un papel estabilizador. Su estructura ofrecía un modelo de inclusión donde la libertad de conciencia era respetada y la práctica religiosa se entendía como una elección individual, no como imposición colectiva. De este modo, la masonería estadounidense no fue antirreligiosa, sino posconfesional: ofreció una ética cívica capaz de unir a hombres de distintas creencias bajo un mismo ideal moral y republicano.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tanto en México como en Estados Unidos, la masonería tuvo un impacto en la modernidad religiosa, la cual entendemos como un proceso en el cual la religión se ajusta a los valores y principios del mundo moderno, entre ellos, la tolerancia, el pluralismo y la autonomía individual. En México, la masonería fue clave en la redefinición del rol de la religión en la vida pública, al promover la educación laica, el laicismo y la separación entre Iglesia y Estado. Su influencia contribuyó al surgimiento de un Estado moderno y secular, aunque enfrentó una fuerte resistencia por parte de sectores conservadores, y fomentó, en algunos casos, un anticlericalismo radical. En contraste, en Estados Unidos la masonería ayudó a consolidar una cultura política en la que la religión era valorada, pero no ejercía un control sobre el Estado, lo que permitió el desarrollo de una sociedad multiconfesional, pluralista, con libertad de practicar diferentes religiones. Este modelo pluralista, donde la religión y el Estado coexistían, pero estaban separados, fue esencial para la modernidad religiosa estadounidense y sigue siendo un rasgo definitorio de la vida política y social del país. Sin embargo, a nivel local, dependiendo la latitud, estos principios están en riesgo. Así, todo masón estadounidense puede ser ministro de una iglesia y ser parte activa de la masonería, mientras que, en el caso mexicano, no es frecuente y mucho menos si se es católico. Sin embargo, como vimos en estas páginas, particularmente en el siglo XIX hubo sacerdotes, entre ellos Servando Teresa de Mier o José María Luis Mora, que simpatizaron con la orden.

A modo de cierre, los casos analizados demuestran que la masonería, a través de sus ideales y redes de sociabilidad, desempeñó, aunque de maneras distintas, un papel significativo en la secularización y modernidad religiosa, en México y en Estados Unidos. En el primer país fue un catalizador de la confrontación entre Estado e Iglesia, y contribuyó a la promoción de una visión secular del poder. En el segundo, ayudó a fortalecer un modelo pluralista en el que la religión, aunque presente, no dictaba las políticas estatales. De esta manera, el estudio refleja cómo los principios universales masónicos se adaptaron a contextos locales para modelar las sociedades de manera única.

NOTAS

¹ La masonería es una organización ritualista, iniciática que se caracteriza principalmente por la promoción de la hermandad y fraternidad entre sus miembros y se distingue por su discreción. Esta institución ha sido especialmente importante en los continentes americano y europeo debido a la influencia que ha tenido en gran variedad de movimientos políticos. Es importante aclarar que a pesar de que me refiero a la masonería o francmasonería en singular, no se puede hablar de la masonería como un fenómeno monolítico ni homogéneo. Véase Guillermo de los Reyes, *Herencias secretas: Masonería, política y sociedad en México*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, 21.

² Laicismo (o laicidad) lo defino de acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* como “Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa”.

³ Véase José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

⁴ Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96, n.º 1, Winter 1967, 1-21.

⁵ Guillermo de los Reyes y Paul Rich, “Freemasonry’s Educational Role”, *American Behavioral Scientist* 40, June/July 1997, 957-967.

⁶ Rogelio Aragón Juárez, “Contra la Iglesia y el Estado: Masonería e Inquisición en Nueva España, 1760-1820”, *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 3, n.º 1, 2011, 197-202.

⁷ Algunas de las ideas presentadas en esta sección han sido publicadas en De los Reyes, *Herencias secretas*, 73-101.

⁸ Roger Aubert *et al*, *The Church between Revolution and Restoration*, Peter Becker (trad.), London: Burns & Oates, 1981, 89.

⁹ *Reglamento de la Imprenta Real* de Agustín de Iturbide, 1822. Biblioteca Británica, British Library, Londres.

¹⁰ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Segunda defensa de los francmasones”, *El laberinto de la utopía: José Joaquín Fernández de Lizardi, una antología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, 238.

¹¹ Lizardi, *El laberinto de la utopía*, 238.

¹² Lizardi, *El laberinto de la utopía*, 238.

¹³ Cabe mencionar que algunas personas no defendían públicamente a la masonería, ya que preferían mantener en secreto su afiliación masónica. No se cuenta con evidencia para decir que era el caso de quienes apoyaron a Lizardi, pero tampoco se puede descartar la idea.

¹⁴ María Eugenia Vázquez Semadeni, “La interacción entre el debate público sobre la masonería y la cultura política 1761-1830”, tesis doctoral, Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos, 2008, 143-44.

¹⁵ Vázquez Semadeni, “La interacción”, 153.

¹⁶ Lizardi, *El laberinto de la utopía*, 270.

¹⁷ Vázquez Semadeni, “La interacción”, 153.

¹⁸ Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, México: Era, CONACULTA, INAH, 2004, 381-385.

¹⁹ Domínguez Michael, *Vida de fray Servando*, 381-385.

²⁰ Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, Monterrey: Impresora Monterrey, 1946, 130.

²¹ Teresa de Mier, *Memorias*, 336.

²² Teresa de Mier, *Memorias*, 142.

²³ Para profundizar sobre los yorkinos y escoceses, véase Jean Pierre Bastian (ed.) *Protestantes liberales y francmasones: sociedades y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990; Guillermo de los Reyes, *Herencias secretas*, 15-39. También el capítulo de Marco Antonio Flores Zavala en esta publicación.

²⁴ Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

²⁵ Bellah, *Civil Religion in America*. 1-21.

²⁶ Véase, Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York: Oxford University Press, 1991.

²⁷ Jacob, *Living the Enlightenment*, 12.

²⁸ Bullock, *Revolutionary Brotherhood*, 9.

²⁹ Bullock, *Revolutionary Brotherhood*, 11.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Proceso contra Juan Laussel. Inquisición 61, Volumen 1307, Expediente 7, 1794. Archivo General de la Nación (AGN).

Proceso contra Manuel Zumalde. Inquisición 61, Volumen 1261, Expediente 6, 1780. AGN.

Proceso contra Pedro Burdales. Inquisición 61, Volumen 1338, Expediente 1, 1793. AGN.

Bibliografía referida

Aragón Juárez, Rogelio. "Contra la Iglesia y el Estado: Masonería e Inquisición en Nueva España, 1760-1820". *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 3, n.º. 1, 2011: 197-202.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Aubert, Roger *et al*, *The Church between Revolution and Restoration*, Becker, Peter (trad.), Londres: Burns & Oates, 1981.

Bastian, Jean Pierre (ed.) *Protestantes liberales y francmasones. Sociedades y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Bellah, Robert N. "Civil Religion in America". *Daedalus* 96, n.º. 1, Winter 1967: 1-21.

Bullock, Steven C. *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Colección William D. Robinson. Tarjeta catalogada N°. 227 B, Lea & Febiger, Carey Papers, Vol. 1, fólder 279. Pennsylvania Historical Society.
- Dávila, Rafael. *Justo castigo y destierro del Pensador Mexicano*. México: Oficina de D. José María Ramos Palomera, 1822.
- Dermott, Lawrence. *Abiman Rezon*, Irlanda. 1756.
- Di Tella, Torcuato S. *National Popular Politics in Early Independent México, 1820-1847*, Albuquerque: University of New México Press, 1966.
- De los Reyes Heredia, Guillermo. *Herencias secretas: masonería, política y sociedad en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- . “The Cross and the Compass: The Influence of the Catholic Religion and Masonry in the Formation of the Mexican Political Thought”. Kanellos, Nicolas (ed.), *Recovering Hispanic Religious Thought and Practice of the United States*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007, 8-24.
- . “Translating, Smuggling, and Recovering Books in Nineteenth Century Mexico: Thomas Smith Webb’s *El Monitor de los Masones Libres: ó, Ilustraciones sobre la Masonería*”. Castañeda, Antonia, y Gabriel Meléndez (eds.) *The Critical Importance of Region: Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage Project*, Vol. VI. Houston: Arte Público Press, 2006: 143-158.
- . “Freemasonry and Folklore in Mexican Presidentialism”. *Journal of American Culture* 21.2, 1996: 61-74.
- De los Reyes, Guillermo, y Paul Rich. “Freemasonry’s Educational Role”. *American Behavioral Scientist* 40, June-July 1997: 957-967.
- Examen crítico de las causas de la persecución de los francmasones, y explicación de las bulas de los Sumos Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV*. Madrid: Imprenta de Vega y Compañía, 1820.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El laberinto de la utopía: José Joaquín Fernández de Lizardi, una antología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Domínguez Michael, Christopher. *Vida de Fray Servando*. México: México, Era, CONACULTA, INAH, 2004.
- Ferrer, José A. Benimeli. *La masonería española en el siglo XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1974.
- . *Los archivos secretos vaticanos y la masonería*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

- . *Masonería, Iglesia e Ilustración: un conflicto ideológico-político religioso*, Vol. 1-4. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.
- Guedea, Virginia. “Las sociedades secretas durante el movimiento de independencia”. Rodríguez, Jaime (ed.) *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*. Los Ángeles: UCLA Latin American Center Publications, 1989.
- Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. Siglo XXI Editores: México, 1971.
- Jacob, Margaret. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Knight, Alan. “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”. *Historia Mexicana*, XXXV: 1, 1985: 59-91.
- Meyer, Lorenzo. *Liberalismo autoritario: las contradicciones del sistema político mexicano*. México: Océano, 1995.
- Martínez García, Carlos. “Docetismo Mexicano”, *La Jornada* [México], 19 de abril del 2000: 14.
- Rangel, Nicolás. *Los precursores ideológicos de la Guerra de Independencia: La masonería en México, siglo XVIII, tomo II*. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación, Vol. XXI, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932.
- Reglamento, 26 de septiembre de 1822, Imprenta Real, British Library.
- Reyes, Alfonso (comp.) *Memorias de fray Servando Teresa de Mier*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985.
- Reyes Heróles, Jesús. *El liberalismo mexicano*. México: UNAM, 1957-1961, 3 vols.
- Roel, Santiago, (ed.) *Memorias de Fray Servando. Escritas por él mismo en las cárceles de la Inquisición de la ciudad de México, el año de 1819*, Monterrey: Impresora Monterrey, 1946.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Vázquez, Josefina Zoraida. “Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y del Caribe*, Vol. 8 (1), enero-junio 1999.
- Vázquez Semadeni, María Eugenia. “La interacción entre el debate público sobre la masonería y la cultura política 1761-1830”. tesis doctoral, Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos, 2008.
- Villavicencio, Pablo. *Defensa del Pensador Mexicano, o sea reflexión sobre su causa y estado*. México: Imprenta de Betancourt, 1822.
- Villegas, Abelardo. *México en el horizonte liberal*, México: UNAM, 1981.
- Webb, Thomas Smith. *El Monitor de los Masones Libres: ó Ilustraciones sobre la Masonería*. Filadelfia: H. C. Carey & I. Lea, 1822.

EL LAICISMO EN LA EDUCACIÓN: EL CASO DE DOS MASONES GADITANOS EXILIADOS EN ARGENTINA (PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX)

Antonio Morales Benítez
Universidad de Cádiz (España)

INTRODUCCIÓN

Este capítulo aborda el caso de dos masones gaditanos que recalaron en la Argentina durante la primera mitad del siglo xx: Manuel Arenas Guerrero, de la logia *América*, de Ubrique, y Daniel Candel López, de la logia *Trafalgar*, de Algeciras. El primero, luego de su paso por el país sudamericano, retornó a su patria de origen para poner en práctica sus ideas laicistas y, el segundo, establecido en la ciudad argentina de Comodoro Rivadavia, es considerado allí pionero de la enseñanza secundaria laica. Ambos casos permiten explorar los lazos masónicos entre España y América a través del pensamiento educativo de dos masones españoles cuya parte de su vida transcurrió en Argentina.

Las fuentes utilizadas para esta investigación son, fundamentalmente, documentos oficiales consultados en el Centro Documental de la Memoria Histórica, de Salamanca, y en el Archivo Municipal de la localidad española de Ubrique.

LA MASONERÍA GADITANA Y EL FOMENTO DE LA EDUCACIÓN LAICA

Para conocer la injerencia que los masones estudiados tuvieron en la promoción de una enseñanza laica, es necesario mencionar el protagonismo

que la provincia de Cádiz tuvo en la historia de la masonería española, puesto que se destaca por el número de organizaciones que albergó entre 1868 y 1936.¹ Dos importantes focos donde la orden arraigó con fuerza fueron, en primer lugar, la propia ciudad de Cádiz, liberal, cosmopolita, abierta a las ideas que llegaban del exterior y con importantes vínculos con América; y, en segundo lugar, la comarca del Campo de Gibraltar, por influencia de la vecina colonia inglesa de Gibraltar, donde la masonería está presente sin interrupción desde el siglo XVIII animando la instalación de talleres en su entorno.²

A partir de 1868 se inició la expansión de la institución masónica en Cádiz para luego extenderse a numerosos puntos de la geografía peninsular. El último tercio del siglo XIX experimentó una proliferación de organismos masónicos sin precedentes en la historia de España. Tal implantación de logias, capítulos y triángulos masónicos dio paso a una auténtica edad de oro de la masonería peninsular, la cual llegó a su fin tras el advenimiento de la guerra civil en 1936.³

Durante sus años de apogeo, en algunos puntos de la provincia, la masonería fomentó la enseñanza laica apoyando e impulsando la creación de diversas instituciones educativas y culturales en el mundo profano. Escuelas laicas, bibliotecas y círculos culturales tuvieron un carácter abierto y gratuito. También se organizaron actos de afirmación laicista y de defensa de los derechos civiles. Desde la orden se cuestionó el monopolio que ejercía la Iglesia Católica sobre la enseñanza, así como el hecho de suponer un freno al desarrollo libre de las ideas, y se pregonoó la separación Iglesia-Estado. En este contexto, las logias patrocinaron escuelas laicas y desarrollaron una importante labor cultural y educativa que quisieron hacer extensiva a toda la población. Desde la perspectiva masónica, la raíz de las cuestiones sociales era la falta de instrucción de numerosas capas de la sociedad. Ante esta problemática, concebían que la educación era el verdadero motor de la transformación social. Por tanto, para los masones gaditanos, la defensa de la educación laica constituyó un asunto central que se materializó en el patrocinio de centros escolares y culturales, ejemplos concretos de la intervención masónica en la esfera pública. A través de una nueva generación de ciudadanos formados en instituciones patrocinadas por las logias, los miembros de la masonería se propusieron quitar los obstáculos que, desde su óptica, impedían el desarrollo.⁴

Desde el último tercio del siglo XIX las sociedades masónicas ejercieron una gran atracción sobre ciertas capas de la sociedad española. Ello no fue casual. Como es sabido, la ideología masónica, influida por la Ilustración, exaltaba los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Al mismo tiempo, el sustrato doctrinal y filosófico de la orden presentaba numerosos puntos en común con el liberalismo del siglo XIX y el republicanismo del primer tercio del siglo XX. Por tanto, se produjo una marcada identificación entre la masonería y estas ideologías en torno a cuestiones como la armonía social, la aspiración de progreso o la idea de la secularización y el laicismo del Estado, la sociedad y la escuela. En esta línea, muchas logias masónicas se convirtieron en algo más que sociedades filantrópicas o escuelas de perfeccionamiento individual. En algunas ocasiones, abanderaron las viejas aspiraciones de libertad y democracia y, ante la inoperancia del régimen de la Restauración Borbónica (1874-1931) para abrirse a la participación de los ciudadanos, recogieron el descontento de las clases medias españolas, quienes demandaban la democratización de este régimen monárquico.

Algunos de los masones que se aproximaron a la institución no lo hicieron sólo en búsqueda de un perfeccionamiento personal, sino motivados también por la mejora de las condiciones materiales de la población. Dada la gravedad y la degradación de las relaciones sociales en Andalucía durante el periodo de la Restauración, todo parece indicar que imperó lo segundo. De forma concreta, se buscó en la orden una vía alternativa al Estado para intervenir en algunas cuestiones básicas que impedían el desarrollo de Andalucía. Según la perspectiva masónica, en la falta de ilustración del pueblo estaba el origen de los males sociales. En este sentido, la orden era concebida como un instrumento válido para la mejora de la sociedad. Al respecto, se postuló, por ejemplo, que para remediar en parte las desgracias de las clases pobres “la masonería puede y debe establecer centros de instrucción para sacar al trabajador de la ignorancia y hacer de él un hombre instruido y libre”.⁵

En el contexto precedente resulta oportuno ubicar la figura del masón español Manuel Arenas Guerrero, quien residió por un tiempo en Argentina y, tras regresar a su patria de origen, trabajó por la implementación de una educación laica.

MANUEL ARENAS GUERRERO (1888-1936)

Iniciación en la logia América

Arenas Guerrero nació en Ubrique, Cádiz, el 25 de julio de 1888,⁶ y en 1908 se inició en la logia *América* de dicha localidad.⁷ Fue hijo de uno de los principales impulsores de este taller, Manuel Arenas Vinagre, destacado miembro de la masonería, jefe del partido republicano local y concejal por esta minoría en el ayuntamiento.

Considerado como el taller más longevo de Andalucía, la logia *América* se distinguió por su política cultural y educativa a partir de la fundación de escuelas laicas, el patrocinio de centros educativos, el desarrollo y estímulo de instituciones culturales.⁸ El objetivo era lograr el progreso de la población a través de una nueva generación de ciudadanos formados en esos ámbitos. A finales del siglo XIX la labor de *América* cristalizó en la creación de la escuela laica “Ateneo”, dedicada a impartir enseñanza a alumnos con escasos recursos. Esta línea de actuación se completó con la creación de una biblioteca y de un círculo cultural dirigido a personas adultas. Ambas iniciativas tuvieron un carácter abierto y gratuito que, ante la falta de otras alternativas, apelaron a proporcionar educación a los menos favorecidos. Este accionar fue motivo de choques y tensiones constantes con el clero local, ya que la defensa del laicismo en la educación era considerada por los masones ubriqueños como la base del progreso y, en efecto, se contraponía al fanatismo religioso de quienes representaban una “religión gastada por sus muchos retoques”.⁹

En 1901, Arenas Vinagre publicó en el periódico jerezano, *La Unión Obrera*, un artículo titulado “Carta a mi hijo” en el que invitaba a sus hijos a dirigir sus pasos “por el camino del bien humano...”, y los animaba a aunar esfuerzos para que algún día alumbrara “el sol de la República”.¹⁰ Manuel siguió desde muy temprano los pasos de su padre. El 20 de febrero de 1908 la logia *América* informó al Gran Consejo del Grande Oriente Español que Manuel Arenas Guerrero había solicitado el ingreso.¹¹ La iniciación y exaltación al grado de aprendiz se produjo en la tenida celebrada el 12 de marzo de dicho año¹² y el nuevo miembro adoptó el nombre simbólico de *Rizal* como el independentista filipino. Sin embargo, la permanencia en la logia fue breve puesto que, apenas dos meses después de su iniciación, se

produjo su viaje al continente americano,¹³ de forma concreta a la Argentina. Sin duda, la vida no debía ser nada fácil para el hijo de un dirigente republicano y masónico de la localidad. En consecuencia, huyó de una situación difícil: la persecución de que era objeto su familia.

El exilio en Argentina: vínculos con la masonería y otros espacios asociativos

Manuel Arenas Guerreño se embarcó hacia Argentina en mayo de 1908 y, al poco tiempo, fue declarado prófugo por las autoridades militares españolas. Si bien continuó figurando como miembro de la logia ubriqueña y su nombre se observa en el cuadro lógico de enero de 1909, el 1 de mayo de ese año se comunicó al Gran Consejo del Oriente Español que se le había dado de baja con la correspondiente “plancha de quite”. Este documento, necesario para afiliarse a otro taller, fue solicitado por Arenas Guerrero desde Argentina. Su nueva logia, en aquel país, pertenecía a la misma federación española, por lo que el venerable maestro de la logia *América* justificó la baja del masón gaditano a los efectos de que pudiera pasar a otro taller de la obediencia. Tras este trámite, Arenas Guerrero pudo afiliarse a una nueva logia y recuperar así su actividad masónica. Su breve experiencia masónica en Ubrique habría sido un factor positivo al momento de tomar contacto con la masonería argentina.

Entre 1880 y 1930 miles de andaluces emprendieron un éxodo hacia el continente americano en busca de mejores condiciones de vida. En las tierras de adopción algunos recuperaron el antiguo compromiso político o social que habían tenido en su país. El contacto con la realidad de las jóvenes repúblicas sudamericanas llevó a muchos a reforzar sus ideales y a insertarse en instituciones que ya habían conocido en España, como la masonería. Otros participaron de la creación y el sostenimiento de diversas instituciones culturales. En la ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, se conoce la existencia de un centro de hijos de la provincia de Cádiz que, con la aportación económica de sus miembros, se ocupó fundamentalmente de fomentar la cultura gaditana.¹⁴ En casos excepcionales, una situación económica más holgada les permitió a otros regresar a su pueblo de origen y ponerse al frente de instituciones culturales u organizaciones políticas y acceder a órganos de representación popular.

Los primeros años de Arenas Guerrero en Argentina no debieron ser nada fáciles. Sabemos que desempeñó varios trabajos eventuales y conocemos su paso por las ciudades de Buenos Aires y Rosario. Poco después de su arribo al país, se produjo la llegada de su hermano menor, Ángel. Si bien no tenemos constancia de que se hubiese iniciado previamente en la logia de Ubrique, como había hecho Manuel, una vez en Buenos Aires, Ángel también ingresó en la orden para desarrollar una larga militancia masónica en la capital argentina.

Con el tiempo, los dos hermanos pudieron crear su propio negocio, una tienda de tejidos que llamaron *La Argentina*. El emprendimiento fue creciendo y se convirtió en la empresa *Arenas Hermanos*, una casa importadora de todo tipo de artículos de bonetería y mercería, con sede central en Belgrano y varias tiendas en la capital.¹⁵ Hacia 1921 los hermanos Arenas, aunque no ignoraban sus dificultades, se habían convertido en líderes del sector. Unos años después fueron dueños de una fábrica de camisas situada en la céntrica avenida Rivadavia, que surtía a las tiendas de su propiedad. Al parecer, según testimonio de sus familiares en España, obtuvieron una concesión del gobierno argentino para surtir al ejército. Para Manuel no sólo fueron años de prosperidad económica sino también de felicidad en lo personal, ya que contrajo matrimonio con Luisa Dufour, francesa y madre de su único hijo, también llamado Manuel, quien nació en 1917.

Sus años en Argentina coincidieron con la actividad que desarrollaron en el país otros grupos de andaluces. Si bien sabemos acerca de la existencia de diferentes tertulias o círculos, desconocemos los posibles lazos que pudieron existir entre ellos. En cualquier caso, de una de esas tertulias surgió el Centro de Hijos de Prado del Rey, constituido el 17 de febrero de 1917, en Buenos Aires.¹⁶ El 31 de septiembre de ese año, ante la buena acogida de esta iniciativa, se acordó ampliar dicho centro con el fin de hacerlo extensivo a toda la colonia gaditana. Se fundó así el Centro Cultural de la Provincia de Cádiz que, en noviembre de 1919, dirigió un manifiesto a la “colectividad andaluza” para ampliar su base. Durante los años posteriores, y bajo el impulso de estos gaditanos, se crearon dos sociedades para gestionar las bibliotecas populares instaladas en las localidades gaditanas de Prado del Rey y Ubrique. Esto demuestra que, a pesar de la distancia, algunos grupos no cesaron de incidir sobre la realidad española.

Por estos años, Arenas Guerrero tenía su residencia en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, aunque también poseía domicilio en Buenos Aires, pero su sueño era regresar a Ubrique, lugar donde el 16 de mayo de 1918 falleció su padre. El 5 de febrero de 1925 recibió los beneficios del indulto, que concedía el gobierno de Primo de Rivera, ante el cónsul español en Rosario. Desde entonces pudo regresar a España sin ningún tipo de obstáculo.¹⁷

El regreso a Ubrique: participación política y defensa de la enseñanza laica

Durante 1929 y 1930 tenemos documentada la presencia de Arenas Guerrero en Ubrique, donde arribó con su familia para instalarse de forma definitiva. La logia *América*, a la cual perteneció antes de su partida hacia Argentina, había cerrado sus puertas en 1927, por lo que, una vez en la patria de origen, no advertimos su militancia masónica como sí una ferviente actividad política.

En Ubrique realizó algunas inversiones, como la compra de un molino para la fabricación de harina, pan y aceite. Una vez al frente de dicho emprendimiento, una de sus primeras medidas fue la rebaja del precio del pan, iniciativa que llevó al resto de los industriales del sector a reducir los precios. Ello le granjeó, nada más llegar, profundas enemistades con el gremio de industriales de la localidad. Por el contrario, la medida fue especialmente celebrada por las clases populares en las calles de la ciudad. *El Americano*, como se le empezó a conocer en la localidad tras volver enriquecido de su emigración argentina, también solía facilitar pan y aceite de forma gratuita a las familias ubriqueñas, que, en busca de esos productos, se agolpaban en la puerta de su casa. Con estas iniciativas, se ganó la estima de muchos.

Arenas Guerrero encarnaba el prototipo de burgués ilustrado y decidido partidario de la democracia. Su etapa en Argentina, por más de dos décadas, no hizo más que consolidar los ideales que había conocido en su pueblo natal, los cuales defendió a través de su militancia política al regresar a Ubrique. En la España de este periodo, tanto la institución masónica como el republicanismo, representaban los ideales de modernización y progreso. Fue así que, una vez instalado en Ubrique, recuperó poco a poco

su actividad pública. Desde febrero de 1930 participó como concejal del gobierno municipal y fue elegido miembro de la Junta Local de Primera Enseñanza con el fin de implementar políticas laicistas. Si bien sus propuestas anticipaban el impulso a la enseñanza, no dejaron de generar tensiones con el clero local. Años después, lideró el sector izquierdista desde el partido de Manuel Azaña, Izquierda Republicana, y, en mayo de 1934, fue elegido presidente de dicha formación política.

Durante este periodo, la política, encaminada a delimitar las esferas de acción del Estado y de la Iglesia Católica, estuvo encabezada por el partido de Arenas Guerrero, en un contexto de antagonismo entre amplios sectores de la población dada la crisis abierta en el republicanismo local.¹⁸ Tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones legislativas de febrero de 1936,¹⁹ el gobernador civil de Cádiz nombró una comisión gestora para el ayuntamiento de Ubrique.²⁰ Arenas Guerrero participó en la Comisión de Hacienda y fue elegido representante municipal en el Consejo Local de Primera Enseñanza. El 9 de marzo fue comisionado, junto con otro edil, para visitar al gobernador civil y exponerle “la resistencia de algunos patronos para dar trabajo a los obreros”.²¹ Desde entonces, y hasta el estallido de la guerra civil en 1936, tuvo una gran injerencia en la vida política local siendo frecuentes sus intervenciones en las sesiones que ofrecía el equipo municipal. Podemos establecer al menos tres líneas de actuación que se corresponden con algunos de los asuntos que le preocuparon al gaditano, entre ellos la educación, la recuperación del espíritu y de la simbología republicana, y la disminución del poder de la Iglesia. En este último caso, fue un defensor de la separación Iglesia-Estado. Esta cuestión fue la más espinosa dada la tensión anticlerical que se vivía en Ubrique y que ahora se pretendía encauzar desde el gobierno municipal.²²

En la sesión del 16 de marzo de 1936 Arenas Guerrero dio lectura a una memoria que recogía sus observaciones sobre la enseñanza, las cuales “el Consejo escuchó con satisfacción por ser prueba del celo con que dicho señor se ocupa de ello”.²³ Al respecto, conocemos algunas de sus iniciativas con el fin de contribuir a modificar la situación de las escuelas. De forma concreta, sus propuestas estuvieron dirigidas a efectuar mejoras en las instalaciones escolares, adquirir nuevo material y crear premios escolares para incentivar al alumnado. Así, el 30 de marzo solicitó al ayuntamiento un esfuerzo económico para obtener mayor presupuesto para la escuela. Al

mes siguiente, consiguió que la Comisión de Hacienda presentara un informe al gobierno municipal, el cual fue aprobado por unanimidad, para incrementar el presupuesto destinado a educación.²⁴ También impulsó el proyecto para la construcción de un nuevo colegio y comenzó a dar los primeros pasos para sustituir la educación religiosa por la enseñanza laica. En esta línea de enfrentamiento con el catolicismo local, solicitó “la cesión al ayuntamiento de los edificios que estaban destinados antes al culto católico”. Al respecto, otro edil señaló que dicha petición estaba en el programa de las sociedades obreras que sería enviado al gobierno con motivo del primero de mayo. La propuesta fue aprobada por unanimidad. Con posterioridad a estos hechos, Arenas Guerrero visitó un antiguo convento a los fines de evaluar su adaptación como centro escolar.

El 10 de julio de 1936 el masón gaditano fue elegido alcalde. En su discurso de toma de posesión manifestó que era consciente que accedía al cargo en circunstancias difíciles y lo aceptaba por “disciplina y amor a la República”. Luego, realizó un llamamiento a mantenerse unidos y serenos para defender “los derechos personales de todos los ubriqueños, amparando y ayudando a la clase trabajadora”.²⁵ Sin embargo, Arenas Guerrero apenas tuvo margen para llevar a cabo esta política integradora. Tras el estallido de la guerra civil en España fue detenido y fusilado el 14 de agosto de 1936 en la vecina localidad de Benaocaz.²⁶ Su viuda, Luisa Dufour, y su hijo Manuel pudieron salir de España a través de Gibraltar para embarcarse de nuevo hacia Argentina, donde se establecieron de forma definitiva. Dos años más tarde, el 25 de noviembre de 1938, el cónsul argentino en Cádiz, Agustín Picardo Canciller, a petición de los familiares de Arenas Guerrero exiliados en ese país, solicitó al alcalde ubriqueño información sobre el estado o paradero del gaditano.²⁷ No nos consta que hubiese respuesta. En el informe que se envió al juez instructor se reiteraba que, tras las averiguaciones pertinentes, se ignoraba su paradero. Desde entonces, *El Americano*, fusilado sin formación de causa y enterrado sin el procedimiento judicial de levantamiento de cadáver, pasó a ser oficialmente un desaparecido.

Sin duda, el protagonismo político que adquirió Arenas Guerrero al regresar a Ubrique le brindaron las herramientas necesarias para impulsar sus anhelos, entre ellos, el de fomentar el desarrollo de una educación laica, acorde con sus ideales masónicos, y, concretamente, con los de la logia a la

cual había pertenecido en sus primeros años. Su trayectoria pública, sumada al trágico fusilamiento, hizo de él una figura emblemática en Ubrique.²⁸

Mientras tanto, al otro lado del atlántico, en el marco de la guerra civil española, otro compatriota y masón logró escapar de la violencia de la guerra y pregonar a la distancia la defensa de una educación sin tintes religiosos.

DANIEL CANDEL LÓPEZ (1905-1963)

Educador y masón

Candel López nació en Chinchilla (Albacete), en 1905. Cursó los estudios de Magisterio en la Escuela Normal de Albacete y su figura constituye un caso representativo dentro de los maestros defensores de una escuela pública y laica. Luego de haber realizado el servicio militar en el norte de África, retornó a España y en 1928 obtuvo trabajo como docente en la localidad española de San Roque, cerca de donde ejercía su tío, el prestigioso profesor Agustín Candel, que impartía clases en Algeciras desde 1917. Posteriormente, Daniel fue nombrado director de la Escuela de Orientación Marítima-Terrestre de Algeciras, más conocida como Escuela del Pósito, donde se educaban la mayoría de los hijos de marineros. Aquí pudo desarrollar sus ideas sobre una educación integral, así como el fomento de ciertas medidas higiénicas.²⁹

Como docente, fue partidario de la creación de comedores y roperos escolares con el fin de asegurar ciertas condiciones materiales a los menores de edad. Además, desarrolló una intensa actividad cultural por medio de charlas y colaboró en varios periódicos de su localidad. En Algeciras, Daniel conoció a su futura mujer, la argentina Clotilde Quirós.

Atraído por la masonería, fue miembro de la logia *Trafalgar*, de Algeciras, con la que estableció sus primeros contactos en torno a diciembre de 1929. Se inició en 1931 con el nombre simbólico de *Rousseau*.³⁰ En el interior de la logia, Candel López coincidió con su tío Agustín y con otras personas con las que compartió intereses e inquietudes. Por ejemplo, docentes algecireños de reconocido prestigio, como Cayo Salvadores, o el alcalde tarifeño Mora Rojas, quien venía desarrollando una importante

labor en las escuelas de la localidad con la creación de comedores escolares y ropero para los alumnos.³¹

A partir de la década de 1930 tenemos evidencia de las intervenciones del docente algecireño en las tenidas de la logia *Trafalgar*. El 19 de febrero de 1934, por ejemplo, dio lectura a un trabajo sobre la eugenesia titulado *Intento de ensayo aleccionador*. Cayo Salvadores, durante su disertación, ponderó a Candel al señalar que más que un ensayo se trató de “una verdadera lección sobre eugenesia”, y se refirió a los “conocimientos profundos” que Daniel Candel tenía sobre el tema. Además, Salvadores aludió a la cuestión educativa al afirmar que “el día que la educación fuese más racional el hombre se mejoraría, siendo indispensable como en los (seres) irracionales ir mejorando la especie”.³²

La guerra civil que se desató en 1936 sorprendió a Candel López en Algeciras, donde permaneció oculto durante los primeros días del conflicto, dado que su padre, Rafael Candel, fue detenido y fusilado en agosto de 1936, pese a no participar de la actividad política y dedicarse a trabajar en el puerto de Algeciras. El hecho motivó que Daniel escapara a Gibraltar y desde allí a Tánger, donde pudo trabajar dando clases en un centro escolar de la legación española. Durante un tiempo, impartió charlas en la casa de España sobre temas educativos. Sin embargo, el desarrollo del conflicto pronto apartó a Candel López de su labor docente y lo obligó a abandonar el país de origen para reconstruir su vida en otra patria.

Exilio en Argentina

En 1937 Candel López se embarcó hacia Argentina, desde el puerto de Casablanca. En la documentación de entrada hizo constar que era de religión católica. Una vez en Buenos Aires se inscribió en el registro especial de extranjeros como residente permanente y pudo trabajar en el sector del comercio.

Tras el exilio llevó consigo las ideas que había cultivado en España sobre la escuela moderna. Así pudo materializar su compromiso con una educación científica y un modelo de enseñanza laica y mixta.³³ Defensor acérrimo de los derechos de la infancia, propugnó una enseñanza integral, que comprendía numerosos aspectos para cultivar la mente y el cuerpo de los alumnos.

Poco a poco reconstruyó su vida y, durante sus años en Buenos Aires, abordó la escritura del libro *Los derechos del niño. Ensayo pedagógico que pretende ser aleccionador*, que finalmente publicó en 1939.³⁴ En esta obra Candel plasmó sus ideas respecto a la educación de la infancia y los derechos inalienables de los niños. Dedicó un apartado especial sobre el derecho a una educación laica. Para él el laicismo “en su única y verdadera significación” es neutralidad religiosa y política y objetividad en las exposiciones para que el menor tenga un conocimiento imparcial y pueda obrar libremente. Desde su perspectiva, la enseñanza laica debía contribuir al desarrollo de un sentido ético de la vida. En sus palabras:

...porque solo en ella caben los tres factores de toda auténtica norma moral: la tolerancia, la colaboración y el amor. Solo en la escuela laica se respetan y se estiman por igual la conciencia de todos. Solo en ella puede apreciarse la semejanza moral que late en el fondo de todas las conciencias honradas, no obstante, las diferencias externas que acentúan las diversas confesiones. Solo la escuela laica hace hermanos a los niños y a los hombres que las escuelas confesionales enfrentan como enemigos irreconciliables. Solo ella, escuela de paz, puede realizar su trascendental finalidad social. Por todo lo cual, el niño tiene derecho indiscutible a la escuela aconfesional, a la escuela laica, a la escuela neutral.³⁵

Por estos años también acudió al Centro Republicano de la capital argentina, donde se reunía con otros exiliados para seguir las noticias sobre la evolución del conflicto en España. Esta institución fue uno de los máximos exponentes de la cultura política del republicanismo español.³⁶ Convencido de que el regreso a España era imposible, contempló la posibilidad de recuperar su vida docente. Una vez que logró homologar su titulación académica pudo trabajar en Argentina. Le atraía la posibilidad de poner en práctica sus ideas sobre la escuela moderna, laica e inclusiva y le habían hablado de Comodoro Rivadavia, en la Patagonia, como una ciudad donde podría desempeñar su labor docente. Esta ciudad carecía de un centro de enseñanza secundaria. Por ende, el alumnado no podía continuar sus estudios una vez culminada la primaria. Cabe considerar que la decisión de partir hacia Comodoro Rivadavia no fue, desde luego, una decisión mera-

mente individual, fue también el resultado de las redes vinculares entre los republicanos españoles de Buenos Aires y los establecidos en la ciudad patagónica, donde existía un mutualismo étnico muy arraigado. Algunos testimonios, incluso, no descartan que fuesen amigos masones quienes lo ayudaron a establecerse en el sur, adelantándole el dinero necesario para alquilar un espacio adecuado donde hospedarse. En un principio, su condición de maestro republicano y masón exiliado pudo generar recelos en sectores de la comunidad.

Arribo a Comodoro Rivadavia

Con escasos recursos, en 1939 Candel López llegó a Comodoro Rivadavia y, a finales de 1941, obtuvo la documentación para conseguir la carta de ciudadanía argentina, que finalmente obtuvo en 1942.

Una vez establecido, en 1940 fundó la academia privada *Minerva*, un centro educativo laico en el que se impartió la enseñanza primaria y secundaria, y fue el antecedente del primer Colegio Nacional “Perito F. Moreno”.³⁷ Según escribiría el maestro, en línea con el pensamiento de Arenas Guerrero, la cultura y educación del pueblo debía ser una realidad.³⁸

En mayo de 1940 comenzó el primer curso en *Minerva* y, unos meses más tarde, la academia fue declarada por el municipio bien de interés público, dado los buenos resultados que habían obtenido sus alumnos en los exámenes libres. El curso siguiente incorporó los tres primeros años de bachillerato a la enseñanza oficial. En 1943 aumentó la matrícula y el claustro docente estuvo conformado por once profesores y seis maestros. El objetivo de Candel era incorporar dicho centro educativo al sistema público de enseñanza, interés que hizo saber al Ministerio de Justicia e Instrucción Pública.

Si bien no logró su cometido, incitó a las autoridades de Comodoro Rivadavia a fundar un colegio nacional, el cual finalmente se creó en 1947. Ese mismo año fue nombrado profesor de Castellano y Literatura en dicho establecimiento, motivo por el cual debió dejar la dirección de *Minerva*, que, si bien continuó bajo otra dirección, en 1951 dejó de funcionar por falta de alumnos. Sus antiguos locales albergaron luego la Universidad Popular de la Patagonia.

En paralelo a la actividad académica, Candel López se insertó en otros ámbitos reconocidos como la Asociación Española de Socorros Mutuos,

fundada en 1910, convirtiéndose incluso en miembro de la comisión directiva. Con ello retomó una importante tradición que ya había conocido en el Campo de Gibraltar.³⁹ La entidad española fue un exponente del protagonismo que el asociacionismo español adquirió en la zona litoral del golfo San Jorge durante la primera mitad del siglo xx.⁴⁰

Entre otras de las actividades a las que se abocó durante su exilio se pueden mencionar charlas y conferencias en las que abordó diversos temas.⁴¹ Algunas de estas disertaciones fueron reproducidas íntegras en la prensa local. Por su parte, las reuniones con exiliados españoles en el Centro Democrático Español de Comodoro fue otra de las tantas acciones que atravesaron su experiencia exiliar.

Candel López ejerció la profesión hasta la década de 1950, cuando una enfermedad lo apartó de la docencia. A comienzos de 1960 dejó de trabajar y falleció el 24 de abril de 1963.⁴² Si bien desconocemos su actividad masónica durante el exilio en Argentina, algunos testimonios señalan que la orden se hizo cargo de los gastos de su entierro. El gobierno municipal de Comodoro Rivadavia se adhirió al duelo por Candel y el periódico *España Republicana*, de Buenos Aires, informó sobre su muerte con estas palabras:

...en las ásperas tierras patagónicas, azotada por los vientos, han quedado los despojos del exiliado español profesor Daniel Candel López, educador de generaciones argentinas.⁴³

La Fundación Española de Comodoro Rivadavia reconoció en el docente algecireño al fundador del primer instituto educativo y precursor de la enseñanza media en la ciudad. Este reconocimiento le valió un homenaje desde el cual abordaron el estudio de su vida y obra con el objetivo de rescatar su memoria. Según testimonios recogidos en Argentina, Candel López, de ideas liberales y democráticas, en su labor académica y en sus actividades culturales compartía sus esperanzas de una patria democrática que ya no vería.

REFLEXIONES FINALES

La masonería gaditana en algunos puntos de la provincia desempeñó un rol importante como centro cultural y educativo, acción que cristalizó en la creación de escuelas laicas, bibliotecas y círculos culturales en la provincia. Su objetivo era contribuir a proporcionar ilustración a las capas más desfavorecidas sin acceso a la cultura. Esa influencia en el campo educativo y, de forma concreta, en la defensa de una enseñanza laica la pudimos observar a través de dos masones gaditanos que estuvieron exiliados en Argentina. En el caso de Manuel Arenas Guerrero, su paso por dicho país durante más de veinte años no hizo declinar sus ideas y políticas laicistas; por el contrario, de regreso a su localidad natal, las quiso materializar a partir de su injerencia en la esfera política. Candel López, por su parte, tras el exilio argentino llevó consigo las ideas que había cultivado al otro lado del Atlántico. Además de su inserción en el mutualismo étnico comodorense, materializó su compromiso con un modelo de enseñanza laica a través de la creación de la academia *Minerva*, antecedente directo del primer colegio nacional. De esta manera, así como el legado de Arenas Guerrero es rescatado en Ubrique, Candel López es recordado en la historia de Comodoro Rivadavia como uno de los principales referentes que sentó las bases de la educación en la ciudad.

El estudio de estos dos casos es ilustrativo de los intercambios y de las redes masónicas establecidas entre ambas orillas del Atlántico. Desde el siglo XIX tenemos numerosos ejemplos de esta interrelación que se incrementó notablemente con las crisis españolas del siglo XX y el trasvase que supuso el exilio de 1939, finalizada la guerra civil. Tanto Arenas como Candel, en distintos periodos de dicho siglo, conectaron con la institución masónica. Sus historias nos recuerdan la necesidad de profundizar aún más el estudio de ese vínculo, al tiempo que arrojan luz sobre el rol que cumplió la masonería y los masones en la esfera educativa de las sociedades en las que se establecieron.

NOTAS

¹ José Antonio Ferrer Benimeli. “Implantación de logias y distribución geográfica-histórica de la masonería española”, *La masonería en la España del siglo XIX*, tomo I, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1887. Se ofrece allí el cuadro de obediencias y talleres masónicos de la España del siglo XIX.

² El Campo de Gibraltar es una de las seis comarcas de la provincia de Cádiz. Los municipios que componen el Campo de Gibraltar son ocho: Algeciras, Los Barrios, La Línea de la Concepción, San Roque, Tarifa, Castellar de la Frontera, Jimena de la Frontera y San Martín del Tesorillo.

³ Leandro Álvarez Rey. “Un espacio de sociabilidad: la Masonería en Cádiz entre el 98 y la guerra civil”, Rafael Sánchez Mantero (coord.) *En torno al 98. España en el tránsito del siglo XIX al XX*. Actas del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, tomo I, Huelva: Universidades de Sevilla y Huelva-Asociación de Historia Contemporánea, 2000; “La masonería en Andalucía Occidental (Cádiz, Sevilla, Huelva y Córdoba)”, Fernando Martínez López y Leandro Álvarez Rey (coords.) *La masonería en Andalucía y la represión durante el franquismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

⁴ Antonio Morales Benítez, *La logia América, espejo de una sociedad en crisis. Masonería y masones en Ubrique (1882-1936)*, Ubrique: Editorial Tréveris, 2022, 57-63.

⁵ Antonio Morales Benítez, “Manuel Arenas Vinagre, líder republicano y masón de Ubrique”, *Papeles de Historia*, n.º. 2, 1990, 139-146.

⁶ Antonio Morales Benítez, “Manuel Arenas Guerrero, *El Americano* (1888-1936): un republicano y masón de Ubrique en Argentina”, José Luis Casas Sánchez y Francisco Durán Alcalá (coords.) *Los exilios en España, siglos XIX y XX): III Congreso sobre el Republicanismo*, Vol. II, “Comunicaciones”, Córdoba: Patronato Niceto Alcalá-Zamora y Torres, 2005, 641-664; “Último alcalde republicano de Ubrique. Manuel Arenas Guerrero, *El Americano*”, *La destrucción de la democracia. Vida y muerte de los alcaldes del Frente Popular en la provincia de Cádiz*, Santiago Moreno Tello, Sevilla: Consejería de Gobernación y Justicia-Junta de Andalucía: 2012, tomo II, 443-471.

⁷ Eduardo Enríquez del Árbol, “La Masonería en la provincia de Cádiz en el siglo XIX: las logias de Grazalema, Villamartín y Ubrique”, *Papeles de Historia*, n.º. 3, 1994, 37-51.

⁸ Antonio Morales Benítez, “La masonería en el medio rural. Implantación e incidencia social en la Sierra de Cádiz durante la coyuntura finisecular”, José A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería española y la crisis colonial del 98*, CEHME: Zaragoza, 1999, tomo II, 845-863; “El compromiso de la masonería con la educación a finales del siglo XIX. El caso de la logia *América* de Ubrique (Cádiz)”, *REHMLAC+*, n.º. 9, mayo-noviembre, 2017, 115-126.

⁹ Masonería, leg. 744-A-1. Centro Documental de la Memoria Histórica, CDMH, Salamanca, España.

¹⁰ *La Unión Obrera*, n.º. 93, 5 de julio de 1901, 4. Madrid: Hemeroteca Municipal de Madrid.

¹¹ Carta de la logia *América* al Gran Consejo de la obediencia, 29 de febrero de 1908, *Masonería*, leg. 744-A-1. CDMH.

¹² Carta de la logia *América* al Gran Consejo de la Obediencia 21 de marzo de 1908, *Masonería*, leg. 744-A-1. CDMH.

¹³ Carta de la logia al Gran Consejo de la obediencia, 13 de mayo de 1908, *Masonería*, leg. 744-A-1. CDMH.

¹⁴ Francisco Pozo Poley, “Homenaje a la Sociedad La Cultura. Nacimiento, esplendor y clausura de aquel movimiento cultural”, *Documentos para la Historia de la Villa de Prado del Rey*, n.º. 7, Cádiz: Asociación Cultural de Estudios Iptucitanos, 2018, 347-448.

¹⁵ En 1921 la dirección de la central *La Argentina* era Belgrano 1115 y la de la sucursal era Defensa 952. En 1925 *Arenas Hermanos* tenía la fábrica en Bernardo de Irigoyen 469.

¹⁶ *Boletín, Órgano de las Sociedades Culturales de Ubrique y Prado del Rey*, nº. 5, octubre de 1922, Prado del Rey, España. Colección privada.

¹⁷ Expedientes personales, Letra A, Expediente personal de Manuel Arenas Guerrero. Archivo Municipal de Ubrique, AMU, Ubrique, España.

¹⁸ Para profundizar sobre dicha crisis véase Antonio Morales Benítez, “Manuel Arenas Guerrero, El Americano, de la emigración en Argentina a la actividad republicana en Andalucía, donde fue fusilado por los golpistas”, 6 de diciembre de 2019. <https://www.casamemorialasauceda.es/2019/12/06/manuel-arenas-guerrero-de-la-emigracion-en-argentina-a-la-actividad-masonica-y-republicana-en-andalucia-donde-fue-fusilado-por-los-golpistas/>.

¹⁹ El Frente Popular fue una coalición electoral, sobre todo, de partidos republicanos y socialistas.

²⁰ Actas Capitulares, leg. 21, sesión 21 de febrero de 1936. AMU.

²¹ Actas Capitulares, leg. 21, sesión 9 de marzo de 1936. AMU.

²² Frente a la existencia en la localidad de una comunidad de capuchinos las prácticas anticlericales no tardaron en aparecer. Arenas Guerrero intervino para apoyar una iniciativa tendente a exigir la retirada de los símbolos religiosos de cualquier edificio de la vía pública y que se citara a sus propietarios; también propuso que el ayuntamiento no se hiciera cargo de las luces que no fuesen destinadas al alumbrado público, en clara referencia a los edificios religiosos. Asimismo, los gestores de “Izquierda Republicana” lograron que se solicitara al Estado la cesión gratuita de una ermita de la localidad considerada en ruinas para su demolición y aprovechamiento por el municipio. También se prohibió la colocación de palmas procedentes de ceremonias religiosas que algunos particulares ponían en sus balcones al estimar que se trataba de un “signo religioso” y se aprobó “atendiendo a deseos y quejas recibidas del vecindario”, la reglamentación del uso del toque de campanas. Morales Benítez, *Manuel Arenas Guerrero. El Americano*, s/p. Pero los sentimientos anticlericales de una parte de la población derivaron el 18 de abril en la destrucción de obras religiosas y del mobiliario de las iglesias de la localidad y del convento de capuchinos. El ayuntamiento se encontró desbordado por estos acontecimientos y tuvo que decretar la expulsión de la comunidad de frailes. Las prácticas anticlericales de una parte de la población se desbordaron y desembocaron en la destrucción de obras de arte y mobiliario de los templos de la Iglesia.

²³ Actas Capitulares, leg. 21, punto 15º, sesión 16 de marzo de 1936. AMU.

²⁴ Actas Capitulares, leg. 21, punto 10º, sesión 30 de marzo de 1936, AMU. En la sesión del 6 de abril de 1936, punto 8º, se aprobó el gasto “para reparaciones en el material de la Escuela y adquisición de libros para premiar a los alumnos”. Como vocal de enseñanza, Arenas Guerrero daba cuenta de que sus gestiones habían encontrado el apoyo del profesorado.

²⁵ Actas Capitulares, leg. 21, sesión 10 de julio de 1936. AMU.

²⁶ Fernando Síglor Silvera. “Resistencia republicana y Guerra Civil en Ubrique”, *Papeles de Historia*, nº. 2, 1990, 55-78; *El Frente Popular. Ubrique, febrero-julio 1936*, Editorial Tréveris: Ubrique, 2023; Antonio Morales Benítez y Fernando Síglor Silvera, *Después del olvido. Sublevación militar, resistencia republicana y represión en la guerra y la posguerra. Memoria histórica de Ubrique (Cádiz)*, Editorial Tréveris: Ubrique, 2006.

²⁷ Expedientes personales, letra A, Exp. personal de Manuel Arenas Guerrero. AMU. En la correspondencia se señaló concretamente que se trataba de conocer el paradero del “ex alcalde de esa ciudad”.

²⁸ Antonio Morales Benítez, “Último alcalde republicano de Ubrique. Manuel Arenas Guerrero, El Americano”, *La destrucción de la Democracia*, 445-471.

²⁹ Antonio Morales Benítez, “Daniel Candel López, 1905-1963, educador y masón”, *Almoraima. Revista de Estudios Campogibraltareños*, 57, octubre de 2022, 75-82.

³⁰ Masonería, Expediente Personal, n.º. 109/13. CDMH.

³¹ Antonio Morales Benítez. “Amador Mora Rojas. Un defensor de los trabajadores al frente del Ayuntamiento de Tarifa”, *La destrucción de la democracia*, 354-381.

³² *Masonería*, leg. 461-A-2. CDMH.

³³ Morales Benítez, “Daniel Candel López, 1905-1963, educador y masón”, 75.

³⁴ El libro fue editado por Res Non Verba y promovido por el Centro Republicano Español de Buenos Aires. Fue prologado por Manuel Blasco Garzón, quien en 1936 se desempeñó en España como ministro del gobierno del Frente Popular.

³⁵ Fernando Síglor Silvera. “Daniel Candel López, un maestro algecireño exiliado en la Argentina y perseguido por el Tribunal para la Represión de la Masonería”, 2019. <https://www.iberarchivos.org/wp-content/uploads/2020/03/2019-12-26-Memoria-final-Iberarchivos.pdf>.

³⁶ Bárbara Ortuño Martínez, “El exilio y la emigración española de posguerra en Buenos Aires”, tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2010, 258-263. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/20062/1/Tesis_ortuno.pdf.

³⁷ El nombre de la academia alude a la diosa romana *Minerva* que, para la masonería, representa el espíritu de la sabiduría, la inteligencia y el conocimiento.

³⁸ Elena Candel Quirós, *Daniel Candel López. Impulsor de la superación educativa comodorensis*, 2019. Crónica biográfica de Elena Candel, hija de Daniel, a petición de la Fundación Española de Comodoro Rivadavia.

³⁹ En la ciudad de La Línea de la Concepción, por ejemplo, entre 1908 y 1936 existió una logia con enfoque mutualista y asistencial denominada *La Aurora*, perteneciente a la orden independiente de *Odd Fellows*, una de las sociedades fraternales más importantes a nivel internacional, que tuvo también presencia en Gibraltar con las logias *Calpe* y *San Bernardo*. *La Aurora* fue una institución importante que prestó un servicio valioso a la comunidad, especialmente a aquellos que más lo necesitaban.

⁴⁰ Edda Lía Crespo, “Entre tradiciones, regionalismos y socorros mutuos. El asociacionismo español en la zona del Golfo San Jorge, 1910-1959”, *Quinto Sol*, Vol. 20, n.º. 2, mayo-agosto 2016, 1-21.

⁴¹ Entre algunas de las charlas que ofreció se pueden mencionar: “País, paisaje y paisanaje en don Quijote”, “Importancia del lenguaje en la cultura y en la vida”. También otras específicas sobre don Quijote y el poeta Juan Ramón Jiménez.

⁴² Candel Quirós, *Daniel Candel López. Impulsor*, 36.

⁴³ Candel Quirós, *Daniel Candel López. Impulsor*, 36.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Rey, Leandro. “La masonería en Andalucía Occidental (Cádiz, Sevilla, Huelva y Córdoba)”. Martínez López, Fernando, y Leandro Álvarez Rey (coords.) *La masonería en Andalucía y la represión durante el franquismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

Álvarez Rey, Leandro. “Un espacio de sociabilidad: la Masonería en Cádiz entre el 98 y la guerra civil”. Sánchez Mantero, Rafael (coord.), *En torno al 98. España en el tránsito del siglo XIX al XX*. Actas del IV Congreso de la Asociación de Historia

- Contemporánea. Tomo I. Huelva: Universidades de Sevilla y Huelva-Asociación de Historia Contemporánea, 2000.
- Candel López, Daniel. *Los derechos del Niño. Ensayo pedagógico que pretender ser aleccionador*. Buenos Aires: Res Non Verba, 1939.
- Candel Quirós, Elena. *Daniel Candel López. Impulsor de la superación educativa como-dorenses*. 2019.
- Crespo, Edda Lía. “Entre tradiciones, regionalismos y socorros mutuos. El asociacionismo español en la zona del Golfo San Jorge (1910-1959)”. *Quinto Sol*, Vol. 20, nº. 2, mayo-agosto 2016: 1-21.
- Ferrer Benimeli, José A. “Implantación de logias y distribución geográfica-histórica de la masonería española”. *La masonería en la España del siglo XIX*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1887, tomo I.
- Información Reglamentaria de la Gran Logia Simbólica Regional de Andalucía, Sevilla*, Tipografía Minerva, 1933-1936. Salamanca: CDMH.
- Morales Benítez, Antonio, y Fernando Sigler Silvera. *Después del olvido. Sublevación militar, resistencia republicana y represión en la guerra y la posguerra. Memoria histórica de Ubrique (Cádiz)*. Ubrique: Asociación Papeles de Historia, Editorial Tréveris, 2006.
- Morales Benítez, Antonio: “Manuel Arenas Guerrero, *El Americano* (1888-1936): un republicano y masón de Ubrique en Argentina”. Casas Sánchez, José Luis Francisco y Durán Alcalá (coords) *Los exilios en España (siglos XIX y XX): III Congreso sobre el Republicanismo II*. Comunicaciones, Patronato Niceto Alcalá Zamora y Torres, Priego de Córdoba, 2005: 641-664.
- Morales Benítez, Antonio. “Último alcalde republicano de Ubrique. Manuel Arenas Guerrero, *El Americano*”. Moreno Tello, Santiago (ed.), *La destrucción de la Democracia. Vida y muerte de los alcaldes del Frente Popular en la provincia de Cádiz*. Consejería de Gobernación y Justicia-Junta de Andalucía, Sevilla, 2012, tomo II: 443-471
- Morales Benítez, Antonio. “El compromiso de la masonería con la educación a finales del siglo XIX. El caso de la logia *América* de Ubrique (Cádiz)”. *REHMLAC*, nº. 9, mayo-noviembre, 2017.
- Morales Benítez, Antonio. *La masonería en el Campo de Gibraltar (1902-1942). Un espacio de libertad con una sociabilidad democrática*. Cádiz: Editorial UCA, 2019.
- Morales Benítez, Antonio: *La logia América, espejo de una sociedad en crisis. Masonería y masones en Ubrique (1882-1936)*. Ubrique: Editorial Tréveris, 2022.
- Morales Benítez, Antonio. “Daniel Candel López (1905-1963), educador y masón”. *Almoraima, Revista de Estudios Campogibaltareños*, nº. 57. Instituto de Estudios Campogibaltareños, octubre, 2022: 75-82.

- Ortuño Martínez, Bárbara. “El exilio y la emigración española de posguerra en Buenos Aires” (2010), Tesis doctoral, Universidad de Alicante: 258-263. file:///C:/Users/usuario/Downloads/el-exilio-y-la-emigracion-espanola-de-posguerra-en-buenos-aires-1936-1956.pdf.
- Sígler Silvera, Fernando. “Resistencia republicana y Guerra Civil en Ubrique”. *Papeles de Historia*, nº .2, Ubrique, 1990: 55-78.
- Sígler Silvera, Fernando. “Daniel Candel López, un maestro algecireño exiliado en la Argentina y perseguido por el Tribunal para la Represión de la Masonería”, 2019. <https://www.exiliotransoceanico.org/2019/07/29/daniel-candel-un-maestro-algecireno-exiliado-en-argentina/>.
- Sígler Silvera, Fernando. *El Frente Popular. Ubrique, febrero-julio 1936*. Ubrique, Editorial Tréveris, 2023.

LA MASONERÍA URUGUAYA Y SU PAPEL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA LAICA (1903-1929)

Federico Olascuaga Bachino
Universidad de la República (Uruguay)

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo me propongo indagar el modo en que la masonería uruguaya articuló sus redes con el reformismo batllista y se posicionó en los debates político-ideológicos de la época en torno al modelo de laicidad.¹ Uno de los principales interrogantes que guía esta investigación es ¿cuál ha sido el rol de la masonería en la construcción del Uruguay como una “república laica”? Tal como señala Ardao, ¿la acción de la masonería debe ser considerada como eje de análisis para comprender los procesos religiosos y políticos de la época?² En las primeras décadas del siglo xx, ¿estamos ante una “masonería probatllista” como sostienen Barrán y Nahum?³

En este trabajo, sostenemos que, durante las dos primeras décadas del siglo xx, la masonería uruguaya efectivamente ostentó un carácter “probatllista” y brindó un decidido apoyo al reformismo, dado el alineamiento ideológico de un sector significativo de sus miembros, en particular de sus cuadros dirigentes, con la agenda secularizadora y modernizadora propugnada durante los mandatos de José Batlle y Ordóñez.⁴ Esa convergencia se verificó en la similitud de las agendas batllista y masónica, y en el alto grado de incidencia de la masonería en la esfera pública de estos años.

Durante el proceso secularizador que tuvo lugar en el Uruguay se fue construyendo un singular modelo de laicidad, considerado por algunos autores como una versión radical del modelo francés. Una primera etapa

de ese proceso concluyó con la temprana separación de la Iglesia y el Estado en 1919, tras una larga confrontación entre católicos y anticlericales. El resultado fue el establecimiento de la libertad de cultos y la neutralidad del Estado en materia religiosa.

Comprender las particularidades de este modelo exige observar el proceso de temprana secularización en el Uruguay, signado por “la privatización de lo religioso y una progresiva naturalización de un modelo de laicidad radical”,⁵ y coincidente temporalmente con la primera modernización capitalista (1860-1900).⁶ El referido proceso aconteció en paralelo a la “implementación de un modelo de ciudadanía que ponía un énfasis casi obsesivo en la integración de una sociedad ‘aluvional’ y segmentada, a la que se quería articular desde el Estado a partir de un denso entramado cívico-institucional de proyección homogeneizadora”.⁷

Por entonces, regía la constitución de 1830 que establecía el carácter confesional del Estado.⁸ En consecuencia, la reconfiguración de los vínculos entre política y religión se procesó en una pugna abierta entre la Iglesia Católica y el Estado por el espacio público.⁹ Los albores de la secularización coincidieron con la asunción de Jacinto Vera¹⁰ como vicario apostólico de la Iglesia uruguaya, en 1859, y, a su vez, con un proceso más amplio de triunfo del ultramontanismo que “colocaba a la Iglesia más firmemente en manos romanas” y “la ponía incondicionalmente al servicio de la lucha contra las novedades del siglo”.¹¹ La institucionalización del conflicto entre Estado e Iglesia tuvo su punto álgido en 1885 y adquirió especial intensidad entre 1906 y 1919, periodo en el que se avanzó hacia la separación.¹² Si bien es indudable el peso que en este proceso tuvo la tardía implantación colonial o la debilidad de las posteriores implantaciones oligárquica y capitalista respectivamente, el enfrentamiento “fue uno de los más radicales del proceso modernizador y no hubo ámbito de la vida nacional que no reflejara, al menos en parte, la cuestión religiosa”.¹³

El momento culminante y definitorio de esa tensión se produjo bajo el impulso reformista del primer batllismo, que ubicamos entre 1904 y 1930, donde se materializó cierta privatización de lo religioso y la emergencia de una “religión cívica” en el espacio público.

Las primeras etapas de este proceso secularizador, muy sintéticamente presentado, se inscriben, a su vez, dentro del proceso histórico del racionalismo en Occidente y sus tres grandes direcciones y etapas (teísta, deísta y

positivista). En el Uruguay el racionalismo atravesó tres etapas clave que incidieron directamente en el proceso de secularización y la instauración de un modelo laico radical: el catolicismo masón (1850-1865), el racionalismo deísta (1865-1880) y el liberalismo anticlerical (1880-1925).¹⁴

El capítulo está organizado en cinco apartados. En primer lugar, presentaré algunos de los principales antecedentes históricos de la masonería uruguaya, con el propósito de reconstruir el contexto en que surgió y se desarrolló. En segundo lugar, abordo los vínculos entre el liberalismo y el anticlericalismo, procurando arrojar luz sobre los nexos e interrelaciones entre la masonería y el impulso reformista del primer batllismo. En esta coyuntura, a su vez, analizo la candidatura presidencial del masón Feliciano Viera y reconstruyo la incidencia de la orden en el proceso de reforma constitucional, lo que demuestra el rol que la masonería desempeñó en la esfera pública uruguaya, su papel político y su concepción de la laicidad. En cuarto lugar, hago referencia a las disputas entre la Iglesia Católica y el Estado (del cual formaban parte miembros de la masonería) por el modelo de laicidad y la libertad de enseñanza, en una época en que la educación confesional era fuertemente interpelada a partir de casos resonantes como el del sacerdote Juan Rivero. Finalmente, propongo algunas conclusiones generales.

LA MASONERÍA EN URUGUAY: PRINCIPALES ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En términos documentales, la presencia masónica data del periodo colonial, concretamente, se remonta al año 1807 en la ciudad puerto de Montevideo. En el contexto de la ocupación británica, una publicación del periódico bilingüe *The Southern Star* se refirió a un desfile masónico realizado en Montevideo el 24 de junio de 1807,¹⁵ mientras que el 18 de julio de dicho año fue iniciado el primer criollo, Miguel Furriol, en la Logia 192 del 47° Regimiento de infantería irlandés.¹⁶

El proceso fundacional de la masonería en Uruguay tiene su punto de partida con las logias masónicas *Asilo de la Virtud* y *Constante Amistad*, que surgieron en 1830 y 1831, con reconocimientos procedentes de las Grandes Logias de Pennsylvania y Filadelfia respectivamente. Ambas logias fueron fundamentales en la cristalización de la masonería uruguaya como

potencia independiente. Con anterioridad, en 1827, se fundó la logia *Les Enfants du Nouveau Monde* que en 1844 recibió el nombre de *Les Amis de la Patrie*, siguiendo una tendencia visible en la región donde las logias de origen francés antecedieron a las obediencias masónicas nacionales.¹⁷

El surgimiento de la masonería como obediencia nacional debe ser considerado como parte de un largo proceso vinculado a las vicisitudes del Estado Oriental del Uruguay,¹⁸ entre 1830 y 1857. Debe ser comprendida, además, a la luz de la situación masónica brasileña. Desde 1831 y hasta 1861 Brasil tuvo dos grandes obediencias y un problemático cisma, el Gran Oriente de Brasil y el Gran Oriente Nacional Brasileño. Esa división incidió directamente en el proceso masónico uruguayo, ya que en 1854 se instaló un Supremo Consejo y Gran Oriente de Montevideo, recibiendo la “luz masónica” del Gran Oriente Nacional Brasileño, sin el reconocimiento del Gran Oriente del Brasil ni de la logia francesa *Les Amis de la Patrie*, dependiente del Gran Oriente de Francia.¹⁹ En 1854 Gabriel Pérez, diplomático uruguayo en Río de Janeiro y gran inspector grado 33° del Supremo Consejo para el Imperio del Brasil, fue facultado para constituir un similar en Uruguay.²⁰ El 24 de junio de 1855 se produjo un hito fundamental a partir de la instalación del “Supremo Consejo del Grado 33° y Último del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para la República Oriental del Uruguay”, punto de partida de la masonería uruguaya como potencia independiente. Desde entonces se inició una etapa tendiente a regularizar e integrar a las logias que componían el Gran Oriente de Montevideo. El 17 de julio de 1856 el Supremo Consejo para el Imperio del Brasil extendió la carta patente al Supremo Consejo y Gran Oriente del Uruguay. Cabe destacar que, en 1857, tras la epidemia de fiebre amarilla que asoló Montevideo, la masonería organizó la Sociedad Filantrópica, hecho que inauguró su incidencia en la esfera pública.

Por tanto, el proceso constitutivo de la masonería uruguaya tuvo lugar entre los años 1854 y 1857 y se consolidó con el surgimiento de la masonería como obediencia nacional. El fortalecimiento de esta dimensión nacional lo ubicamos entre 1864 y 1882, con el surgimiento de las primeras constituciones masónicas y el reconocimiento de la masonería por parte del Estado. La primera constitución data de 1864²¹ y la segunda fue aprobada en 1881.²² Esta última posibilitó el reconocimiento de la masonería uruguaya por el Estado, el cual le otorgó personería jurídica en 1882.

Además, en este periodo se consolidó el vínculo con el liberalismo anticlerical, muy presente desde 1884, y cuyo accionar se extendió, al menos, hasta 1930.

LIBERALISMO ANTICLERICAL MILITANTE: MASONERÍA Y BATLLISMO (1884-1919)

En términos historiográficos, durante largo tiempo, ha primado la tesis de que la crisis económica de 1890²³ y la guerra civil del año 1897 fueron determinantes en la clausura de las logias masónicas uruguayas hasta 1903. En 2018 propuse al respecto una nueva hipótesis al plantear que las logias uruguayas no desaparecieron; por el contrario, se transformaron en asociaciones liberales con el objetivo de enfrentar al ultramontanismo católico, trocando sus trabajos a ritual por la militancia activa dentro del movimiento liberal. De hecho, el liberalismo militante encontró en la masonería un pilar fundamental.²⁴ La Liga Liberal (1884-1885), la Unión Liberal (1891), el Club Liberal Francisco Bilbao (1891-1900), el Centro Liberal (1900-1907) y la Asociación de Propaganda Liberal (1900-1925) fueron organizaciones que surgieron en el seno de la propia masonería o recibieron su apoyo. Esta estrecha vinculación con el movimiento liberal generó en los miembros de la masonería una interesante dicotomía entre los trabajos a ritual y la militancia política dentro de las logias, asunto que se extendió al siglo xx.

Como ejemplo ilustrativo de lo anterior, en 1903, las autoridades masónicas de Montevideo enviaron notas a las logias del país con la recomendación de que inicien trabajos tendientes a su reactivación. Las autoridades de la logia *Igualdad* respondieron y expresaron lo siguiente:

en la actualidad los trabajos con arreglo al Ritual Masónico no tienen razón de ser y debemos prestar nuestro modesto contingente al movimiento liberal iniciado en la República, por estar más en armonía con la época de Libertad y Progreso que felizmente hemos alcanzado.²⁵

En la misma línea, en 1907, en ocasión de la inauguración de la logia *Razón*, su secretario, R. Castro Vidal, formuló una “crítica de los actuales trabajos masónicos, así como de la Masonería Uruguaya en general”, e indicó:

...concretar sus trabajos únicamente al ritualismo prescrito, sin hacer nada práctico y utilitario, ni dar manifestación alguna de vitalidad, terminan por cansar y alejar á todo elemento conciente [*sic*] é intelectual.²⁶

Las palabras de Ricardo J. Areco, al asumir como Soberano Gran Maestro en 1909, también dejaron entrever la necesidad de actuar más allá del propio templo. En parte de su alocución, expresó:

...la tarea de la Masonería no puede limitarse solamente a la parte especulativa, sino que debe extenderse prudentemente á la parte activa á fin de realizar la mayor suma de bienestar para la familia humana.²⁷

Estos antecedentes son clave para entender el rol que la masonería uruguaya desempeñó durante el impulso reformista del primer batllismo y el lugar que ocupó en el periodo. El liberalismo religioso, de carácter anticlerical, fue el punto en común que unió a los masones con José Batlle y Ordoñez, definido como el “caudillo político del liberalismo religioso”.²⁸ Una prueba clara de este acercamiento es la presencia de destacadas figuras políticas batllistas en la masonería uruguaya.²⁹ De sesenta y tres batllistas que se incorporaron al movimiento en diferentes momentos,³⁰ tenemos certeza de que al menos diecinueve de ellos integraron la masonería, es decir, un 30 por ciento del total. Sumado a eso, entre 1909 y 1912 el gran maestro de la masonería uruguaya fue Ricardo J. Areco, destacado batllista, considerado el “filósofo” de dicho movimiento político, quien asumió también, en ese periodo, como presidente de la Cámara de Diputados.³¹

El batllismo promovió una reforma moral que implicó un anticlericalismo radical. Como aliado del feminismo militante impulsó propuestas de emancipación para las mujeres, la expansión de una educación científica y la defensa de una identidad nacional cosmopolita.³² A través de Carlos Oneto y Viana,³³ se presentó la primera propuesta legislativa sobre el divorcio, considerada “la mayor iniciativa anticatólica”.³⁴ En referencia a esta ley, las autoridades masónicas uruguayas expresaron en su boletín interno:

...se debe á la iniciativa del ilustrado compatriota doctor Oneto y Viana que motivara á que el Gran Oriente del Uruguay se reuniera e hiciera saber al autor del proyecto y á los masones que lo sostuvieron y

votaron su aplauso y felicitación por el concurso prestado á la sanción de una tan preciosa conquista para la libertad civil y de conciencia”. Al mismo tiempo, sostuvieron que la sanción de este tipo de leyes “evidencian la alta cultura, el elevado nivel intelectual y las ideas avanzadas.”³⁵

Por su parte, a fines de septiembre de 1907, se aprobó la ley n°. 3238 que estableció la abolición de la pena de muerte. La masonería uruguaya también se pronunció al respecto y en su boletín destacó que se trataba de una conquista legislativa de la cual había formado parte un masón. Según señalaron, la ley merecía:

el aplauso sincero y entusiasta de los buenos masones; y cabe decirlo aquí que es á uno de estos, el doctor don Pedro Figari, á quien se debe en gran parte la sanción de esa ley, pues sus trabajos asiduos e inteligentes y su proverbial constancia en la propaganda motivaron la iniciativa de la reforma y activaron la deliberación del proyecto.³⁶

Cinco años más tarde, en febrero de 1912, Ricardo Areco propuso el divorcio por la sola voluntad de uno de los cónyuges. Con base en la argumentación del filósofo Carlos Vaz Ferreira y las intervenciones de Domingo Arena³⁷ y Batlle, la propuesta concluyó en la ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer, iniciativa que finalmente se aprobó en 1913. Anteriormente, Areco había presentado una iniciativa legislativa referente a los derechos de los hijos naturales. Al respecto, en marzo de 1909, el masón Pablo Fontaina destacó:

la acción fecunda del nuevo Gran Maestro como legislador nacional, y la honrosa iniciativa que le corresponde en el proyecto de ley que atribuye á los hijos naturales iguales derechos que á los hijos legítimos.³⁸

La propuesta contó con la férrea oposición del catolicismo, en tanto consideró que atentaba contra la familia.

En el plano social, el reformismo batllista brindó apoyo al movimiento obrero. En este sentido, impulsó una legislación social protectora y obrerista e instrumentó y promovió medidas solidarias con los sectores más empobrecidos, por lo que, en materia legislativa, las autoridades masónicas

destacaron la elaboración de leyes “altamente benéficas” en cuya confección “han tomado parte activa los legisladores de nuestro credo filosófico” y que implicaron para Uruguay colocarse a la altura de los países “más adelantados en materia de leyes liberales, progresistas y humanitarias”. Desde su perspectiva, éstas habían sido aprobadas “venciendo los prejuicios, el fanatismo y la rutina” y destacaron, entre ellas, la abolición de la pena de muerte, el divorcio, la enseñanza laica en las escuelas del Estado, la legislación laboral, la protección a la niñez, “entre otras muchas”.³⁹

En 1908 miembros de la masonería señalaron que, si bien algunas leyes habían recibido sanción legislativa, quedaban algunas pendientes, como la legislación del trabajo y la protección a la niñez. En el primer caso, destacaron la iniciativa del doctor Juan Paullier,⁴⁰ “nuestro ilustrado hermano, tan modesto, como inteligente y altruista”, quien “ha producido un notable informe cuyos fundamentos constituyen un trabajo filosófico”.⁴¹ La propuesta apeló a resolver la cuestión social, “procurando el bienestar y la instrucción de las masas desheredadas de la fortuna, las que yacen sumidas en las sombras de la ignorancia”. En el caso de la ley de protección a la niñez, que en ese momento aún no había recibido sanción legislativa, postularon que “obedece á los nobles sentimientos de compasión que inspiran los niños desamparados, débiles é indefensos”. Por último, exhortaron:

á continuar en ese sentido, para que este país sea una nación donde reine el Libre Pensamiento y en el cual rijan leyes justas, equitativas y liberales, que consulten el bienestar y las aspiraciones del pueblo y donde llegue á flamear bien alto el estandarte de Libertad, Igualdad y Fraternidad.⁴²

Como puede observarse, la masonería uruguaya incidió de forma notoria en la esfera política de estos años, rasgo que tuvo su punto de partida en la militancia liberal del siglo XIX. En los albores del nuevo siglo, las autoridades masónicas entendieron que la institución debía desempeñar un rol activo en la vida política nacional. Esa visión determinante las llevó a proclamar, nada más y nada menos que al sucesor de José Batlle y Ordóñez, como candidato oficial a la Presidencia de la República.

LA ELECCIÓN DE FELICIANO VIERA,
EL PROCESO DE REFORMA CONSTITUCIONAL
Y EL RESURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO
LIBERAL (1913-1921)

En marzo de 1913 el entonces presidente Batlle y Ordóñez propuso la sustitución de la Presidencia de la República por un Consejo Nacional de Administración de nueve miembros (es decir, un ejecutivo colegiado). El primer mandatario argumentó que su propuesta contribuía a evitar las posibilidades de abusos de poder e incluso la instalación de una dictadura, algo que, a su juicio, era factible por las facultades que la Constitución de 1830 otorgaba al titular del ejecutivo.

La propuesta recibió el rechazo de la principal fuerza opositora, el Partido Nacional, que vio en ella un artilugio de Batlle para perpetuarse en el poder. Por su parte, los sectores conservadores del Partido Colorado se manifestaron en contra de la iniciativa, dando lugar a una primera escisión en el batllismo y a la emergencia del denominado “riverismo”.⁴³ A ellos se sumaron los católicos, nucleados en el partido Unión Cívica, especialmente porque dentro de las reformas propuestas estaba la separación entre la Iglesia y el Estado.

Finalmente, en 1915 expiró el mandato presidencial. Batlle debió definir la sucesión para garantizar la continuidad de sus políticas y, especialmente, para concretar la reforma constitucional que proponía. Tras la escisión al interior del partido, esa continuidad era un desafío. Al respecto, Batlle declaró que “era imposible su sueño de implantar el Ejecutivo Colegiado al término de su administración” y que debía “elegir un sucesor... de la mayor confianza”, puesto que bajo su mandato “habrá de sancionarse la reforma”.⁴⁴ En este contexto político, Feliciano Viera, connotado masón que ostentaba el grado 33°, fue proclamado como candidato a presidente.⁴⁵ Además de batllista, contaba con una destacada trayectoria política, era un ferviente defensor de la propuesta colegiada y de la separación de la Iglesia y el Estado. Estos aspectos le valieron que Batlle respaldara su candidatura. En un hecho inédito, Viera fue, además, el candidato oficial del Serenísimo Gran Oriente del Uruguay para la Presidencia de la República. Al respecto, en el boletín masónico, postularon:

...el momento histórico en que la Masonería debe salir de los estrechos muros del secreto y del miedo es este y por lo mismo se ha lanzado con bríos y con ardor al campo activo de la política prestigiando con su influencia avasalladora la personalidad del Il.' y Pod.' H.'. Dr. Feliciano Viera por quien su categoría de Sob.'. Gr.'. Insp.'. Gen.'. del Gr.'. 33° merece y debe ser apoyado decididamente por todos los masones del Uruguay a efectos de que se realice el voto ciudadano que aspira a elevarlo a la Primera Magistratura de la República [...] Esta ingerencia [*sic*] directa de la Masonería en la solución del más elevado problema democrático, en nada afecta las creencias o convicciones personales de los miembros de la institución, porque hacer política en el sentido superior que la contingencia actual nos ofrece no es hacer partidismo, cosa vedada a la Masonería por sus preceptos fundamentales que exige el respeto a las opiniones de todos los afiliados a la misma.⁴⁶

Mediante nota oficial dirigida a los venerables maestros de las logias masónicas uruguayas, el soberano gran maestro Benigno Carámbula⁴⁷ solicitó que se pronunciaran sobre una propuesta de las logias montevideanas *Fénix*, *Razón* y *Garibaldi* vinculada con abordar y apoyar temas relevantes para la época, como reforma constitucional, separación del Estado y la Iglesia, ejecutivo colegiado, sufragio femenino, incorporación de extranjeros y apoyo a la candidatura presidencial del masón Feliciano Viera.⁴⁸ La aspiración de Viera a la presidencia no sólo recibió el apoyo de las logias mencionadas sino también el de varias logias. En un hecho sin precedentes en el país, y mediante decreto fechado en Montevideo el 12 de diciembre de 1914, las autoridades del Gran Oriente del Uruguay establecieron en el artículo 1°:

Proclámase Candidato de la Masonería del Uruguay para la Presidencia de la República durante el periodo constitucional de gobierno, al Ilustre Hermano Dr. Feliciano Viera, Soberano Gran Inspector Grado 33.⁴⁹

De la postulación de Viera se hicieron eco logias de países vecinos, como *Estrella del Líbano*, de Buenos Aires, que el 4 de enero de 1915 remitió una nota al venerable maestro de la logia uruguaya *Fénix*, general Telémaco Braida, en la que se hizo referencia a la designación de Viera como candidato a presidente de Uruguay:

Con placer nos hemos enterado de que la Masonería Uruguaya por iniciativa de esa Augusta y Respetable Logia Fénix lucha en estos momentos por la realización de una obra grande y meritoria que significa la dignificación de los principios liberales y el fomento del progreso de esa hermosa y valiente República, que con justa razón ha sido llamada la Grecia del nuevo continente. Nos referimos a la proclamación y apoyo de la candidatura al Doctor Feliciano Viera a la presidencia de la República Oriental.⁵⁰

Los masones argentinos expresaron, además, que la elección de Viera significaría la concreción de un conjunto de aspectos, tales como:

la continuación del gran hombre Batlle y Ordoñez y la implantación del gobierno colegiado, la aplicación de los preceptos altos y humanos, la sanción de leyes loables y necesarias cual la del divorcio y la abolición de la pena de muerte, etc. En una palabra, el triunfo de la Masonería y de su ideal.⁵¹

La logia *Fénix*, por su parte, auspició en 1914 la postulación como candidato a senador por el Departamento de Artigas del batllista Julio María Sosa.⁵² Cabe destacar que se trataba de una elección legislativa clave para el batllismo, que había perdido la mayoría en el Senado, debido a la ya mencionada escisión que aconteció en 1913. En aquellas circunstancias el apoyo de la masonería a la candidatura de Sosa fue clave para el batllismo. Sosa agradeció al venerable maestro de la logia *Fénix* por el apoyo recibido e indicó:

representaré tan dignamente, que me esforzaré por corresponder, en cuanto me sea posible, tanto en el mundo masónico como en la actividad profana, con mi conducta y con mis ideas el mayor prestigio de los ideales liberadores y de los postulados humanitarios que todos profesamos con amor y abnegación.⁵³

Con este escenario político se avanzó en el proceso de reforma de la carta magna. El 30 de julio de 1916 se llevaron a cabo las elecciones para designar a los miembros de la Convención Constituyente que tendría a su

cargo la redacción de la nueva constitución. Los comicios, que se concretaron bajo la dicotomía colegialistas-anticolegialistas, dieron como resultado el triunfo de estos últimos⁵⁴ y, en consecuencia, la derrota del batllismo. Cuatro meses más tarde, las autoridades masónicas vieron en riesgo la reforma de la Constitución y, particularmente, el artículo 5° que hasta ese momento mantenía la religión católica como religión oficial del Estado. El masón Pablo Fontaina aludió, por ejemplo, a “la conveniencia que hay en que la Masonería contribuya de algún modo á la reforma de la Constitución de la República, que es el asunto que en estos momentos agita á la población”. Además, sobre la separación Iglesia-Estado señaló ante sus pares del Supremo Consejo que “los clericales hacen grandes trabajos para que no se lleve á cabo la expresión del artículo 5°”; y terminó exhortando al Gran Maestro y Gran Comendador “para que provoque la intervención de la Masonería en este asunto”.⁵⁵ En la misma dirección, el masón Ángel Luisi señaló “es cierto que el elemento clerical está haciendo gestiones para que no se toque el artículo 5°, haciendo comprender que el pueblo uruguayo no quiere esa reforma.”⁵⁶ Seguidamente, se expresó Benigno Carámbula, quien, en su calidad de Soberano Gran Comendador y Gran Maestre de la masonería uruguaya, postuló que “la Masonería no es ajena á la reforma de la Constitución, por cuanto forman parte de la Constituyente muchos masones, y que procederá de acuerdo con lo expresado por el H. Fontaina.”⁵⁷

En este periodo, Batlle y sus seguidores actuaron políticamente con el propósito de atenuar la derrota electoral. Una de las respuestas frente a ese resultado electoral adverso para el batllismo fue el denominado “Alto” a las reformas sociales y económicas por parte de Feliciano Viera quien, electo finalmente presidente, ejerció su mandato entre 1915 y 1919, desde dónde buscó preservar la unidad partidaria. Dirigiéndose a la convención del Partido Colorado el 12 de agosto de 1916, Viera expresó:

Las avanzadas leyes económicas y sociales sancionadas durante los últimos periodos legislativos, han alarmado a muchos correligionarios y son ellos los que nos han negado su concurso en las elecciones del treinta. Bien señores; no avancemos más en materia de legislación económica y social; conciliemos el capital con el obrero. Hemos marchado bastante aprisa; hagamos un alto en la jornada. No patrocinemos nuevas leyes de esa índole y aun paralicemos aquellas que están en

tramitación en el Cuerpo Legislativo, o por lo menos, si se sancionan, que sea con el acuerdo de las partes interesadas.⁵⁸

Mientras en el parlamento los colegialistas eran mayoría, la convención estaba integrada mayoritariamente por los anticolegialistas. En consecuencia, los convencionales batllistas optaron por no asistir a las sesiones de la Constituyente como forma de boicotear su funcionamiento. Sin embargo, en julio de 1917, los masones Benigno Carámbula y Juan Dufort y Queirolo se dirigieron a la convención a los fines de incidir en el proceso de reforma. Apelando al derecho de petición, expresaron la necesidad de:

...hacer oír su voz á fin de que, en lo filosófico, la Reforma Constitucional se lleve á efecto dentro del marco de las fórmulas más amplias y equitativas, sin menoscabo de los intereses nacionales y sin humillación para ninguna de las religiones.⁵⁹

En este marco, ocupó un rol clave la denominada “comisión de los ocho”, integrada, entre otros, por Ricardo Areco. Mediante la negociación y un pacto político entre batllistas y nacionalistas, dicha comisión logró impulsar finalmente la nueva constitución, que incluyó dentro de su articulado la separación de la Iglesia y el Estado.

Ahora bien, quedaba por resolverse el destino de los bienes en poder de la institución católica ¿perteneían al Estado o a la Iglesia? Las autoridades de la masonería uruguaya explicitaron en la Constituyente su postura al respecto. De forma concreta, expresaron que no asistían “con un rótulo partidario ni agitando una tea incendiaria contra las religiones positivas”, pero sí “interpretando el sentir y el pensar de la mayoría de los habitantes del país”. En este sentido, manifestaron:

[sus] disidencias y discrepancias en lo que atañe a la donación de bienes del Estado á determinada religión, con detrimento de las otras religiones y del elemento laico, á la par que con perjuicio evidente de los intereses nacionales.⁶⁰

Asimismo, declararon defender “un principio de justicia y un postulado económico” procurando “no herir las creencias religiosas de algunos

señores constituyentes, ni levantar o exacerbar el sentimiento liberal de los librepensadores y masones que toman asiento en esa Honorable Asamblea”, quienes “sabrán ponerse hoy como siempre del lado del derecho y la equidad”. Entendían que la desamortización de propiedades de instituciones religiosas suponía un “perjuicio de los intereses públicos” teniendo en cuenta “las cada vez más crecientes necesidades del Estado”, en particular “edificios amplios, higiénicos, bañados de luz y llenos de aire, para escuelas, hospitales y sanatorios”. En materia educativa, subrayaron la centralidad de la escuela como “uno de los más eficientes baluartes contra el enemigo interno: la Ignorancia y la Superstición” y se lamentaron por la carencia de “locales adecuados” para la enseñanza. Lo mismo plantearon en relación con la necesidad de construir nuevos hospitales para afrontar enfermedades, como la tuberculosis, que en “la terrible epidemia de 1904 a 1913 tronchó 7,819 vidas”.⁶¹ Por último, propusieron:

...contemplando los intereses superiores de la Nación á la par que el espíritu liberal y los sentimientos religiosos, se deje librada la suerte de los bienes del Estado que usufructúa la Iglesia católica á las decisiones de las Cámaras de Representantes y Senadores de la próxima Legislatura, reunidas en Asamblea General.⁶²

Esta postura masónica sobre los bienes eclesiásticos coincidió con la de Batlle y Ordóñez, quien hizo referencia a “obsequios suntuosos al catolicismo” en un artículo publicado en diciembre de 1916. En su opinión, aquella concesión implicaba que:

...el Estado sin una causa justificada y a título de graciosa concesión [...] se desprendería [...] de un conjunto de propiedades que le pertenecen [...] la injusticia sería irritante y la parcialidad del Estado para la religión católica manifiesta, ya que se la colocaría en condiciones de superioridad sobre los demás cultos.⁶³

Finalmente, el 25 de octubre de 1917 se produjo la sesión de clausura de la Convención Nacional Constituyente. Entre quienes hicieron uso de la palabra se encontraron tres destacados masones, miembros de los tres poderes del Estado. En primer lugar, se expresó el presidente Feliciano

Viera, quien, dirigiéndose a los constituyentes, en parte de su alocución señaló:

Vuestra obra, como obra humana y como resultado que es de una transacción, no es perfecta; adolece de defectos [...] pero, así y todo, realiza mejoras democráticas de trascendental importancia, como la separación de la Iglesia y el Estado [...] la inalterabilidad de las garantías del sufragio y la división del Poder Ejecutivo [...] nuestra legislación es moderna y liberal, y ha realizado conquistas justas y humanitarias.⁶⁴

Seguidamente, habló el presidente de la Asamblea General, Ricardo Areco, quien alegó:

...la República —bajo la éjida [*sic*] del nuevo Código— seguirá á paso de vencedores su marcha ascendente por la senda del progreso, garantizando la paz y la tranquilidad y asegurando la conquista de su mejoramiento y bienestar.⁶⁵

Por último, tomó la palabra el masón Julio Bastos, presidente de la Alta Corte de Justicia,⁶⁶ quien se expresó en los siguientes términos:

Habéis acometido la tarea, difícil y escabrosa, de escudriñar en los diversos articulados de la vieja Constitución aquellas disposiciones que podían obstar, directa ó indirectamente, á la práctica de los principios más liberales y á la acción independiente y libre de los más sagrados derechos, para destruirlos ó reemplazarlos por otros que impidieran en absoluto todo acto contrario á la más completa garantía de los derechos individuales, que establecieran la imposibilidad del despotismo y que consagrarán el verdadero gobierno del pueblo por el pueblo, ideal de la democracia moderna ... la libertad de conciencia, dejando á cada habitante del Estado el derecho de costear de su libre arbitrio el culto que fuere de su agrado.⁶⁷

En aquel peculiar contexto, y pese a la tenaz resistencia católica, tuvo lugar la separación entre la Iglesia y el Estado en Uruguay, iniciativa impulsada políticamente por el batllismo, pero largamente reclamada por la

masonería. La Constitución de 1918 consagró en su artículo 5° la libertad de cultos y el carácter laico del Estado, y reconoció a la Iglesia “el dominio de todos los templos [...] exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos”. Asimismo, se estableció la exoneración “de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones.”⁶⁸

Durante el mandato de Viera las disputas con la Iglesia no menguaron. En 1918 la Curia comunicó al Poder Ejecutivo que el obispo Isasa había cesado en el cargo y que se había designado interinamente en su reemplazo al visitador apostólico Johannamm. El Ejecutivo respondió que no aceptaba tal designación hecha de forma unilateral y que el cargo de arzobispo debía ocuparse con pleno acatamiento al Patronato Nacional.⁶⁹ A su vez, ese mismo año, en vísperas de carnaval, la policía publicó una ordenanza donde constaba:

...no se prohibía el uso del disfraz religioso, como era costumbre hacerlo desde tiempo inmemorial, y eso dio origen a ardorosas protestas [particularmente por parte de los católicos] que repercutieron en la Cámara de Diputados bajo forma de interpelación al ministro del Interior.⁷⁰

Pese a las protestas, la ordenanza emitida bajo el gobierno de Viera no se modificó.

En este momento también adquirieron notoriedad una serie de graves denuncias lanzadas contra uno de los sacerdotes del colegio salesiano de la ciudad uruguaya de Mercedes.⁷¹ Se trató del salesiano Juan Rivero, quien había sido acusado por un periódico local y por el diario batllista *El Día* de abuso sexual de menores y de violar a una niña de siete años en el establecimiento educativo.⁷² Las agitaciones provocadas por dicha acusación continuaron bajo el gobierno de Baltasar Brum.⁷³ El sacerdote Rivero inició una acción legal contra *El Día*, pues consideró que se trataba de acusaciones falsas que lo difamaban e injuriaban. El medio de prensa fue absuelto y la sentencia no fue apelada. El fiscal del Departamento de Soriano, quien juzgaba que la denuncia era fundada, solicitó tres años de “penitenciaría” para el sacerdote. Por su lado, los católicos actuaron desde sus propios medios de prensa donde consideraron aquellas acusaciones...

una carga cerrada contra las escuelas católicas en particular, acusando a todas ellas de ejercer una influencia inmoral y funesta, sobre la infancia, y pretendiendo que se someta a esas mismas escuelas a una severa y estrechísima vigilancia por parte del Ejecutivo.⁷⁴

En este contexto, bajo el gobierno de Viera, primero, y de Brum, después, surgió el debate en torno a la enseñanza confesional de la mano de:

...un gran movimiento liberal, seguido de una numerosa Asamblea en que se procedió al nombramiento de un comité y se votaron varias mociones encaminadas a promover el desarrollo de una amplia discusión sobre los problemas de la enseñanza confesional, especialmente para formar la convicción pública respecto de la libertad de enseñanza y de los límites de la intervención del Estado en la enseñanza primaria.⁷⁵

En la asamblea mencionada se planteó constituir la Liga de la Enseñanza Laica a cuyos fines “podrían cooperar todos los liberales fueren cuales fueren sus creencias respecto de la intervención del Estado en la enseñanza primaria”.⁷⁶ Las autoridades de la masonería uruguaya se vincularon directamente con dicho movimiento liberal conformando agrupaciones en todo el país y pasando circular a las diversas logias masónicas que prestaron su apoyo a la causa. En 1921 el soberano gran comendador gran maestro Julio Bastos indicó a sus colegas del Supremo Consejo que se habían iniciado trabajos para “formar agrupaciones liberales en distintos radios de la ciudad de Montevideo”. Al respecto, Julio María Sosa solicitó:

la relación de los Hermanos de las Logias de los departamentos de campaña para integrar con ellos las listas de los comités departamentales, pues el movimiento tendrá extensión a toda la campaña.⁷⁷

Lo que movilizaba a las autoridades masónicas era el “combate” a “esas inciertas doctrinas clericales, porque son la negación de la verdad” y:

...la sumisión deprimente de la conciencia al criterio ajeno, sin admitir la discusión, porque esa sumisión, es la negación del libre pensamiento; ella combate el yugo indigno y criminal que envilece e

inutiliza la inteligencia del niño y finalmente ella combate la intromisión inmoral del cura en el corazón de la mujer.⁷⁸

El impulso del liberalismo anticlerical continuaba animando a la masonería uruguaya. Todo ello en un momento en que el proceso secularizador cumplía una etapa con la sanción de la denominada “ley de feriados”, la cual estipuló peculiares modificaciones. Concretamente, sustituyó el día de los Reyes Magos por el Día de los Niños, la Navidad por el Día de la Familia, y la Semana Santa por la Semana de Turismo.⁷⁹

LAICA O LIBRE: DISPUTAS POR LA ENSEÑANZA

Una vez concretada la separación entre Iglesia y Estado, el proceso de secularización avanzó en el terreno educativo. Si bien algunos autores hablan del repliegue de la Iglesia sobre sí misma a partir de la década de los veinte del siglo pasado,⁸⁰ investigaciones recientes, como la de Carolina Greising Díaz, interpelan esa visión clásica de la Iglesia encerrada en una “campana de cristal”, y sostienen que, en realidad, la institución buscó reorganizarse puertas adentro, ponerse en movimiento para salir fortalecida, generando nuevas estrategias de participación y organización social.⁸¹ Aunque las relaciones entre la Iglesia y el Estado tendieron a suavizarse, los focos de tensión continuaron, particularmente en la educación, donde el debate se planteó en términos de enseñanza laica o libre.⁸² Estos enfrentamientos en la esfera educativa conocen antecedentes que nos remiten a un hito en el proceso de secularización en Uruguay: la reforma vareliana, instrumentada en 1877 mediante el Decreto Ley de Educación Común, y que tuvo por principios la gratuidad, la obligatoriedad y la laicidad de la enseñanza. La Iglesia Católica desplegó una amplia campaña tendiente a desarticular dicha reforma, particularmente por su inspiración y propósitos laicos, bregando por la continuidad de la educación católica en las escuelas públicas.⁸³

Hacia 1903 las autoridades católicas expusieron en la prensa de forma contundente sus concepciones educativas, opuestas a la educación laica:

Los sectarios del libre pensamiento, los corifeos de la época actual, [que] han pretendido crear la escuela neutra, laica, ó como quieran llamar-

le [...] Todas las ciencias tienen una relación, más o menos estrecha, con la religión. [...] El profesor debe explicar hechos, causas y efectos. Y los explicará de acuerdo con la religión y la ciencia que es su hermana, ó con arreglo á las utopías de cuatro descreídos. O callarse, ó exponer doctrinas: no hay término medio [...] ¿Aprende un niño la historia? Es necesario entrevea en todas partes la mano de Dios, que dirige los acontecimientos humanos [...] Es que no puede ser de otro modo. El mundo está dividido en dos grandes campos de acción y contemplar la lucha con indiferencia es imposible. O con Cristo, ó contra Cristo.⁸⁴

Cuatro años más tarde, los inspectores Gago Sánchez y Pedro Stagnero propusieron la reforma de la Ley de Educación, dando lugar a la figura del inspector de escuelas particulares, con el propósito de ejercer un contralor estatal, especialmente en las instituciones educativas religiosas. El primero fue un destacado miembro de la masonería uruguaya. En esta misma línea, durante el batllismo se destacó la labor desplegada por el masón doctor Abel J. Pérez, quien se desempeñó como Inspector Nacional de Instrucción Primaria, entre 1900 y 1918, y fue considerado el impulsor del proyecto educativo del reformismo batllista.⁸⁵

Para 1917 la Iglesia Católica aún conservaba sus posiciones en el terreno educativo. En un artículo titulado “La enseñanza laica es injuriosa a Dios”, se señaló críticamente al “maestro laico” que al desconocer “los deberes religiosos del niño [...] y deja[r] de educar al niño según la voluntad de su Hacedor” se transformaba en el “espiritual Herodes”. De esta manera, comparó a los maestros laicos con “los rebeldes judíos” que coincidían en el rechazo al “reinado de Jesucristo sobre una porción considerable de sus caros vasallos”. Y categóricamente se sentenció “El maestro es, pues, ateo o impío por profesión”.⁸⁶ A fines de ese año los católicos, en su órgano oficial, señalaron:

El país necesita que las ideas se aclaren y se definan [...] La verdad filosófica es una, indivisible y eterna y nosotros los católicos la poseemos definida por la Iglesia. No podemos, por consiguiente, admitir transacciones con el adversario, ni mostrarnos indiferentes ante los ataques que se infieren a la moral y el dogma de nuestra sacrosanta Religión.⁸⁷

En 1918 los senadores batllistas Ricardo Areco y Francisco Simón presentaron un proyecto de ley que estableció, entre otros puntos, que en ningún establecimiento privado de enseñanza podría enseñarse religión. Además, se prohibió el ejercicio de la docencia a “las personas de sexo masculino que hayan hecho o estén en trámite de hacer voto de castidad”. Al respecto, explicitaron que “la enseñanza de las religiones positivas es la antítesis de las nociones que conviene transmitir al niño.⁸⁸ Tengamos presente que estas iniciativas legislativas se inscriben en el caso del sacerdote católico Juan Rivero —ya mencionado en este trabajo— y en el resurgimiento del movimiento liberal tras la aprobación y entrada en vigencia de la nueva constitución.

Sobre el asunto educativo, el batllista Julio César Grauert y el entonces masón Pedro Ceruti Crosa publicaron el libro *Los dogmas, la enseñanza y el Estado*, en 1927. Allí propusieron, entre otras cosas, la “abolición de la enseñanza particular, de la libertad de enseñanza, de los derechos de los padres para decidir sobre la educación de sus hijos sin abolir sus obligaciones, de la herencia y de la familia como una institución base de la sociedad.⁸⁹ Finalmente, otra de las iniciativas fue presentada en 1932, en este caso, por parte del inspector de enseñanza privada, Blas Genovese, también masón, quien propuso someter la educación privada al control del Consejo Nacional de Educación Primaria y Normal. Desde entonces, dicha educación pasó a estar controlada por la Comisión Nacional de Educación Pública y prohibió todo tipo de enseñanza o propaganda religiosa en el horario escolar.⁹⁰

Frente a los avances del impulso laico en el terreno educativo la Iglesia Católica uruguaya respondió promoviendo la libertad de enseñanza. Este interesante contrapunto, que dejamos sintéticamente expuesto, excede el corte temporal que nos hemos trazado en el presente capítulo.

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo me propuse abordar algunos aspectos del proceso de secularización en el Uruguay y la implementación de un modelo de laicidad que vuelve particular el caso uruguayo, en comparación con otros países de América Latina, en tanto se caracterizó por la temprana y completa separación institucional entre la Iglesia y el Estado, proceso que se conso-

lidó con la Constitución de 1918. Hemos podido comprobar que la masonería uruguaya fue un actor clave en estos años, ya que mediante sus redes vinculares incidió de forma decisiva en la esfera pública. Como se pudo advertir, su articulación y coincidencia ideológica con gobiernos como el de José Batlle y Ordoñez y el reformismo que éste impulsó fue evidente. De esta manera, aportamos evidencia a las hipótesis planteadas por Barrán y Nahum, sobre el carácter probatllista de la masonería uruguaya, así como a la de Ardao, respecto del papel de la orden en la realidad política y religiosa del periodo.

La masonería concibió la laicidad como un modelo de convivencia de las diversas confesiones religiosas y posturas filosóficas y como garantía para el ejercicio de la libertad de expresión del pensamiento, en el mismo momento en que Uruguay construía su democracia política.

Como en otros países de América Latina, el proceso de secularización en Uruguay enfrentó a la masonería con la Iglesia Católica. Mientras esta última, en un proceso de romanización evidente, se opuso a las novedades del siglo, la primera adquirió un carácter liberal y anticlerical. La modernidad dividió las aguas y preparó el terreno de la confrontación. La contienda entre dos instituciones clave del periodo se pudo apreciar, particularmente, en la educación, terreno en el que se enfrentaron dos modelos de enseñanza: laica y confesional. Como he señalado, la militancia liberal de la masonería no se redujo al siglo XIX, sino que se extendió al siglo XX, concibiendo su participación política como aspecto esencial de su labor, rasgo que, por supuesto, sufrió variaciones a lo largo de la historia.

Sin duda, diversos aspectos quedan por profundizar, entre ellos, el accionar de la Iglesia Católica en el conflicto con la masonería, así como las diversas corrientes dentro de la orden, o la incidencia de las redes masónicas internacionales en los posicionamientos que la masonería uruguaya adoptó en estos años, aspectos que, entre otros, se esperan abordar en la tesis doctoral en curso.

NOTAS

¹ Este capítulo es una adaptación de mi tesis doctoral en curso “La masonería uruguaya en sus redes nacionales e internacionales (1903-1947)”, que realizo en la Universidad de la República, Uruguay, bajo la dirección del doctor Gerardo Caetano.

² Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo: Universidad de la República, 1962.

³ José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, *La derrota del batllismo: 1916*, tomo VIII “Batlle, los estancieros y el Imperio Británico”, Montevideo: E.B.O, 1987.

⁴ Batlle y Ordóñez (1856-1929) fue presidente de Uruguay en dos oportunidades: entre 1903-1907 y 1911-1915. Se conoce como batllismo al movimiento político reformista (ideológicamente ubicado en el republicanismosolidarista) liderado por dicho presidente y surgido dentro del Partido Colorado. En sus dos presidencias el país definió un modelo reformista con arraigo en la tradición colorada y marcado por un claro protagonismo de su líder. Véase al respecto José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, *Un diálogo difícil 1903-1910*, Montevideo: E.B.O, 1981.

⁵ Gerardo Caetano, *La novedad de lo histórico. Política, derechos, integración y democracia. Antología esencial*, Montevideo: Planeta, CLACSO, 2023, 160.

⁶ Según Barrán, el Uruguay acompasó su evolución demográfica, tecnológica, económica, política, social y cultural a la de la Europa capitalista, llegando a formar parte de su círculo de influencia directa. José Pedro Barrán, *El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo: E.B.O, 1993, 15. Se concibe asimismo a la modernización como un conjunto de cambios significativos entre los que podemos señalar la extensión de la educación, la reafirmación estatal, el control de la natalidad, la emergencia de nuevos ricos que aspiran incorporarse al orden político, el avance de la cultura urbana, la expansión de la participación política o la laicización de la autoridad, entre algunos de los principales. Gerardo Caetano y José Rilla, *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al siglo XXI*, Montevideo: Fin de Siglo, 2008, 94.

⁷ Caetano, *La novedad de lo histórico*, 158.

⁸ El artículo 5° de la constitución establecía a texto expreso: “La religión del Estado es la Católica Apostólica Romana”.

⁹ Se indican a continuación los principales hitos de este proceso: Secularización de cementerios, 1861; Ley de Educación Común, 1877; Registro Civil, 1879; Matrimonio Civil Obligatorio, 1885; Ley de Conventos, 1885; Ley de Enseñanza Secundaria y Superior, 1885; Laicización de la asistencia pública, 1906; Supresión de referencias a Dios y los Evangelios en el juramento parlamentario, 1907; Ley de divorcio absoluto, 1907; Laicismo integral en la educación pública, 1909; Supresión del latín en los planes de estudio, 1910; Supresión de los honores oficiales en los actos religiosos y laicización general del Código Militar, 1911; Ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer, 1913; Libertad de cultos y laicidad estatal establecidos constitucionalmente, 1918; Ley de Secularización de Feriados Religiosos, 1919. Ardao, *Racionalismo y liberalismo*, 393-398.

¹⁰ Jacinto Vera y Durán (1813-1881). Destacado sacerdote y autoridad de la Iglesia Católica uruguaya. Designado Vicario Apostólico en 1859, protagonizó un duro enfrentamiento con el gobierno del presidente Bernardo Prudencio Berro en abril de 1861, debido a la negativa de Vera y de la Iglesia a sepultar los restos mortales del masón Enrique Jacobsen. El episodio marcó en los hechos el inicio del proceso de secularización, en tanto el gobierno resolvió la secularización de los cementerios. Luego de este conflicto, Jacinto Vera partió hacia Buenos Aires, donde estuvo entre 1862 y 1863. Designado obispo de Megara en 1865 por el papa Pío IX, en 1878 León XIII creó la diócesis de Montevideo y Vera fue designado su primer obispo. Bajo su conducción el proceso de romanización de

la Iglesia uruguaya se profundizó y consolidó. A su impulso misionero se debió la expansión del catolicismo en el territorio nacional, a la vez que impulsó decididamente la formación de una intelectualidad católica. En 2023 fue beatificado por el papa Francisco.

¹¹ Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid: Alianza Editorial, 1970, 228-232.

¹² Gerardo Caetano, *Historia mínima del Uruguay*, México: El Colegio de México, 2019, 98.

¹³ Roger Geymonat, *Iglesia, Estado y Sociedad en el Uruguay contemporáneo 1960-2010*, Montevideo: E.B.O., 2021, 38.

¹⁴ Para más información al respecto véase Ardao, *Racionalismo y liberalismo*, 17-22.

¹⁵ *The Southern Star*, n.º. 6. “El Miércoles 24 del corriente se celebró en esta ciudad el día de San Juan Bautista por el Cuerpo de Fracmasones”, 27 de junio de 1807.

¹⁶ Mario Dotta, *Caudillos, doctores y masones. Protagonistas en la Gran Comarca Rioplatense (1806-1865)*, Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2007, 19.

¹⁷ Felipe del Solar, “La luz contra las tinieblas. Los primeros enfrentamientos entre la Iglesia y la masonería en Uruguay, Argentina y Chile (1857-1860)”, *REHMLAC+* 14, n.º. 1, enero-junio 2022, 9.

¹⁸ Para profundizar sobre dichas vicisitudes véase José Pedro Barrán, *Apogeo y crisis del Uruguay comercial, pastoril y caudillesco 1839-1875*, Montevideo: E.B.O., 1975, 47-50.

¹⁹ Dotta, *Caudillos, doctores y masones*, 238.

²⁰ Gabriel Pérez Cabral (1795-1868) es considerado el fundador de la masonería en Uruguay. Fue un destacado militar, abogado y diplomático, designado cónsul general del Uruguay ante el Imperio del Brasil en 1856. Además, fundador de las logias ya mencionadas *Asilo de la Virtud y Constante Amistad*. Como Soberano Gran Comendador fundador del Supremo Consejo y Gran Oriente de Uruguay en 1855, sus gestiones fueron determinantes para el surgimiento de la obediencia masónica uruguaya.

²¹ Código Masónico para las OO.ffc.ª. del Circ.ª. del Gr.ª. Or.ª. del Uruguay, Montevideo: Imprenta Tipográfica a Vapor, 1864.

²² Constitución y Código del Gran Oriente y Supremo Consejo del Uruguay, Montevideo: Tipografía Renaud Reynaud, 1881.

²³ Nos referimos a la crisis financiera global de 1890-1891, vinculada con la caída de la célebre casa financiera Baring Brothers.

²⁴ Federico Olascuaga Bachino, *La masonería en el este. Una historia por contar*, Montevideo: Fin de Siglo, 2018.

²⁵ Carta de Tomás Bertelli y Domingo Benedí de la logia *Igualdad* de la ciudad de Minas dirigida a Velázquez Gallego, Gran Secretario General de la masonería. Minas, 22 de octubre de 1903. Carpeta logia *Igualdad*. Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, Montevideo, Uruguay.

²⁶ Discurso de R. Castro Vidal, secretario de la logia *Razón*. *Boletín masónico n.º. 1*, noviembre de 1907, Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.

²⁷ *Boletín masónico n.º. 17*, marzo de 1909, 265-266.

²⁸ Ardao, *Racionalismo y liberalismo*, 396.

²⁹ Ricardo J. Areco, Juan Paullier, Juan Bernassa y Jerez, Manuel B. Otero, Feliciano Viera, Julio María Sosa, Atilio Narancio, entre otros.

³⁰ José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, *El nacimiento del batllismo*, Montevideo: E.B.O., 1982, 88-96.

³¹ Los años mencionados comprenden la presidencia de José Claudio Williman (1907-1911), sucesor de Batlle y Ordoñez (1903-1907), y la asunción de este último por segunda vez (1911-1915).

³² Caetano, *Historia mínima del Uruguay*, 270.

³³ Carlos Onetto y Viana (1877-1972) fue un reconocido abogado, escritor y político uruguayo. Como legislador batllista presentó la primera ley de divorcio en 1907. Posteriormente, se mantuvo dentro del Partido Colorado, pero pasó a engrosar las filas del riverismo, sector conservador liderado por Pedro Manini Ríos.

³⁴ Milton I. Vanger, *José Batlle y Ordoñez. Pensador, político, historiador, antropólogo*, Buenos Aires: Eudeba, 1968, 190.

³⁵ *Boletín Masónico n.º 2*, diciembre de 1907, p. 17.

³⁶ *Boletín Masónico n.º 2*, diciembre de 1907, p. 17.

³⁷ Domingo Arena (1869-1939). Abogado, periodista, escritor y político. Perteneciente al batllismo, fue legislador, constituyente y miembro del consejo nacional de administración. Considerado “mano derecha”, amigo personal y principal operador político de José Batlle y Ordoñez.

³⁸ *Boletín Masónico n.º 17*, marzo de 1909, 270.

³⁹ *Boletín masónico n.º 1*, setiembre de 1908, p. 167.

⁴⁰ Juan Paullier y Mailhos (1851-1916) perteneció a la logia francesa *Les Amis de la Patrie*. Fue un destacado abogado, legislador y periodista. Estuvo vinculado al liberalismo anticlerical y fue destacado miembro del batllismo.

⁴¹ Se hace referencia al informe elaborado por Paullier “Informe sobre la Jornada de Trabajo, el descanso semanal, protección a las obreras después del alumbramiento, etc. (febrero de 1907)”, Barreiro y Ramos: Montevideo, 1908. Biblioteca del Poder Legislativo, Montevideo, Uruguay.

⁴² *Boletín Masónico n.º 11*, septiembre de 1908, 167.

⁴³ La primera escisión dentro del batllismo fue en 1913 y estuvo encabezada por Pedro Manini Ríos, hasta ese momento senador batllista. El riverismo fue un movimiento político, liberal-conservador en lo ideológico, que reivindicó las tradiciones del Partido Colorado; de allí su denominación asociada al general Fructuoso Rivera, fundador de dicho partido. La apelación a la tradición frente a las innovaciones batllistas se reiteró en las siguientes escisiones que sufrió el batllismo en años posteriores. “¿Somos socialistas o somos colorados?” se preguntaba Manini Ríos a manera de reafirmar su condición de colorado tradicional frente al reformismo batllista y su avance en lo social.

⁴⁴ Carlos Manini Ríos, *Anoche me llamó Batlle*, Montevideo: Imprenta Letras, 1970, 78.

⁴⁵ Feliciano Viera nació en 1872, en la provincia de Salta. Era abogado y se desempeñó como diputado, senador y ministro del Interior de Batlle desde 1913. Fue iniciado en la masonería en 1909.

⁴⁶ *Boletín Masónico n.º 84*, diciembre de 1914, 393.

⁴⁷ Benigno Pedro Carámbula (1847-1920) fue un importante militar y hombre público uruguayo. A fines del siglo XIX fue director del periódico *El Liberal*. Fue designado general de brigada en 1894. Entre los años 1913 y 1918 fue Gran Maestro Soberano Gran Comendador del Serenísimo Gran Oriente del Uruguay.

⁴⁸ Olascuaga Bachino, *La masonería en el este*, 75-76.

⁴⁹ *Boletín Masónico n.º 84*, diciembre de 1914, 394.

- ⁵⁰ Carta dirigida al Dr. Feliciano Viera por parte de Telémaco Braidá, venerable maestro de la logia *Fénix*, y Alfonso García, secretario, 11 enero de 1915, Montevideo. En la misma carta se transcribe la de la logia *Estrella del Líbano*. Carpeta Logia *Fénix*. Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.
- ⁵¹ Carta dirigida al Dr. Feliciano Viera por parte de Telémaco Braidá y Alfonso García, 11 de enero 1915, Montevideo. En la carta se transcribe la de la logia *Estrella del Líbano*. Carpeta Logia *Fénix*. Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.
- ⁵² Julio María Sosa Debrus (1879-1931) fue un importante político uruguayo. Diputado, senador y constituyente, integró y presidió el Consejo Nacional de Administración. Destacado miembro del batllismo que, luego del propio Batlle, llegó a ser la segunda figura política en importancia dentro de ese movimiento. Posteriormente, se distanció y conformó su propio sector político, el Partido por la Tradición Colorada.
- ⁵³ Carta de Julio María Sosa a Telémaco Braidá, venerable de la logia *Fénix*, 24 de noviembre de 1914. Carpeta logia *Fénix*. Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.
- ⁵⁴ El rol de la Federación Rural, fundada en 1915, fue clave en el triunfo de los sectores anticolegialistas.
- ⁵⁵ Acta n°. 127, 3 de noviembre de 1916. Fojas 73-74. “Libro de Oro del Muy Pod.’. Sup.’. Cons.’. para la República Oriental del Uruguay”. Año 1913. Nro 5. Archivo del Supremo Consejo del Uruguay. Montevideo, Uruguay.
- ⁵⁶ Acta n°. 127. 3 de noviembre 1916. Fojas 73-74. “Libro de Oro del Muy Pod.’. Sup.’. Cons.’. para la República Oriental del Uruguay”. Año 1913. Nro 5.
- ⁵⁷ Acta n°. 127, 3 de noviembre de 1916. Fojas 73-74. “Libro de Oro del Muy Pod.’. Sup.’. Cons.’. para la República Oriental del Uruguay”. Año 1913. Nro 5.
- ⁵⁸ Milton L. Vanger, *José Batlle y Ordóñez, 1915-1917: Humanizando el capitalismo. Uruguay y el Colegiado*, Montevideo: E.B.O, 2009, 143.
- ⁵⁹ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay, 1917. Tomo III. Sesiones del 6 de junio al 8 de agosto, Imprenta Nacional: Montevideo, 1918, 145- 147.
- ⁶⁰ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay, 145-147.
- ⁶¹ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay, 145-147.
- ⁶² Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay, 145-147.
- ⁶³ Vanger, *José Batlle y Ordóñez*, 202-203.
- ⁶⁴ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay. Sesión de clausura, 25 de octubre de 1917, 518-522.
- ⁶⁵ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay. Sesión de clausura, 518-522.
- ⁶⁶ Julio Bastos Fortet (1863-1929). Abogado, docente, juez, ministro y presidente de la Alta Corte de Justicia del Uruguay. Miembro de la Alta Corte Permanente de Arbitraje de La Haya. Integró la Comisión Directiva del Ateneo de Montevideo y la Sociedad Amigos de la Educación Popular. Fue Soberano Gran Comendador y Gran Maestre de la masonería del Uruguay en dos oportunidades: un primer periodo entre los años 1906 y 1908 y un segundo, entre 1921 y 1929.

⁶⁷ Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay Sesión de clausura, 518-522.

⁶⁸ Constitución de la República Oriental del Uruguay, 1918. Miguel J. Coppetti, calígrafo.

⁶⁹ Cabe destacar que aún regía la Constitución de 1830, dado que la nueva constitución entró en vigor el 1° de marzo de 1919.

⁷⁰ Eduardo Acevedo, *Anales históricos del Uruguay*, tomo VI, Montevideo: Barreiro y Ramos, 1936, 280-281.

⁷¹ Eduardo Acevedo, *Anales históricos del Uruguay*, tomo VI, Montevideo: Barreiro y Ramos, 1936, 280-281.

⁷² *El Día* fue fundado en 1886 por el propio José Batlle y Ordoñez para difundir y dar a conocer sus ideas. En estos años, la prensa periódica fue clave para el ejercicio de la actividad política en Uruguay.

⁷³ Baltasar Brum (1883-1933) fue un abogado, político, diplomático y periodista uruguayo. Ejerció la Presidencia de la República entre 1919 y 1923, sucediendo a Feliciano Viera.

⁷⁴ *El Amigo del Obrero. Órgano de los Círculos Católicos de Obreros del Uruguay*, “Acusación criminal n°. 1816”, 17 de octubre de 1917.

⁷⁵ Acevedo, *Anales históricos del Uruguay*, 280-281.

⁷⁶ Acevedo, *Anales históricos del Uruguay*, 280-281.

⁷⁷ Acta n°. 150, 24 septiembre 1921. Fojas 167-169. “Libro de Oro del Muy Pod.’. Sup.’. Cons.’. para la República Oriental del Uruguay”. Año 1913. Nro 5. Archivo del Supremo Consejo del Uruguay.

⁷⁸ Circular n°. 360 dirigida a las logias, 17 de octubre de 1921. Papel membretado del Supremo Consejo y Gran Oriente del Uruguay. Lucen las firmas de Julio Bastos como Soberano Gran Comendador y Jaime F. Bravo como Gran Secretario General. Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.

⁷⁹ Diario Oficial de la República Oriental del Uruguay. Tomo LVII. n°. 4109, 25 de octubre de 1919, 192. <https://www.impo.com.uy/diariooficial>.

⁸⁰ Geymonat, *Iglesia, Estado y sociedad*, 42.

⁸¹ Carolina Greising Díaz, *Católicos en la República Laica. Uruguay (1916-1934)*, Montevideo: Doble Clic Editoras, Universidad Católica del Uruguay, s/f.

⁸² Geymonat, *Iglesia, Estado y sociedad*, 45-46.

⁸³ José Pedro Varela (1845-1879) fue el protagonista de esta reforma educativa que implementó como director de Instrucción Pública, en el marco de la primera modernización, bajo el gobierno del coronel Lorenzo Latorre (1876-1880). Considerado uno de los grandes intelectuales del siglo XIX uruguayo, Varela fue el creador del sistema escolar nacional. Si bien laicidad, gratuidad y obligatoriedad fueron los tres pilares de la reforma, no logró excluir por completo la enseñanza religiosa de las escuelas. Así, se mantuvo la obligatoriedad de la enseñanza del catecismo católico, pero al final del turno escolar, de modo que los padres pudieran optar por la posibilidad de retirar a sus hijos de esas clases.

⁸⁴ *La Semana Religiosa*, n°. 866, “Un absurdo”, 17 de enero de 1903, Montevideo: Marcos Martínez Impresos, 1903.

⁸⁵ Sobre el proyecto educativo batllista véase Carlos Real de Azúa, *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*, Montevideo: E.B.O., 1964, 25, 41, 42.

- ⁸⁶ “La enseñanza laica es injuriosa a Dios”, *La Semana Religiosa* n°. 1608, 21 abril 1917.
⁸⁷ “Laboremus”, *La Semana Religiosa* n°. 1644, 29 diciembre 1917.
⁸⁸ Gerardo Caetano, *El Uruguay Laico. Matrices y revisiones (1859-1934)*, Montevideo: Taurus, 2013, 281.
⁸⁹ Caetano, *El Uruguay Laico*, 168.
⁹⁰ Geymonat, *Iglesia, Estado y sociedad*, 45-46.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, E. *Anales históricos del Uruguay*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1936, tomo VI.
- Ardao, A. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República. 1962.
- Ardao, A. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*. Montevideo: Imp. Rosgal, 1951.
- Barrán, J. P., y B. Nahum. *El nacimiento del batllismo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1982.
- Barrán, J. P. *Apogeo y crisis del Uruguay comercial, pastoril y caudillesco, 1839-1875*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1975.
- Barrán, J. P., y B. Nahum. *Un diálogo difícil 1903-1910* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1981.
- Barrán, J. P., y B. Nahum. *La derrota del batllismo. 1916*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987.
- Boletín oficial del Serenísimo Gran Oriente del Uruguay*. Tip. La Industrial. Montevideo, s/f.
- Caetano, G. *La novedad de lo histórico. Política, derechos, integración y democracia. Antología esencial*. Montevideo: Planeta, CLACSO, 2023.
- Caetano, G. *Historia mínima del Uruguay*. México: El Colegio de México, 2019.
- Caetano, G. *et al. El Uruguay laico. Matrices y revisiones (1859-1934)*. Montevideo: Taurus, 2013.
- Caetano, G. *La República Batllista*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2011.
- Caetano, G., y J. Rilla. *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al siglo XXI*. Montevideo: Fin de Siglo, 2008.
- Caetano, G. *et al. Los uruguayos del Centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930)*. Montevideo: Taurus, 2001.
- Constitución de la República Oriental del Uruguay. MCMXVIII. Montevideo: Miguel J. Coppetti. Calígrafo.

- Del Solar, Felipe *La luz contra las tinieblas. Los primeros enfrentamientos entre la Iglesia y la masonería en Uruguay, Argentina y Chile (1857-1860)*. REHMLAC 14, n°. 1, 2022.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369572114001>
- Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay Tomo III. Montevideo: Imprenta Nacional. 1917.
- Dotta, M. *Caudillos, doctores y masones*. Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2007.
- Geymonat, R. *Iglesia, Estado y sociedad en el Uruguay contemporáneo 1960-2010*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2021.
- Greising Díaz, C. *Católicos en la República Laica. Uruguay (1916-1934)*. Doble clic Editoras, Universidad Católica del Uruguay, 2024.
- Halperin Donghi, T. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Manini Ríos, C. *Anoche me llamó Batlle*. Montevideo: Imp. Letras, 1970.
- Olascuaga, F. *La masonería en el este. Una historia por contar*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo, 2018.
- Real de Azúa, C. *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964.
- Vanger, M. I. *José Batlle y Ordoñez. Pensador, político, historiador, antropólogo*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Vanger, M. I. *José Batlle y Ordoñez, 1915-1917. Humanizando el capitalismo. Uruguay y el Colegiado*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2009.

Archivos consultados

- Archivo de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay.
- Archivo del Supremo Consejo del Grado 33° y Último del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para la República Oriental del Uruguay.
- Biblioteca Nacional de Uruguay. Sala Gral. Artigas. Sala Uruguay.

Prensa periódica

- El Amigo del Obrero*. Órgano de los Círculos Católicos de Obreros del Uruguay. Montevideo: 1917.
- La Semana Religiosa*. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo. Montevideo: Marcos Martínez Impresos.
- The Southern Star*, 27 de junio de 1807, n°. 6. Montevideo.

¿SECULARIZACIÓN SIN LAICIDAD? EL DECLIVE DEL LAICISMO EN LA ITALIA CONTEMPORÁNEA Y EL PAPEL DE LA MASONERÍA

Fulvio Conti

Università degli Studi di Firenze (Italia)

INTRODUCCIÓN

Como gran parte del mundo occidental, Italia también se ha visto afectada en las últimas décadas por un intenso proceso de secularización. Max Weber definió la secularización como “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*), como una progresiva pérdida de relevancia de la religión en la vida social que se originaba en la expansión del sistema capitalista, de la transferencia de poder y funciones de las iglesias al Estado y a sus burocracias, y el imparable desarrollo de la ciencia.¹ Este fenómeno ha sido durante mucho tiempo el centro de atención de los científicos sociales, quienes han desarrollado una serie de indicadores que pueden medir su evolución y traducirla en datos cuantitativos y estadísticos precisos.

Sin embargo, como todos los conceptos más importantes de las ciencias sociales, incluso el de “secularización” no ha encontrado una definición unívoca por parte de los estudiosos. La cuestión se complica por el hecho de que tiene un marcado carácter multidimensional que refleja los diversos ámbitos en los que se manifiesta el discurso religioso: desde las prácticas de la fe “invisibles” y subjetivas, como la oración individual que se desarrolla en lo privado,² hasta aquellas “visibles” y de más fácil detección empírica, como la participación en los ritos, o desde las consecuencias públicas en forma de diferenciación y laicización de las instituciones hasta la dimensión del pluralismo religioso.

En lo que todos los autores convergen, más o menos, es que la secularización debería, en última instancia, producir una disminución del poder de las instituciones eclesiásticas y de la influencia social, cultural y política que ejercen en la esfera pública. Dicho de otro modo, la secularización de la sociedad y la desacralización de la religión debería ir acompañada y/o seguir una acentuación del carácter laico de las instituciones políticas y, más en general, de la esfera pública, incluidos los lugares destinados a formar las orientaciones culturales, las mentalidades y los estilos de vida predominantes (escuela, universidad, editorial, prensa, cenáculos intelectuales).

El presente capítulo propone ofrecer algún elemento de análisis y reflexión sobre lo que ha sucedido en el contexto italiano en los últimos decenios. Parto de la hipótesis interpretativa de que en Italia la difusión de comportamientos muy secularizados en el ámbito individual ha ido acompañada de un endurecimiento “moralista” en la dimensión política, que ha retrasado y, más a menudo impedido, la promulgación de leyes capaces de otorgar reconocimiento jurídico a las instancias que surgen del marco social.³ En otras palabras, la secularización que ha afectado a Italia desde los años sesenta en adelante parece un mero reflejo de los cambios económico-sociales y culturales que han transformado la Península. Sin embargo, esto no ha desencadenado un proceso consciente de laicización del pensamiento, de las costumbres, de las mentalidades. Frente a un relativismo extremo en la esfera privada, desvinculado de sistemas de valores de referencia, y aún menos de orden religioso, se asiste cada vez más a actitudes de cerrazón, de refugio en un tradicionalismo visceral que ha permitido a la Iglesia Católica —y al mundo que gira en torno a ella— recuperar una nueva centralidad.

En resumen, en la Italia de los últimos cuarenta años, la situación parece haber cambiado con respecto a la de los años cuarenta y cincuenta, cuando el país todavía estaba impregnado de una religiosidad arcaica y profunda, pero en la sociedad y en la política los valores laicos estaban ampliamente difundidos y representaban el aglutinante identitario de algunos partidos de gobierno y oposición, así como de grupos editoriales y corrientes intelectuales que orientaban la opinión pública nacional. No por casualidad en las dos décadas siguientes, esos movimientos de inspiración laica habrían sido capaces de promover un periodo de grandes luchas por los derechos civiles, que desembocó en la promulgación de importantes leyes de reforma (divorcio, aborto, derecho de familia, objeción de

conciencia, etcétera) contra la Iglesia, pero apoyada por un amplio consenso popular.

Por su parte, la evidencia empírica nos dice que, precisamente por su carácter multidimensional, la secularización puede manifestarse a través de una disminución de la tasa de religiosidad y una laicización de las costumbres, sin que se produzca un refuerzo paralelo de la cultura política laica. Además, aunque dentro de una tendencia que a largo plazo parece inequívocamente marcada por un crecimiento de la secularización, es posible identificar, como han hecho algunos analistas, fases que han evidenciado características opuestas, para las que se acuñó el término “deseccularización”, momento en los que se produjo una recuperación de la relevancia de lo sagrado y de la religión en la vida social.

Según Luca Ricolfi, gran parte de la historia de la Italia republicana se ha caracterizado por “un complejo entramado de impulsos a la secularización y a la *deseccularización*”.⁴ Para Roberto Cartocci, el punto de inflexión se produjo entre el inicio del pontificado de Juan Pablo II en 1978, que se caracterizó por una vuelta de la Iglesia Católica a posiciones doctrinalmente más intransigentes, y el advenimiento de un régimen teocrático en Irán, la revolución jomeinista, en 1979, que marcó el inicio de una nueva fase de expansión del islam en Oriente Medio y otras partes del mundo.⁵ Desde entonces, los impulsos a la “de-secularización” han prevalecido, creando los presupuestos para la discrasia entre la secularización acentuada de los comportamientos privados y el declive de la laicidad en la esfera pública que, desde mi perspectiva, es un rasgo distintivo de la Italia actual.

La masonería, a su pesar, también contribuyó a este declive del laicismo que intentaremos describir en las páginas siguientes. La Italia posterior a la Segunda Guerra Mundial se vio afectada por un doble fenómeno: por un lado, su marginación desde el punto de vista político, a consecuencia del advenimiento de la sociedad de masas, y, en efecto, su menor capacidad para hacer oír su voz en la esfera pública; por otro, la progresiva disminución de su connotación laica y anticlerical, que se vio acompañada por el reiterado intento de acercamiento a la Iglesia Católica.⁶

El capítulo está organizado en cuatro partes. En la primera se describe brevemente cómo ha cambiado el papel de las principales obediencias masónicas en la Italia republicana y, en particular, cómo ha cambiado su relación con la Iglesia. En la segunda, se intenta ofrecer una representación

del proceso de secularización a través de algunos indicadores cuantitativos que miden la disminución de las prácticas religiosas y otros fenómenos sociales de naturaleza similar. En la tercera, se analiza la edad de oro del laicismo, los años setenta, y se recuerdan los nuevos derechos civiles conquistados en esa época. En la cuarta, se aborda Italia durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, periodo que se caracterizó por una nueva centralidad de la Iglesia Católica y su recién descubierta capacidad para ejercer una fuerte influencia en la esfera pública. El capítulo concluye con algunas reflexiones sobre el llamado “laicismo a la italiana” y sobre la decreciente incidencia de la masonería en el discurso público.

MASONERÍA Y LAICIDAD EN LA ITALIA REPUBLICANA

En sus primeros quince años de vida, tras el final de la Segunda Guerra, el Gran Oriente de Italia de Palazzo Giustiniani (GOI) tuvo un grupo dirigente fuertemente orientado hacia la izquierda, aunque los afiliados se distribuían entre un variado grupo de formaciones políticas que iban desde el Partido Comunista a los Liberales y los Monárquicos. La línea de la obediencia se caracterizó por una clara opción antifascista, una orientación explícita a favor de la república en el referéndum del 2 de junio de 1946 y una defensa intransigente de los valores laicos y anticlericales. Especialmente significativo fue el empeño del GOI en 1947 contra la aprobación del artículo 7 de la Constitución, mediante el cual se incorporaba al nuevo orden constitucional el acuerdo entre el Estado y la Santa Sede firmado por Mussolini, conocido como los Pactos de Letrán de 1929.⁷ En esta línea, después de 1945, el GOI intentó revivir el viejo diseño político de la masonería italiana de principios del siglo xx, que dio lugar a la experiencia de los bloques populares y también se propuso en la época del ascenso del fascismo: es decir, la alianza entre los partidos laicos, democráticos y de izquierdas.

El voto del Partido Comunista a favor del artículo 7 contribuyó notablemente a enfriar las relaciones con la masonería de Palazzo Giustiniani, que se hicieron cada vez más difíciles tras la clara opción del GOI por el Pacto Atlántico y el establecimiento de estrechas relaciones entre la Obediencia italiana y la masonería estadounidense. Sin embargo, incluso en los años siguientes, Palazzo Giustiniani siguió distinguiéndose de otras obediencias masónicas

por sus connotaciones izquierdistas y por el hecho de que seguía admitiendo, aunque cada vez en menor medida, a miembros del Partido Comunista.

En todo caso, la aversión del GOI hacia el partido católico Democracia Cristiana seguía siendo muy clara, ya que su ideología se consideraba difícilmente conciliable con el objetivo de la laicidad absoluta del Estado, que formaba parte esencial del paradigma identitario masónico. En un discurso pronunciado en 1945, el Gran Maestre Guido Laj observó:

Esta posición espiritual nuestra determina necesariamente nuestra posición política con respecto a los partidos que asumen, como declaración distintiva, la calificación de cristianos: cuando en su programa y en su acción política estos partidos representen una declaración democrática sincera, no tendremos ninguna razón para disentir; cuando en su programa y en su acción política el apelativo de “cristiano” signifique “confesional”, no podremos hacer otra cosa que oponernos con todas nuestras fuerzas a la prevalencia de esos partidos. [...] No podemos ni debemos olvidar que el fascismo pactó con la Iglesia católica y que el Concordato de Letrán, aún vigente, es fruto de ese pacto con los asesinos de la libertad; debemos impedir que los poderes públicos se impregnen, mediante una penetración bien meditada, que ya está en marcha, de ese espíritu confesional que es negación de la libertad de pensamiento y tiende a subordinar toda la vida del Estado a la concepción católica y a la voluntad de la Iglesia de Roma.⁸

En cuanto a la Gran Logia de Italia de la Piazza del Gesù, luchó, tras la caída del fascismo, por reorganizarse en torno a un centro unitario capaz de reunir a las distintas familias de la tradición del Rito Escocés. En su conjunto, se caracterizaron por una línea política más moderada que la del GOI —a veces incluso abiertamente promonárquica—, por un marcado anticomunismo y un laicismo menos pronunciado que, en algunos casos, llegó hasta la apertura explícita a la Iglesia Católica. Como ejemplo, veamos lo que Raoul Vittorio Palermi, antiguo gran maestro de la Gran Logia de Italia, escribió en un documento de 1945:

Nuestra Compañía Regular se complace en declarar solemnemente que no pretende hacer guardia sobre un cadáver, la Cuestión Romana,

para especular sobre un anticlericalismo de modo que repugna a su conciencia civil; declara, pues, que acepta el hecho realizado con el acto solemne de la Conciliación y que respeta y observa, en espíritu y en letra, las cláusulas del Concordato, que dan a la Iglesia católica en la vida de la nación esa preeminencia a la que tiene pleno derecho en un país como el nuestro, sinceramente y profundamente católico. [...] Nuestra declaración de principios es inmutable. Exigimos siempre la laicidad del Estado, la tolerancia civil de los credos y cultos. Excluimos la más mínima injerencia de las jerarquías eclesiásticas, como tales, en el orden judicial, en la administración del Estado, en la educación de la juventud. Pero, con el mismo espíritu de libertad, verdad y justicia, respetamos la herencia religiosa de nuestro pueblo, que es entonces la de Cristo y Roma.⁹

En cualquier caso, incluso con respecto al GOI, este laicismo era muy diferente del anticlericalismo visceral del que la masonería había hecho gala durante la llamada “época liberal” (1861-1922) y, como se desprende de la cita, dejaba espacio para oportunidades de encuentro y diálogo con los católicos. En consecuencia, en la Italia posterior a la Segunda Guerra Mundial, la capacidad de la masonería para desempeñar el papel de baluarte del laicismo que había caracterizado su existencia durante la era liberal se vio decididamente mermada. En otras palabras, en un país caracterizado por la gran influencia de la Iglesia en la vida pública después de los años cincuenta, que vivió en las dos décadas siguientes las batallas por los derechos civiles (divorcio, aborto, derecho de familia) y luego asistió a una fase de fuerte secularización que no fue acompañada de un fortalecimiento similar de los valores de la cultura laica, la influencia de las obediencias masónicas se hizo cada vez más marginal. A tal punto que ya no aparecían a los ojos de las jerarquías eclesiásticas como ese enemigo irreductible que había puesto en peligro el prestigio y el poder de la Iglesia en los dos siglos anteriores.

El panorama cambió radicalmente tras el nuevo escenario social y político de los años sesenta. El pontificado de Juan XXIII y el giro del Concilio Vaticano II crearon las condiciones para una recomposición parcial del desencuentro entre la masonería y la Iglesia católica.¹⁰ Esto también permitió establecer una relación menos conflictiva con los demócrata cristianos, mientras que la llegada de gobiernos de centro-izquierda contribuyó

a reforzar los lazos entre el GOI y el Partido Socialista, ya definitivamente reintegrado al redil gubernamental e institucional. En estos años el eje político de la masonería italiana se desplazó: el anticlericalismo y el antifascismo dejaron de ser, como en la inmediata posguerra, los valores de referencia y fueron sustituidos, en el recrudecimiento de las tensiones de la Guerra Fría, por ideales de patriotismo institucional y rígida defensa de la alianza atlántica. En un contexto sociopolítico profundamente marcado por las transformaciones del “milagro económico”, el avance electoral del Partido Comunista, la radicalización del conflicto sindical y la emergencia de movimientos colectivos de masas, la masonería experimentó un giro inequívoco hacia la derecha. A partir de este desplazamiento se identificó con las posiciones de las clases medias y bajas anticomunistas, proamericanas, y más conservadoras desde el punto de vista político y social. Tanto en el GOI como en la Gran Logia de Italia surgió una interpretación extremista de la identificación tradicional con el Estado y la Patria y en el seno de la masonería se abrió paso una voluntad de ceder en la defensa intransigente de los valores democráticos para preservar los equilibrios existentes y frenar el cambio. En este marco se dieron las condiciones para el desarrollo de un proyecto subversivo como el de Licio Gelli y la logia P2.

Veamos ahora cómo se manifestó el proceso de secularización en Italia en las décadas comprendidas entre los siglos xx y xxi. Nos interesa, fundamentalmente, ofrecer una representación cuantitativa de este fenómeno social que es uno de los más significativos de la modernidad.

LA SECULARIZACIÓN EN CIFRAS

En 2005 se publicó un primer *Informe sobre la secularización en Italia* (en ese momento se definió como *Informe sobre la laicidad*), que, refinado en la elección de los indicadores y actualizado anualmente, llegó en 2023 a su decimoséptima edición.¹¹ El informe se basa en numerosos indicadores tomados de fuentes oficiales y reinterpretados desde el punto de vista del fenómeno religioso católico. Utiliza datos ya existentes y no investigaciones producidas *ad hoc*. El objetivo es medir la pertenencia religiosa y la presencia de la Iglesia en la sociedad, analizando las prácticas religiosas “visibles”, las reconducibles a actos “públicos”, como la participación en los ritos o

el destino del 8 por mil,¹² y, por tanto, empíricamente detectables y cuantificables.¹³

Los indicadores, de los cuales se reconstruyen las series históricas de 1991 a 2021, se dividen en cuatro grandes grupos: 1) *práctica religiosa* (porcentaje de bautizados, número de las primeras comuniones y confirmaciones por cada mil católicos, porcentaje de matrimonios religiosos concertados sobre el total de matrimonios); 2) *adhesión a las indicaciones de la Iglesia Católica* (separaciones concedidas, consumo de anticonceptivos orales, interrupciones voluntarias de embarazo, uniones libres, donaciones, 8 por mil a la Iglesia Católica, la relación entre el número de hijos naturales y el de hijos legítimos); 3) *elegidas en la educación* (el número de alumnos matriculados en las distintas escuelas católicas y el porcentaje de los que asisten a la hora de religión); 4) *organización eclesiástica* (número de sacerdotes, religiosas, diáconos, catequistas, etcétera. sobre el total de la población, deserciones de los sacerdotes y nuevas ordenaciones). En el Informe de 2023 no se elaboró el índice global de secularización que estaba presente en el VIII Informe de 2012. Pues bien, este dato, cuyo crecimiento indica un aumento de la tasa de secularización, era de -1,641 en 1991 y de +1,388 en 2010.

En el Octavo Informe de 2012 los investigadores también calcularon un indicador de la presencia institucional de la Iglesia Católica, con datos relativos a las actividades concretas realizadas por en la sociedad.¹⁴ Este índice también fue creciendo significativamente: de -1,252 en 1991 se pasó a +1,418 en 2010. Como observó una de las autoras del informe, fue una forma de demostrar que, frente a una creciente secularización, la Iglesia se esforzaba por estar presente para contrarrestarla de alguna manera.¹⁵

Ahora echemos un vistazo, más allá de la árida cifra de síntesis, a los indicadores más significativos del proceso de secularización que revela el XVII Informe. En cuanto a los indicadores que se refieren a la práctica religiosa visible —a ritos de paso como el bautismo, primera comunión, confirmación o matrimonio religioso—, evidencian de manera homogénea una fuerte tendencia a la disminución. El porcentaje de niños menores de un año bautizados, en comparación con el total de nacidos vivos, que en 1991 ascendía al 90 por ciento, cayó al 73.9 por ciento en 2021. Las primeras comuniones pasaron de 553 mil en 1991 a 405 mil en 2021 (de 9.9 a 7.7 por mil católicos) y una disminución aún más acentuada registraron las confirmaciones, que descendieron en el mismo arco de 617 mil a 380 mil

(del 11.1 al 6.6 por mil católicos). Los matrimonios concertados, que en 1991 todavía representaban el 82.5 por ciento del total, se detuvieron en el 45.9 por ciento en 2021. Paralelamente, crecieron los celebrados con rito civil, que con el 54.1 por ciento del total superaron los matrimonios religiosos.

El crecimiento de los matrimonios civiles no ha sido suficiente para compensar la tendencia de disminución de las uniones matrimoniales en su conjunto, que testimonia la caída en la confianza en una institución fundamental del credo religioso católico, como es la familia. Por el contrario, impresiona el desarrollo exponencial de las convivencias libres, estimadas en 207 mil en 1993 y que llegaron a 1,453,000 en 2021 (el 10.5 por ciento del total de las parejas casadas y no casadas). Menos intenso, pero igualmente significativo, fue el aumento de las separaciones, que sobre una base anual entre 1992 y 2021 se han más que duplicado (de 44 a 98 mil), y el de los divorcios, que pasaron de 23 mil en 1991 a más de 83 mil en 2021. Relativamente estable es el número de uniones civiles entre personas del mismo sexo, posibilitadas por la Ley 76 del 20 de mayo de 2016. Después del pico registrado en el año de entrada en vigor de la ley, cuando se produjeron 4,376 uniones, se redujo a 2,808 en 2018, 2,297 en 2019 y 2,148 en 2021.

Comportamientos y estilos de vida más secularizados emergen del diverso modo de vivir la paternidad que se ha afirmado en los últimos treinta años. Véase, por ejemplo, el consumo de anticonceptivos orales, que la Iglesia siempre ha rechazado, que en 1991 afectó al 10.3 por ciento de las mujeres en edad fértil y en 2012 alcanzó el nivel máximo del 20 por ciento, pero luego disminuyó drásticamente hasta el 15 por ciento en 2020. O consideremos el número de hijos nacidos fuera del matrimonio respecto a los legítimos: los primeros, que representaban el 6.7 por ciento del total en 1991, han llegado hoy al 40 por ciento un valor que crece inexorablemente año tras año y narra de modo irrefutable el proceso de secularización en acto. Notable fue el crecimiento de los tratamientos de procreación médicamente asistida, a pesar de las rígidas restricciones impuestas por la Ley 40/2004 que el referéndum de 2005, rechazado debido al fracaso del quórum, *no* logró aflojar. En 2010 hubo más de 847 mil tratamientos frente a los 9,570 de 1997.

Una tendencia inversa se observa en las interrupciones voluntarias del embarazo, que pasaron de 157 mil en 1991 a 63,653 en 2021. Éste es uno de los ámbitos en los que la Iglesia y el asociacionismo católico se han

movilizado más para defender la sacralidad de la vida y contra toda forma de práctica abortiva. Piénsese en los centros de ayuda a la vida que alcanzaron un máximo de 355 en 2014, cuando prestaron asistencia a más de 14 mil mujeres embarazadas; o a los consultorios familiares, que alcanzaron el número más elevado en 2013 con 751 estructuras. Con resultados indudablemente significativos y en contra tendencia respecto de los que indican una dinámica de progresiva secularización del país. Sin embargo, es cierto que en los últimos años tanto los centros de ayuda a la vida como los consultorios familiares están en clara disminución, probablemente también debido a la disminución de la natalidad, que en Italia es un fenómeno particularmente agudo.

Es igualmente notable el elevado índice de objeción de conciencia entre los ginecólogos que trabajan en las estructuras públicas o en las clínicas concertadas donde se efectúan las interrupciones voluntarias de embarazo (ambas, públicas y privadas, en neta disminución): aumentó del 60.4 por ciento en 1992 al 70.9 por ciento en 2016 y luego cayó al 63.4 por ciento en 2021. Básicamente, dos de cada tres ginecólogos se niegan a realizar abortos por motivos éticos o religiosos. El porcentaje de objetores de conciencia ha disminuido entre los anestesistas y entre los paramédicos, aunque en 2021 se situó en el 40.5 por ciento para los primeros y en el 32.8 por ciento para los segundos. La objeción de conciencia en el ámbito sanitario, prevista por la Ley 194 de 1978 para proteger el derecho inalienable a la libertad de conciencia —y fuertemente alentada por las autoridades eclesiásticas—, se ha convertido en uno de los instrumentos más eficaces para impedir las prácticas abortivas.

Indicaciones no unívocas se derivan de las opciones del llamado “ocho por mil”. Pues bien, a causa del aumento de los ingresos y de los mecanismos inflacionistas, la suma pagada a la Iglesia Católica aumentó, en términos absolutos, del equivalente a los 210 millones de euros en 1991 a los 1,136 millones de euros de 2021. Lo más interesante, sin embargo, son las opciones ejercidas por los contribuyentes, que denotan la disminución progresiva y neta de las que están a favor de la Iglesia; es decir, ha disminuido el número de ciudadanos que deciden destinar el 8 por mil de sus impuestos a la Iglesia. En 2021, cayeron por primera vez por debajo del umbral del 70 por ciento, situándose en el 69.5 por ciento; en 2004 habían alcanzado el 90 por ciento, concretamente el 89.8 por ciento. A pesar de las masivas

campañas publicitarias organizadas desde hace años, durante el periodo de la declaración de la renta, la Iglesia no logró revertir esta tendencia que indica indudablemente el creciente desapego de los ciudadanos italianos.

Todos los demás indicadores, con algunas excepciones aisladas, confirman la tendencia secularizante, aunque con ritmos diferentes en los diversos ámbitos. Por ejemplo, el número de estudiantes que asisten a la hora de religión en las escuelas públicas está disminuyendo, pero es relativamente pequeño: del 93 por ciento a principios de los años noventa al 84.4 por ciento en 2021. Mucho más clara fue la disminución de los sacerdotes o de los religiosos que enseñan la materia “religión” en las escuelas públicas: aún en 1998 representaban algo menos de una cuarta parte del total (el 23.8 por ciento), mientras que en 2014 se habían reducido al 10.1 por ciento frente a un 89.9 por ciento de profesores laicos. Se trata del evidente reflejo de otro fenómeno que es revelador de la pérdida de atractivo que lo sagrado y lo religioso han conocido en los últimos años. Me refiero a la crisis de las vocaciones que ha hecho que entre 2002 y 2021 se haya pasado de 502 a 286 nuevos sacerdotes ordenados sobre una base anual: de uno por cada 1,055 habitantes a uno por cada 1,465 habitantes. En el mismo periodo de tiempo, los religiosos no sacerdotes han disminuido de 3,754 a 2,463, las religiosas de 108,175 a 67,710, los laicos consagrados de 212 a 132 y las laicas consagradas de 10,115 a 5,065. Se trata de una crisis de vocaciones que no es sólo italiana, dada la importante presencia en Italia de sacerdotes y religiosos de origen extranjero.

Sin embargo, aquí hay que señalar una importante contratendencia: la del fuerte crecimiento de los diáconos (más del cuádruple, de 1,146 en 1991 a 4,773 en 2021) y de los catequistas, que en 1996 eran aproximadamente 75 mil y en 2021 algo menos de 230 mil. Se trata de una cifra que subraya los nuevos métodos proselitistas de la Iglesia y su capacidad para alimentar esos procesos de desecularización, antes mencionados, que le han permitido mantener un papel central en la sociedad actual.¹⁶

Por último, la proporción de escuelas católicas en el total nacional está disminuyendo, si bien de forma limitada: en 1998 eran el 15 por ciento y en 2021 bajaron al 12 por ciento. Más notable en el mismo periodo fue la caída del número de alumnos matriculados, de 719 mil a 532 mil. Mientras tanto, en 1991 los matriculados en escuelas católicas eran el 9.1 por ciento en todas las escuelas italianas, en 2021 se detuvieron en el 6.4 por ciento.

Como puede verse, el panorama que se desprende de este informe, aunque con claroscuros y ciertos elementos contradictorios, revela inequívocamente que la dimensión de la religiosidad desempeña hoy un papel mucho más marginal en la vida de los italianos que hace unas décadas. Esta tendencia a la secularización se ve confirmada por otros numerosos estudios sociológicos que han arrojado luz sobre determinados aspectos individuales de la práctica religiosa, como la asistencia a la misa dominical. Una encuesta del ISTAT realizada en 2009 sobre una muestra de casi 20 mil familias, para un total de más de 47 mil personas, mostró que sólo el 32.5 por ciento de los italianos va a misa al menos una vez a la semana, mientras que los que dicen nunca ir son el 19.1 por ciento (en 1993 eran el 39.2 por ciento y el 15 por ciento respectivamente).¹⁷ Se confirma que la propensión a una práctica religiosa regular es mayor entre las mujeres que entre los hombres y entre los menores y los ancianos que entre los grupos de edad intermedios.

Otras encuestas demoscópicas han intentado medir la fe en Dios, la práctica de la oración fuera de los servicios religiosos, la confianza en la Iglesia, el grado en que ser católico se convierte en uno de los significados de la identidad nacional italiana. Una encuesta realizada en junio de 2009 sobre una muestra representativa de la población italiana adulta reveló que sólo el 5 por ciento de ésta declaraba ir a la iglesia todas las semanas y, al mismo tiempo, creía en Dios, rezaba siempre o a menudo, confiaba en la Iglesia, se definía en público como católico y creía que ser italiano equivalía a ser católico. En el extremo opuesto, es decir, “los que dicen no creer en un Dios personal o no creer en Dios en absoluto, que van ocasionalmente o nunca a misa, que no rezan, que no confían en la Iglesia y que no sienten que ser italiano equivalga a ser católico”, ascienden al 12 por ciento de la muestra.¹⁸ Entre estos últimos, los jóvenes serían especialmente numerosos, sobre todo los nacidos después de 1981, y ya no habría diferencias sustanciales entre hombres y mujeres.

Utilizando algunos de los indicadores descritos hasta ahora, el politólogo Roberto Cartocci ha realizado una operación interesante:¹⁹ calculó un índice final de secularización, pero articulándolo a escala provincial y consiguiendo así visualizar una “geografía de la Italia católica”, a la inversa de la Italia secularizada, a principios del siglo XXI.

Cuadro 1
ÍNDICE DE SECULARIZACIÓN POR PROVINCIAS
(MEDIA ITALIA=100)

Firenze	213	Alessandria	125
Ravenna	211	Pavia	125
Trieste	210	Novara	124
Bologna	209	Lucca	123
Siena	188	Mantova	123
Livorno	188	Varese	122
Reggio Emilia	187	Trento	119
Ferrara	177	Udine	117
Modena	172	Massa-Carrara	116
Aosta	166	Asti	115
Prato	166	Brescia	111
Torino	161	Pordenone	110
Genova	160	Piacenza	108
Imperia	156	Verona	106
La Spezia	151	Lecco	106
Savona	150	Treviso	106
Venezia	148	Arezzo	106
Biella	157	Lodi	105
Forli-Cesena	146	Cremona	103
Parma	146	Pesaro-Urbino	103
Milano	144	Padova	101
Gorizia	142	Bergamo	100
Bolzano	141	Terni	100
Belluno	139	Ancona	100
Pisa	135	Como	97
Pistoia	133	Sondrio	96
Roma	133	Perugia	94
Grosseto	133	Rovigo	94
Verbano-Cusio-Ossola	130	Cuneo	94
Rimini	129	Cagliari	91
Vercelli	128	Vicenza	90

Sassari	88	Trapani	40
Viterbo	85	Foggia	40
Oristano	85	Taranto	39
Nuoro	83	Caltanissetta	39
Macerata	74	Brindisi	39
Rieti	72	Salerno	39
Latina	67	Catanzaro	38
Pescara	63	Enna	38
Catania	63	Bari	38
L'Aquila	61	Lecce	37
Teramo	61	Isernia	37
Frosinone	61	Cosenza	37
Ascoli Piceno	61	Avellino	36
Chieti	60	Matera	35
Siracusa	59	Agrigento	34
Palermo	53	Caserta	32
Messina	49	Benevento	31
Crotone	44	Potenza	31
Napoli	44	Reggio Calabria	29
Campobasso	42	Vibo Valentia	24
Ragusa	42		

Fuente: Cartocci, *Geografia dell'Italia cattolica*, 131.

Los datos resumidos en la tabla 1 muestran claramente cómo, también en este aspecto, el país sigue dividido en dos grandes áreas, con una geografía más diferenciada en la mitad centro-norte y otra más uniforme en el sur y en Sicilia, donde se concentran todas las provincias con los valores más bajos del índice.²⁰ Así pues, la geografía de la Italia católica sigue coincidiendo con la del atraso, la del desarrollo económico fallido o retrasado, la de la ineficacia de las instituciones locales y la del civismo reducido. Cartocci nos recuerda muy oportunamente que un parentesco estadístico no se traduce automáticamente en una relación causa-efecto. Sin embargo, no cabe duda, concluye:

...los altos niveles de práctica religiosa y de confianza en la Iglesia constituyen la vestimenta cultural de aquellas realidades italianas que se encuentran en las condiciones más críticas: desarrollo reducido, ineficacia de los servicios, escaso capital social.²¹

LA ÉPOCA DEL LAICISMO Y LOS DERECHOS CIVILES

Los datos presentados hasta ahora nos han dado la imagen de un país que, aunque no homogéneo territorialmente, de hecho, con marcadas diferencias entre el norte y el sur, ha experimentado un profundo proceso de modernización y secularización en las últimas décadas. Las preguntas que surgen son: ¿se ha convertido también en un país más laico?, ¿la contracción de las prácticas religiosas católicas ha ido acompañada de una extensión de la cultura y la moral laicas? En otras palabras: ¿es la Italia de hoy un país más tolerante, más abierto a las distintas creencias y culturas, más dotado de un sentido del Estado y de la ética pública, con una idea de ciudadanía que va más allá de las afiliaciones políticas y religiosas para proteger auténticamente los intereses (valores, orientaciones sexuales, estilos de vida, etcétera) de todos?

Ciertamente, la respuesta es afirmativa si nos remontamos a la Italia de los años cincuenta, cuando la influencia de la Iglesia era mayor y había menos tolerancia y menos laicismo. A manera de ejemplo, el obispo de Prato, Pietro Fiordelli, por citar sólo uno de los episodios que más resonancia tuvo en la época, hizo leer en la iglesia una carta en la que señalaba como pecadores públicos y concubinos a dos cónyuges que se habían casado por civil. Un contexto diferente es el de la Italia de finales de los años sesenta y setenta, cuando los efectos de la “gran transformación económica y social” iniciada tras la Segunda Guerra Mundial se desplegaron sobre las costumbres privadas y en la esfera pública. En ese periodo no sólo se produjo una secularización de la sociedad, sino también una limitación decisiva de las connotaciones confesionales y escasamente liberales de las décadas anteriores. Baste recordar la aprobación de la ley Fortuna-Baslini, que en diciembre de 1970 introdujo el divorcio en el ordenamiento jurídico italiano, confirmada cuatro años después por lo que podemos considerar la más importante afirmación del laicado en la historia de la Italia republicana: el fracaso del referéndum abrogativo querido por la Iglesia Católica y los

democristianos, con el engorroso apoyo del partido neofascista Movimiento Social Italiano.²²

En el espacio de quince años se produjo una profunda secularización de la sociedad italiana, que se concretó en la aprobación de un vasto cuerpo legislativo a través del cual se introdujeron importantes elementos de modernización y liberalización en el ámbito pedagógico-educativo y en el de los derechos civiles, sustrayéndolos a la influencia de la Iglesia. Pensemos en la ley de creación de la escuela infantil pública de 1968, la ley sobre la objeción de conciencia de 1972, la reforma del derecho de familia de 1975 con la correspondiente institución de los centros de asesoramiento familiar, la ley sobre la interrupción voluntaria del embarazo de 1978, confirmada posteriormente por un doble referéndum abrogativo en 1981,²³ y la ley sobre el cambio de sexo de 1982. En 1967, casi como para inaugurar esta fase revolucionaria, que tenía uno de sus puntos focales en la nueva moral sexual y en la nueva visión de la familia y de la relación entre los géneros, se produjo la autorización para vender las píldoras anticonceptivas “Pincus”, concedida en 1967 por el ministro de Sanidad, el socialista Luigi Mariotti. A partir de entonces, incluso en Italia, aunque en menor medida que en los países europeos más desarrollados, aumentó el uso de la píldora anticonceptiva, hasta entonces obstaculizado por las antiguas leyes fascistas que sólo lo permitían con fines farmacológicos.

La culminación de esta temporada de victoriosas “batallas por la libertad”²⁴ llegó en 1984 con la reforma del Concordato. Los acuerdos de Villa Madama del 18 de febrero, que por parte italiana firmó el primer ministro Bettino Craxi, líder del Partido Socialista, eliminaron algunos de los aspectos más obsoletos de los Pactos de Letrán, como la definición de la religión católica como religión del Estado o la declaración del carácter sagrado de la ciudad de Roma.²⁵ Otros cambios sustanciales, sancionados por las leyes de aplicación del acuerdo, se referían a la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas, que pasó a ser optativa en lugar de obligatoria, la renuncia por parte de la Santa Sede a la reserva de jurisdicción en favor de los tribunales eclesiásticos en materia de nulidad matrimonial, la sustitución de la financiación directa del clero por parte del Estado (congrua) por la devolución voluntaria de los contribuyentes del ocho por mil de su impuesto sobre la renta.²⁶ Según uno de los artífices del acuerdo, el jurista Francesco Margiotta Broglio, la ley de divorcio y el Concordato de 1984 abrieron...

el camino para la reconstrucción inequívoca de los perfiles de libertad, pluralismo y laicidad de la forma de Estado que los constituyentes habían esbozado, aunque con algunas contradicciones, en la ley fundamental de la República.²⁷

Algunos exponentes del frente laicista, en cambio, consideraron el acuerdo como una derrota, como el ocaso de la hipótesis de revocación del Concordato fascista de 1929 y el alejamiento definitivo de la idea de asentar sobre bases separatistas las relaciones entre el Estado y la Iglesia. En 1995, uno de ellos, el historiador y jurista Alessandro Galante Garrone, escribió:

Para una defensa integral de la libertad religiosa en Italia es una empresa vana confiar en compromisos, acuerdos y regateos varios. La experiencia de la última década nos advierte que la única salida seria y definitiva es luchar por la abolición de cualquier Concordato con la Iglesia Católica.²⁸

Por último, para un punzante polemista anticlerical como Massimo Teodori, el nuevo Concordato conservaba incluso “algunos artículos anti-liberales que constituían amplias aperturas para cambios peyorativos incluso con respecto a los pactos de 1929”.²⁹

“LA SECULARIZACIÓN NO ES EL DESTINO
INEVITABLE DE LA MODERNIDAD”

Los acuerdos de 1984 cerraron una etapa de la historia italiana marcada por los éxitos de los movimientos colectivos en favor de los derechos civiles y abrieron otra, durante la cual las reformas laicas tuvieron cada vez más dificultades para hacerse un hueco en la agenda de las fuerzas políticas. Mientras que, en términos de comportamiento individual, los italianos se han ido alejando progresivamente de la práctica religiosa y ha crecido enormemente el número de quienes muestran un gran desprecio por los preceptos de la doctrina católica, en la esfera pública las reivindicaciones laicas han empezado a perder terreno y se han quedado sin representación política. El sociólogo Franco Garelli, uno de los observadores más atentos de los

cambios que se han producido entre los católicos italianos en las últimas décadas, ha captado bien la situación: la mayoría de la población no sólo sigue identificándose con el catolicismo, sino que está convencida de que se puede ser un buen católico incluso sin estar de acuerdo con las orientaciones de la jerarquía en diversos campos, especialmente en la moral sexual y familiar. Pero esto no impide que una gran mayoría pida a la Iglesia que se mantenga firme en sus principios, sin dejarse influir por las opiniones dominantes. Como si se dijera que hacen falta grandes referencias e ideales, pero luego cada uno hace uso de ellos como mejor le parece a nivel personal. Así se manifiesta también la “religión a la italiana”.³⁰

En resumen, vicios privados y virtudes públicas. Si la dialéctica se mantuviera enteramente dentro del mundo católico, esta manera despreocupada de concebir la propia fe religiosa no crearía problemas, pero en un contexto como el italiano, en el que el Vaticano y la Iglesia Católica ejercen una enorme influencia en el ámbito político y en la formación de leyes que tienen validez *erga omnes*, la invitación a defender con ahínco los principios católicos en los grandes temas de la ética pública (a menudo desatendidos en la esfera privada) ha tenido consecuencias de no poca importancia.

En un volumen anterior, aparecido en 1996, Garelli captó eficazmente la esencia de la relación de los italianos con lo sagrado al hablar de “la fuerza de la religión y la debilidad de la fe”. Aludió a un fenómeno que ya entonces estaba a la vista de todos: mientras la fe luchaba por presentarse como “un fuerte principio de redefinición de la identidad individual y colectiva”, la Iglesia Católica gozaba de “un prestigio y una visibilidad pública en muchos sentidos sorprendentes”.³¹

La disolución de la Democracia Cristiana, y con ella el fin de la unidad política de los católicos, había obligado a la Iglesia a comprometerse personalmente en la defensa de los valores cristianos en la sociedad.³² Por otra parte, incluso antes de que la crisis del Partido Demócrata Cristiano presagiara su desaparición, éste era el camino emprendido por el nuevo pontífice Juan Pablo II, elegido en 1978,³³ y el monseñor Camillo Ruini, durante más de veinte años al frente de la Conferencia Episcopal Italiana, primero como secretario (1986-1991) y luego como presidente (1991-2007).³⁴ Recordando sus primeros contactos con Wojtyła al día siguiente de su elección, Ruini atestiguaría cómo el Papa polaco pensaba “que la secularización no era el destino inevitable de la modernidad”. Y de hecho creía:

...que su punto culminante había quedado atrás y que la gran tarea de la Iglesia hoy era la evangelización entendida en un sentido fuerte y pleno, como capacidad de llevar a Cristo al centro de la vida y de la cultura y, por tanto, también del devenir de la historia.³⁵

La llegada del pontificado de Juan Pablo II representó, de hecho, un punto de inflexión en la historia del catolicismo italiano, y, según algunos estudiosos, como hemos visto, marcó el inicio de una fase de *desecularización*, o al menos de atenuación del impulso secularizador, que aún no se ha detenido.³⁶ Parece oportuno recordar que 1984, año de la reforma del Concordato, fue también el año en que se celebró en Rímimi el primer encuentro del movimiento Comunión y Liberación, un acontecimiento destinado a suscitar una creciente atención mediática y política, emblema de la recobrada centralidad de las organizaciones católicas en la vida italiana. El cardenal Ruini, unido a Karol Wojtyła por profundas afinidades pastorales, contribuyó decisivamente a la “reorientación” de la Iglesia italiana (fue el mismo Ruini quien utilizó este término), colocándola en posiciones opuestas a los componentes católico-democráticos y a las fuerzas políticas que eran su expresión, y situándola en una línea de abierto apoyo a los grupos más tradicionalistas y de colateralidad hacia la derecha de Silvio Berlusconi. En 2008, el jefe del Gobierno de centro-izquierda, Romano Prodi, habría comparado sus relaciones con la Conferencia Episcopal Italiana a las de un verdadero enfrentamiento “con una oposición política”.³⁷ No es casualidad, sin embargo, que en una declaración televisada el 6 de junio de 2008, pocas horas antes de su audiencia con Benedicto XVI, el primer ministro Berlusconi afirmara que su gobierno sólo podía “complacer al Pontífice y a su Iglesia”.³⁸

El proyecto de Ruini giraba en torno a la defensa intransigente de ciertos valores que para la Iglesia Católica representaban una salvaguardia ética fundamental e inalienable, más aún en un momento en el que los equilibrios en los que la moral sexual y familiar se habían basado durante siglos estaban siendo seriamente cuestionados, y en el que había que hacer frente a los desafíos planteados por el crecimiento del pluralismo entre las confesiones religiosas y por los avances científicos y tecnológicos, especialmente en los ámbitos médico y biológico.³⁹ A Ruini le llegó un importante apoyo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida en aquel

momento por Joseph Ratzinger, quien, una vez nombrado papa Benedicto XVI, identificó ciertos “principios no negociables” como el eje en torno al cual debería girar el compromiso de los católicos en política:

...protección de la vida en todas sus etapas, desde el primer momento de la concepción hasta la muerte natural; el reconocimiento y la promoción de la estructura natural de la familia, como unión entre un hombre y una mujer fundada en el matrimonio, y su defensa frente a los intentos de equipararla jurídicamente a formas de unión radicalmente distintas [...]; la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos.⁴⁰

Éstas son algunas de las principales cuestiones sobre las que laicistas y católicos se han enfrentado en Italia en los últimos veinte años, con un claro predominio de los segundos sobre los primeros. La cultura laica ha intentado hacer oír su voz sobre múltiples aspectos: la financiación estatal de las escuelas públicas, el testamento vital, el reconocimiento legal de las parejas de hecho y de las parejas del mismo sexo, el uso de células madre para la investigación científica, la fecundación asistida, la retirada de símbolos religiosos de los edificios públicos, así como la legalización de la llamada “píldora del día después”. Sin embargo, no ha conseguido movilizar a la opinión pública y, sobre todo, tampoco influir en las fuerzas políticas. En los partidos de centro-derecha fundados por Berlusconi, desde Forza Italia al Popolo della Libertà, el legado de la tradición del liberalismo laico ha desaparecido casi por completo. Desde sus orígenes, el partido Liga Norte ha encontrado en el tradicionalismo católico uno de sus principales elementos de identidad.⁴¹ En cuanto al Partido Demócrata, heredero en parte de la subcultura comunista y en parte de la subcultura demócrata-cristiana, es precisamente en las cuestiones de ética laica donde tiene una de sus más profundas fisuras internas. Por ello, en estas cuestiones se inclina constantemente por buscar soluciones de compromiso para evitar tensiones y fracturas que podrían preludiar escisiones abiertas.

Para Sergio Luzzatto, el *ateísmo devoto*, es decir, la “protección a ultranza de la Iglesia por razones de realismo político, sin adhesión íntima a la fe católica”, es un dato estructural de la historia de la Italia moderna, casi se podría decir que su *carácter original*.⁴² El historiador analizó el debate suscitado en Italia en los últimos años tras una serie de iniciativas que

cuestionaban la presencia de crucifijos en lugares públicos, sobre cuya legitimidad, además, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo dictó sentencia definitiva el 18 de marzo de 2011. De forma concreta, los jueces aceptaron el argumento de que no había pruebas de que la exhibición de crucifijos en las escuelas influyera en los alumnos. Al respecto, Luzzatto no tuvo ninguna dificultad en demostrar el apoyo transversal de casi todas las principales fuerzas políticas de gobierno y oposición a la exhibición de símbolos religiosos.⁴³

Más lacerantes han sido las divisiones abiertas en la opinión pública y entre los partidos por los casos de Piergiorgio Welby y Eluana Englaro, que han puesto dramáticamente sobre la mesa la cuestión de la eutanasia, del final de la vida y de los testamentos vitales. Tanto Welby, aquejado de una forma muy grave de distrofia muscular progresiva y durante años inmovilizado en una cama, como la joven Englaro, reducida a un estado vegetativo a consecuencia de un accidente de coche, obtuvieron finalmente el derecho a interrumpir su sufrida existencia. El primero, en diciembre de 2006, al término de una larga batalla llevada a cabo junto con el Partido Radical y otras asociaciones para que se aceptara su deseo de poner fin a lo que él mismo consideraba una forma ya no soportable de “obstinación terapéutica”,⁴⁴ la segunda, en febrero de 2009, por iniciativa de sus familiares, que, tras recurrir a los tribunales, obtuvieron autorización para suspender su alimentación artificial y las terapias por las que se mantenía con vida a la joven.⁴⁵ El Vaticano y las instituciones eclesiásticas, apoyadas sin vacilar por todas las fuerzas del espectro político de centro-derecha, se opusieron en los términos más claros a las solicitudes de interrupción del tratamiento médico, juzgándolas una forma intolerable de suicidio y/o eutanasia. En el caso de Welby, el cardenal Ruini, en su calidad de Vicario de Roma, decidió denegar el funeral religioso solicitado por su viuda, católica practicante, juzgando el acto como un auténtico suicidio.⁴⁶

Pero quizás el asunto más paradigmático del conflicto entre laicistas y católicos que ha marcado los últimos años haya sido el relativo a la reproducción asistida. Entre otras cosas, porque prefiguró el papel de sustitución desempeñado por la judicatura y el Tribunal Constitucional respecto de un entramado político que se ha mostrado incapaz de producir leyes no sólo en sintonía con los avances de la ciencia y la civilización, sino incluso en contraste con los derechos consagrados en la Constitución de 1948.

La Ley 40, de Regulación de la Procreación Médicamente Asistida, fue aprobada en febrero de 2004 por un conjunto político transversal que incluyó a los partidos del gobierno de Berlusconi (con muy pocas deserciones a nivel individual o de formaciones menores) y a una parte significativa del partido de inspiración católica, Margherita, que estaba en la oposición. Para la mayoría de gobierno de centro-derecha, la ley pretendía poner fin a lo que la presidenta de la Cámara de Diputados, Irene Pivetti, exponente de la Liga Norte, llamó “el salvaje oeste de la probeta”, es decir, la difusión de experimentaciones y prácticas que a los ojos de algunos parecían subversivas para la moral sexual y familiar tradicional. Otros temían el riesgo de una deriva peligrosa hacia formas de eugenesia. La presión de las jerarquías eclesíásticas y del movimiento católico en su conjunto hizo que la ley aprobada por el Parlamento italiano fuera “una disciplina restrictiva que no tenía entonces, ni tiene ahora, parangón en la Comunidad Europea”.⁴⁷ La ley descansa en dos supuestos ideológicos precisos: en primer lugar, la primacía del embrión como sujeto e interés central, casi único, del dispositivo jurídico, respecto de la pareja parental, pero especialmente respecto de la mujer; en segundo lugar, la asunción de una idea de familia legítima delineada en términos exclusivos sobre la pareja heterosexual, estable y casada, y sobre un fundamento biológico de los vínculos parentales como fuente exclusiva de su legitimidad.⁴⁸

En concreto, la ley prohibía explícitamente la fecundación con un donante ajeno a la pareja, la producción de más de tres embriones, la crioconservación y el análisis preimplantacional de embriones. ¿Con qué consecuencias? En primer lugar, la ley no consiguió frenar el fenómeno del llamado “turismo procreativo”. Cada año, unas 3 mil parejas seguían yendo al extranjero en busca de servicios de procreación médicamente asistida considerados ilegales en Italia. En 2005, promovido por el Partido Radical, se celebró un referéndum para derogar o modificar algunos artículos de la ley, que fracasó claramente al no alcanzarse el quórum de votantes (había algo menos de 13 millones, es decir, sólo el 25.9 por ciento del electorado). La Conferencia Episcopal Italiana intervino especialmente para impedir que se aprobaran las preguntas del referéndum: pidió a los italianos que se abstuvieran de votar y movilizó de forma capilar a las asociaciones católicas, que se reunieron bajo la bandera del Comité Ciencia y Vida.⁴⁹ Por último, desde 2004 hasta hoy la aplicación de la ley ha dado lugar a interminables

controversias jurídicas, y numerosos tribunales se han visto obligados a intervenir para eliminar o mitigar determinadas prohibiciones que contempla, consideradas lesivas de los derechos garantizados por la Constitución republicana (especialmente en referencia al diagnóstico preimplantacional y a la protección de la salud de la mujer). En varias ocasiones, el Tribunal Constitucional también intervino, definiendo ciertas partes de la ley como ilegítimas y, de hecho, modificando sustancialmente su rígida estructura inicial.⁵⁰

REFLEXIONES FINALES: ¿UNA “LAICIDAD A LA ITALIANA”?

En los años siguientes, el mundo católico llenó las plazas para oponerse a cualquier innovación legislativa que llegara incluso a socavar aquellos “principios no negociables” antes mencionados. Memorable fue la movilización del llamado “Día de la Familia” del 12 de mayo de 2007 contra el proyecto de ley del gobierno de centro-izquierda sobre el reconocimiento de las uniones de hecho, hetero y homosexuales. Por su parte, los movimientos laicos y anticlericales han revelado una capacidad cada vez menor para controlar a la opinión pública, las fuerzas políticas y el medio intelectual. Piénsese en el desproporcionado número de participantes en la llamada “Jornada del Coraje Laico”, promovida aquel mismo 12 de mayo de 2007 en Piazza Navona por radicales, grupos ecologistas y la izquierda democrática. Hasta 2016 no se aprobó la ley que establece y regula las uniones civiles entre personas del mismo sexo y las “convivencias de hecho” entre heterosexuales y homosexuales. La ley se hizo necesaria tras la enésima condena del Tribunal de Estrasburgo a Italia por no reconocer las uniones civiles.

Mientras tanto, el Tribunal Constitucional se ha convertido en el baluarte de la laicidad del Estado y de los derechos fundamentales consagrados en la Carta de 1948. Es un papel, con referencia a la temporada más reciente de la Italia republicana, que el Tribunal se ha labrado a partir de la famosa Sentencia 203 de 1989, en la que sancionó el “principio supremo de la laicidad del Estado” calificándolo como “uno de los perfiles de la forma de Estado esbozada en la Carta Constitucional de la República”. Un principio, afirmaba la sentencia, que “no implica indiferencia por parte del

Estado hacia las religiones, sino garantía por parte del Estado de salvaguardar la libertad religiosa en un régimen de pluralismo confesional y cultural”.⁵¹ En los años siguientes, el Tribunal subrayó en numerosas sentencias el perfil del Estado pluralista en materia religiosa. En particular, al definir como “inaceptable cualquier tipo de discriminación basada únicamente en el mayor o menor número de miembros de las distintas confesiones religiosas” (Sentencia 925/1988) y al asegurar “la garantía igualitaria de la libertad y el reconocimiento de las necesidades globales de cada una de estas confesiones” (Sentencia 235/1997), contribuyó a crear las condiciones para que entre 1984 y 2004 se concluyeran o iniciaran diversos acuerdos con iglesias y confesiones distintas de la Iglesia Católica.

Según Margiotta Broglio, son precisamente “las válvulas de seguridad que ofrece la Constitución italiana y el sistema de diálogo formalizado (acuerdos y entendimientos) con las religiones lo que podría permitir al “laicismo a la italiana resistir el asedio del fundamentalismo mejor que otros sistemas jurídicos europeos”.⁵² Esto es probablemente cierto en referencia a los desafíos que los nuevos radicalismos religiosos están planteando a los sistemas seculares en diversas regiones de Europa y del mundo, donde reclaman espacios públicos e institucionales, negando la autonomía estatal y el supuesto liberal del pluralismo.⁵³

Queda el problema del “equilibrio de fuerzas”, por así decirlo, entre instancias laicas y religiosas en países como Italia, donde una confesión, la católica, aunque en un contexto social cada vez más secularizado, sigue desempeñando un papel ampliamente hegemónico. Y ello en un periodo en el que, mientras los recientes flujos migratorios han alimentado la proliferación de infinidad de nuevas realidades religiosas, las formas asociativas y las estructuras de representación política del laicismo demuestran no ser ya tan capaces como antaño de hacer oír su voz.

La impresión es que aún queda mucho camino por recorrer y que una moral laica difundida y consciente, invadida por un aumento de la tolerancia y una auténtica apertura pluralista a todos los credos y culturas, no podrá apoyarse únicamente en el andamiaje jurídico o en la válida e ineludible labor de tutela desempeñada por las supremas magistraturas del Estado. Sólo podrá recuperar el espacio que ocupó en algunas épocas de la historia italiana posterior a la unificación (la era liberal, los años sesenta y setenta) si es capaz de devolver eficacia y visibilidad a aquellos principios auténti-

camente liberales de la tradición ilustrada, que pueden representar el cimiento político, cultural e institucional en el que acoger las “diversidades” de la sociedad contemporánea,⁵⁴ sólo si la laicidad sin adjetivos (“nueva”, “sana”⁵⁵) vuelve a ser un valor positivo, y si la distinción entre las esferas privada y pública, entre los derechos del individuo y las razones de la comunidad, vuelve a ser percibida como una garantía de libertad, como una frontera que no hay que traspasar, sin prevaricación ni voluntad hegemónica por parte de nadie.

Éstos han sido siempre, desde los lejanos orígenes del siglo XVIII, los principios fundadores de la identidad masónica. Laicismo entendido no como ateísmo materialista, sino como relativismo, como respeto y tolerancia de todas las confesiones religiosas. Durante mucho tiempo la masonería, en Italia y en el mundo occidental, ha sabido hacer oír su voz sobre estos temas, consiguiendo orientar la opinión pública en una dirección laica y progresista. Detrás de la conquista de muchos nuevos derechos civiles ha estado a menudo la acción llevada a cabo por las logias masónicas, quizá no en persona, pero sí a través de asociaciones laicas promovidas por ellas. Sin embargo, desde hace algunas décadas, al menos en Italia, la capacidad de la masonería para intervenir en la esfera pública se ha reducido considerablemente, con la consecuencia de que los valores laicos de los que siempre ha sido portadora ya no pueden erigirse en la idealidad de referencia de la comunidad nacional. Los años venideros nos dirán si estamos ante un cambio irreversible del papel social de la masonería y de sus principios ideales, o si será capaz de reencontrar los valores y paradigmas que habían inspirado su acción en los siglos pasados.

NOTAS

¹ Max Weber, *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, München-Leipzig: Duncker und Humblot, 1919.

² Véase *La secolarizzazione*, Sabino Acquaviva y Gustavo Guizzardi (eds.), Bologna: Il Mulino, 1973; Loredana Sciolla, “Dimensioni della secolarizzazione”, *Rassegna italiana di sociologia*, 29, n.º 1, 1988, 5-36; Roberto Cartocci, “Rilevare la secolarizzazione: indicatori a geometria variabile”, *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 23, n.º 1, 1993, 119-152.

³ Con dichos comportamientos me refiero, por ejemplo, a la drástica disminución de los bautismos, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios religiosos, asistencia a la misa, así como al aumento de los matrimonios civiles, de las parejas de hecho e hijos nacidos fuera del matrimonio.

⁴ Luca Ricolfi, “Il processo di secolarizzazione nell’Italia del dopoguerra: un profilo empirico”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 29, n.º. 1, 1988, 84.

⁵ Véase Roberto Cartocci, *Geografia dell’Italia cattolica*, Bologna: Il Mulino, 2011, 15 y ss.

⁶ Para una visión general de la historia de la masonería italiana, véase Fulvio Conti, *Masones de Italia. Simbolos, identidades y representaciones*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2021.

⁷ Véase Fulvio Conti, “Massoneria, politica e questione cattolica in Italia tra fascismo e Repubblica”, Sara Alimenti, Francesca Chiarotto (eds.), *Religione e politica in Italia. Dal Risorgimento al Concilio Vaticano II*, Torino: Nino Aragno Editore, 2013, 311-326.

⁸ Guido Laj, Discurso pronunciato all’Assemblea nazionale massonica nell’assumere l’ufficio di gran maestro dell’Ordine, 19 novembre 1945, sin notas tipográficas [1945].

⁹ El documento está citado en José Antonio Ferrer Benimeli y Giovanni Caprile, *Massoneria e Chiesa cattolica. Ieri, oggi e domani*, Roma: Edizioni Paoline, 1982, 55.

¹⁰ Véase Fulvio Conti, “Dalla condanna al dialogo: tre secoli di relazioni fra Chiesa e massoneria”, Giorgio Fabre y Karen Venturini (eds.), *La Chiesa tra Restaurazione e modernità, 1815-2015*, Bologna: Il Mulino, 2017, 71-107.

¹¹ Véase “Primo rapporto sulla laicità”, *Critica liberale*, 12, n.º. 111, 2005, 1-9.

¹² Se conoce como “8 por mil” al mecanismo por el cual, después de la entrada en vigor del Concordato de 1984, el Estado financia a la Iglesia Católica (y otras confesiones religiosas) y reparte esta fracción de los ingresos fiscales, obtenido del impuesto a la renta de las personas físicas sobre la base de decisiones tomadas por los contribuyentes.

¹³ Véase “XVIII rapporto (2023) sulla secolarizzazione”, *Critica liberale*, diciembre 2023, 165-174.

¹⁴ De forma concreta, número total de escuelas católicas y guarderías, hogares de ancianos e inválidos crónicos gestionados por instituciones religiosas, consultorios familiares, centros de defensa de la vida y de la familia, porcentaje de obras religiosas publicadas en total, etcétera.

¹⁵ Silvia Sansonetti, “La secolarizzazione in Italia”, *Critica liberale*, 19, 2012, 214.

¹⁶ Para algunas reflexiones metodológicas sobre el tema, véase Maurizio Pisati, “La domenica andando alla messa. Un’analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli italiani alle funzioni religiose”, *Polis*, 14, n.º. 1, 2000, 113-138; Alessandro Castegnaro y Gianpiero Dalla Zuanna, “Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa”, *Polis*, 20, n.º. 1, 2006, 85-110; Maurizio Rossi y Ettore Scappini, “La partecipazione alla messa: un confronto tra metodi di rilevazione”, *Polis*, 24, n.º. 1, 2010, 69-94.

¹⁷ Véase Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT), *La vita quotidiana nel 2009. Indagine multiscopo annuale sulle famiglie. “Aspetti della vita quotidiana”. Anno 2009*, Roma: ISTAT, 2010. https://ebiblio.istat.it/digibib/Indagine%20Multiscopo%20Famiglie/VitaQuotidiana/IST0006633vita_quot_2009.pdf.

¹⁸ Gianfranco Brunelli y Paolo Segatti, “Italia: da cattolica a genericamente cristiana”, *Chiesa in Italia. Annale de Il Regno*, 2010, 83-84.

¹⁹ Nos referimos, concretamente, a indicadores como la tasa de matrimonios civiles respecto de los celebrados con rito católico-concordatario, la incidencia de los nacimientos de hijos fuera del matrimonio, la tasa de estudiantes que no hacen uso de la enseñanza religiosa católica, la difusión de la opción a favor de la Iglesia Católica en el destino del ocho por mil.

²⁰ Cartocci, *Geografia dell’Italia cattolica*, 133-134.

²¹ Cartocci, *Geografia dell’Italia cattolica*, 139-140.

²² Véase Giambattista Scirè, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*, Milano: Bruno Mondadori, 2007; Fiamma Lussana, *L’Italia del divorzio. La battaglia*

fra Stato, Chiesa e gente comune, 1946-1974, Roma: Carocci, 2014; Edoardo Novelli y Gianandrea Turi, *Divorzio. Storia e immagini del referendum che cambiò l'Italia*, Roma: Carocci, 2024.

²³ Véase Giambattista Scirè, *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Milano: Bruno Mondadori, 2008; Alessandra Gissi y Paola Stelliferi, *L'aborto. Una storia*, Roma: Carocci, 2024.

²⁴ Sergio Lariccia, *Battaglie di libertà. Democrazia e diritti civili in Italia (1943-2011)*, Roma: Carocci, 2011.

²⁵ Villa Madama es el palacio de Roma en el que se firmó el nuevo Concordato.

²⁶ Para una relectura a varias voces, véase Gennaro Acquaviva (ed.), *La grande riforma del Concordato*, Venezia: Marsilio, 2006.

²⁷ Francesco Margiotta Broglio, *Postfazione, Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*, Laura de Gregorio (ed.), Bologna: Il Mulino, 2012, 233.

²⁸ Alessandro Galante Garrone, *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Milano: Baldini & Castoldi, 1995, 178-179.

²⁹ Massimo Teodori, *Vaticano rapace. Lo scandaloso finanziamento dell'Italia alla Chiesa*, Venezia: Marsilio, 2013, 35.

³⁰ Franco Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna: Il Mulino, 2011, 14.

³¹ Franco Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna: Il Mulino, 1996, 10. Del mismo autor, véase también "Religione e modernità: il 'caso italiano'", n *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino: Fondazione G. Agnelli, 1992, 11-99.

³² Véase Agostino Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Roma-Bari: Laterza, 1996. Para un interesante análisis del entrelazamiento de los procesos de modernización y el voto católico en la Italia posterior a la Segunda Guerra Mundial, véase Roberto Cartocci, "Secolarizzazione, voto cattolico e voto democristiano", *Rassegna italiana di sociologia*, 30, n.º. 1, 1989, 69-102 y Piero Ignazi y E. Spencer Wellhofer, "Votes and Votive Candles: Modernization, Secularization, Vatican II, and the Decline of Religious Voting in Italy: 1953-1992", *Comparative Political Studies*, 46, n.º. 1, 2013, 31-62.

³³ Véase Andrea Riccardi, *Governo carismatico. Venticinque anni di pontificato*, Milano: Mondadori, 2003; Daniele Menozzi, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato*, Brescia: Morcelliana, 2006; Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano: Rizzoli, 2007; Antonio Scornajenghi, *L'Italia di Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.

³⁴ Véase Valerio Gigante, "Camillo Ruini, il cardinale del ventennio. L'ascesa, la gestione del potere, la repressione del dissenso", *Adista*, 41, n.º. 34, 2007, www.adistaonline.it; Ernesto Galli della Loggia y Camillo Ruini, *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo*, Milano: Mondadori, 2009; Enrico Galavotti, "Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza episcopale italiana, 1991-2007", Alberto Melloni (ed.), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2011, 1219-1238.

³⁵ Camillo Ruini, "L'impatto di Giovanni Paolo II sull'Italia e sulla Chiesa italiana", Marco Impagliazzo (ed.), *Shock Wojtyła. L'inizio del pontificato*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010, 449.

³⁶ Además de Cartocci, *Geografia dell'Italia cattolica*, 15 y ss., véase Marco Gervasoni, *Storia d'Italia degli anni ottanta. Quando eravamo moderni*, Venezia: Marsilio, 2010, y, en particular, el capítulo *Fede e secolarizzazione*, 155-167. Ver también Salvatore Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.

³⁷ Marco Marozzi, "Prodi: 'I leader della Cei sempre contro di me'", *La Repubblica*, 7 de junio 2008. Tomo la cita de Galavotti, *Il ruinismo*, 1232.

³⁸ Citado en Galavotti, *Il ruinismo*, 1234.

³⁹ Véase Isacco Turina, *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*, Milano: Mimesis, 2013.

⁴⁰ *Benedetto XVI espone i principi non negoziabili per la Chiesa nella vita pubblica ricevendo i partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo*, Benedetto XVI expone los principios innegociables para la Iglesia en la vida pública al recibir a los participantes en la conferencia promovida por el Partido Popular Europeo, 30 de marzo de 2006, www.culturacattolica.it.

⁴¹ Véase Roberto Cartocci, *Fra Lega e Chiesa. L'Italia in cerca di integrazione*, Bologna: Il Mulino, 1994.

⁴² Sergio Luzzatto, *Il crocifisso di Stato*, Torino: Einaudi, 2011, 69.

⁴³ Para un enfoque antropológico, véase Clara Gallini, *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007. Para una visión jurídica comparada, véase Susanna Mancini, *Il potere dei simboli, i simboli del potere. Laicità e religione alla prova del pluralismo*, Padova: CEDAM, 2008.

⁴⁴ Véase Piergiorgio Welby, *Lasciatemi morire*, Milano: Rizzoli, 2006.

⁴⁵ Véase Maurizio Mori, *Il caso Eluana Englaro*, Bologna: Pendragon, 2008, y Beppino Englaro, *La vita senza limiti. La morte di Eluana in uno Stato di diritto*, Milano: Rizzoli, 2009. Sobre los nuevos perfiles jurídicos abiertos por estos casos véase Lucia Riscato, *Dal "diritto di vivere" al "diritto di morire". Riflessioni sul ruolo della laicità nell'esperienza penalistica*, Torino: Giappichelli, 2008.

⁴⁶ Véase Marco Politi, *La Chiesa del no. Indagine sugli italiani e la libertà di coscienza*, Milano: Mondadori, 2009.

⁴⁷ Emmanuel Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Roma: Carocci, 2012, 210. Ver también Chiara Valentini, *La fecondazione proibita*, Milano: Feltrinelli, 2006.

⁴⁸ Betta, *L'altra genesi*, 210.

⁴⁹ Véase Luca Diotallevi, "Meno siamo, meglio stiamo? Il referendum sulla fecondazione assistita e il peso del fattore religioso", *Polis*, 21, n.º. 3, 2007, 489-515.

⁵⁰ Véase Michele Sesta, "La procreazione medicalmente assistita tra legge, Corte costituzionale, giurisprudencia di merito e prassi medica", Maria Dosssetti, Maria Lupo y Maria Letizia Moretti (eds.), *Cinque anni di applicazione della legge sulla procreazione medicalmente assistita: problemi e responsabilità*, Milano: Giuffrè, 2010, 17-37.

⁵¹ Sentencia n.º. 203 de 1989, Margiotta Broglio, *Postfazione*, 234.

⁵² Margiotta Broglio, *Postfazione*, 243.

⁵³ Véase Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Bologna: Il Mulino, 2007; y Jean Bauberot y Micheline Milot, *Laïcité sans frontières*, Paris: Seuil, 2011.

⁵⁴ Al respecto, ofrece algunas sugerencias Claudia Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, Bologna: Il Mulino, 2009.

⁵⁵ En su discurso a los participantes de la 56ª Conferencia Nacional promovida por la Unión Italiana de Juristas Católicos, llevada a cabo el 9 de diciembre de 2006, Benedicto XVI habló de la necesidad de promover una "sana laicidad", basada en el rechazo de las teorías separatistas y en el reconocimiento de la religión como "presencia pública comunitaria", http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_it.html. Sobre la idea de una "nueva laicidad", véase el libro del entonces Patriarca de Venecia Angelo Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia: Marsilio, 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbruzzese, Salvatore. *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- Acquaviva, Gennaro (ed.) *La grande riforma del Concordato*. Venezia: Marsilio, 2006.
- Acquaviva, Sabino y Gustavo Guizzardi (eds.) *La secolarizzazione*. Bologna: Il Mulino, 1973.
- Bauberot, Jean. y Micheline Milot. *Laïcité sans frontières*. Paris: Seuil, 2011.
- Benedetto XVI espone i principi non negoziabili per la Chiesa nella vita pubblica ricevendo i partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo (Benedicto XVI expone los principios innegociables para la Iglesia en la vida pública al recibir a los participantes en la conferencia promovida por el Partido Popular Europeo)*, 30 de marzo de 2006. www.culturacattolica.it.
- Betta, Emmanuel. *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*. Roma: Carocci, 2012.
- Brunelli, Gianfranco, y Paolo Segatti. "Italia: da cattolica a genericamente cristiana". *Chiesa in Italia. Annale de Il Regno*, 2010: 83-84.
- Cartocci, Roberto. "Rilevare la secolarizzazione: indicatori a geometria variabile". *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 23, n°. 1, 1993: 119-152.
- Cartocci, Roberto. "Secolarizzazione, voto cattolico e voto democristiano". *Rassegna Italiana di Sociologia*, 30, n°. 1, 1989: 69-102.
- Cartocci, Roberto. *Fra Lega e Chiesa. L'Italia in cerca di integrazione*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- Cartocci, Roberto. *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- Castegnaro, Alessandro, y Gianpiero Dalla Zuanna. "Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa". *Polis*, 20, n°. 1, 2006: 85-110.
- Conti, Fulvio. "Dalla condanna al dialogo: tre secoli di relazioni fra Chiesa e massoneria". Fabre, Giorgio, y Venturini, Karen (eds.) *La Chiesa tra Restaurazione e modernità (1815-2015)*. Bologna: Il Mulino, 2017: 71-107.
- Conti, Fulvio. "Massoneria, politica e questione cattolica in Italia tra fascismo e Repubblica". Alimenti, Sara, y Chiarotto Francesca (eds.). *Religione e politica in Italia. Dal Risorgimento al Concilio Vaticano II*. Torino: Nino Aragno Editore, 2013: 311-326.
- Conti, Fulvio. *Masones de Italia. Símbolos, identidades y representaciones*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2021.
- Diotallevi, Luca. "Meno siamo, meglio stiamo? Il referendum sulla fecondazione assistita e il peso del fattore religioso". *Polis*, 21, n°. 3, 2007: 489-515.

- Englaro, Beppino. *La vita senza limiti. La morte di Eluana in uno Stato di diritto*. Milano: Rizzoli, 2009.
- Ferrer Benimeli, José Antonio, y Giovanni Caprile. *Massoneria e Chiesa cattolica. Ieri, oggi e domani*. Roma: Edizioni Paoline, 1982.
- Galante Garrone, Alessandro. *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*. Milano: Baldini & Castoldi, 1995.
- Galavotti, Enrico. “Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza episcopale italiana, 1991-2007”, Melloni, Alberto (ed.). *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2011: 1219-1238.
- Galli della Loggia, Ernesto, y Camillo Ruini. *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo*. Milano: Mondadori, 2009.
- Gallini, Clara. *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- Garelli, Franco. “Religione e modernità: il “caso italiano””. *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*. Torino: Fondazione G. Agnelli, 1992: 11-99.
- Garelli, Franco. *Forza della religione e debolezza della fede*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Garelli, Franco. *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- Gervasoni, Marco. *Storia d'Italia degli anni ottanta. Quando eravamo moderni*. Venezia: Marsilio, 2010.
- Gigante, Valerio. “Camillo Ruini, il cardinale del ventennio. L'ascesa, la gestione del potere, la repressione del dissenso”, *Adista*, 41, n°. 34, 2007. www.adistaonline.it.
- Giovagnoli, Agostino. *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Gissi, Alessandra, y Paola Stelliferi. *L'aborto. Una storia*. Roma: Carocci, 2024.
- Ignazi, Piero Ignazi, y E. Spencer Wellhofer. “Votes and Votive Candles: Modernization, Secularization, Vatican II, and the Decline of Religious Voting in Italy: 1953-1992”. *Comparative Political Studies*, 46, n°. 1, 2013: 31-62.
- Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT). *La vita quotidiana nel 2009. Indagine multiscopo annuale sulle famiglie. “Aspetti della vita quotidiana”. Anno 2009*. Roma: ISTAT, 2010. [https://ebiblio.istat.it/digibib/Indagine%20Multiscopo%20Famiglie/Vita Quotidiana/IST0006633vita_quot_2009.pdf](https://ebiblio.istat.it/digibib/Indagine%20Multiscopo%20Famiglie/Vita%20Quotidiana/IST0006633vita_quot_2009.pdf).
- Laj, Guido. *Discorso pronunciato all'Assemblea nazionale massonica nell'assumere l'ufficio di gran maestro dell'Ordine, 19 novembre 1945*, sin notas tipográficas [1945].

- Lariccia, Sergio. *Battaglie di libertà. Democrazia e diritti civili in Italia (1943-2011)*. Roma: Carocci, 2011.
- Lussana, Fiamma. *L'Italia del divorzio. La battaglia fra Stato, Chiesa e gente comune, 1946-1974*. Roma: Carocci, 2014.
- Luzzatto, Sergio. *Il crocifisso di Stato*. Torino: Einaudi, 2011.
- Mancina, Claudia. *La laicità al tempo della bioetica*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Mancini, Susanna. *Il potere dei simboli, i simboli del potere. Laicità e religione alla prova del pluralismo*. Padova: Cedam, 2008.
- Margiotta Broglio, Francesco. *Postfazione*, De Gregorio, Laura (ed.). *Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Marozzi, Marco. "Prodi: 'I leader della Cei sempre contro di me'". *La Repubblica*, 7 de junio 2008.
- Menozi, Daniele. *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Micoli, Giovanni. *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Milano: Rizzoli, 2007.
- Mori, Maurizio. *Il caso Eluana Englaro*. Bologna: Pendragon, 2008.
- Norris, Pippa, y Ronald Inglehart. *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- Novelli, Edoardo, y Turi Gianandrea. *Divorzio. Storia e immagini del referendum che cambiò l'Italia*. Roma: Carocci, 2024.
- Pisati, Maurizio. "La domenica andando alla messa. Un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli italiani alle funzioni religiose". *Polis*, 14, n° 1, 2000: 113-138.
- Politi, Marco. *La Chiesa del no. Indagine sugli italiani e la libertà di coscienza*. Milano: Mondadori, 2009.
- "Primo rapporto sulla laicità". *Critica liberale*, 12, n° 111, 2005: 1-9.
- Riccardi, Andrea. *Governo carismatico. Venticinque anni di pontificato*. Milano: Mondadori, 2003.
- Ricolfi, Luca. "Il processo di secolarizzazione nell'Italia del dopoguerra: un profilo empirico". *Rassegna italiana di sociologia*, 29, n° 1, 1988: 84.
- Risicato, Lucia. *Dal "diritto di vivere" al "diritto di morire". Riflessioni sul ruolo della laicità nell'esperienza penalistica*. Torino: Giappichelli, 2008.
- Rossi, Maurizio, y Scappini Ettore. "La partecipazione alla messa: un confronto tra metodi di rilevazione", *Polis*, 24, n° 1, 2010: 69-94.

- Ruini, Camillo. “L’impatto di Giovanni Paolo II sull’Italia e sulla Chiesa italiana”. Im-
pagliazzo, Marco (ed.). *Shock Wojtyła. L’inizio del pontificato*. Cinisello Balsamo:
San Paolo, 2010.
- Sansonetti, Silvia. “La secolarizzazione in Italia”. *Critica liberale*, 19, 2012.
- Sciolla, Loredana. “Dimensioni della secolarizzazione”. *Rassegna Italiana di Sociologia*,
29, n°. 1, 1988: 5-36.
- Scirè, Giambattista. *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referen-
dum (1965-1974)*. Milano: Bruno Mondadori, 2007.
- Scirè, Giambattista. *L’aborto in Italia. Storia di una legge*. Milano: Bruno Mondadori,
2008.
- Scola, Angelo. *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*. Venezia: Marsilio, 2007.
- Scornajenghi, Antonio. *L’Italia di Giovanni Paolo II*. San Paolo: Cinisello Balsamo, 2012.
- Sesta, Michele. “La procreazione medicalmente assistita tra legge, Corte costituzionale,
giurisprudenza di merito e prassi medica”, Dossetti, Maria; Maria Lupo y Maria
Letizia Moretti, (eds.). *Cinque anni di applicazione della legge sulla procreazione
medicalmente assistita: problemi e responsabilità*. Milano: Giuffrè, 2010, 17-37.
- Teodori, Massimo. *Vaticano rapace. Lo scandaloso finanziamento dell’Italia alla Chiesa*.
Venezia: Marsilio, 2013.
- Turina, Isacco. *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana
da Pio XI a Benedetto XVI*. Milano: Mimesis, 2013.
- Valentini, Chiara. *La fecondazione proibita*. Milano: Feltrinelli, 2006.
- “XVIII rapporto (2023) sulla secolarizzazione”, *Critica liberale*, dicembre 2023: 165-174.
- Weber, Max. *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*. München-Leipzig: Duncker und
Humblot, 1919.
- Welby, Piergiorgio. *Lasciatemi morire*. Milano: Rizzoli, 2006.

MASONERÍA E INMIGRACIÓN ITALIANA EN BAHÍA BLANCA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN (FINES DEL SIGLO XIX Y PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX)

Ismael Haouache
Universidad Nacional del Sur
(Argentina)

INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos proponemos aportar conocimiento sobre la participación de los inmigrantes italianos en el desarrollo y expansión de la masonería en Bahía Blanca. En este proceso también exploramos los conflictos suscitados entre los masones y el clero local, así como entre italianos liberales y sus connacionales fascistas, conflicto en el que la masonería estuvo involucrada. Las investigaciones relevadas hasta el momento que se ocupan de la historia bahiense no incluyen a la masonería como objeto de estudio o lo hacen de manera parcial.¹ En este sentido, si bien se trata de una primera aproximación al tema, consideramos que el trabajo es un aporte a la historia local, así como a los estudios de la masonería, al recuperar el rol que desempeñaron los actores masónicos en una ciudad puerto del sudoeste bonaerense.

La investigación se sustenta, fundamentalmente, en fuentes primarias halladas en la logia bahiense *Estrella Polar*, debido a que, por ser la única logia existente hasta nuestros días, conserva documentos propios y de otras logias del partido de Bahía Blanca que operaron en ciudades como Ingeniero White y Punta Alta a lo largo del siglo xx.² Cabe destacar, como limitación del estudio, que, por el paso del tiempo y la falta de preservación adecuada, el estado del material hallado es fragmentario e incompleto.

El capítulo fue organizado de la siguiente manera. Al principio, hacemos una breve referencia al momento fundacional de Bahía Blanca y recuperamos la incidencia de la inmigración italiana en el proceso poblacional de la ciudad. En un segundo momento, intentamos arrojar luz sobre

la influencia de esos actores en la sociedad bahiense, fundamentalmente, a partir del influjo que ejercieron en la creación de logias masónicas y de los conflictos que protagonizaron con actores locales, como el clero, e incluso en el interior de la propia colectividad. Por último, esbozamos algunas reflexiones finales.

BAHÍA BLANCA: DE FUERTE MILITAR A CIUDAD PUERTO PRÓSPERA

Bahía Blanca es un centro poblado relativamente moderno, ya que fue fundado en 1828. Ubicado al sur de la Provincia de Buenos Aires, surgió a partir de un plan de gobierno tendiente a empujar la “frontera indígena” más hacia el sur, para lo cual creó un fortín militar. De allí su nombre inicial “Fortaleza Protectora Argentina”.³ Desde el punto de vista administrativo, los límites del partido de Bahía Blanca se delimitaron por ley en 1865. En 1886 tuvo gobierno municipal propio y en 1895 fue declarada ciudad.⁴

En 1884 se habilitó la primera línea ferroviaria que unió Bahía con Buenos Aires y casi simultáneamente se construyeron varios muelles y galpones en el puerto local. Las primeras chacras y quintas surgieron en las inmediaciones del pueblo. Con posterioridad, se fueron estableciendo en los alrededores varias estancias, dedicadas con frecuencia a la cría de ovinos. Después de 1880, la ganadería predominó en la economía regional y hacia fines de siglo comenzó a adquirir un gran impulso la explotación agrícola, que, como señala Scobie, “requería mayores inversiones, población y seguridad”.⁵ En vinculación con este proceso de cambio, el comercio bahiense aumentó su pujanza y surgió una incipiente industria manufacturera.⁶ En 1885 se inauguraron en la ciudad las instalaciones portuarias con las condiciones edilicias necesarias para el embarque y desembarque de bienes y personas,⁷ dando origen al puerto de “Ingeniero White”.⁸

EL ARRIBO DE INMIGRANTES ITALIANOS

El primer aporte poblacional también se vincula con un hecho de índole castrense. En febrero de 1856 llegaron a Bahía Blanca y tierras aledañas los

primeros inmigrantes italianos de la mano de la Legión Agrícola Militar,⁹ al mando del coronel italiano Silvino Olivieri. El arribo de este contingente de soldados agricultores tenía el objetivo de desarrollar el sur bonaerense; en este sentido, puede decirse que se trató de un intento de colonización agrícola militar con extranjeros, ya que la legión estaba conformada íntegramente por italianos.¹⁰ De esta iniciativa surgió la colonia Nueva Roma, cuyo desarrollo no prosperó debido al asesinato de Olivieri a manos de un grupo de subalternos, motivo por el cual la legión se desorganizó. En 1857, algunos legionarios se reagruparon bajo la dirección del coronel Antonio Susini y, poco después, con el nombre de Legión Militar Italiana partieron a combatir en la guerra del Paraguay. El resto de los soldados, más agricultores que militares, se radicó en Bahía Blanca, incorporándose inmediatamente a la vida económica y social del poblado. Según afirma Caviglia:

Bahía Blanca no tuvo una clase alta tradicional como las ciudades argentinas de raigambre colonial. Por eso, la movilidad social ascendente de estos primeros inmigrantes no se vio obstaculizada y pudieron acceder a posiciones económicas relevantes con cierta facilidad.¹¹

Entre los legionarios que se afincaron en Bahía hubo un grupo de profesionales que se destacaron en sus respectivos ámbitos y fueron configurando, junto con los nativos más prominentes, una incipiente elite que tomó parte activa en la dirección de la vida política, económica y social.¹²

En cuanto al aporte concreto de población extranjera, el censo nacional de 1869 registró que para ese año un total de 1,472 personas residían en el partido de Bahía Blanca, de las cuales 91 eran italianos, 33 ingleses, 29 españoles y 22 franceses. A partir de 1881, la población creció a un ritmo vertiginoso. El censo de la provincia de Buenos Aires realizado en dicho año registró 3,201 habitantes en Bahía Blanca cifra que ascendió a 14,238 en el censo nacional de 1895.¹³ El factor decisivo en el crecimiento poblacional del partido bonaerense fue el aporte inmigratorio.¹⁴ Según el censo provincial de 1881, la población extranjera representó un 30 por ciento de la población total de Bahía Blanca, mientras que en el censo nacional de 1895 alcanzó el 45 por ciento y en 1914 el 48 por ciento.¹⁵

Dos factores decisivos en el proceso de crecimiento poblacional fueron, por un lado, la llegada del ferrocarril en 1884¹⁶ y, por otro, la construcción

del muelle portuario en 1885, ambos concesionados a capitales británicos.¹⁷ A partir del impulso que estas iniciativas generaron hay quienes se refieren a este momento como una segunda fundación de la ciudad.¹⁸ La mano de obra para la concreción de estas obras estuvo formada, en su mayoría, por inmigrantes italianos y españoles, quienes contribuyeron, a su vez, a la expansión de las actividades comerciales, industriales y de servicios, así como al fomento de la vida social y cultural de Bahía Blanca. En este sentido, la actividad mutualista desempeñó un rol importante en estos primeros años. Según afirma Nascimbene:

Para 1882 se fundó en el incipiente poblado la sociedad Italiana di Mutuo Socorro que contaba con 600 socios; el 20 de septiembre de 1886 se fundó la Sociedad XX de Septiembre que contó con 589 miembros y, sin fecha ni datos referidos a la membresía, en la zona portuaria funcionó la sociedad denominada *Unione Operai*.¹⁹

Otros de los espacios de integración de la colectividad italiana fue la masonería, aspecto que se evidencia en la presencia destacada de los italianos en las diversas logias creadas a nivel local. Por supuesto, esto no resulta privativo del caso bahiense. Tal como afirma González Bernaldo para el caso de Buenos Aires, el componente inmigratorio que predominó en las primeras logias respondió en parte a la necesidad de reproducir prácticas del país de origen en un espacio donde la ausencia de vínculos primarios sólidos con la sociedad local se hacía sentir.²⁰ En esta línea, trabajos, como los de Ana Rodríguez y Susana Bandieri, destacan el predominio de migrantes externos en las logias masónicas de los territorios nacionales.²¹

LA INSERCIÓN DE LOS ITALIANOS EN LA MASONERÍA

En Argentina, la masonería se consolidó hacia 1857 con la creación en la ciudad de Buenos Aires de la Gran Logia Argentina de Libres y Aceptados Masones, fruto de la unión de las logias existentes hasta ese momento. Desde esta ciudad-puerto las redes masónicas se diseminaron, atravesando provincias y territorios nacionales.

En lo que refiere particularmente a Bahía Blanca, la actividad masónica comenzó a desarrollarse casi simultáneamente con la llegada del ferrocarril y la construcción del muelle portuario. Esto último no constituye un detalle menor ya que, como afirma Pilar González Bernaldo para el caso argentino, la implantación de logias masónicas habría facilitado las transacciones comerciales, a través, por ejemplo, de la circulación de información mercantil.²² Así, el primer tren llegó a la ciudad el 23 de abril de 1884 y, un año más tarde, se inauguró el muelle del puerto comercial.²³ Por su parte, la fundación de la primera logia bahiense se remonta a este periodo, concretamente al 20 de noviembre de 1884.²⁴ Se denominó *Estrella Polar* y, de las logias que operaron en Bahía Blanca, es la única que se mantuvo activa desde sus orígenes hasta la actualidad.

La situación de Bahía aporta evidencia a lo postulado por Dévrig Molles respecto de que “los públicos de la masonería solían estar vinculados —en grados diversos— con la inmigración europea, la colonización, la urbanización, la fundación de nuevas ciudades (como La Plata o Necochea) y de puertos, como el puerto comercial de Bahía Blanca.”²⁵

Tal como se observa en el cuadro 1, la logia *Estrella Polar* contó en sus inicios con veintidós miembros considerados, según consta en el documento analizado, como “fundadores”.²⁶ En la composición se destacaron los miembros de nacionalidad italiana (8 en total) por sobre los españoles (4) y nativos (1). Además, en cuanto al perfil socio-ocupacional, se advierte que no se trató de una logia de elites sino de un ámbito en el que confluyeron diversas ocupaciones, algunas de ellas representativas de una ciudad con perfil comercial.

Cuadro 1
MIEMBROS FUNDADORES DE LA LOGIA *ESTRELLA POLAR*

	Nombre	Nacionalidad	Grado	Ocupación	Observaciones
1	Domingo Bluno	Italiano	3	Sastre	Pase el 13 de agosto de 1885.
2	José Osso	Italiano	3	Pintor	Pase 1 de julio de 1886.
3	Amos T. Lena	Sin datos	3	Empleado	Baja 31 de diciembre de 1885.
4	Pablo Noblet	Francés	3	Empleado	Suspendido el 29 de octubre de 1885.

MÚLTIPLES CONTEXTOS Y ABORDAJES EN EL ESTUDIO DE LA MASONERÍA

5	Alberto Goldar	Español	3	Labrador	Separado, 31 de diciembre de 1888.
6	José Esquen	Español	3	Panadero	Suspendido, 23 de julio de 1887.
7	Cristian Brandl	Dinamarqués	3	Sastre	Baja, 31 de diciembre de 1881.
8	Domingo Martino	Italiano	3	Comerciante	Pase, 11 de noviembre de 1886.
9	Jorge Mandenich	Austriaco	3	Médico	Pase, 10 de febrero de 1887
10	Tomas Zolezzi	Italiano	3	Verdulero	Activo 1890. Fallece 15 de agosto de 1902.
11	Luis Niello	Italiano	3	Panadero	Activo 1890. Suspendido 2 de febrero de 1903.
12	Alejandro Sanguinetti.	Argentino	3	Empleado	Pase, 22 de julio de 1889.
13	Guillermo Salvá	Español	3	Comerciante Estanciero	Activo 1890. Suspendido 27 de julio de 1900.
14	Antonio Guerin	Francés	3	Empleado	Suspendido 27 de julio de 1900.
15	Augusto Touron	Francés	3	Estanciero	Pase, 9 de abril de 1888.
16	Antonio Gerardi	Italiano	3/ 18	Albañil / Maestro de obras.	Activo 1890. Suspendido, 2 de mayo de 1903.
17	Luis Ferrari	Italiano	3	Confitero	Activo 1890. Suspendido 6 de octubre de 1890.
18	Vicente Salani	Sin datos	3	Sin datos	Baja. 31 de diciembre de 1888.
19	Juan R. Savignon	Sin datos	3	Sin datos	Baja, 31 de diciembre de 1888.
20	Luis Sacheo	Italiano	3	Pintor	Pase, 24 de junio de 1886.
21	Pedro Asserquel	Sin datos	1	Sin datos	Baja, 31 de diciembre de 1888.
22	Miguel Roig	Español	1	Sin datos	Suspendido, de diciembre de 1888.

Fuente: Elaboración propia en base al libro de altas y bajas de la logia *Estrella Polar*, 1904.²⁷

A lo largo del siglo xx el número de talleres masónicos en Bahía Blanca se incrementó. Hasta el momento pudimos establecer que, entre 1884 y 1933, “levantaron columnas”, en Bahía, Ingeniero White y Punta alta, trece instituciones que, no sólo se subordinaron a obediencias nacionales sino también a potencias masónicas extranjeras. De forma concreta, diez talleres dependieron del gobierno simbólico argentino, dos del inglés, uno del italiano y uno del español.²⁸ Las logias que dependieron de un oriente inglés estuvieron conformadas exclusivamente por ciudadanos ingleses. Este crecimiento lo podemos vincular con el periodo de crisis y divisiones internas que atravesó la masonería argentina a inicios del siglo xx.²⁹ Dicha situación repercutió en el plano local dando lugar a sucesos como fundación de nuevas logias, cambios de obediencias, desdoblamiento por parte de algunos talleres, traspaso de miembros de una logia a otra, fusión de instituciones, cierre de logias e incluso cambios de nombre.

Sobre la composición social de las trece logias que funcionaron en el partido de Bahía Blanca, el rastreo de los primeros datos arroja luz sobre la participación de inmigrantes italianos. Si bien el material abordado presenta cierta fragmentación y discontinuidad, refleja con claridad la presencia de inmigrantes italianos en la membresía de las logias. El siguiente cuadro es ilustrativo al respecto. Si bien no hemos desagregado numéricamente los miembros de cada nacionalidad, podemos afirmar que, en ninguno de los casos, el número de italianos fue superado por inmigrantes de otras nacionalidades.³⁰

Cuadro 2

PRESENCIA DE INMIGRANTES ITALIANOS EN LOGIAS DEL PARTIDO DE BAHÍA BLANCA

Logia	Ciudad donde funcionó	Fundación	Argentinos	Italianos	Otros ³¹	Total
<i>Estrella Polar</i> N° 78	Bahía. Blanca	1884	82	167	244	488
<i>Bernardo Monteagudo</i> 2° ³²	Punta Alta	1904	27	7	32	66
<i>Albión Lodge</i> N° 3196 ³³	Bahía Blanca	1907	Sin datos	Sin datos	25	25
<i>The White Bay Lodge</i> N° 3319 ³⁴	Bahía Blanca	1908	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Sin datos

MÚLTIPLES CONTEXTOS Y ABORDAJES EN EL ESTUDIO DE LA MASONERÍA

<i>Bartolomé Mitre</i> N° 264 ³⁵	Bahía Blanca	1908	4	29	1	34
<i>Hijos de la Estrella Polar</i> N° 235 ³⁶	Bahía Blanca	1909	7	15	4	26
<i>Giordano Bruno</i> N° 245 ³⁷	Bahía Blanca	1909	9	26	11	46
<i>Liverpool Argentina</i> N° 272 ³⁸	Ingeniero White	1909	13	26	37	76
<i>Zola Dreyfus</i> ³⁹	Punta Alta	1909	15	22	41	78
<i>Nadir</i> ⁴⁰	Bahía Blanca	1911		26		26
<i>Unión y Trabajo</i> 2° N° 287 ⁴¹	Bahía Blanca	1914	3	8	8	19
<i>Unión Internacional</i> N° 293 ⁴²	Bahía Blanca	1916	1	5	7	13
<i>2 de Mayo</i> N° 399 ⁴³	Bahía Blanca	1918	4	2	49	55
<i>Profeta Nathan</i> ⁴⁴	Punta Alta	1932	Sin datos	1	Sin datos	8

Fuente: elaboración propia en base a registros de las logias mencionadas.⁴⁵



Imagen 1. Cuadro lógico de la logia *Liverpool Argentina* perteneciente al ejercicio 1922-1923. Fuente: Archivo de la logia *Liverpool Argentina*, Museo de Ingeniero White.

Si bien el cuadro 2 no lo refleja, en el interior de logias los españoles ocuparon el lugar de la segunda nacionalidad destacada, fundamentalmente a partir de la segunda mitad de la década del veinte. Según consta en la documentación consultada, los miembros de esta nacionalidad no sólo fueron imponiéndose numéricamente en la masonería bahiense, sino que

proveyeron a la institución de cuadros activos. En el tercer lugar, en términos numéricos, se ubicaron los ingleses. La documentación evidencia con claridad que las logias británicas sólo admitieron ciudadanos ingleses entre sus miembros y que el templo de la Iglesia Anglicana local ofició como lugar de encuentro, dato que constituye una punta de lanza para abordar, en futuras investigaciones, los vínculos entre la masonería bahiense y el protestantismo.

Las logias inglesas mantuvieron una nutrida comunicación y lazos de amistad con sus pares latinas. Sin embargo, operaron de manera exclusiva. A partir de lo expuesto, se puede advertir que la diversidad del escenario masónico bahiense ofrece un interesante campo para el estudio comparativo de las masonerías latinas y anglosajonas.⁴⁶



Imagen 2. Carta constitutiva de la logia *Nadir*, emitida por el Gran Oriente de Italia el 15 de noviembre de 1911. Fuente: Archivo de la *logia Estrella Polar*, Bahía Blanca.

La significativa presencia de la masonería en Bahía Blanca, que se materializó en la cantidad de logias que funcionaron allí, no tardó en traer aparejado conflictos y tensiones con el catolicismo, culto que, desde fines del siglo XIX, se estableció en la ciudad de la mano de los misioneros salesianos.

MASONES VS. CATÓLICOS

El embate liberal de la generación del 80 en pocos lugares penetró tan profundamente como en el entramado social de Bahía Blanca. La ciudad se convirtió entre 1880 y los primeros años del siglo xx en el escenario de una verdadera batalla campal entre la Iglesia Católica y un heterogéneo conjunto de fuerzas oponentes: liberales anticlericales, protestantes, masones, italianos garibaldinos y ateos.⁴⁷

Durante el siglo xix los clásicos enfrentamientos entre católicos y liberales se desarrollaron con diferentes ritmos, intensidades y resultados en Hispanoamérica. En Argentina, tras la sanción de la Constitución de 1853, que estableció la libertad de cultos, sucedieron diversos conflictos motivados por el intento de laicizar funciones e instituciones bajo la órbita religiosa. El punto más alto de esa conflictividad se alcanzó en la década de 1880, cuando el Estado nacional impulsó las llamadas “leyes laicas” que establecieron la educación común y el matrimonio civil.⁴⁸ Como refleja la cita que inicia este apartado, Bahía Blanca también se hizo eco de los conflictos que acontecían en el ámbito nacional entre los gobiernos de tendencia liberal y el clero católico. De hecho, podríamos decir que, hasta fines del siglo xix, en Bahía Blanca las expresiones anticlericales del periodismo estuvieron más vinculadas con sucesos nacionales que con hechos propios del ámbito bahiense.

Desde 1890 la situación empezó a cambiar al compás de los frecuentes embates que comenzaron a tener lugar entre masones y católicos. Ese año se produjeron, concretamente, dos hechos que explican la tensión que habría de comenzar: por un lado, la inauguración del templo de la logia *Estrella Polar*,⁴⁹ el 2 de marzo, y, por otro, la llegada de los misioneros salesianos, quienes, el 19 de dicho mes, tomaron posesión de la parroquia de Nuestra Señora de la Merced.⁵⁰ En septiembre de ese mismo año, el escritor y periodista Roberto J. Payró, fundador del periódico local *La Tribuna*, se expresó ante un hecho católico ocurrido en la ciudad y tomó partido por sus “hermanos” masones. En esa oportunidad comentó que un grupo de ciudadanos respetables no se había quitado el sombrero cuando pasó la procesión realizada en honor de la Virgen de la Merced. Dado que el hecho

mereció ásperas críticas por parte de los sacerdotes salesianos, el periódico juzgó que “era una monstruosidad que las autoridades tolerasen la procesión por las calles públicas de una secta”.⁵¹ De esta manera, Payró calificó al catolicismo de la misma forma que desde las encíclicas o discursos papales se calificaba a la masonería.

En este conflicto desempeñó un rol importante el salesiano Miguel Borghino, sacerdote italiano a cargo de la iglesia local, y primer director del colegio Don Bosco, creado en Bahía Blanca en 1899. Según afirma Susana Shirkin, Borghino “rayaría los 35 años, hablaba recio, pasaba de la alegría al enojo y viceversa, y estaba dispuesto a romper lanzas contra cualquier obstáculo”.⁵²

Las expresiones anticlericales no sólo se vertieron en la prensa local sino también en la prensa de las colectividades, especialmente en la de los italianos garibaldinos, lo cual no sorprende si tenemos en cuenta que su máximo líder, Giuseppe Garibaldi, era masón. En palabras de Shirkin:

pocos meses después de la llegada de los salesianos, arreciaba la campaña anticlerical tanto nacional como de las colectividades, especialmente de los italianos garibaldinos —los apodados “tragacuras”, sobre todo cuando, a partir de 1891, los salesianos fundaron el Círculo Católico de Obreros.⁵³

El semanario satírico *La Frusta* encabezó durante largo tiempo su primera página con el título en italiano de “Santo Negocio”, y en una de sus ediciones sostenía:

...como nosotros, miseros mortales, somos todos verdaderamente católicos, apostólicos y, muchos, no romanos, para la salvación de las almas depravadas y para ayuda de la moralidad religiosa, a fin de que el público se dé una idea de los sanos principios puestos en boga por los aprovechadores del negocio llamado vulgarmente Iglesia, publicaremos eternamente el siguiente artículo 5° del Círculo Católico de Obreros que vegeta en Bahía Blanca: art 5°: si por cualquier causa se disolviese la sociedad, el cura párroco podrá disponer de sus bienes en el modo que considere mejor para la gloria de Dios y salvación de las almas.⁵⁴

Otro ejemplo del clima de tensión que imperó entre católicos y masones tuvo lugar en ocasión del asesinato de Humberto I, rey de Italia, entre 1900. El diario local *El Herald*, en su edición del 6 de agosto de 1900, se refirió al hecho dejando constancia del vínculo de la colectividad italiana con la masonería, así como del conflicto entre los masones y el clero local:

En Bahía Blanca se moviliza la colectividad italiana y el vecindario local, se congregaron cerca de 3000 personas. En el acto en la plaza habló, entre otros, el señor Devecchi, en nombre de la Masonería Argentina, para recordar que esa institución había recibido un rudo golpe con la muerte del rey Humberto que también formaba parte de la gran familia. Hizo pública y formal protesta de la especie calumniosa lanzada esa mañana contra la Masonería desde el púlpito del templo católico de Bahía Blanca por un padre salesiano, quien dijo en su sermón que el crimen ocurrido en Monza era obra de los masones.⁵⁵

El conflicto alcanzó un punto álgido en las fiestas patronales de 1901, cuando, ante la ordenanza de las autoridades anticlericales que prohibía las procesiones en la vía pública desde 1897, los salesianos decidieron desafiarla y organizar la primera procesión en honor a la virgen “Nuestra Señora de la Merced”.⁵⁶

Según afirma Shirkin:

Lo ocurrido en aquella jornada ha entrado en la leyenda local: a los diez minutos de la salida del templo, la procesión fue atacada por un grupo de manifestantes, generando la reacción de los fieles, hubo pedradas, puñaladas y tiros de ambos bandos con el saldo de heridos, contusos y disparada general.⁵⁷

Por su parte, en una ciudad donde se observaba el fuerte peso de la comunidad italiana, los festejos del XX de Septiembre, fecha emblemática del anticlericalismo liberal, también dieron lugar a altercados entre católicos y masones. En alusión a este tipo de eventos y su carácter anticlerical, las crónicas del colegio Don Bosco señalan:

...en este año, el 20 de septiembre los septembristas empezaron a pasar frente a la iglesia donde se celebraba la novena de la Patrona y [...] hacían tocar a la banda el himno a Garibaldi y otras cosas hostiles a la Iglesia.⁵⁸

En 1893 la Iglesia registró que “la noche del 20 de septiembre los garibaldinos estorbaron mucho, pasaron frente al templo con su himno a Garibaldi y gritando ¡muera el Papa!... ¡muera el P. Borghino!... ¡abajo los curas!”⁵⁹

Paulatinamente, como se observa en las imágenes 1 y 2, los festejos pasaron a ser organizados por entidades mutuales y logias. En la imagen 2 se advierte con claridad la organización de la actividad por parte de la logia *Bartolomé Mitre*, cuyo presidente estuvo a cargo de las palabras de apertura y cierre, pero también la adhesión de cinco logias que se unieron a la conmemoración de la “caída del Poder Temporal del Papa”.

Por su parte, la logia *Nadir*, integrada casi exclusivamente por masones italianos, invitaba anualmente a las logias bahienses a una tenida especial para recordar el 20 de septiembre.

A modo ilustrativo transcribimos una carta recibida por la logia *Liverpool Argentina N° 272*:

Cumplo con grato deber de invitar a Vd, y por su intermedio a todos los H.: de su Log.: a la solemne conmemoración masónica de la gloriosa fecha del XX SETTEMBRE, que por resolución de la Log.: NADIR tendrá lugar el día 21 del corr. A las 21 horas en el templo masónico de la calle Saavedra 154. En la confianza que numerosos H.: de su Log.: Contribuirán con su presencia a dar mayor realce a la rememoración de la caída del poder temporal de los papas, me es grato saludar a Vd con un abrazo fraternal.⁶⁰

En 1925, el diario local *La Nueva Provincia*, fundado en 1898 por el masón Enrique Julio, dedicó una edición completa alusiva al 20 de septiembre.⁶¹ Junto con hacer una reseña histórica sobre esa fecha, expuso al detalle la obra realizada por los inmigrantes italianos en Bahía Blanca. Además, en esa misma edición, se destacó la acción filantrópica de la logia *Nadir*.⁶²

Las citas y referencias precedentes constituyen ejemplos representativos de los lazos que unieron a miembros de la colectividad italiana bahiense con la masonería, así como de las prácticas y expresiones anticlericales que manifestaron referentes de este grupo migratorio. Como afirma Mariana Anecchini en su estudio sobre una localidad pampeana: los inmigrantes italianos no constituyeron, pese a provenir de un país con fuerte tradición católica, una feligresía homogénea en cuanto a su vínculo con el catolicismo. Mientras algunos aportaron a la consolidación del catolicismo local con sus prácticas y devociones, otros definieron su identidad religiosa a través de la crítica y cuestionamientos al clero.⁶³ La imagen 3, presente entre la correspondencia recibida por la logia *Liverpool*, también aporta evidencia acerca de los vínculos entre un espacio masónico y uno no masónico con integrantes de la comunidad italiana como denominador común.



Imagen 3. Actividad conmemorativa del 20 de septiembre organizada por la Società di Mutuo Soccorso e Istruzione *Italia Unita*. Fuente: Archivo de la logia *Liverpool Argentina* N° 272, Museo del Puerto de Ingeniero White.



Imagen 4. Invitación a los festejos del 20 de Septiembre organizados por la logia *Bartolomé Mitre*. Año 1921. Fuente: Archivo de la logia *Liverpool Argentina N° 272*, Museo del Puerto de Ingeniero White. Argentina.

Otro de los conflictos que envolvió a los italianos radicados en Bahía Blanca fue el vinculado con el acatamiento o indiferencia al movimiento creado por Benito Mussolini. Estas tensiones dieron lugar a divisiones y batallas al interior de la colectividad que se libraron dentro de un mismo espacio: la Sociedad *Italia Unita*. En términos de Bruno Cimatti, se trató de una disputa entre fascismo y antifascismo por la hegemonía en la colectividad italiana bahiense.⁶⁴

EL CENTENARIO DE BAHÍA BLANCA: UNA COLECTIVIDAD DIVIDIDA

El conflicto señalado en el apartado precedente se puede apreciar en el debate por la participación de la colectividad italiana en los festejos del

centenario de la ciudad. Tal como afirma Cimmati, el 25 de mayo de 1927 “un núcleo calificado de la colectividad italiana” anunció el inicio de los preparativos para los festejos del centésimo aniversario de la fundación de Bahía Blanca. Para tal fin, se publicitó una asamblea a realizarse el 29 de ese mes en un bar de la ciudad, a la cual se convocó a todos los italianos interesados. Inmediatamente, desde la Sociedad *Italia Unita*, presidida por Marzio Cantarelli, se llamó a una asamblea paralela a realizarse también el 29 de mayo, pero en la sede la Sociedad, a los fines de “considerar diversos detalles con el propósito que auspicia la sociedad *Italia Unita*, de tributar a nuestra ciudad un homenaje en su próximo centenario”. El resultado de ambas asambleas fue la constitución de dos comisiones guiadas por el mismo objetivo: organizar el plan de acción para la participación italiana en las celebraciones del centenario. Por un lado, se conformó una comisión cuyo presidente honorario fue el cónsul italiano en Bahía doctor J. Foresti, y, por otro, de la reunión celebrada en las dependencias de la Sociedad *Italia Unita*, se nombró la Comisión Pro-Homenaje a la Ciudad de Bahía Blanca, conformada por los directivos de las sociedades italianas de Bahía Blanca y localidades aledañas. Finalmente, el carácter oficial que tuvo esta Comisión hizo que el proyecto presidido por Foresti no prosperara. De esta manera, en una asamblea celebrada el 30 de junio de 1927, se resolvió que la colectividad italiana participaría de las celebraciones mediante el emplazamiento de un monumento a Giuseppe Garibaldi,⁶⁵ actor clave de la reunificación italiana, gran maestro masón y, en efecto, figura emblemática del anticlericalismo.

La masonería no quedó al margen de la situación precedente, en la medida que había masones que también formaban parte de la Sociedad *Italia Unita*. Sobre este asunto, Rodrigo Vecchi señala que miembros de la logia *Nadir*, junto con sectores liberales de la colectividad italiana, se impusieron al sector fascista, cuyo máximo exponente era el cónsul Foresti, y lograron emplazar el monumento a Garibaldi. La obra fue encargada al escultor Giuseppe Vasco Vian, quien, además de ser un connacional, era masón. Por aquel entonces formaba parte de la logia *Estrella Polar*, donde ostentó el cargo de Venerable Maestro y fue elegido Primer Diacono en 1933.⁶⁶



Imagen 5: Monumento de Giuseppe Garibaldi en Bahía Blanca.
Fuente: foto tomada por el autor.

El emplazamiento de la escultura garibaldina en una de las plazoletas del Teatro Municipal resulta significativo desde lo simbólico, ya que implicó toda una demostración de influencia social y política de este sector de la colectividad y, por qué no, de la masonería. Al respecto, cabe destacar que Marzio Cantarelli, presidente de la Sociedad *Italia Unita*, entre 1927 y 1933, y miembro de la Comisión Pro-Homenaje, fue masón, y en 1917 ocupó el cargo de Venerable Maestro en la logia *Bartolomé Mitre*. Por su parte, Décimo Cantarelli, hermano de Marzio, y quien en 1928 fue elegido como consejero en *Italia Unita*, perteneció a la logia *Estrella Polar*, donde ocupó el cargo de secretario en 1917. Otros miembros de la comisión directiva de la Sociedad *Italia Unita* pertenecieron a la masonería. Juan Ferri, vicesecretario de la entidad entre 1927-1928, perteneció a la logia *Nadir*, donde ocupó el cargo de Venerable Maestro. Otro ejemplo lo constituye José Ciamberlani, jurado de honor de la Sociedad en 1927 y 1928, y miembro de la misma logia.⁶⁷ Por otra parte, hubo miembros de la Comisión Pro-Homenaje, como Antonio Gerardi,⁶⁸ Primo Marchesi⁶⁹ y Lamberto Tenenti,⁷⁰ que también fueron masones.

De esta manera, el sector de la colectividad italiana asociado con los ideales liberales, masónicos y antifascistas dejó su impronta en Bahía Blanca

inmortalizada en la emblemática escultura de Garibaldi, figura estimada por la masonería, no sólo por los ideales liberales que representó, sino por su pertenencia a la institución.⁷¹



Imagen 6: Placa conmemorativa colocada por la logia *Nadir* al pie del monumento a Garibaldi. Fuente: foto tomada por el autor.

En ocasión de la colocación de la placa en honor a la figura de Garibaldi, autoridades de la logia *Nadir* invitaron a miembros de la logia *Estrella Polar*, dando cuenta de los lazos que unieron a los masones locales. En la correspondencia que así lo acredita puede leerse:

Placemos comunicaros, que la Aug. Log. NADIR en su última tenida del día II, ha deliberado conmemorar en forma solemne el 46° aniversario de la muerte del Gran Maestro paladín de la libertad JOSE GARIBALDI. El día 3 de julio a las 15hs colocara una placa de bronce al monumento que la colectividad Italiana ha donado a Bahía Blanca en ocasión de su primer centenario, perpetuando la memoria del Gran Hombre Italiano.⁷²

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo presentamos una primera aproximación al estudio de los vínculos entre masonería e inmigración, a través de los lazos que unieron

a miembros de la colectividad italiana bahiense con las logias locales, entre fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Si bien en la ciudad operaron diversas logias en las que el componente italiano estuvo presente, la logia *Nadir* constituye el caso más representativo, ya que estuvo conformada casi exclusivamente por inmigrantes italianos.

A lo largo de estas páginas hicimos referencia a los conflictos que involucraron a la colectividad, ya sea con actores externos a ella, como el clero local, como internos, entre fascistas y antifascistas, disputas en las que la masonería no quedó al margen. En el último caso, los conflictos salieron a la luz en ocasión del centenario bahiense, cuando un grupo de italianos identificado con los ideales liberales, masónicos y antifascistas logró emplazar el monumento de Garibaldi en un lugar céntrico de la ciudad cedido por el municipio. Esta situación evidencia, como afirma Marta Bonaudo, de qué manera el accionar de los masones se proyectó más allá del propio templo y de sus adherentes, produciendo diferentes intercambios, tramas y redes vinculares en el marco de un público mayor.⁷³

Luego de la efervescencia del centenario bahiense, se advierte una etapa de declive de la masonería en sintonía con lo que ocurría a nivel nacional. A mediados del siglo XX el surgimiento de los partidos políticos orgánicos y de otras formas asociativas, disminuyeron paulatinamente la importancia de las logias y su rol de mediadoras entre la sociedad civil y el poder político.⁷⁴ En el caso de la logia *Nadir* se observa una marcada disminución de su membresía, el número de iniciaciones se atenuó, así como el flujo de correspondencias con otras logias. La documentación indica que la logia mantuvo una actividad regular hasta 1933. Luego de esa fecha sólo encontramos un registro de pago mensual por el alquiler del templo a la logia *Estrella Polar* hasta 1938, dato que permite conjeturar hasta cuándo habría funcionado. Con posterioridad no hemos hallado vestigio de actividad. Sí podemos saber que, luego de 1933, las logias que continuaron operando fueron *Liverpool Argentina*, *Estrella Polar* y la logia inglesa *Albión*. En las dos primeras es posible observar una disminución de sus miembros, como también un mayor registro de integrantes de nacionalidad argentina en desmedro de los extranjeros, incluidos los italianos. El contexto había cambiado, claro, y el recambio generacional en la masonería bahiense dejaba así su huella.

NOTAS

¹ Mabel Cernada de Bulnes y Norma Mabel Buffa, “Anticlericalismo finisecular. Las reacciones de liberales y masones frente a los colegios católicos de Bahía Blanca (1890-1900)”, *Criterio*, 1991; Susana Shirkin, *La batalla del padre Miguel Borguino en la Bahía Blanca anticlerical de 1890*, Inédito: s/f; Mario Ortiz, “El “Panteón progresista” en las calles de Villa Mitre. Un caso peculiar de topografía urbana y construcción de la identidad”, ponencia presentada en las III Jornadas de Humanidades. Historia del Arte. “Representaciones e Identidades”, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, 2 al 5 de septiembre de 2009; Rodrigo J. Vecchi, “Problemas de Familia: El monumento a Giuseppe Garibaldi y los conflictos en la colectividad italiana bahiense, 1927-1928”, trabajo inédito, s/f.

² El partido de Bahía Blanca comprende la ciudad de Bahía, la localidad de Ingeniero White (aledaña al puerto) y Punta Alta que dependió de Bahía hasta 1945, año en que se decretó su autonomía y paso a ser ciudad cabecera del partido Coronel de Marina Leonardo Rosales.

³ Enrique Ferrutti, *Las expediciones militares en los orígenes de Bahía Blanca*, Círculo Militar: Buenos Aires, 1962. La “conquista del desierto” tuvo como objetivo expandir el territorio nacional hacia el sur y controlar las tierras habitadas por los pueblos indígenas. Esto resultó en la conquista y anexión de vastos territorios, incluyendo la región de la Patagonia. Fue liderada por Julio Argentino Roca, quien se desempeñaba como ministro de Guerra y Marina.

⁴ Clelia López de Pagani, Nora Avale de Iurma y Nora di Gilio, *Contribución al estudio del impacto inmigratorio en el Sudoeste de la Provincia de Buenos Aires. La inmigración italiana 1880-1914*, Bahía Blanca: Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 1971, 8.

⁵ James R. Scobie, *Revolución en las Pampas, Historia Social del trigo argentino (1860-1910)*, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1962, 16.

⁶ Véase al respecto Norma B. Abraham *et al*, *La primera etapa de la industria en Bahía Blanca. 1880-1900*, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1969.

⁷ Según Domingo García, hasta 1877 Argentina no dispuso de un puerto que realmente mereciera esa denominación, es decir, un lugar con instalaciones adecuadas que permitieran operaciones de carga y descarga directamente a tierra y en sitios aptos frente a las contingencias del mal tiempo. A partir de este año, y luego de un largo proceso, se fueron concretando las obras que conformaron el sistema portuario nacional. Domingo García, “El Desarrollo Portuario Argentino”, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires, 1976.

⁸ Héctor Guerreiro, *Los ferrocarriles en Bahía Blanca. F.C.S – F.C.R.B. 1884-1948*, Bahía Blanca: Ed. del Autor, 2011, 18.

⁹ Andrés Allende, “Pioneros italianos en la colonización del desierto”, *Memoria Académica*, 23, 1978, 11-20. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1101/pr.1101.pdf.

¹⁰ María Jorgelina Caviglia, *Inmigración Ultramarina en Bahía Blanca (1880-1914)*, CLACSO: Buenos Aires, 1984, 32.

¹¹ Caviglia, *La inmigración*, 37.

¹² Mabel Cernadas y Norma Buffa, “Anticlericalismo finisecular: las reacciones de liberales y masones frente a los colegios católicos de Bahía Blanca (1890-1900)”, *Criterio*, 1994, 85.

¹³ López, Avale y Di Gilio, *Contribución al estudio*, 23.

¹⁴ Bahía Blanca es uno de los 135 partidos que componen la provincia de Buenos Aires.

¹⁵ López, Avale y Di Gilio, *Contribución al estudio*, 24.

¹⁶ Guerreiro, en su trabajo sobre los ferrocarriles, comenta que, al llegar los trenes a Bahía Blanca en su viaje inaugural, fueron recibidos por los vecinos, las autoridades y los representantes de las sociedades italiana y española.

¹⁷ Al respecto véase Gustavo Monacci, *La Colectividad Británica en Bahía Blanca*, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur: 1979.

¹⁸ Álbum del centenario del diario *La Nueva Provincia*, "Cien años de periodismo (1898-1998)", Archivo personal del autor, 16.

¹⁹ Mario Nascimbene, *Historia de los italianos en la Argentina (1835-1920)*, Buenos Aires: Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, 1986, 58.

²⁰ Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires: FCE, 2001, cit. en Mariana Anecchini, "Masonería en Argentina: Consideraciones sobre la institución y sus actores en la primera década del siglo XX", *REHMLAC+*, 15 (2), julio-diciembre 2023, 92.

²¹ Ana Rodríguez, "Nacimiento y declive de la Masonería en La Pampa", *Revista 1 Octubre*, 14 de enero de 2021. <https://1deoctubre.com.ar/notas/282-nacimiento-y-declive-de-la-masoneria-en-la-pampa>; Susana Bandieri, "La masonería en la Patagonia. Modernidad liberal y asociacionismo masón en Neuquén (1884-1907)", *Estudios Sociales* 38 (1), 2010, 9, 38.

²² Entre las décadas de 1850 y 1860 la autora observa cómo el impulso masónico se expandió hacia Buenos Aires y la región de la Mesopotamia con diferentes ritmos. De manera concreta, advierte la emergencia de logias en Buenos Aires, Santa Fe y Rosario, y en pequeñas ciudades situadas a lo largo de las dos vías fluviales (el Paraná y el Uruguay) que comunicaban la región de la Mesopotamia con los puertos atlánticos. De manera que las logias no sólo se relacionaron con la vida política y cultural, sino con la red de comercio fluvial que conectó el Paraguay, el sudoeste brasileño, la Mesopotamia argentina y la República Oriental del Uruguay. Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, citado en Anecchini, *Masonería en Argentina*, 92.

²³ Guerreiro, *Los ferrocarriles*, 18, 19.

²⁴ Libro de registros ingresos y egresos de la logia *Estrella Polar* N°. 78, Archivo de la logia *Estrella Polar*, ALEP, Bahía Blanca, Argentina.

²⁵ Dévrig Molles, "La Francmasonería en Argentina", Alain de Keghel (dir.) *La Francmasonería en América Latina*, Asturias: Editorial masonica.es, 2019, 388.

²⁶ Libro de registro de altas y bajas perteneciente a la logia *Estrella Polar* n°. 78. Si bien el acta de apertura del libro está fechada el 16 de mayo de 1904, se consignan los ingresos y egresos de miembros desde 1884 hasta 1919.

²⁷ Hasta el momento, el libro de altas y bajas de la logia *Estrella Polar* es la fuente primaria más antigua que pudimos consultar en relación con esta logia. Su estudio nos permitió conocer que, de los veintidós masones fundadores, ocho fueron de origen italiano. El documento permitió hacer un seguimiento de la membresía y dinámica del taller entre 1884 y 1916, dado que se registran iniciaciones, bajas, ascensos de grados, cargos ocupados e información personal de relevancia, como la nacionalidad de sus integrantes. Resta por conocer la experiencia masónica de los miembros fundadores de *Estrella Polar*, es decir, dónde y cuándo se iniciaron masones. Para levantar las columnas de una logia, los maestros fundadores deben haber sido iniciados en otra logia. Alcibiades Lappas nos brinda pistas al respecto al afirmar que la logia *Estrella Polar* fue fundada inicialmente en Carmen de las Flores, en 1875, y que, en 1885, por haberse radicado la mayoría de los miembros en Bahía Blanca, pasó a funcionar en dicha ciudad. Alcibiades Lappas, *La masonería en La Ocupación del Desierto*, Buenos Aires: Instituto Histórico de la Organización Nacional, 1981, 200.

²⁸ En la logia *Estrella Polar* se conserva documentación que nos permite conocer las dependencias de las logias a los diferentes orientes. Para el caso argentino, existe correspondencia, boletines y circulares emitidos por los diferentes gobiernos masónicos argentinos. En el caso de las inglesas, sabemos que mantenían nutrida correspondencia con las logias argentinas a la vez que, en los boletines de la Gran Logia Argentina, aparece la nómina de logias de gobierno extranjero autorizadas a trabajar en el país. Dentro de ese listado figuran las dos logias inglesas que operaron en Bahía Blanca. En el caso italiano, se conserva la carta patente constitutiva de la logia *Nadir*, así como una nutrida correspondencia y un libro de actas. Respecto a los españoles, se conserva un acta constitutiva de la logia *Dos de Mayo* en la que sus fundadores aclaran que se someten al gobierno del Gran Oriente Español (GOE). También se conservan correspondencias y documentos con membrete que contiene el sello del GOE.

²⁹ Carlos Mayo, “La masonería en crisis (1902-1922)”, *Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, tomo 5, 1-32.

³⁰ A partir de la década del treinta el número de argentinos aumentó exponencialmente en las logias. Intuimos que el fenómeno responde al cese de la inmigración masiva y al aumento en las nacionalizaciones de extranjeros, sobre todo los españoles, quienes, en muchos casos, aparecen registrados como ciudadanos argentinos. A partir de este periodo también se advierte en los cuadros lógicos la presencia de padres extranjeros e hijos argentinos.

³¹ Bajo la categoría “otros” agrupamos a: franceses, españoles, dinamarqueses, austriacos, uruguayos, suizos, ingleses, alemanes, norteamericanos, belgas, cubanos, suecos, chilenos, australianos, húngaros, rusos.

³² María Fernanda Martel, “Queridos hermanos del Valle de Punta Alta: estudio de la composición y el accionar de las logias masónicas en la ciudad de Punta Alta, 1904- 1940)”, tesis de licenciatura. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2019, 40.

³³ Cuadro lógico de la logia *Albión* para el periodo 1942-1943, ALEP. Además de consignar los nombres y cargos de los veinticinco miembros que integraron la logia, el documento consigna la nómina de los veintinueve masones ingleses que ocuparon la presidencia del taller entre 1907 y 1941.

³⁴ Correspondencia de la logia *The White Bay Lodge* dirigida a la logia *Liverpool Argentina* en la que se invita a sus miembros a concurrir a una ceremonia, 23 de abril de 1923. La inscripción en el membrete del papel nos permitió establecer la fecha de fundación de la logia y su dependencia a la Gran Logia Unida de Inglaterra. Archivo de la logia *Liverpool Argentina* N°. 272, ALLA. Museo del Puerto de Ingeniero White, Bahía Blanca, Argentina.

³⁵ Circular N°. 85, Gobierno Simbólico de la Masonería Argentina, Oriente de Buenos Aires, 4 de enero de 1911. Solicitud de regularización y carta constitutiva de la logia *Bartolomé Mitre*, ALEP.

³⁶ Cuadro lógico de la logia *Hijos de la Estrella Polar*, Bahía Blanca, 20 de abril de 1909. Supremo Consejo y Gran Oriente para la República Argentina, Gobierno Simbólico, ALEP.

³⁷ Circular N°. 53, Gobierno Simbólico de la Masonería Argentina. Oriente de Buenos Aires, 16 de diciembre 1909. Solicitud de regularización y carta constitutiva de la logia *Giordano Bruno*, ALEP.

³⁸ Archivo de la logia *Liverpool Argentina* N°. 272. Museo del Puerto de Ingeniero White.

³⁹ Martel, *Queridos hermanos*, 43.

⁴⁰ Cuadro lógico de la logia *Nadir*, Bahía Blanca, 1919, ALEP.

⁴¹ Cuadro lógico de la logia *Unión y Trabajo 2*, Bahía Blanca, 07 de diciembre de 1916, ALEP.

⁴² Circular N°. 282. Masonería Argentina del Rito Escoses Antiguo y Aceptado. Gran Oriente y Poder Ejecutivo de la Orden, Buenos Aires, 10 de marzo de 1925, ALEP.

⁴³ Cuadro lógico de la logia *Dos de Mayo N.º. 399*, Bahía Blanca, 1921, ALEP.

⁴⁴ Acta fundacional de la logia *Profeta Natham*, 12 de diciembre de 1932. Si bien no se consigna la nacionalidad de sus miembros, pudimos conocer el origen italiano de uno de ellos, el constructor Calixto Barbieri, una figura reconocida en relatos de la historia local.

⁴⁵ Los datos para la elaboración del cuadro fueron extraídos en su mayoría de los denominados “cuadros lógicos” pertenecientes a los talleres masónicos analizados. Los cuadros consignaban la lista de miembros, cargos que ocupaban e información personal. Este tipo de listados circulaban entre las logias en forma de pequeño folleto. Los cuadros lógicos también eran publicados por los gobiernos masónicos a modo de circulares entre los talleres de la obediencia, a los fines de que tomaran conocimiento cuando se fundaba una nueva logia o cuando pasaba a ser reconocida como logia regular. Para el caso de las logias que trabajaron en Punta Alta, ante la falta de documentación primaria, utilizamos la tesis de Fernanda Martel, citada en estas páginas, quién se ocupó de investigar las logias de dicha ciudad.

⁴⁶ Las logias latinas, ya sean argentinas, italianas o españolas eran más abiertas a las visitas ocasionales o informales, es decir, aquellas que acontecían sin necesidad de una invitación formal por parte de masones. Entre la correspondencia en la logia *Estrella Polar* se pueden encontrar cartas emitidas por otras logias agradeciendo la cálida recepción de algún “hermano” que estuvo de paso en la ciudad. A su vez, en las nóminas de miembros de las logias argentinas se puede advertir la pluralidad de nacionalidades de sus integrantes. Por ejemplo, para el caso de la logia *Nadir*, si bien se observa que solo estuvo integrada por miembros de nacionalidad italiana, muchos de ellos mantuvieron doble afiliación y compartieron logia con “hermanos” de otros países. En cambio, en el caso de las logias inglesas, según constatamos en los listados de nombres, se trató exclusivamente de ciudadanos británicos. En la composición también advertimos diferencias. Los masones latinos eran, fundamentalmente, trabajadores calificados en algún oficio, un número menor eran profesionales u empresarios acaudalados. En el caso de las logias inglesas, un pedido de informe al Archivo del Museo Ferroviario de Ingeniero White permitió constatar que sus miembros ocupaban, en su totalidad, cargos jerárquicos en las empresas inglesas.

⁴⁷ Shirkin, *La batalla*, 1.

⁴⁸ Diego Mauro, “Los “liberales” argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5, 2016, 46.

⁴⁹ El periódico *La Tribuna* en su edición del 4 de marzo de 1890 brinda detalles sobre la fiesta de inauguración del templo. En la ceremonia expusieron los masones Ángel Brunel, Eliseo Casanova y Roberto J. Payró. Archivo Biblioteca Bernardino Rivadavia, Bahía Blanca, Argentina.

⁵⁰ Cernadas y Buffa, *Anticlericalismo finisecular*, 3.

⁵¹ Cernadas y Buffa, *Anticlericalismo finisecular*, 4.

⁵² Shirkin, *La batalla*, 4.

⁵³ Shirkin, *La batalla*, 5.

⁵⁴ Shirkin, *La batalla*, 5. Según afirman Cernadas y Buffa, el anticlericalismo liberal y masón se robusteció en Bahía Blanca cuando el 1 de mayo de 1891 comenzó a publicarse el semanario *La Frusta*, escrito gran parte en italiano. El semanario tuvo como único objetivo desprestigiar a los salesianos y el blanco preferido de sus ataques fue el Círculo Católico de Obreros local. Cernadas y Buffa, *Anticlericalismo finisecular*, 86.

⁵⁵ *El Heraldo*, 06 de agosto de 1900. Archivo de la Biblioteca Bernardino Rivadavia.

⁵⁶ La ordenanza fue sancionada en 1897 durante la sesión extraordinaria del Consejo Deliberante presidido por Jorge Moore. Los listados de masones que disponemos para la época no mencionan

a Moore como iniciado. Una posibilidad es que algunas figuras públicas de Bahía Blanca revistaran en logias de Buenos Aires y, por ello, no encontramos registros en los archivos locales. No obstante, la tradición oral refiere que para este periodo se “conocía” al municipio como “La logia” dando cuenta de la probable pertenencia a la masonería de sus miembros.

⁵⁷ Shirkin, *La batalla*, 8. La autora no consigna expresamente que entre los manifestantes de estos episodios se encontraran masones. Sin embargo, la cita es representativa del estado de efervescencia social que generó la presencia salesiana.

⁵⁸ Shirkin, *La batalla*, 7.

⁵⁹ Shirkin, *La batalla*, 7.

⁶⁰ Carta recibida por la logia *Liverpool Argentina N° 272*, 18 de septiembre de 1925, ALLA.

⁶¹ Enrique Julio fue iniciado en la masonería en la logia bahiense *Estrella Polar* el 4 de marzo de 1898. Alcibiades Lappas, *La masonería argentina a través de sus hombres*, Buenos Aires: Edición del autor, 1966, 242.

⁶² *La Nueva Provincia*, 20 de septiembre de 1925. Hemeroteca Biblioteca Bernardino Rivadavia. En la edición de ese día, el diario hizo referencia a los procesos históricos que condujeron a la gesta del 20 septiembre, transcribió biografías de algunos protagonistas de la gesta y del proceso de unificación italiano. Sobre Bahía Blanca publicó actividades industriales, comerciales y profesionales ejercida por los inmigrantes italianos.

⁶³ Mariana Anecchini, *Inmigración italiana y religión en el Territorio Nacional de La Pampa: el caso de Eduardo Castex (1916-1940)*, Santa Rosa: Fondo Editorial Pampeano, 2016, 132-133.

⁶⁴ Para profundizar sobre este tema véase Bruno Cimatti, “Fascistas y antifascistas en las elecciones de la Sociedad *Italia Unita* de Bahía Blanca (enero de 1927)”, *Avances del Cesor*, XIII, 14, primer semestre de 2016, 117-136.

⁶⁵ Cimatti, *Fascistas y antifascistas*, 130-131.

⁶⁶ Vecchi, *Problemas de familia*, 15.

⁶⁷ *La Nueva Provincia*, 20 de septiembre de 1925, 8.

⁶⁸ Cuadro lógico de la logia *Unión Internacional N° 293*. En el cuadro lógico correspondiente al periodo 1916-1917, Gerardi figura como secretario de la logia. ALEP.

⁶⁹ Libro contable de la logia *Bartolomé Mitre*. Dicho documento nos permitió corroborar que Primo Marchesi ejerció como tesorero del taller en 1910. ALEP.

⁷⁰ Cuadro Lógico de la logia *Unión Internacional N° 293*. En el cuadro lógico correspondiente al ejercicio 1917-1918, Tenenti es mencionado como secretario de la logia. ALEP.

⁷¹ Garibaldi fue iniciado en Italia, en 1938. Fundó una logia en Gualeguay (Entre Ríos) y Montevideo, participó de la logia *Amis de la Patrie*, donde se desempeñó como Venerable Maestro. De regreso a Europa se afilió a diversas logias. En 1864 fue electo Gran Maestro del Gran Oriente de Italia y, más tarde, Gran Comendador del Supremo Consejo grado 33° de dicho país. Lappas, *La masonería*, 207.

⁷² Correspondencia dirigida por las autoridades de la logia *Nadir* a la logia *Estrella Polar*, 22 de mayo de 1928. ALEP.

⁷³ Marta Bonaudo, “Liberales, masones, ¿subversivos?” en Mariana Anecchini, “La masonería en el Territorio Nacional de Neuquén, Argentina, el caso de las logias “Obreros Luz del Neuquén” y “La Verdad”, *REHMLAC+*, 12 (2) , diciembre 2019-junio 2020, 134.

⁷⁴ Anecchini, *Masonería en Argentina*, 108.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Norma B.; Delia I. Errazu, María E. Rey, María C. Pieroni, y María E. Roulier, *La primera etapa de la industria en Bahía Blanca. 1880-1900*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1969.
- Allende, Andrés. “Pioneros italianos en la colonización del desierto”, *Memoria Académica*, 23, (1978): 11-20. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1101/pr.1101.pdf.
- Anneccchini, Mariana. *Inmigración italiana y religión en el Territorio Nacional de La Pampa: el caso de Eduardo Castex (1916-1940)*. Santa Rosa: Fondo Editorial Pampeano, 2016.
- Avale de Iurma, Nora; Nora di Gilio y Clelia López de Pagani. *Contribución al Estudio del Impacto Inmigratorio en el Sudoeste de la Provincia de Buenos Aires. La inmigración italiana 1880-1914*. Bahía Blanca: Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 1971.
- Bandieri, Susana. “La masonería en la Patagonia. Modernidad liberal y asociacionismo masón en Neuquén (1884-1907)”. *Estudios Sociales* 38 (1), 2010: 9: 38.
- Bonaudo, Marta. “Liberales, masones, ¿subversivos? Citado en Mariana Anneccchini, “La masonería en el Territorio Nacional de Neuquén (Argentina): el caso de las logias “Obreros Luz del Neuquén” y “La Verdad”. *REHMLAC+*, 12 (2), diciembre 2019-junio 2020: 134.
- Cernadas, Mabel, y Norma Buffa. “Anticlericalismo finisecular. Las reacciones de liberales y masones frente a los colegios católicos de Bahía Blanca (1890-1900)”. *Criterio*. 1991.
- Caviglia, María Jorgelina. *Inmigración ultramarina en Bahía Blanca (1880-1914)*. Buenos Aires: CLACSO, 1984.
- Cimatti, Bruno. “Fascistas y antifascistas en las elecciones de la Sociedad *Italia Unita* de Bahía Blanca (enero de 1927)”. *Avances del Cesor*, XIII, (14), primer semestre de 2016: 117-136.
- Ferrutti, Enrique. *Las expediciones militares en los orígenes de Bahía Blanca*. Buenos Aires: Círculo Militar, 1962.
- García, Domingo. “El desarrollo portuario argentino”. tesis doctoral, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires, 1976.
- González Bernaldo Pilar, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: FCE, 2001, en Anneccchini,

- Mariana. “Masonería en Argentina: Consideraciones sobre la institución y sus actores en la primera década del siglo xx”. *REHMLAC+*, 15 (2), julio-diciembre 2023.
- Guerreiro, Héctor. *Los Ferrocarriles en Bahía Blanca. F.C.S-F.C.R.B. 1884-1948*. Bahía Blanca: Edición del autor, 2011.
- Lappas, Alcibiades, *La masonería argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires: Edición del autor, 1966.
- Lappas, Alcibiades. *La masonería en La Ocupación del Desierto*. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Organización Nacional, 1981.
- Martel, María Fernanda. “Queridos hermanos del Valle de Punta Alta: estudio de la composición y el accionar de las logias masónicas en la ciudad de Punta Alta (1904-1940)”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires, Tandil, 2019.
- Mauro, Diego. “Los “liberales” argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016): 45-67.
- Mayo, Carlos. “La masonería en crisis (1902-1922)”. *Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*, tomo 5. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina: 1-32.
- Molles, Dévrig. “La francmasonería en Argentina”. De Keghel, Alain. *La francmasonería en América Latina*. Asturias: masonica.es, 2019.
- Monacci, Gustavo. *La colectividad británica en Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1979.
- Nascimbene, Mario. *Historia de los italianos en la Argentina (1835-1920)*. Buenos Aires: Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, 1986.
- Ortiz, Mario. “El “Panteón progresista” en las calles de Villa Mitre. Un caso peculiar de topografía urbana y construcción de la identidad”. Ponencia presentada en las III Jornadas de Humanidades. Historia del Arte. “Representaciones e Identidades”, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, 2 al 5 de septiembre de 2009.
- Rodríguez, Ana. “Nacimiento y declive de la Masonería en La Pampa”. *Revista 1 Octubre*. 14 de enero de 2021. <https://1deoctubre.com.ar/notas/282-nacimiento-y-declive-de-la-masoneria-en-la-pampa>.
- Scobie, James R. *Revolución en las Pampas, historia social del trigo argentino (1860-1910)*. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1962.
- Shirkin, Susana. *La batalla del padre Miguel Borguino en la Bahía Blanca anticlerical de 1890*. Trabajo inédito, sin fecha.
- Vecchi, Rodrigo. “Problemas de familia: el monumento a Giuseppe Garibaldi y los conflictos en la colectividad italiana bahiense (1927-1928)”. Trabajo inédito.

MASONERÍA Y EXILIO: EL CASO DEL MÉDICO CATALÁN JUAN CUATRECASAS (1937-1977)

Mariana Anecchini

Universidad Nacional de La Pampa
Instituto de Estudios Históricos
y Sociales de La Pampa-CONICET (Argentina)

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene como objetivo aportar conocimiento sobre el lugar que la masonería ocupó en la trayectoria exiliar de Juan Cuatrecasas, una de las figuras significativas del exilio médico que tuvo lugar tras el estallido de la Guerra Civil Española (1936-1939). Cuatrecasas arribó a la Argentina en 1937. Tuvo una activa y destacada participación en los ámbitos de la ciencia y la cultura, y se integró en diversas instituciones a favor de la causa republicana. En esta investigación se visibiliza su accionar y pensamiento masónico, faceta que no fue explorada hasta el momento. He centrado mi atención en el periodo comprendido entre 1937-1977 por ser el momento de su arribo a la Argentina y de su retorno a España, aunque poco después regresó a Buenos Aires, donde se instaló definitivamente y falleció en 1990.

A partir de lo expuesto, considero que la investigación es una contribución al campo de estudios de la masonería, en tanto el capítulo evidencia de qué manera las logias, más allá de sus funciones específicas, devinieron en ámbitos de sociabilidad para los exiliados y favorecieron la articulación de redes sociales en contextos de desarraigo.

El sustento del estudio lo constituye documentación escrita hallada en archivos europeos. Específicamente, en el Centro Documental de la Memoria Histórica (CDMH), de Salamanca, y en el Archivo Nacional de Cataluña (ANC), de Barcelona.

El capítulo está estructurado de la siguiente manera. Primeramente, abordo el exilio de Cuatrecasas en la Argentina, el cual concibo como un caso de exilio político dado que tuvo lugar tras el estallido de la guerra civil. En este sentido, reparo en algunas nociones centrales del exilio republicano español a la Argentina y, específicamente, del exilio médico. Luego, destaco la integración de Cuatrecasas al mundo asociativo. Posteriormente, en relación con dicha integración, me concentro en observar el lugar que ocupó la masonería como ámbito de inserción social y expresión durante el exilio del médico catalán. Por último, abordo el regreso a la tierra de origen y, finalmente, me remito a plantear algunas reflexiones finales.

EL EXILIO POLÍTICO DE JUAN CUATRECASAS

Cuatrecasas nació en Camprodón, provincia de Gerona (Cataluña, España), el 31 de agosto de 1899. Estudió medicina y se desempeñó como catedrático en las universidades de Cádiz, Sevilla y Barcelona. En 1937 decidió emigrar, como muchos compatriotas, dado el clima de violencia política en España, primero arribó a Francia y luego se estableció en Argentina.¹ Como señala Dora Schwarzstein, la situación de la guerra determinó muy rápidamente la salida de España de miles de ciudadanos en búsqueda de una mayor seguridad; Francia fue el primer destino.² En una entrevista de la autora a Cuatrecasas, el médico señaló: "...el espectáculo del franquismo durante la guerra civil era tremendo, una matanza, una conculcación de los derechos humanos..."³ Según Schwarzstein, la salida temprana de Cataluña por parte de Cuatrecasas se vinculó con la de aquellos que, sin tener un compromiso político o militar activo con la República, no dejaban de ser defensores de sus ideales y, dado el clima de la guerra y el temor por la violencia revolucionaria, decidieron alejarse de su patria, transformándose en exiliados.

Decía Cuatrecasas al respecto:

[...] en Barcelona había llegado al máximo de mis aspiraciones. Durante la Guerra Civil empezaron trastornos violentos y huelgas por lo que, siendo republicano, aunque no militaba en ningún partido po-

lítico, no tenía la vida asegurada por el terrorismo que fructificó en ambos campos. Entonces, salí de España con la idea de pasar un tiempo, nunca creí que la guerra durara 3 años. Estuve en Francia [...] Me di cuenta de que la guerra se alargaba mucho. Y pensé, como tenía dinero para aguantar, venir a Argentina para poder trabajar y esperar a que terminara la guerra. No conocía a Argentina, pero tenía allí discípulos y médicos que había conocido en España y sabía que las cosas estaban muy avanzadas.⁴

Las palabras del médico permiten ubicar este caso como un exilio de privilegio, en tanto el capital material, profesional y relacional favorecieron su partida. Como se desprende de la cita, el papel de las redes amicales fue fundamental al momento de tomar la decisión de emigrar hacia la Argentina, dado que le permitieron a Cuatrecasas tener un conocimiento previo sobre la situación en el país de acogida.⁵ Además de tratarse de un exilio forzoso, la cita refleja, como afirman Szdnajer y Roniger, la abrupta ruptura de la cotidianeidad que implica exiliarse. Siguiendo a los autores, estamos ante un ejemplo característico de exilio político o de una migración que resulta de la violencia sociopolítica. En estos casos, las personas se ven forzadas a abandonar el país de residencia, ya sea para escapar de la represión o porque temen la persecución y aún la pérdida de la vida.⁶ En estas circunstancias, los exiliados provienen del campo de los opositores a aquellos que acaparan el poder.⁷

Claramente, el exilio de Juan Cuatrecasas no fue un caso aislado, ya que, en América Latina, Argentina fue el segundo país, después de México, que albergó el mayor número de refugiados republicanos que huían de las consecuencias de la Guerra Civil Española.⁸

EL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN ARGENTINA

Los exiliados que llegaron al país lo hicieron en un momento de selección y restricción migratoria, aplicada a los republicanos españoles exiliados con motivo de la guerra, y en un contexto general de exclusión de todo aquel que no atendiese al concepto establecido de “inmigrante”. De un periodo histórico de migración masiva, en que los españoles conformaron uno de

los grupos étnicos favorecidos para entrar en Argentina, se pasó, en las décadas de los años veinte y treinta, a otro en el cual se pusieron trabas al ingreso de cierto tipo de refugiado político y otros considerados “indeseables”. A pesar de dichos obstáculos, los exiliados españoles hicieron uso de diferentes estrategias, consiguiendo así introducirse y establecerse con éxito en Argentina.⁹

A diferencia de México, Chile o Santo Domingo, el proceso de llegada de los exiliados españoles a la Argentina se caracterizó por ser una iniciativa eminentemente individual. Esto, sumado a una serie de factores como la política migratoria, el conocimiento previo de la zona o la existencia de familiares residentes, explica el hecho de que, mientras a aquellos países llegaron contingentes concentrados en el tiempo, a la Argentina arribaron refugiados en sucesivas oleadas entre 1936 y la década de 1950.

La venida de los refugiados republicanos al país sudamericano se debió a la gran atracción que ejerció sobre ellos y, fundamentalmente, a la presencia masiva de inmigrantes españoles. Sobre dicha atracción, Juan Rocamora, primo hermano de Juan Cuatrecasas y uno de los máximos dirigentes catalanes en Argentina, señaló:

La Argentina figuraba alto en las preferencias de los refugiados [...]. Se consideraba que era el país más europeo, más europeo que España [...] seguramente por la ciudad, Buenos Aires era el símbolo de la Argentina. A la Argentina llegamos menos de 3,000, en realidad creo que menos, porque nos conocíamos todos [...]. Era muy difícil en esos años entrar en Argentina, por eso vino gente muy selecta, que, o tenían familiares o tenían recursos o tenían amigos.¹⁰

Sin duda, los vínculos a los que alude Rocamora contribuyeron a facilitar la reinserción social de los emigrados. Muchos se vincularon, por ejemplo, con los centros comunitarios que sirvieron para afianzar algunas relaciones. Esto es lo que parece haber ocurrido respecto a los catalanes, quienes pudieron ubicarse en relación a una comunidad preexistente, ya sólidamente afincada.¹¹

La cronología del exilio es difícil de precisar y, si bien el inicio coincidió con los primeros años de la guerra civil, resulta complejo delimitar su final. El gran contingente de exiliados llegó a Argentina entre 1937 y

1942, pero algunos desembarcaron más tarde, al salir de las cárceles o cuando la presión política se hizo insostenible. En consecuencia, al abarcar un periodo de llegadas largo, no todo el exilio antifranquista fue, efectiva y necesariamente, republicano.¹²

Al igual que Juan Cuatrecasas, otros médicos se vieron obligados a salir de su tierra de origen, no sólo por el clima de inseguridad política sino por la inseguridad laboral.

EL EXILIO MÉDICO

En un exhaustivo recorrido por las vidas y trayectorias de los médicos españoles exiliados en Argentina, Arantxa Díaz R. Labajo explica que, en marzo de 1939, la estructura científica anterior a la guerra había desaparecido en España. El devenir de la contienda, signado por las derrotas militares y la pérdida territorial, imposibilitó el diseño de políticas científicas y la promoción de la investigación. En este escenario, el Gobierno nacional procedió al desmantelamiento del marco científico e institucional preexistente, estableciendo en su lugar nuevas instituciones regidas por un esquema ideológico distinto. Esta ruptura institucional fue acompañada por la implementación sistemática de una depuración de responsabilidades políticas, que resultó en el exilio interior y exterior de un considerable número de científicos. Los afectados por el exilio interno se enfrentaron a expedientes, procesos judiciales, inhabilitaciones, y en algunos casos, a la reclusión carcelaria. Paralelamente, la labor de otros profesionales se vio gravemente comprometida por la hostilidad de las nuevas autoridades, la incomunicación con la comunidad científica internacional y las precarias condiciones económicas de la posguerra.

A partir de lo expuesto, Díaz R. Labajo sostiene que la partida de España para aquellos científicos que consideraron inviable trabajar durante la guerra fue inicialmente un exilio científico. Su intención fue realizar estancias de investigación y estudio en Europa para luego regresar al país una vez que la situación se normalizara. Este fue el propósito original de médicos como Pío del Río Hortega, Ángel Garma y Juan Cuatrecasas. Sin embargo, otros profesionales, que abandonaron sus labores para involucrarse en la contienda, directamente se exiliaron como perseguidos o inhabili-

tados por motivos políticos. Con el triunfo de las tropas de Franco, las circunstancias de ambos grupos se unificaron, pues la imposibilidad de retorno y el señalamiento tras las depuraciones afectó a todos por igual.¹³

Considerados como exiliados políticos en la tierra de acogida, una vez instalados en Argentina los médicos se incorporaron al asociacionismo republicano y prorrepblicano. Además, muchos se dedicaron a la actividad docente e investigativa y, como habían hecho en España, fueron parte importante de las actividades culturales del exilio. En este sentido, impulsaron proyectos editoriales como, por ejemplo, la creación de la revista *Catalunya*, dirigida por el médico Juan Rocamora, la cual Cuatrecasas nutrió con colaboraciones asiduas.¹⁴ Entre los más de cincuenta médicos exiliados registrados por Díaz R. Labajo, el nombre de Juan Cuatrecasas destaca por su prestigio y sus aportes a la ciencia clínica. En Argentina tuvo una prolífica actividad científica y cultural, publicó libros y artículos, dictó charlas y conferencias que le valieron títulos honoríficos, premios y condecoraciones. En palabras de Rocamora, fue un referente del médico comprometido con su tiempo.¹⁵ Al igual que otros médicos, Cuatrecasas también participó de la creación, fomento y desarrollo de diferentes asociaciones y se integró a otras ya existentes.¹⁶

PARTICIPACIÓN EN LA ESFERA ASOCIATIVA

Los exiliados, entre ellos los médicos, se integraron en el asociacionismo regional o español preexistente en las localidades argentinas. Algunos de estos centros optaron por su apoliticismo o una neutralidad ideológica tras el estallido de la guerra, aún con la incorporación de exiliados a sus filas; otros fueron partidarios de uno u otro bando desde el principio de la contienda; mientras que algunos se dividieron por las pugnas internas según avanzaba el conflicto. En otros casos, permanecieron leales a la legalidad republicana o bien se fueron alineando según las directrices provenientes de las autoridades que dirigían España.¹⁷

Los médicos exiliados se incorporaron, concretamente, a los espacios que se habían mantenido leales a los principios democráticos de la República, ya sea desde la órbita predominantemente federalista del republicanism, tal fue el caso del Centro Republicano Español de Buenos Aires, o

desde el regionalismo y el autonomismo, como los gallegos —nucleados en la Federación de Sociedades Gallegas— o los catalanes —en el Casal de Catalunya—. A partir de entonces, las actividades de los exiliados supusieron un importante empuje para el desarrollo de estas sociedades porque, además de ocupar cargos de relevancia, fueron piezas fundamentales en la promoción de actividades culturales.

La integración de Cuatrecasas al ámbito asociativo fue rápida y pronto se convirtió en uno de los principales referentes de la colectividad catalana radicada en Buenos Aires. Mantuvo una estrecha relación con los círculos republicanos españoles y una participación activa en la vida del Casal de Catalunya. Como señala Fernández, numerosos exiliados se integraron rápidamente a la vida del Casal, asistieron a las asambleas y ocuparon cargos en el consejo directivo, como Rocamora y Cuatrecasas.¹⁸ Este último presidió, además, el Ateneo Pi y Margall de Buenos Aires, fue vicepresidente de la Federación de Sociedades Democráticas Españolas (FSDE), secretario de Relaciones de la Asociación de Intelectuales Demócratas Españoles (AIDE) y presidente de la delegación argentina de la Generalitat de Catalunya en el exilio, gobierno presidido por Josep Tarradellas.¹⁹ La presencia en dicho entramado institucional se debió a que, para Cuatrecasas, los intelectuales debían desempeñar un rol activo desde el exilio para cambiar la situación política de su país de origen. En 1962, expresó al respecto que “el intelectual demócrata debe lograr el retorno de la libertad en su tierra y combatir al tirano sin claudicaciones y sin hipotecar su libre pensamiento ante ningún molde ni ninguna fuerza ajena al meollo de nuestra causa.”²⁰ En términos de Sznadger y Roniger, estar en el extranjero e intentar mantener alguna influencia en el destino y dirección de la sociedad de origen impulsó a los exiliados a actuar en esferas más amplias, ya fueran transnacionales, internacionales o globales. Conforme lucharon por un lugar de visibilidad pública en el país de adopción, se resistieron a una mera aculturación y adaptación, expectativas habituales en los migrantes.²¹

La noción de libre pensamiento, postulada por el médico catalán en la cita precedente, así como otras expresiones visibles en las correspondencias, vinculadas con la fe en el triunfo de la razón o la búsqueda de la verdad, dejan entrever cierta afinidad con los postulados de la masonería, ámbito al cual Cuatrecasas se acercó en Argentina a partir del desarrollo de su faceta humanista.

En uno de sus escritos titulado “Puntos concretos de acción masónica” señaló:

...la masonería no necesita reintegrarse a lo humanista porque en lo humano vive desde los momentos iniciales de su existencia y en lo humanista ha desarrollado toda su acción. Siendo su base el perfeccionamiento del hombre no puede tener otra ubicación que el humanismo.²²

En palabras de Díaz R. Labajo, fue en el exilio cuando se configuró de forma definitiva la línea humanista de Cuatrecasas. Esta faceta y la capacidad interdisciplinaria fueron dos características fundamentales en sus producciones escritas.²³ Ello se puede apreciar en uno de los textos que produjo, en el cual se refiere a la necesidad de un análisis filosófico de la física y, al mismo tiempo, a la función de las logias como “laboratorios de la conducta humana”:

...El enorme progreso de la física contemporánea no se debe exclusivamente a los experimentos físicos, sino además a un análisis filosófico de la física [...] El masón debe adquirir un suficiente sentido crítico para poder orientarse en la vorágine de transformaciones que la ciencia de nuestra época ha producido [...] El taller masónico debe ser un laboratorio de la conducta humana, un crisol de perfeccionamiento concreto y no teórico. Para ello el masón debe situarse culturalmente en el momento histórico del pensamiento científico y filosófico.²⁴

Según afirmó Rocamora, entre las numerosas individualidades que componían el grupo de médicos exiliados, existió un selecto núcleo que sublimó el trauma de la expatriación volcando conocimientos en la docencia médica y la tarea intelectual, sirviendo de referencia y apoyo al sector más numeroso de los que sublimaron aquel mismo trauma en la continuidad de la práctica médica.²⁵ Podríamos decir que la masonería constituyó, para algunos exiliados, otra forma de sublimar el trauma de la expatriación. Aunque no conformados como centros asociativos de la emigración, hubo médicos exiliados que, como Cuatrecasas, sociabilizaron en espacios masónicos, los cuales, según lo expresado por Díaz R. Labajo, gozaron de gran prestigio entre los círculos republicanos.²⁶

EL MÉDICO MASÓN

Según el estudio de Díaz R. Labajo, los médicos Gumersindo Sánchez Guisande y Antonio Baltar, junto con otros exiliados gallegos, participaron de la creación de espacios masónicos, entre ellos, la logia *Antolín Faraldo*, entre cuyos miembros se encontraron médicos como Elpidio Villaverde, Rey Baltar, Arturo Cuadrado, Luis Seoane y Eduardo Blanco Amor. El otro caso que menciona la autora es el de Juan Cuatrecasas, a quien vincula con la masonería en la década de 1960 a partir de su participación en la Academia de Estudios Masónicos "Fabián Onsari".²⁷ Según nuestra evidencia, el médico no sólo integró dicha institución, sino que la presidió.²⁸ Además, compartió la afiliación a la masonería con su primo, el también exiliado Juan Rocamora.²⁹

En esta investigación ampliamos la trayectoria masónica de Cuatrecasas, aspecto no explorado hasta el momento, al demostrar que su vínculo con la masonería se gestó mucho antes de la década de 1960. El médico fue miembro de alto grado de la orden, ocupó cargos relevantes, integró diferentes logias y dio múltiples conferencias en dichos espacios. Además, escribió sobre aspectos vinculados con la masonería y su rol en la sociedad. De esta manera, la investigación aporta conocimiento sobre otro de los tantos circuitos de sociabilización en los que el médico se insertó durante su exilio.

Cabe destacar que los exiliados que se incorporaron a la masonería en el siglo xx fueron precedidos por un grupo que se exilió en el siglo xix en ocasión de la caída de la primera República Española y la consecuente restauración borbónica. De acuerdo a lo estudiado por Rodríguez Lettieri, estos exiliados confluyeron en el espacio masónico argentino y, al igual que Cuatrecasas en el siglo xx, realizaron una importante contribución a la política y la cultura argentinas en la segunda mitad del siglo xix.³⁰ A partir de este antecedente, en el presente trabajo consideramos que, al igual que las instituciones republicanas o las asociaciones regionales y de la emigración, la masonería funcionó como un espacio de sociabilidad, de inserción, de expresión, unión y circulación de personas que llegaron desde otras latitudes impulsadas por un escenario político hostil en su país de origen. En este contexto, algunas personas se afiliaron a las logias en Argentina, ya sea por necesidades de afianzamiento social y local o para compartir experiencias, formas de sentir, pensar y actuar. Esta hipótesis cobra relevancia si

tenemos en cuenta que Cuatrecasas no tenía experiencia previa en la masonería. De acuerdo con la evidencia recabada, su identidad masónica se configuró durante el exilio.

Diversos indicios acreditan el vínculo de Cuatrecasas con la masonería argentina desde la década de 1940 y permiten corroborar su desempeño activo en la institución. En 1948, por ejemplo, fue invitado por las logias *Lautaro*, *Tolerancia* y *Amanecer* a una tenida (reunión masónica) con motivo de la creación del Estado de Israel. El médico no sólo asistió, sino que estuvo entre quienes hizo uso de la palabra.³¹ El mismo año, una de las fotografías halladas certifica la presencia del médico en una cena mística, ceremonia en la que se reúnen los masones luego de cada tenida.



Imagen 1. Cena mística. Año 1948. Se observa la presencia de Juan Cuatrecasas a la izquierda de la mesa colocada de forma horizontal. Fuente: caja 34, UC: 404, ANC.

El destacado desempeño intelectual y el interés cultural de Cuatrecasas lo llevaron a ocupar los altos grados masónicos.³² En junio de 1953 fue exaltado al grado 19 del Rito Escoces Antiguo y Aceptado³³ y, dos años más tarde, el 6 de agosto de 1955, recibió la exaltación al grado 30.³⁴ Estas distinciones, producto de su alto nivel de erudición y conocimiento, le valieron otras condecoraciones, como haber sido nombrado Gran Representante de la Gran Logia de Paraguay ante la Gran Logia Argentina para actuar como garante de paz y amistad.³⁵ El Gran Secretario, Vicente Zayas, y el

Gran Maestro de la Gran Logia de Paraguay, Darío Latourrette, se expresaron al respecto de la siguiente manera:

Por cuanto la Gran Logia Argentina ha propuesto el pasado 7 de mayo a Cuatrecasas como nuestro Gran Representante y considerando que el nombrado hermano reúne las condiciones necesarias para el desempeño del cargo citado, el Gran Maestro de la Gran Logia del Paraguay decreta nombrar al hermano Juan Cuatrecasas nuestro Gran Representante con carácter de garante de Paz y Amistad ante la gran logia de Argentina.³⁶

La cita es un ejemplo representativo de la consolidación vincular que Cuatrecasas logró en el espacio masónico argentino. Su capital intelectual, cultural y simbólico desempeñaron un papel importante en ello, como también la relación que supo tejer con las esferas de poder masónicas. Todo ello le permitió lograr en el ámbito masónico, al igual que en otros espacios, posiciones institucionales clave. Las palabras del Gran Secretario de la Gran Logia Argentina también son ilustrativas al respecto. A partir del cargo obtenido por Cuatrecasas como representante ante la logia de Paraguay, se dirigió a él para felicitarlo y dejó entrever que era la figura idónea para ocupar dicho puesto:

teniendo presente vuestras elevadas dotes personales y vuestro amor por la institución me congratulo que dichas funciones estén confiadas a vuestra pericia. Felicitaciones por la honrosa designación.³⁷

En cuanto a la inserción en logias, los documentos acreditan vínculos con diferentes espacios masónicos. En 1956 Cuatrecasas fue invitado a participar de una tenida fúnebre por parte de la logia *Pitágoras*, mientras que, en 1976, se lo puede ver dentro de la nómina de miembros de la logia *Panamericana N°. 397*, la cual lo distinguió como miembro honorario en 1974.³⁸ Por su parte, autoridades de la logia *Bernardo de O'Higgins N°. 392* lo invitaron en diversas oportunidades para inaugurar los trabajos anuales “con el fin de dar fuerza y jerarquía a la iniciación de nuestra actividad”.³⁹ Además, la misma logia lo declaró miembro libre en 1975 “por hallarse en las condiciones reglamentarias”.⁴⁰

A lo anterior, debemos agregar la distinción como miembro honorario en otras logias bonaerenses, tal como se puede observar en el cuadro 1.⁴¹

Cuadro 1
DESIGNACIÓN DE CUATRECASAS COMO MIEMBRO
HONORARIO EN LOGIAS MASÓNICAS

Logia	Año de designación como miembro honorario
<i>Amanecer</i>	1946
<i>Floridablanca N°. 399</i>	1956
<i>Minerva N°. 395</i>	1958
<i>O'Higgins N°392</i>	1970
<i>Panamericana N°397</i>	1974

Fuente: elaboración propia. Caja: Incorporados, 1957, CDMH.

El médico catalán también ofreció charlas y conferencias en el ámbito masónico. Cabe aclarar que las disertaciones fueron muy comunes entre los médicos exiliados, quienes, en muchos casos, lo hicieron como forma de ganar dinero para sustentarse o completar un sueldo. Las disertaciones, por lo general, versaron sobre problemas culturales, cuestiones que hacían referencia a la situación española e internacional, temas de medicina o de problemática social relacionada con la medicina. El propio Cuatrecasas dictó seminarios en el Colegio Libre de Estudios Superiores, espacio de encuentro de la comunidad de intelectuales exiliados europeos y en el que participaron los médicos exiliados.⁴² Desde el comienzo del exilio, formó parte del Ateneo “Luis Bello”, en Rosario, donde dictó cursos y conferencias.⁴³ Lo mismo hizo en los ámbitos vinculados con la masonería. El 20 de agosto de 1954, por ejemplo, participó como orador en el templo de la Gran Logia donde disertó sobre el tema “Don José de San Martín en España”, en homenaje al prócer.⁴⁴ También brindó charlas propias de su área disciplinar como la que tuvo lugar en la logia *Lautaro N°. 167*, de Buenos Aires, donde trató el tema “Biología y humanismo”. En esta oportunidad, el Secretario y Gran Maestro de la logia le agradecieron por acceder a tratar una cuestión “de tanto interés e importancia doctrinarios para los masones”. El título de la disertación, a su vez, demuestra la vertiente humanista que la medicina adquirió para Cuatrecasas.⁴⁵

En la década de 1970 también encontramos varios registros de alocuciones, lo que denota la perdurabilidad del vínculo con la esfera masónica. El 11 de septiembre de 1970 Cuatrecasas fue uno de los invitados a desarrollar el tema “La masonería en el mundo moderno”, en el marco de la conmemoración del 113 aniversario de la fundación de la Gran Logia Argentina.⁴⁶ Cuatro años más tarde, disertó en la logia *Panamericana N°. 399* sobre “El hombre frente al firmamento”⁴⁷ y, en 1975, lo hizo en la logia *Jorge Canning N°. 390*. Sobre esta última disertación el Gran Secretario tuvo palabras de halago y, en una carta dirigida al médico, le transmitió su agradecimiento por la charla ofrecida:

la riqueza del tema, su rigor científico, la amenidad de su desarrollo, nos ha despertado inquietudes que, irán respondiendo el tiempo, la reflexión y el escucharos en cuanta ocasión sea posible.⁴⁸

Al año siguiente, al celebrarse los veinticuatro años de la logia *Florida-blanca N°. 399*, Cuatrecasas estuvo entre los principales oradores del encuentro. Fue invitado especialmente por el Secretario y Gran Maestro de la logia, quienes expresaron la importancia de contar con su presencia “para darle el brillo que el acontecimiento merece”.⁴⁹ El mismo año recibió, además, la invitación del masón Alcibíades Lappas para ofrecer una charla en la logia *Panamericana N°. 399*. En palabras de Lappas, “siendo 1976 un año eminentemente político sería conveniente que el tema central de la charla fuese POLITICA”.⁵⁰ De manera específica, le requirió disertar sobre “Política y biología”, tema que Cuatrecasas ya había desarrollado en otro ámbito y Lappas le solicitó desplegar “con la eficacia y altura que lo caracteriza”.⁵¹

Además de los temas que el médico abordó en cada una de sus disertaciones, el hallazgo de textos inéditos producidos por Cuatrecasas permite acercarnos a su pensamiento como masón y, sin lugar a duda, lo posicionan como un intelectual de la masonería.

CUATRECASAS Y EL ROL DE LA MASONERÍA
EN LA SOCIEDAD DE LA SEGUNDA POSGUERRA

Los efectos de la transformación económica, social y científica que tuvo lugar tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) constituyen el escenario en el que se sitúan los escritos de Cuatrecasas hallados en los archivos. Si bien no toda la producción de su autoría tiene fecha, se infiere, por el contenido, que algunos de los textos se escribieron en el contexto de la segunda posguerra, y se trataría de posibles charlas o conferencias ofrecidas por el médico.

Cuadro 2
ESCRITOS INÉDITOS DE JUAN CUATRECASAS
RELACIONADOS CON LA MASONERÍA⁵²

<i>Las generaciones nuevas en la masonería ¿cómo debemos aplicar a la institución el criterio de las distintas generaciones?</i> (s/f)
<i>El problema de las generaciones dentro de la masonería</i> (s/f)
<i>Problemas de la juventud</i> (s/f)
<i>La juventud posmoderna y la conciencia existencial</i> (s/f)
<i>Ejemplos de simbología masónica</i> (s/f)
<i>Actualización de la formación intelectual del masón</i> (s/f)
<i>Proyección masónica en el orden internacional</i> (1960)
<i>La era atómica y la masonería</i> (s/f)
<i>Perspectivas de la francmasonería universal en el mundo presente</i> (1975)

Fuente: elaboración propia en base a registros hallados en el CDMH y el ANC.

La sociedad de posguerra estuvo atravesada por, entre otros aspectos, grandes avances en la ciencia y la tecnología. Los mayores adelantos se dieron en el desarrollo de armas de destrucción masiva, como los cohetes, misiles y la bomba atómica. Este progreso científico-tecnológico cambió el funcionamiento y organización de las sociedades, lo cual derivó en la proliferación de estudios teóricos que, en su afán de interpretar la realidad, reflexionaron en torno a los cambios que acaecían en la sociedad moderna.⁵³ En este contexto, se ubican los escritos de Cuatrecasas en los que expuso, fundamentalmente, su forma de percibir los cambios de la posguerra, entre ellos, los avances en la ciencia y la tecnología. De manera general, en

los textos se observa preocupación y pesimismo por las consecuencias de la “era atómica” y cierto descontento con la época por considerar que el progreso se había realizado al precio de sacrificar valores humanos esenciales. En este escenario, para Cuatrecasas, la masonería estaba llamada a cumplir un rol fundamental. Desde su perspectiva, el masón era un “hombre social” que no podía permanecer ajeno a los acontecimientos del mundo que lo rodeaban y, en consecuencia, debía juzgarlos con filosofía. Era necesario recuperar valores esenciales y proceder a una transformación espiritual porque entendía que “la ciencia no resuelve todo”.⁵⁴ En esta línea se expresó en la IX Conferencia de la Confederación Masónica Interamericana (CMI), que tuvo lugar en 1973, y en la que participó como secretario de la Comisión IV, en representación de la Gran Logia Argentina. En palabras del médico, ante la deshumanización y despersonalización que traía consigo la sociedad moderna, la masonería debía actuar como un faro, como una guía moral y filosófica. En sus palabras:

Los hechos contemporáneos nos permiten pensar que asistimos a una terrible desvalorización del hombre. Tememos por la deshumanización y, como consecuencia, por la despersonalización...el hombre de la crisis se siente perdido, librado al caos de lo enigmático, como abandonado en un naufragio. Ha olvidado los valores que representan a su personalidad. El contexto tecnológico, la planificación económica, tienden a ahogar la personalidad del Hombre, a imponer el robot. La planificación económica desvía la atención de la juventud, niega toda filosofía y toda investigación antropológica. La orden masónica ofrece al naufragio de nuestros días la tabla de salvación de su continuidad histórica...⁵⁵

Para Cuatrecasas, la “crisis del mundo actual” había dado lugar a la desorientación en grandes áreas humanas, entre ellas, la juventud. En esta línea, se ubicó dentro de los sectores que miraron con ciertos recaudos el proceso de modernización cultural de la época.⁵⁶ Al respecto, postuló:

la juventud está olvidando el cultivo de la personalidad, se cree que puede sustituir la moral por las píldoras y el esfuerzo por la terapéutica de la neurosis. Todo ello crea una desorientación cultural y una

desintegración ética que ensombrece el panorama de la propia juventud entusiasta...⁵⁷

De esta manera, el médico mostraba cierto reparo frente a algunos de los cambios más trascendentales de ese entonces, como fue la aparición de la píldora anticonceptiva y el auge del psicoanálisis.⁵⁸ En un sentido general, los escritos analizados exaltan los principios de la masonería en un mundo que se concebía cada vez más deshumanizante, y recuperan el aporte filosófico, espiritual y humanista de la institución en la resolución de los problemas de la época.

Por su condición de exiliado, Cuatrecasas no logró escapar a la persecución y vigilancia que el régimen de Francisco Franco desplegó sobre los exiliados en el extranjero.⁵⁹ Fue así que las autoridades franquistas le abrieron expedientes en dos oportunidades: en septiembre de 1939, a meses de terminada la guerra civil, y en 1946, cuando llevaba ya casi diez años en Argentina.

PERSECUCIÓN A LA MASONERÍA Y EL EXPEDIENTE A CUATRECASAS

Finalizada la guerra civil en España, el bando vencedor inició una persecución que incluyó, entre otros actores, a la masonería. El mero hecho de ser masón fue considerado *delito de lesa Patria*, por lo que se debía acabar con la masonería y con los masones, quienes debían recibir un castigo ejemplar. El 21 de diciembre de 1938 Franco decretó que todas las inscripciones o símbolos de carácter masónico o que pudieran ser juzgados ofensivos para la Iglesia Católica fueran destruidos y quitados de todos los cementerios de la zona nacional. En este contexto se creó, en 1940, el Tribunal Especial para la Represión de la Masonería y el Comunismo, junto con la ley que llevó el mismo nombre y que permaneció en vigor hasta 1963. Desde entonces los masones, en número creciente, fueron obligados al exilio.⁶⁰

En nuestro caso, no consta en la documentación que Cuatrecasas se haya exiliado por su condición de masón. La prensa argentina de la época escribió, por ejemplo, que había escapado “por ser hombre de ciencia y catalán”. En la misma línea indicó que “los episodios de la guerra y la violencia que la lucha desató consternaron su ánimo y cruzó la frontera”.⁶¹ Estas

expresiones reafirman que se trató de una migración forzada frente al contexto de violencia, peligro e inseguridad percibido tras la guerra, tal como el médico enfatizó en las entrevistas que brindó. Un indicio de que Cuatrecasas no habría tenido experiencia previa en la masonería española es el resultado negativo de un expediente instruido en 1939. Con dicho documento, el gobierno civil de Barcelona buscó recabar los “antecedentes masónicos” del médico, a quien identificó como “catedrático”.⁶² Por su parte, el caso del médico español Joaquín Trías revistió un carácter diferente. En esta ocasión, su expediente fue señalado con una “raya azul” como señal de ser considerado masón.⁶³ Ambos ejemplos son ilustrativos de la persecución de la que fue objeto la masonería durante el franquismo.⁶⁴ En 1946, nuevamente la gobernación de Barcelona solicitó informes a la Delegación Nacional de Servicios Documentales para conocer los antecedentes político-sociales de Cuatrecasas, como ampliación del informe realizado en septiembre de 1939. En esta oportunidad, el resultado también fue negativo y se destacó la inexistencia de antecedentes político-sociales.⁶⁵

En efecto, como hemos señalado, la relación de Cuatrecasas con la masonería se inició en Argentina y la mantuvo durante todo el exilio. A lo largo de este período, el médico sociabilizó en diversas instituciones. Algunas, como el Centro Republicano Español y el Casal de Catalunya, le permitieron fortalecer los lazos con su tierra natal y cultivar sus ideales republicanos y catalanistas. Otras, como la masonería, fueron cruciales, entre otras cosas, para nutrir su visión humanista, liberal y filosófica de la vida en el destierro.

EMPRENDER EL REGRESO

Tal como afirma Dreyfus-Armand, los diferentes éxodos fueron seguidos por diversos tipos de retornos: colectivos o individuales, incitados o voluntarios, provisionales o definitivos, precoces o tardíos.⁶⁶ El retorno de Cuatrecasas tuvo lugar en 1977, dos años después de terminada la dictadura de Franco. Según afirma Díaz R. Labajo, los médicos Juan Cuatrecasas, Justo Gárate, Ángel Garma y Juan Rocamora volvieron en diversas ocasiones a España con el fin de ser incorporados en las asociaciones científicas locales y ser premiados por distintas instituciones regionales y estatales en reco-

nocimiento de sus trayectorias civiles y profesionales. En palabras de la autora, fue un momento especialmente significativo tanto para los exiliados catalanes como para los españoles, dado que volvían a la patria después de cuarenta años de exilio para dar fe de su dignidad política y de su valía profesional. En lo que refiere a Cuatrecasas, su primera visita a Barcelona se produjo en julio de 1977 con motivo de ser recibido en la Academia de Medicina de esa ciudad. Aquí dictó la conferencia “L’home planetari”, que, según Rocamora, fue la más importante en su carrera de biólogo y humanista. En 1981, regresó a Barcelona y fue designado académico de honor por la citada Academia. Por su parte, en 1986, recibió la condecoración de la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil de España.⁶⁷

Pese a los reconocimientos y distinciones, el médico retornó a la Argentina, país donde falleció en 1990. Quizá, como Mario Lasarte, el protagonista de “Ovidio”, al dejar atrás una tierra que lo cobijo por más de cuarenta años, Cuatrecasas volvía a sentir el destierro.⁶⁸ España era, sin duda, distinta a la que los exiliados conocieron y desearon; por eso muchos de quienes retornaron a su patria de origen no lo hicieron de forma permanente.⁶⁹ En palabras de Dreyfus-Armand, cuando los exiliados vuelven al término de tantos años a su tierra natal, de un lado sienten nostalgia por la tierra que dejaron y en la que vivieron intensamente, por otro, al llegar a su patria se encuentran con que muchas cosas han cambiado.⁷⁰

En definitiva, las experiencias que conforman el recorrido del exilio son múltiples, como plurales los modos de regulación y las respuestas que los exiliados elaboran y elaboraron para enfrentar las condiciones del exilio.⁷¹ La masonería, como fenómeno asociativo transnacional, fue una de esas respuestas en tanto se constituyó en un refugio para muchos de quienes huyeron de la persecución política. Al igual que las instituciones de la emigración, las logias permitieron articular respuestas colectivas, redes de solidaridad y de resistencia ante el desarraigo, así como preservar ideales democráticos frente al contexto represivo que acontecía en el país de origen de los exiliados. Un ejemplo ilustrativo al respecto lo constituye la presencia en el edificio de la Gran Logia Argentina de una bandera de la logia *Floridablanca* N^o. 399 (que tuvo a Cuatrecasas como miembro honorario) con los colores de la Segunda República Española.

REFLEXIONES FINALES

A partir de un conjunto variopinto de documentos obtenidos en archivos europeos, en el presente capítulo me propuse aportar conocimiento sobre el rol que la masonería desempeñó durante el exilio del médico catalán Juan Cuatrecasas. De manera concreta, reconstruí el lugar que la orden ocupó en la sociedad de adopción a partir de las actividades masónicas que Cuatrecasas realizó, de los vínculos que entabló con miembros de la masonería, de los cargos que ocupó en la institución y de los textos que produjo. A grandes rasgos, estos escritos ponen de relieve su pensamiento, no ya como médico, sino como masón, y permiten entender que, en el exilio, la masonería le ofreció herramientas para reflexionar sobre el mundo de su tiempo y los cambios que acontecían. Fue posible conocer así de qué manera se conectaron sus ideas sobre la ciencia con su faceta humanista y masónica y descubrir el rol que, desde su perspectiva, la masonería debía cumplir en la sociedad de la época.

Cuatrecasas supo consolidar una trama relacional dinámica que lo llevo a ocupar cargos relevantes, no sólo en los espacios asociativos de la emigración, sino también en el interior del mundo masónico. En este caso, la correspondencia epistolar fue fundamental para conocer el entramado de las redes masónicas.

Las logias fueron espacios de circulación de ideas y saberes, como bien demuestran las conferencias que ofreció Cuatrecasas sobre diversos temas, pero también devinieron ámbitos centrales para la sociabilidad de los exiliados. En este sentido, comprendí la inserción de Cuatrecasas en la masonería como la recurrencia a otro espacio de integración, de sociabilidad intelectual, de expresión y de reflexión durante su exilio, ámbito que se sumó a la extensa y dinámica red asociativa de la cual formó parte (centros republicanos, asociaciones regionalistas, entidades políticas, entre otras). La participación en estos múltiples espacios, en los que generó vínculos y redes de influencia, permite insertarlo dentro de un contexto humano que contribuye a comprender la historia del exilio republicano como un proceso más amplio, complejo, no lineal.

El historiador Jorge De Hoyos Puente señala que, en la primera década del siglo XXI, todo parecía indicar que los temas de estudio en torno al exilio republicano habían llegado a su fin por agotamiento.⁷² Descubrir el lugar que la masonería ocupó en la trayectoria exiliar de Juan Cuatrecasas,

al tiempo que constituye una forma de profundizar en las prácticas de los exiliados en la sociedad de acogida, demuestra que la experiencia del exilio es inagotable, como también la de la masonería y su papel histórico en la sociedad. Como señala Martínez Esquivel en esta obra, el historiador (re/de) construye la masonería en una ventana sociocultural que permite comprender sus roles en procesos estructurales.⁷³ En otro de sus estudios, el mismo autor afirma que la orden ha sostenido una fluida dinámica de sociabilidad en diferentes esferas de la sociedad civil: la política, la religiosa, la artística, la de la inmigración, la del exilio.⁷⁴ En este caso, la experiencia exiliar analizada demuestra que la política y la guerra traspasaron fronteras, como también lo hizo la masonería para adquirir su propia dinámica de sociabilidad y, como tal, relacionar, integrar y dar identidad a los exiliados.

NOTAS

¹ Alejandro Fernández, *Los catalanes y Buenos Aires: Inmigración, asociaciones y prensa*, Almaluz: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019, 7-329.

² Según la autora aproximadamente 400 mil españoles pasaron a Francia donde fueron internados en campos de concentración. Entre ellos no sólo hubo soldados y oficiales del Ejército Republicano, sino también funcionarios del gobierno, dirigentes políticos y sindicales, obreros y profesionales, mujeres e hijos de todos ellos. Al cabo de unos meses, forzados a optar entre la Legión Extranjera y el regreso a su país, regresaron a España unos 100 mil. Dora Schwarzstein, "Historia oral y memoria del exilio. Reflexiones sobre los republicanos españoles en la Argentina", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n.º. 9, 1990, 154.

³ Schwarzstein, "Historia oral y memoria del exilio", 154.

⁴ Entrevista de Dora Schwarzstein a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 7 de mayo de 1984, en Dora Schwarzstein, *Entre Franco y Perón. Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Barcelona-Buenos Aires: Crítica, 2001, 86.

⁵ Luis Saúl Casas, "Militancia republicana, identidad nacional y sociabilidad comunitaria de los catalanes en la Argentina, 1920-1945", tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de La Plata, 2013, 2-282. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1047/te.1047.pdf>.

⁶ Mario Sznajder y Luis Roniger definen el exilio político como un mecanismo de exclusión institucional mediante el cual alguien involucrado en la política y en la vida pública o, quienes detentan el poder perciben de eso modo, es forzado o presionado a abandonar su país de origen o lugar de residencia, imposibilitado de regresar hasta que haya una modificación de la situación política. Esta definición abarca, tanto a quienes sufren persecución directa de las autoridades, como a quienes eligen el desplazamiento y la expatriación porque sienten una amenaza o problema existencial que se origina en lo político. Mario Sznajder y Luis Roniger, "Hacia una definición de la condición del exilio", *La política del destierro y del exilio en América Latina*, Fondo de Cultura Económica: México, 2013, 31-63.

⁷ Claudio Bolzman, “Elementos para una aproximación teórica al exilio”, *Revista Andaluza de Antropología*, 3, 2012, 12.

⁸ México fue el único país americano que tuvo una política oficial favorable a la República y, consecuentemente, a la inmigración republicana. Argentina incluyó, en cambio, su política respecto de los exiliados republicanos en el marco de su actitud negativa frente a la recepción de inmigrantes en general. Schwarzstein, *Historia oral y memoria del exilio*, 149.

⁹ M. Aránzazu Díaz-R. Labajo, “El exilio científico republicano en Argentina. Contribuciones e impacto de los médicos, biomédicos y psicoanalistas españoles en la ciencia argentina (1936-2003)”, tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, 2009, 2-480.

¹⁰ Entrevista realizada por Dora Schwarzstein a Juan Rocamora, Buenos Aires 8 de julio 1994, en Schwarzstein, *Entre Franco y Perón*, 87.

¹¹ Casas, “Militancia republicana”, 180.

¹² Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 439. Al respecto, cabe aclarar que la historia de España reconoce exilios durante la guerra civil que no fueron necesariamente republicanos ni liberales, sino de sectores católicos, de derecha, ligados a la burguesía o amenazados por la ola revolucionaria que se vivió durante el conflicto. En este sentido, las categorías de exilio republicano, de la guerra civil o español no son exactamente asimilables o, al menos, no lo son para todo periodo. Otra consideración en cuanto a la cronología del exilio republicano es que también dependió de la región de España y del avance de las fuerzas nacionales. En cuanto a Cuatrecasas, es un caso de exilio temprano en tanto salió de Cataluña mucho antes del ingreso de las tropas franquistas.

¹³ Si bien la cuestión excede el objetivo del presente trabajo, la afirmación de Díaz Labajo invita a reflexionar acerca de los motivos que llevaron finalmente al exilio médico. En efecto, ¿los médicos salieron de España por el clima de guerra o por persecución política? En este último caso, ¿se los persiguió por su condición de científicos, de médicos, por cierta forma de entender la medicina en el proyecto científico-cultural republicano o por ser parte del gobierno republicano?

¹⁴ La publicación ofició como órgano de expresión del Casal de Catalunya y como instrumento portavoz de las actividades sociales y patrióticas de la entidad dirigidas a los socios. Se convirtió en un vehículo más de expresión de los intelectuales, escritores y políticos catalanes, especialmente del exilio. Díaz R. Labajo, *El exilio científico*, 387. Sobre el vínculo de Cuatrecasas con publicaciones catalanas puede consultarse el trabajo de Alejandro Fernández, “Las publicaciones catalanas de Buenos Aires y el impacto de la Guerra Civil española (1936-1939)”, *Cuadernos de Historia de España* 87, 2020, 77-96.

¹⁵ Juan Rocamora, “El exilio médico en Argentina”, Félix Grande (dir.), *Cuadernos Hispanoamericanos. El exilio español en Hispanoamérica*, Madrid: Gráficas 82, 1989, 73.

¹⁶ Sobre el vínculo de Cuatrecasas con el entramado asociativo véase el artículo de Alejandro Fernández, “La veritable unión. El exilio republicano y los ámbitos públicos del catalanismo de Buenos Aires”, *Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, 4, 2014, 97-114.

¹⁷ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 440.

¹⁸ Fernández, *Los catalanes*, 261.

¹⁹ Rocamora, *El exilio médico*, 73. En 1945 se constituyó en París el primer Gobierno catalán en el exilio, trasladado enseguida a Londres, donde lo presidió Carlos Pi i Sunyer. Recién en la década de 1950 se formó una representación oficial de ese Gobierno en Buenos Aires. Este hecho se produjo en 1955 con Josep Tarradellas como presidente de la “Generalitat en el exilio”. Reunidos en Buenos Aires, Tarradellas y los miembros más destacados de la colectividad catalana constituyeron la delegación argentina de la Generalitat de Catalunya en el exilio. Dicha delegación tenía la

misión de contrarrestar la movilización franquista y de desestabilizar las relaciones entre las autoridades españolas oficiales y los gobiernos americanos. Este objetivo no sólo era de la delegación argentina, sino también de otras entidades regionales que se mantuvieron fieles a las instituciones republicanas. Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 391-392.

²⁰ Correspondencia de Juan Cuatrecasas a Poncio Godoy, 1 de agosto de 1962, caja 26, Unidad de Catalogación, UC, 373, Archivo Nacional de Cataluña, ANC, Barcelona, España.

²¹ Sznajder y Roniger, “Hacia una condición”, 43.

²² “Puntos concretos de acción masónica”, escrito inédito de Juan Cuatrecasas, s/f, caja: Incorporados, 1959, Centro Documental de la Memoria Histórica (CDMH), Salamanca, España. Sobre el vínculo de la masonería con los ideales humanistas de la Ilustración y el pensamiento liberal véase el capítulo de Ricardo Martínez Esquivel en la presente obra.

²³ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 366.

²⁴ “Actualización de la formación intelectual del masón”, escrito inédito de Juan Cuatrecasas, s/f, caja 11, UC: 150, ANC.

²⁵ Rocamora, *El exilio médico*, 63.

²⁶ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 408.

²⁷ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 408.

²⁸ Se puede leer al respecto: “La Academia de Estudios Masónicos “Fabián Onsari” ha desarrollado sus actividades con gran entusiasmo y destacada eficiencia. Bajo la presidencia del Ilustre y Poderoso Hermano Juan Cuatrecasas se han realizado reuniones ordinarias en las que se estudiaron diversos temas de cultura e investigación masónicas”. Síntesis del gran comendador Alberto Mazziotti sobre lo realizado en 1962, Buenos Aires, 26 de abril de 1963, caja: Incorporados, 1958, CDMH.

²⁹ *Símbolo*, Órgano de la Gran Logia de la Argentina, n°67 y 68, enero a diciembre de 1968. Cedido por un particular.

³⁰ María Elena Rodríguez Lettieri, “El exilio español de la primera república y la masonería argentina”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.) *La masonería española. Represión y exilios*, España: Gobierno de Aragón, 2010, tomo 1, 117-135.

³¹ Tarjeta de invitación a tenida solemne recibida por Juan Cuatrecasas, septiembre de 1948, caja 34, UC: 404, ANC.

³² En la masonería, los grados son estadios de conocimiento. Hacen referencia a cada uno de los avances o niveles de conocimiento alcanzados por el iniciado. A mayor conocimiento, mayor es el grado alcanzado.

³³ Correspondencia del gran canciller del areópago *Antonio Zuñiga*, Jaime Calvo, a Juan Cuatrecasas, 11 de junio de 1953, caja 34, UC: 404, ANC.

³⁴ Correspondencia de Jaime Calvo a Juan Cuatrecasas, abril de 1955, caja 34, UC: 404, ANC.

³⁵ El garante de paz y amistad es la persona designada por una logia masónica para actuar como su representante ante otra logia, acción que representa el hermanamiento y el establecimiento de un vínculo de unión entre ambas. Desde el momento de su reconocimiento, el garante de paz y amistad tiene el carácter de miembro activo de ambas logias, actúa como intermediario y facilita el intercambio de ayudas y colaboraciones de todo tipo.

³⁶ Gran Logia del Paraguay, Decreto N°. 05, 25 de mayo de 1974, caja: Incorporados, 1957, CDMH.

³⁷ Correspondencia del gran secretario de la Gran Logia Argentina a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 31 de mayo de 1974, caja: Incorporados, 1957, CDMH.

³⁸ Correspondencia del secretario de la logia *Panamericana N°. 397* a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 1 de noviembre de 1974, caja: Incorporados, 1957, CDMH.

- ³⁹ Correspondencia del secretario de la logia *Bernardo de O'Higgins N.º. 392*, Jerónimo Viatkevicius, a Juan Cuatrecasas, 17 de marzo de 1975, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁴⁰ Correspondencia del venerable maestro de la logia *Bernardo de O'Higgins N.º. 392*, Simón Krimker, a Juan Cuatrecasas, 17 de noviembre de 1975, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁴¹ La designación de un masón como miembro honorario es un aspecto indicativo de que la persona formó parte de la línea fundadora de la logia.
- ⁴² Díaz R. Labajo, "El exilio científico", 277.
- ⁴³ Entre el 11 y 13 junio de 1942 dictó el curso "Problemas del envejecimiento" y en 1949 ofreció una conferencia que llevó por título "Hacia un nuevo humanismo". Tarjeta de publicidad de la conferencia que Juan Cuatrecasas ofrecería en el Ateneo "Luis Bello" el 16 de abril de 1949, caja 34, UC: 404, ANC. Años más tarde, en 1967, brindó una conferencia en el mismo lugar titulada "Antropología de la Libertad" en la que hizo un llamamiento a los derechos civiles y humanos, y a la necesidad de la reimplantación de un sistema democrático en la Península y, especialmente, en Cataluña. Díaz R. Labajo, "El exilio científico", 400.
- ⁴⁴ Invitación del Capítulo Rosa Cruz *José de San Martín N.º. 8* a la tenida magna de recordación y homenaje a San Martín, agosto de 1954, caja 34, UC: 404, ANC.
- ⁴⁵ En un comentario a la obra *Biología y democracia, ensayos humanísticos* (1943) de Juan Cuatrecasas, el médico español Antonio Baltar, también masón, se refirió a la faceta humanista de la medicina: "de todas las actividades profesionales o técnicas es la de médico la que más obligadamente lleva a la reflexión sobre los conflictos que afectan al hombre sobre la tierra". Díaz R. Labajo, "El exilio científico", 367.
- ⁴⁶ Invitación del gran maestro Carlos Wilson y el gran secretario Marcial Ruiz a la tenida magna con motivo de celebrar el 113 aniversario de la Gran Logia Argentina el 11 de diciembre de 1970, caja 34, UC: 401, ANC.
- ⁴⁷ Correspondencia del secretario de la logia *Panamericana N.º. 397* a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 1 de noviembre de 1974, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁴⁸ Correspondencia del secretario de la logia *Jorge Canning N.º. 390*, Rodolfo Peona, a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 8 de septiembre de 1975, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁴⁹ Carta del secretario, Juan Carlos Durán, y del venerable maestro, Alberto Castellet, a Juan Cuatrecasas, Buenos Aires, 12 de octubre de 1976, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁵⁰ La mayúscula es del original.
- ⁵¹ Carta de Alcibíades Lappas a Juan Cuatrecasas, febrero de 1976, caja: Incorporados, 1957, CDMH.
- ⁵² Por una cuestión de extensión, en este capítulo sólo se abordan pasajes de algunos de los escritos mencionados.
- ⁵³ Una de las principales obras filosóficas de la época fue la de los alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, publicada en 1944, y *Crítica de la razón instrumental*, publicada por Horkheimer tres años más tarde.
- ⁵⁴ "Proyección masónica en el orden internacional", escrito inédito de Juan Cuatrecasas. Año 1960, caja: Incorporados, 1959, CDMH.
- ⁵⁵ "Punto de vista argentino en el temario de la Comisión N.º. 4. Valores esenciales del hombre", caja: Incorporados, 1959, CDMH.
- ⁵⁶ En palabras de Valeria Manzano, los cambios en los roles e imaginarios sobre lo femenino y lo masculino, en la sociabilidad juvenil y en la moral sexual, que se desarrollaron durante los años sesenta y setenta en la Argentina, estuvieron en el centro de debates amplios e involucraron a muchos actores que encarnaban las dualidades y ambivalencias de una época de transición. Las

expectativas y horizontes transformadores se entrecruzaron e interactuaron con formas de conservación y reforzamiento del *statu quo* genérico, sexual y familiar. Valeria Manzano, “Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta”, *Desarrollo Económico*, 50, N° 199, octubre-diciembre, 2010, 363-390.

⁵⁷ “La juventud posmoderna y la conciencia existencial”, escrito inédito de Juan Cuatrecasas, *s/f*, caja: Incorporados, 1959, CDMH. El subrayado es del original.

⁵⁸ Para profundizar en la perspectiva de Cuatrecasas sobre la juventud de los sesenta-setenta y los procesos de radicalización política, véase Mariana Anzecchini, “Problemas de la juventud”: la mirada masónica sobre la juventud de los sesenta-setenta en América Latina”, *Cuadernos del Sur*, (en prensa).

⁵⁹ Elena Romero Pérez, “Aproximación a las estrategias de persecución franquista hacia disidentes en Chile y Argentina, 1939-1945”, Beatriz Figallo (ed.), *Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina*, Argentina: Editorial Teseo 2018, 25-47.

⁶⁰ José Antonio Ferrer Benimeli, “La francmasonería y la Guerra Civil”, José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería hispana y sus luchas democráticas. Sueños de libertad*, España: Entre Acacias, 2022, 430.

⁶¹ “Voz de los españoles: Lo que nos dice el Doctor Cuatrecasas”, Buenos Aires, 11 de noviembre de 1939, recorte periodístico, periódico desconocido, caja: 34, UC: 405, ANC.

⁶² “Juan Cuatrecasas Arumi”, expediente N° 40, legajo 1330, septiembre de 1939. CDMH. Agregado-

⁶³ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 164.

⁶⁴ La relación entre la masonería y el exilio español ha sido ampliamente estudiada en la historiografía masónica. En efecto, la bibliografía al respecto es vasta. Para ampliar sobre el tema, pueden consultarse los trabajos de José Antonio Ferrer Benimeli (Coord.), *La masonería española. Represión y exilios*. Vol. 1, España: Gobierno de Aragón, 2010; Carlos Moreno, “La logia de refugiados políticos españoles Lázaro Cárdenas No. 3, constituyente del Gran Oriente Español en Exilio en México: Un logro de las redes masónicas nacionales e internacionales”, *REHMLAC+*, 13 (2), 2021, 150-177, José Ignacio Orozco, “La masonería española en el exilio. Relaciones con las potencias mexicanas (1939-1953)”, *REHMLAC+* 13 (2), 2021, 101-120; Yván Pozuelo Andrés, “Aproximación al exilio masónico español en México”, en Ricardo Martínez Esquivel (coord.) *Historia mínima de la masonería en México*, México: Texere editores, 2021, 295-303. Nota a pie AGREGADA chequear por revisor de estilo la cita al pie y en la bibliografía.

⁶⁵ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 492.

⁶⁶ Geneviève Dreyfus-Armand, “Diversidad de retornos del exilio de la guerra civil española”, Josefina Cuesta Bustillo (coord.) *Historia social del movimiento obrero. Retornos, de exilios y migraciones*, España: Fundación Largo Caballero, 1999, 149-159.

⁶⁷ Díaz R. Labajo, “El exilio científico”, 415.

⁶⁸ “Ovidio” es el primer cuento del libro *Una magia modesta*, de Adolfo Bioy Casares, en el cual el autor aborda el tema del destierro.

⁶⁹ Dreyfus-Armand, *Diversidad de retornos del exilio*, 158.

⁷⁰ Dreyfus-Armand, *Diversidad de retornos del exilio*, 159.

⁷¹ Bolzman, *Elementos para una aproximación*, 26.

⁷² Jorge de Hoyos Puente, “La historiografía sobre refugiados y exiliados políticos en el siglo xx: el caso del exilio republicano español de 1939”, *Ayer* 106, n°. 2, 2017, 293-305. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6023709>.

⁷³ Ricardo Martínez Esquivel, “Masonería: ¿Una posibilidad de sociabilidad y creencias seculares, laicas o religiosas?”, Mariana Anzecchini (ed.) *Múltiples contextos y abordajes en el estudio de la masonería, siglos XVIII-XXI*, Palabra de Clío: México, 2025.

⁷⁴ Ricardo Martínez Esquivel, "Presentación", Ricardo Martínez Esquivel (coord.) *Historia mínima de la masonería en México*, México: Texere Editores, 2021, 15.

BIBLIOGRAFÍA

- Anecchini, Mariana. "Problemas de la juventud": la mirada masónica sobre la juventud de los sesenta-setenta en América Latina, *Cuadernos del Sur-Historia*, N°54, (en prensa).
- Bioy Casares, Adolfo. "Ovidio". *Una Magia Modesta*. Argentina: Indugraf, 1997.
- Bolzman, Claudio. "Elementos para una aproximación teórica al exilio". *Revista Andaluza de Antropología*, 3 (2012): 7-30.
- Casas, Luis Saúl. "Militancia republicana, identidad nacional y sociabilidad comunitaria de los catalanes en la Argentina (1920-1945)", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata, 2013.
- De Hoyos Puente, Jorge. "La historiografía sobre refugiados y exiliados políticos en el siglo xx: el caso del exilio republicano español de 1939". *Ayer* 106, 2, 2017: 293-305.
- Dreyfus-Armand, Geneviève. "Diversidad de retornos del exilio de la Guerra Civil Española". Cuesta Bustillo, Josefina (coord.) *Historia Social del movimiento obrero. Retornos (de exilios y migraciones)*. Fundación Largo Caballero: España, 1999.
- Fernández, Alejandro. "La veritable unió. El exilio republicano y los ámbitos públicos del catalanismo de Buenos Aires". *Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, 4 (2014): 97-114.
- Fernández, Alejandro. *Los catalanes y Buenos Aires: inmigración, asociaciones y prensa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Almaluz, 2019.
- Fernández, Alejandro. "Las publicaciones catalanas de Buenos Aires y el impacto de la Guerra Civil española (1936-1939)". *Cuadernos de Historia de España* 87, 2020: 77-96.
- Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.). *La masonería española. Represión y exilios*. Vol. 1, España: Gobierno de Aragón, 2010.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. "La francmasonería y la Guerra Civil". Ferrer Benimeli, José Antonio (ed.) *La masonería Hispana y sus luchas democráticas. Sueños de libertad*. España: Entre Acacias, 2022.
- Manzano, Valeria. "Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta". *Desarrollo Económico*, 50, n°. 199, octubre-diciembre. 2010: 363-390.

- Martínez Esquivel, Ricardo. "Presentación". Martínez Esquivel, Ricardo (coord.). *Historia Mínima de la masonería en México*. Texere Editores: México, 2021.
- Martínez Esquivel, Ricardo. "Masonería: ¿Una posibilidad de sociabilidad y creencias seculares, laicas o religiosas?". Anecchini, Mariana (ed.). *Múltiples contextos y abordajes en el estudio de la masonería (siglos XVIII-XXI)*. México: Palabra de Clío, 2025.
- Moreno, Carlos. "La logia de refugiados políticos españoles *Lázaro Cárdenas No. 3*, constituyente del Gran Oriente Español en Exilio en México: Un logro de las redes masónicas nacionales e internacionales", *REHMLAC+*, 13 (2) (2021): 150-177.
- Orozco, José Ignacio. "La masonería española en el exilio. Relaciones con las potencias mexicanas (1939-1953)", *REHMLAC+* 13 (2), (2021):101–120.
- Pozuelo Andrés, Yván. "Aproximación al exilio masónico español en México". Ricardo Martínez Esquivel (coord.) *Historia mínima de la masonería en México*, México: Texere editores, 2021.
- Rodríguez Lettieri, María Elena. "El exilio español de la primera república y la masonería argentina". Ferrer Benimeli, José Antonio (coord.) *La masonería española. Represión y exilios*. España: Gobierno de Argón, 2010.
- Romero Pérez, Elena. "Aproximación a las estrategias de persecución franquista hacia disidentes en Chile y Argentina (1939-1945)". Figallo, Beatriz (ed.) *Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina*. Argentina: Editorial Teseo, 2018.
- Schwarzstein, Dora. "Historia oral y memoria del exilio. Reflexiones sobre los republicanos españoles en la Argentina". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 9, 1990: 149-172.
- Sznajder, Mario y Luis Roniger. "Hacia una definición de la condición del exilio. *La política del destierro y del exilio en América Latina*. Sznajder, Mario, y Luis Roniger (eds.). México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Tortti, María Cristina. "Protesta social y "Nueva Izquierda" en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional". Pucciarelli, Alfredo (ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*. Argentina: EUDEBA, 1999.

LUIS LOVO CASTELAR: UN MASÓN MILITAR IMPULSOR DE LA REFORMA AGRARIA EL SALVADOR (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX)

René Antonio Chanta Martínez
Universidad Salvadoreña Alberto Masferrer (El Salvador)

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo se propone aportar conocimiento sobre la figura del coronel Luis Lovo Castelar, una de las personas que planteó la necesidad de realizar una reforma agraria en El Salvador, tema que durante muchos años estuvo en la palestra de los análisis y políticas gubernamentales. El contexto histórico de este análisis es la época de los gobiernos militares, periodo que se inició en 1931, con el golpe de Estado llevado a cabo por Maximiliano Hernández Martínez, y culminó en 1979, cuando una junta de gobierno provisional asumió el poder y marcó la transición a la democracia.¹

Lovo Castelar fue un intelectual dentro de las filas del ejército, ya que, entre los documentos consultados, se encontraron varios libros de su autoría, entre ellos, escritos y publicaciones en los que destacó la pertinencia de realizar una reforma agraria en el país.² Esta intención la plasmó por escrito en su tesis “Un proyecto de reforma agraria en El Salvador”, donde realizó un diagnóstico de la realidad salvadoreña en relación con la posesión de la tierra, reflexionó sobre las corrientes ideológicas de las reformas agrarias y esbozó una propuesta de reforma para El Salvador.³ Años más tarde, en una revista editada por la Universidad de El Salvador, publicó un artículo en el cual analizó la distribución y la tenencia de la tierra en el país.⁴ Además de militar e intelectual, integró las filas de la masonería, lo cual no resulta sorprendente si tenemos en cuenta que algunos jefes del poder ejecutivo fueron militares y formaron parte de logias masónicas. Un ejemplo lo constituye

el mayor Oscar Osorio, quien fue Presidente de la Nación entre 1950 y 1956⁵ y perteneció a la logia *Resurrección N.º 10*.⁶ Otro caso lo constituye el general Maximiliano Hernández Martínez, presidente entre 1932 y 1944, y quien también perteneció a la masonería.⁷ Otros militares, por su parte, se desempeñaron como grandes maestros de la Gran Logia Cuscatlán, entre ellos, los coroneles Trinidad Vallejo Zepeda y Fidel Cristino Garay, este último perteneció a la logia *Lux N.º 8* y fue miembro del gabinete de Hernández Martínez.⁸ De esta manera, el trabajo invita a reflexionar sobre la masonería como espacio de sociabilidad política y, más específicamente, sobre el vínculo entre el militarismo y la orden en El Salvador del siglo xx. En esta línea, también apela a incentivar la investigación acerca del rol e influencia de la masonería y de los masones en la configuración del país.⁹

A partir de lo expuesto, el capítulo fue organizado de la siguiente manera. En primer lugar, haré referencia a algunas cuestiones generales sobre las reformas agrarias en el ámbito latinoamericano, para dar cuenta de la relevancia que reviste el asunto en la región, ya que en varios países se dieron procesos similares. En este marco, abordaremos brevemente el caso de la tenencia de la tierra en El Salvador. En segundo lugar, presentaré la reflexión que hizo Luis Lovo Castelar sobre la reforma agraria en dicho país, teniendo en cuenta algunos de los argumentos más relevantes al respecto. La intención de este apartado es dar cuenta de las primeras ideas en torno al proyecto reformista salvadoreño, planteadas por un militar miembro de la masonería. Por último, dejo planteadas algunas reflexiones finales.

Las fuentes utilizadas en este estudio son, fundamentalmente, escritos de Luis Lovo Castelar sobre la reforma agraria. Además, se ha revisado la revista masónica *Shittah*, que durante muchos años fue el órgano oficial de la Gran Logia Cuscatlán. La publicación permitió confirmar la pertenencia del coronel a la masonería, entre otros militares, ya que allí se consignan los masones de las diferentes logias activas en esa época.

LAS REFORMAS AGRARIAS EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO: ALGUNAS NOCIONES GENERALES

El tema de la tierra ha sido con frecuencia objeto de leyes, acciones y análisis por parte de diferentes gobiernos en varios países de la región. Contrario

a ciertas creencias, la reforma agraria no necesariamente es un tema ligado exclusivamente a concepciones socialistas¹⁰ o comunistas, ya que en varios lugares con tendencias políticas de derecha también se llevaron a cabo procesos similares o al menos se dieron propuestas al respecto. En ese aspecto, algunos autores hacen una clasificación entre reformas agrarias de tipo socialista y otras de tipo capitalistas.¹¹

Entre las múltiples definiciones en torno a lo que se entiende por reforma agraria, destaco aquí la que ofrece Marielle Palau, quien la entiende como:

Un proceso de transformación y modificación de la estructura agraria actual (minifundio - latifundio) en el cual necesariamente deben darse cambios en el régimen de la tenencia y propiedad de la tierra, donde se adopten políticas integrales tendientes a mejorar las condiciones de vida de los campesinos y las campesinas, y sentar las bases para aumentar y hacer más eficiente el proceso productivo nacional (agrícola e industrial).¹²

Aunque la palabra más utilizada en muchos países es “reforma agraria”, en ocasiones se utilizan términos similares como “acondicionamiento agrario” o “transformación agraria”.¹³ Dado que las motivaciones ideológicas que impulsaron este tipo de reformas fueron diversas, se aplicaron variedad de iniciativas. Según Antonio García, podemos reconocer tres tipos de reformas agrarias: las que brotan de una insurrección campesina o lucha armada;¹⁴ las de derecha;¹⁵ y las que se dan por los problemas sociales y la presión nacional sobre la tierra.¹⁶ De acuerdo con esta tipología, hay reformas más estructurales que comprenden un proceso más amplio en el que se rompe con la visión tradicional feudalista y latifundista, y reformas más superficiales caracterizadas por una presión más débil o por realizar cambios en la distribución de la tierra, pero sin modificar el *statu quo*. En estas últimas se reparte una porción de las tierras, fundamentalmente las ociosas, y se conserva y concentra la estructura de grandes propiedades en pocas manos. A su vez, las iniciativas que se toman para la nueva distribución de la tierra son diversas. En países como El Salvador o Perú se aplicó, por ejemplo, el modelo de cooperativas, mientras que, en otras naciones, como ocurrió en el caso cubano, se hicieron granjas del pueblo.¹⁷ En definitiva, la reforma agraria

que llevó adelante cada país en América Latina fue diferente y dependió de las singularidades de cada caso. Cabe recordar que fuera de la región se llevaron a cabo procesos similares, como en Taiwán, Francia o Rusia.

En el caso de El Salvador, desde el siglo XIX el tema de la distribución de la tierra fue abordado y ejecutado en los aparatos estatales. Para poner en contexto lo que ocurría en esa época, hay que decir que en muchos lugares de América Latina un número significativo de personas vivía en zonas rurales y la tenencia de la tierra era latifundista, es decir, grandes extensiones de tierra eran propiedad de un dueño o de un pequeño grupo de propietarios. Tanto en El Salvador como en otros países centroamericanos, se conservaban tierras ociosas y terrenos dedicados al cultivo de café y otras plantas tropicales que, en la mayoría de los casos, se usaban para la exportación. Un ejemplo claro de esto fue el hecho de que, desde el siglo XIX, en varios países de la región centroamericana se introdujo el cultivo del café, el cual dio réditos y cierta prosperidad. Sin embargo, autores, como Antonio Acosta, advirtieron que esta situación también derivó en la consolidación de una oligarquía.¹⁸ En El Salvador, en concreto, el cultivo del café a gran escala se inició aproximadamente en 1840 dando comienzo a una larga época de monocultivo con el llamado “grano de oro”. Este cultivo creció en las décadas posteriores, lo cual conllevó a transformar la percepción de la tierra, ya que, anteriormente, una cuarta parte de los terrenos eran comunales o ejidales dedicados al consumo familiar.¹⁹ Con la introducción del café, se necesitaron estas tierras para darles un uso comercial, acción que derivó en la extinción de las tierras ejidales en 1882.²⁰ De acuerdo a la Ley de Extinción de Ejidos, las tierras comunales y ejidales eran un obstáculo para el desarrollo de la agricultura y la riqueza en la mayor parte del país. Por tanto, con dicha legislación se buscó hacerlas desaparecer y se pasó a tener una concepción de la tierra como propiedad privada. El resultado fue la confiscación y expropiación de grandes porciones a comunidades indígenas, que pasaron a formar parte de haciendas privadas dedicadas, sobre todo, al cultivo del café.

Algo similar ocurrió en aquellas naciones que se estaban configurando tras los procesos de independencia. Con las llamadas “reformas liberales”, en el siglo XIX, se llevó a cabo una reestructuración en la tenencia y posesión de la tierra.²¹ Entre las características que tuvieron estas reformas se pueden nombrar las siguientes: a) disminución del poder e influencia

de la Iglesia Católica (en especial de los miembros del clero) ante la formación de constituciones laicas; b) énfasis en la enseñanza pública laica; c) cambios en la configuración de la tierra, al pasar la tenencia de los ejidos comunales a manos privadas. Esto último produjo una concentración del poder que llevó a muchos campesinos a no tener tierra o a poseer solamente pequeñas parcelas, situación que se mantuvo en el siglo xx.²² En este sentido, las desigualdades sociales y la concentración de la tierra en pocas manos, entre otros factores, desencadenaron reformas agrarias en varios países de América Latina a lo largo del siglo xx, algunas, incluso, promovidas por personas y políticos de derecha en los años posteriores a la Revolución Cubana como estrategia contrainsurgente, es decir, como una medida para frenar a los grupos armados guerrilleros.²³ En este contexto, tuvo lugar lo que se conoció como “Alianza para el Progreso”, un programa de ayuda económica efectuado entre 1961 y 1970, bajo el gobierno de John F. Kennedy.²⁴ En el caso de Honduras, por ejemplo, en 1962 se llevó a cabo una reforma agraria con el apoyo de dicha Alianza.²⁵

En lo que refiere a reformas agrarias realizadas por militares, la República del Perú constituye un caso representativo. En 1956, durante el gobierno de Manuel Prado, se conformó una comisión para realizar una reforma agraria y de viviendas.²⁶ Años más tarde, en 1962, una junta militar provisional, encabezada por el general Ricardo Pérez Godoy, emitió una ley de reforma que fue tímidamente aplicada.²⁷ El tema fue retomado por el gobierno revolucionario que asumió el poder en 1968 y el cual, un año más tarde, decidió operativizar la reforma a partir del modelo de cooperativas de producción agraria.²⁸ Esta situación se asimila a lo ocurrido en la nación centroamericana de El Salvador, donde también se retomó el modelo cooperativista. Como veremos a continuación, Luis Lovo Castelar fue una de las primeras voces militares en promover una reforma agraria en el país, la cual se llevó a cabo durante el gobierno del coronel Arturo Molina, entre 1972 y 1977. Anteriormente, en 1970, bajo la presidencia del coronel Fidel Sánchez Hernández (1967-1972), se llevó a cabo un congreso nacional de reforma agraria en el cual participó un buen número de intelectuales y que atrajo fuertes críticas por parte del sector empresarial representado en la Asociación Nacional de la Empresa Privada (ANEP).

EL SALVADOR Y LA TENENCIA DE LA TIERRA

Como en otros lugares de América Latina, en especial en los países colonizados, en El Salvador el tema de la tenencia de la tierra despertó el interés de varios sectores, políticos, eclesiásticos, económicos. En efecto, durante el periodo colonial se puede advertir en los documentos el interés de los conquistadores en torno a la formación, tenencia, apropiación y disfrute de la tierra en los territorios conquistados. Algunos autores han hecho referencia a los despojos de tierras a los indígenas e incluso a la explotación ejercida por los europeos a través de la encomienda.²⁹ No obstante, nuevos estudios muestran que varios pueblos indígenas se preservaron conservando sus tradiciones y cultura y llevaron a cabo una forma de organización social activa.³⁰

En el territorio de El Salvador actual, antes de la ocupación europea, hubo cacicazgos indígenas de tribus nahuas. Luego, los colonizadores confiscaron en nombre de la Corona los territorios de antiguos cacicazgos. Según Browning, hacia fines del periodo colonial, en el territorio de El Salvador predominaban dos formas de asentamiento y uso de la tierra: los pueblos que eran una aldea de terratenientes, y la hacienda que era propiedad privada de españoles, quienes se dedicaban a la agricultura.³¹ También, prácticamente hasta el final del periodo colonial, estuvo en auge el cultivo del añil que se hacía en las haciendas de los colonos españoles.³² Por lo que coexistieron dos tipos de posesión de la tierra: la individualista-exclusivista, propia de los europeos, y la tierra común que estaba en manos de indígenas, la cual encontró su forma de expresión en las tierras comunales y ejidales.³³

Tras el advenimiento de la Independencia, en 1821, las condiciones sociales y económicas no mejoraron sustancialmente. Problemas sociales como la pobreza, el desempleo y el hambre continuaron.³⁴ Aunque en las Provincias Unidas de Centroamérica hubo iniciativas para la reforma del sistema agrario, lo cierto es que no se llevaron a cabo debido a la disputa entre los grupos y facciones de las provincias de la federación.³⁵ En lo que respecta a la tierra, desde el siglo XVII se intensificó la producción del añil y se desarrolló en casi todas las haciendas la producción de la planta xiquilite. Fue así que en 1856 se conformó la Sociedad de Cosecheros de Añil, con el objetivo de proteger uno de los pilares de la economía nacional.³⁶ La producción de añil continuó con posterioridad al proceso independentista. Sin embargo, su uso comenzó a decaer ante la importación de tejidos ingleses. En este punto,

cabe destacar la lucha entre hacendados del añil y poblaciones indígenas que tuvo lugar en diversas zonas del territorio nacional, como Izalco, en 1832, Sonsonate y Tejutla. El alzamiento más conocido fue el de los nonualcos en 1833 encabezado por el líder indígena salvadoreño Anastasio Aquino.³⁷

A finales del siglo XIX, con la introducción y desarrollo del cultivo del café, otro suceso provocó altercados en relación con la tierra durante las llamadas “reformas liberales”, lo que derivó en sucesivos levantamientos indígenas entre 1860 y 1880.³⁸ Es preciso destacar que en El Salvador de esta época aún persistían tierras comunales y ejidales como herencia del régimen colonial, ya que la Corona española dotó de ejidos a las comunidades y a las municipalidades. Con las reformas liberales esos territorios pasaron a manos particulares. El gobierno de ese entonces —encabezado por otro miembro de la masonería, Rafael Zaldívar— resolvió eliminar las tierras comunales y ejidales para que pasaran a ser administradas por privados.³⁹ De forma concreta, desde 1881 emitió leyes para extinguir las tierras de las comunidades indígenas y en mayo de 1882 promulgó la Ley de Extinción de Ejidos, fortaleciendo así a ciertos productores de café.⁴⁰ Esto no ocurrió sin ofrecer resistencia, ya que hay evidencia sobre la oposición que despertó este tipo de legislación en diferentes zonas del país. Un ejemplo concreto fueron los alzamientos que tuvieron lugar en regiones, como Santa Ana, Cojutepeque y Atiquizaya, entre 1881 y 1884, aunque fracasaron en su intento de revertir las iniciativas gubernamentales.⁴¹ De esta manera, se dejó sin tierra a muchos campesinos y miembros de comunidades indígenas, quienes comenzaron a trabajar como peones para los propietarios de grandes haciendas.⁴²

Un evento de repercusión internacional que tuvo lugar en el primer tercio del siglo XX fue la matanza de 1932, a raíz de las revueltas campesinas que se llevaron a cabo con el objetivo de expresar diversas demandas sociales. Esto ocasionó la inmediata reacción del gobierno militar de Maximiliano Hernández Martínez, quien respondió con la represión del ejército y el asesinato de varios campesinos, entre ellos, el líder Feliciano Ama, capturado en 1932 y ahorcado por las tropas militares.⁴³ Luego de este suceso, prácticamente hubo un silencio en el país en relación con la tierra. El tema resurgió en 1948, en la época del Consejo de Gobierno Revolucionario, conformado por militares y civiles, algunos de ellos miembros de la masonería.⁴⁴ Incluso sectores académicos, concretamente la Universidad de El

Salvador, advirtieron acerca de la urgencia de una transformación agraria en el país. A ellos, se sumaron actores de relevancia internacional como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) o la propuesta de Alianza para el Progreso, desde donde se promovieron reformas de este tipo. En 1969 la Asamblea Legislativa convocó a los sectores más representativos del país a un Congreso de Reforma Agraria.⁴⁵ Finalmente, en 1975 se llevó a cabo dicha reforma con el respaldo de varios sectores. Sin embargo, un año más tarde, fue blanco de críticas y cuestionamientos con el argumento de que la reforma había perdido el rumbo y estaba al servicio de los sectores capitalistas.⁴⁶

Bajo el clima precedente, en 1962, Luis Lovo Castellar defendió su tesis de licenciatura en la Universidad de El Salvador, cuyo tema de estudio fue la reforma agraria del país.

LUIS LOVO CASTELLAR: MILITAR, MASÓN E IMPULSOR DE LA REFORMA AGRARIA

Según podemos saber, Lovo Castellar nació en 1911, en Ahuachapán, distrito situado en el occidente de El Salvador. En su libro sobre la reforma agraria, como parte de sus dedicatorias, se puede leer: “a mi pueblo natal, Ahuachapán”,⁴⁷ dejando constancia fehaciente de su lugar de nacimiento.⁴⁸

De acuerdo a sus publicaciones, se graduó de licenciado en Economía en el Instituto Politécnico Nacional de México. En 1927 ingresó a las filas del ejército salvadoreño, graduándose en 1930 de la carrera militar⁴⁹ y con la mayor distinción, al tener el mejor promedio. Ocupó cargos en el gobierno militar de Maximiliano Hernández Martínez y, luego de la caída de dicho gobierno, siguió ocupando cargos administrativos de relevancia. En 1945 se desempeñó como subjefe del Estado Mayor General, durante la presidencia de Salvador Castaneda Castro, y también fue director de la escuela militar “Capitán Gerardo Barrios”.

Por el momento, no se ha podido constatar el año en que Lovo Castellar se inició en la masonería. De acuerdo con la revista *Shittah*, órgano oficial de la Gran Logia Cuscatlán, aparece como miembro activo de la logia *Lux* N^o. 8.⁵⁰ Además, se lo menciona como diputado dentro del cuadro de dignatarios y oficiales para el ejercicio de 1956.⁵¹ Para ese año, también per-

tenecía a la logia *Lux* otro militar, el coronel Fidel Cristino Garay, quien se había desempeñado como Gran Maestro veinte años atrás. Por su parte, Saúl Lovo Castelar, hermano de Luis, también fue miembro de la masonería. Según nuestra evidencia, estuvo afiliado a la logia *Excelsior N.º 17* del Valle de San Salvador.⁵² El periodo en que Lovo Castelar se desempeñó como miembro activo de la masonería coincidió con el gobierno de Oscar Osorio, el cual se caracterizó por un fuerte énfasis en lo social y por la concreción de políticas encaminadas a una industrialización y modernización del Estado.⁵³

Como hemos señalado, Lovo Castelar estuvo entre las primeras personas que hablaron de una reforma agraria en El Salvador. Su publicación de 1962, de 134 páginas, se encuentra dividida en cuatro secciones: 1) Generalidades, 2) Economía agrícola en El Salvador, 3) Reforma agraria y 4) Conclusiones y recomendaciones. En el primer apartado, el autor hizo un repaso histórico acerca de la tenencia de la tierra en el país, desde la Colonia hasta el siglo xx.⁵⁴ También realizó un breve diagnóstico de la realidad agraria con datos de la época y llevó a cabo una división de El Salvador en tres zonas que, a su vez, fueron subdivididas en parcelas. En la segunda parte, ofreció una somera visión de la base legal de la tenencia de la tierra a través de diferentes artículos de la Constitución de la República de 1962. También realizó un análisis con base en datos de la producción de café y algodón, junto con las formas usuales de crédito agrícola que se aplicaron en diferentes momentos.⁵⁵ En la tercera parte de la obra presentó las concepciones ideológicas de la reforma agraria, así como los costos y el financiamiento necesario para llevarla a cabo. Por último, en la sección de recomendaciones, Lovo Castelar realizó un anteproyecto de ley de reforma agraria para El Salvador.⁵⁶ Se trató de una propuesta bastante integral que se realizó teniendo en cuenta la realidad del país en ese entonces.

Años más tarde, en 1967, la Universidad de El Salvador por medio de su revista *La Universidad*, publicó un número dedicado a la reforma agraria. Allí, Lovo Castelar escribió un artículo titulado “La distribución y tenencia de la tierra en El Salvador”, en el que destacó algunos de los puntos abordados en 1962 pero remarcó que, en aquellos años, el hacer una reforma de la tierra no era un asunto lo suficientemente discutido, sino más bien un “tabú”.⁵⁷ En cambio, sostuvo, “hoy es un tema frecuente en diversos sectores ideológicos, ya que hablan de reforma agraria desde el

Kremlin hasta Washington” e inclusive expresó que el papa Pablo VI mostraba preocupación por este tema y por los derechos de los obreros.⁵⁸ Otros autores que colaboraron en el número de la revista fueron David Luna, Félix Choussy, Rafael Menjívar Ochoa y Jorge Shafick Handal, todos ellos de izquierda.⁵⁹ Este último fue uno de los dirigentes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), un grupo guerrillero fundado en 1980, y que, luego de los acuerdos de paz, se convirtió en partido político. Como ha podido observarse, en el tema de la reforma agraria intervinieron referentes de diversas posturas ideológicas, de derecha y de izquierda. Pese a dicha heterogeneidad todos coincidieron en un punto: la necesidad de llevar a cabo una reforma agraria en El Salvador.

En el caso de Lovo Castelar, su propuesta consistió en realizar una reforma que se adaptara a la realidad salvadoreña. De acuerdo con lo postulado en su estudio, El Salvador era el segundo país de América Latina con el mayor número de campesinos sin tierra. De allí la necesidad de transformar a largo plazo esa realidad.

Al respecto expresó:

Tal situación es la que urge transformar y en ella radica uno de los problemas característicos de los países subdesarrollados: Estimular las empresas agrícolas productivas, como son las plantaciones, sin importar el tamaño, pero repartir el latifundio y aumentar el minifundio.⁶⁰

El coronel estuvo durante varios años inmiscuido en el proyecto de reforma. Así, un año después de publicar su tesis de licenciatura, participó en el Seminario interamericano sobre problemas de la reforma agraria, en São Paulo, Brasil, en calidad de Programador Agrícola del Consejo Nacional de Planificación.⁶¹

Finalmente, el 29 de junio de 1975, a más de una década del escrito de Lovo Castelar, y bajo la presidencia del coronel Arturo Armando Molina, la Asamblea Legislativa decretó el primer proyecto de “Transformación Agraria”. El proyecto contempló un área de 150 mil acres que sería dividida entre varias familias campesinas en la zona de San Miguel y Usulután, distritos ubicados al oriente del territorio nacional. Ante ello, diversos sectores de familias terratenientes y referentes de la Asociación Nacional de la Empresa Privada iniciaron una campaña en contra de dicha iniciati-

va. Ante ese accionar, el presidente Molina contaba con antecedentes a su favor, como el Congreso de Reforma Agraria celebrado en San Salvador en 1970, algunos proyectos de ley, así como la creación del Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria, en 1975. Con esas referencias y ante la negativa de los sectores empresariales, el presidente dijo: “Ni un paso atrás”.⁶²

En la década de 1980, en una coyuntura social complicada producto de la guerra civil⁶³ y en pleno proceso de transición a la democracia,⁶⁴ se realizó una nueva reforma agraria y se adoptó el modelo de cooperativas a cargo de personas sin tierra encargadas de trabajarlas con capital provisto por agencias del gobierno. La Constitución Nacional de 1983, aún en vigencia, en su artículo 105 señala lo siguiente sobre este asunto:

La extensión máxima de tierra rústica perteneciente a una misma persona natural o jurídica no podrá exceder de doscientas cuarenta y cinco hectáreas. Esta limitación no será aplicable a las asociaciones cooperativas o comunales campesinas. Los propietarios de tierras a que se refiere el inciso segundo de este artículo podrán transferirla, enajenarla, partirla, dividirla o arrendarla libremente. La tierra propiedad de las asociaciones cooperativas, comunales, campesinas y beneficiarios de la Reforma Agraria estará sujeta a un régimen especial.⁶⁵

Así, la Carta Magna incluía en su articulado la reforma agraria destacando la extensión de tierra que debían tener los terrenos en el territorio nacional. De esta manera, se pretendía dar respuesta a una cuestión central en la historia de un país donde, desde la Ley de Extinción de Ejidos en 1882, se había provocado la concentración de tierra en pocas manos.

No obstante, la distribución de la tierra siguió siendo un tema complicado no sólo por la guerra civil que transcurría en ese entonces, sino también porque se trataba de un país con mayor densidad poblacional respecto a la extensión territorial.⁶⁶

A modo de cierre, como ha podido notarse, los miembros de la masonería en El Salvador estuvieron inmersos en la vida política y social del país. Esto lo demuestra la influencia de los masones en el ámbito educativo, militar y en el desarrollo de políticas públicas. En este trabajo, hemos intentado arrojar luz al respecto a partir de la mención de diferentes ejemplos y, particularmente, a través del caso concreto del coronel Luis Lovo Castelar.



Imagen 1. Luis Lovo Castelar. Fuente: Luis Lovo Castelar. *Biografía del general Maximiliano Hernández Martínez (1878-1966)*.

REFLEXIONES FINALES

La reforma agraria en El Salvador se concretó en 1975 durante un gobierno militar, específicamente bajo la presidencia del coronel Molina. Previo a esto, intelectuales de izquierda y derecha se expresaron respecto de la importancia y relevancia de realizar una reforma de la tierra en el país.⁶⁷ Junto con ellos, miembros de la masonería salvadoreña, como Luis Lovo Castelar, se involucraron en los debates sobre el tema. Este último abordó la reforma agraria como tema de investigación de sus tesis y la planificó acorde a la realidad de la época y del país. El abordaje de este caso particular, así como la afiliación de varios militares en logias masónicas, permite observar que, al igual que ocurrió en el siglo XIX, los miembros de la masonería aún estaban insertos en los procesos de cambio y transformación que acontecían en la sociedad salvadoreña del siglo XX.

Los escritos de Lovo Castelar evidencian una fuerte sensibilidad social y un compromiso por lograr una mejor distribución de la tierra en el territorio nacional. Esto también refleja que, durante el periodo del militarismo

en el país, los grupos militares no fueron un todo homogéneo; por el contrario, hubo diferentes tendencias. Entre ellas, la de militares reformistas que tuvieron una forma diferente de analizar y comprender la sociedad de su tiempo. La propia institución masónica no queda exenta de estos rasgos; al contrario, también debe ser estudiada como una institución compleja y diversa que albergó en sus filas a personas de diferentes tendencias políticas e ideológicas. De forma concreta, mientras algunos masones, como Rafael Zaldívar, fueron simpatizantes de las reformas liberales del siglo XIX y, en esta línea ideológica, impulsaron la eliminación de las tierras ejidales y comunales para que pasaran a manos particulares; en el siglo XX masones, como Luis Lovo Castelar, impulsaron y promovieron una reforma agraria de tinte social, encaminada al bien común y pensando en una distribución equitativa de la tierra.

NOTAS

¹ En El Salvador numerosos estudios abordan el largo periodo del militarismo en el país y dan cuenta de la influencia que ejercieron en el gobierno los presidentes militares. Véase al respecto, Rafael Guidos Béjar, *Ascenso del militarismo en El Salvador*, San Salvador: UCA Editores, 1982; Mariano Castro, *Función política del ejército salvadoreño*, San Salvador: UCA Editores, 1984; Julio Adolfo Rey Prendes, *De la dictadura militar a la democracia. Memorias de un político salvadoreño. 1931-1992*, San Salvador: INVERPRINT, 2009.

² Entre sus publicaciones se halló una breve biografía de Maximiliano Hernández Martínez y un libro sobre el papel de la Guardia Nacional durante la guerra entre El Salvador y Honduras en 1969. Esta última obra se publicó originalmente en 1971, a tan sólo dos años de dicho conflicto bélico, y fue reeditada en 2022 por el Círculo de Escritores Militares. Luis Lovo Castelar, *Biografía del general Maximiliano Hernández Martínez (1878-1966)*, San Salvador: Ediciones Rescate, 1999; Luis Lovo Castelar. *La Guardia Nacional en campaña. Relatos y crónicas de Honduras*, San Salvador: Editorial Lea, 1971.

³ La tesis para optar por el título de Licenciado en Economía fue adaptada y publicada en 1962, y es la versión a la que haremos referencia en este capítulo. Luis Lovo Castelar, *Un proyecto de reforma agraria en El Salvador*, San Salvador: s.e., 1962.

⁴ Luis Lovo Castelar, “La distribución y tenencia de la tierra en El Salvador”, *La Universidad*, 4, 1967, 107-116.

⁵ René Antonio Chanta. “Élites militares y masonería. El caso de El Salvador (1931-1953)”. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 14, 1, 42-59.

⁶ Oscar Osorio se inició en la masonería en México, en la logia *Víctor Hugo N.º 70*. Posteriormente, en ocasión de ser nombrado presidente de El Salvador, se incorporó a la logia *Resurrección N.º 10. Shittab*, 61, 1953, 41. Biblioteca Nacional de El Salvador, El Salvador.

⁷ Francisco J. Ponte. *Historia de la masonería en El Salvador*, San Salvador, 1962, 112-116.

⁸ Trinidad Vallejo Zepeda fue Gran Maestro de la Gran Logia Cuscatlán, entre 1933 y 1934. *Shittah*, 1, 1937, 58.

⁹ Entre algunos de los estudios sobre la masonería en El Salvador se puede mencionar: Roberto Valdés Valle. *Masones y reformas liberales*, San Salvador: Editorial Colibrí, 2024; René Chanta, “Francmasonería, Iglesia y publicaciones impresas: La Discusión, 1881, *Asociación para el fomento de los Estudios Históricos de Centroamérica, AFEHC*, N° 37, agosto 2008. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index-php/_action_bul_aff_id_37.html; Olga Vásquez Monzón, “Masones salvadoreños e instrucción intelectual femenina: El Salvador, 1875-1887”, *REHMLAC*, 5, 1, 120-139.

¹⁰ Evidentemente en los socialismos también se dieron reformas agrarias. Un caso concreto fue Nicaragua en la década de 1980, durante el sandinismo. Al respecto, puede verse, Jaime Wheelock, *Entre la crisis y la agresión. La reforma agraria sandinista*, Managua: Ediciones Nueva Nicaragua, 1985.

¹¹ M. Eloísa Valdivia de Ortega, *Reforma agraria en América Latina*, Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo, 1991, 129.

¹² Marielle Palau, *Reforma agraria es desarrollo nacional: propuesta y acciones para la implementación de una reforma agraria en Paraguay*, Asunción: CLACSO, 2010, 5.

¹³ Michel Gutelman, “¿Qué es una reforma agraria?” *Capitalismo y reforma agraria*, Ciudad de México: Ediciones Era, 1974, 12.

¹⁴ Entre éstas estarían las llevadas a cabo en México, Bolivia, Cuba, Nicaragua. En este tipo caben las que se conocen como reformas agrarias de tendencia socialista. En algunos casos, son reformas estructurales que cambian el panorama de la tenencia de la tierra, como fue el caso cubano luego de la revolución de 1959.

¹⁵ Éstas se originan por una presión campesina por la vía del juego democrático o institucional, como el caso de las efectuadas en Perú, llamadas por algunos como reforma neoimperialista o neocapitalista. Elsa Nohemy Zavala Hernández, “Actualidad de la reforma agraria”, tesis de grado en Licenciatura en Ciencias Jurídicas, Universidad Alberto Masferrer, 2009, 5-11.

¹⁶ Éstas no son tan radicales y conservan los latifundios. En efecto, no apuntan a romper el monopolio de la tierra sino a reparar ciertas fisuras. Por ende, se realiza una reforma mínima o insuficiente. Un ejemplo sería la reforma en la República Oriental del Uruguay. Antonio García, *Reforma agraria y dominación social*, Ediciones Nueva Visión, 1973.

¹⁷ Las granjas del pueblo fueron una serie de haciendas en el territorio cubano creadas por el Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA). Con esta medida se repartió parte de los latifundios confiscados, aunque, en el fondo, la propiedad de estas granjas era del Estado. En el caso de El Salvador, las tierras mayores a quinientas hectáreas fueron expropiadas a sus dueños particulares y distribuidas entre campesinos sin tierra o minifundistas. El formato utilizado fue el de cooperativas que se caracterizaron por ser gestionadas por los propios campesinos para producir de forma colectiva.

¹⁸ Antonio Acosta, *Los orígenes de la burguesía en El Salvador. El control sobre el café y el Estado 1848-1890*, San Salvador: Universidad Francisco Gavidia, 2014.

¹⁹ El ejido es un campo común de un pueblo que no se labra. Era una institución colonial alrededor de las poblaciones. En la colonia existían terrenos realengos, de la Corona, baldíos, ejidales y comunales. La diferencia entre estas dos últimas es que las tierras comunales pertenecían a las comunidades indígenas, mientras que los ejidos eran terrenos comunes asignados a los pueblos. Esto se mantuvo en las primeras décadas desde la independencia, 1821) hasta la ley de Extinción de Ejidos de 1882.

²⁰ Asamblea legislativa. “Ley de extinción de ejidos”. *Diario oficial*, tomo 62, N° 12, 14 de marzo de 1882. San Salvador, El Salvador. archivo digital del *Diario Oficial*. <https://imprentanacional.gob.sv/servicios/archivo-digital-del-diario-oficial/>.

²¹ Luego de la Independencia, diversos estudios han clasificado los diferentes grupos de poder en dos grandes facciones: los conservadores y los liberales. Los primeros fueron partidarios de un Estado confesional donde la Iglesia Católica tuviera poder e incidencia en el espacio público, mientras que los segundos fueron partidarios de un Estado laico, de la libertad económica y de un uso privado de la tierra. Desde 1871, al asumir el control del ejecutivo los grupos liberales, realizaron una serie de cambios que se conocen como “reformas liberales”, que implicaron la secularización del Estado y la eliminación de las tierras comunales. Para más datos sobre este asunto, consultar: José Melgar Brizuela, *Liberalismo y conservadurismo en El Salvador durante la segunda mitad del siglo XIX*, San Salvador: Editorial Delgado, 2004.

²² Como dato al respecto, en 1932 estalló un alzamiento campesino en el occidente del país que fue rápidamente reprimido por el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez. Para más datos consultar, Erick Ching y Carlos Gregorio Bernal, *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*, San Salvador: UCA Editores, 2007.

²³ Matías Nahuel Oberlin Molina, “La disputa en torno a los sentidos de la reforma agraria. El caso de El Salvador (1932-1970)”, tesis de maestría en Estudios Culturales de América Latina, Universidad de Buenos Aires, 2023, 15.

²⁴ La “Alianza para el Progreso” tenía un enfoque ideológico, es decir, a la par de la ayuda social que pregonó, el programa también pretendía impedir la injerencia del modelo de la Revolución Cubana en la región. Para ampliar sobre ello consultar, Leandro Javier Fernández, “América Latina y los Estados Unidos. Un análisis de los objetivos de la Alianza para el progreso”, ponencia en XI Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán, 19 al 22 de septiembre 2007. <https://cdsa.academica.org/000-108/874.pdf>.

²⁵ Al mismo tiempo que se reprimió al sector campesino, se emitió la primera ley de reforma agraria para redistribuir parcelas individuales en terrenos que eran nacionales, ejidales o habían sido usurpados. En 1975 tuvo lugar otra ley de reforma agraria. Michel Merlet, “Reformas agrarias, mercados de tierra y organizaciones campesinas en Nicaragua y Honduras: fracasos y retos”, Ciudad de México: CIESAS e IRD, 1999. https://www.agter.org/bdf/es/corpus_chemin/fiche-chemin-201.html.

²⁶ Manuel Prado Ugarteche fue un político peruano que ocupó la Presidencia de la República en dos ocasiones: entre 1939 y 1945 y desde 1956 hasta 1962. Fue derrocado por un golpe de Estado a diez días de finalizar su mandato presidencial.

²⁷ Tras el derrocamiento de Manuel Prado en julio de 1962, una junta militar asumió temporalmente el poder y gobernó *de facto* hasta marzo de 1963, año en que se celebraron elecciones.

²⁸ Juan Mariátegui. “Sobre la reforma agraria peruana (1969-1975)”, *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español (AEPE)*, n.º. 26: 127-130.

²⁹ Sergio Guerra, *Etapas y procesos en la historia de América Latina*, Xalapa: CLACSO, 1997, 14.

³⁰ Sajid Alfredo Herrera Mena, *Los aborres del imperio. Los fondos de comunidad de los pueblos de indios: 1776-1808*, San Cristóbal de las Casas: CIMSUR UNAM, 2024.

³¹ David Browning, *El Salvador, la tierra y el hombre*, San Salvador: Ministerio de educación, 1971, 143.

³² Heriberto Erquicia, *El esplendor del oro azul. Añil, demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)*, San Salvador: Universidad Pedagógica, 2023.

³³ Según Browning, la característica principal de la organización colonial de posesión de la tierra fue la confusión. Es decir, se reconocía el principio de la propiedad privada, pero se desconocía la asignación decretada y traspaso de títulos. Así, la confusión que acompañó los reclamos por derechos de tierra común y privada favoreció la aparición de una tercera forma de ocupación y uso de la tierra, la usurpación. Browning, *El Salvador la tierra y el hombre*, 145.

³⁴ Juan Mario Castellanos, *El Salvador 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil*, San Salvador: CONCULTURA, 2001, 21.

³⁵ La República Federal de Centroamérica fue una nación que surgió luego de la asamblea constituyente de 1824. Su capital fue la ciudad de Guatemala y agrupó cinco estados: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Se disolvió en 1840 y, luego de ello, cada Estado inició su vida como república separada. Para más datos al respecto, consultar Mario Vásquez Olivera, *La República Federal de Centroamérica. Territorio, nación y diplomacia, 1823-1838*, San Salvador: Editorial Delgado, UNAM, 2012.

³⁶ Browning, *El Salvador*, 23.

³⁷ Jorge Barraza Ibarra, *La gesta de Anastasio Aquino (una aproximación histórica)*, San Salvador: Universidad Tecnológica, 2001, 115.

³⁸ Sajid, Herrera, “¿Liberales contra conservadores? Las facciones políticas en El Salvador del siglo XIX”. En *Historia electoral en Centroamérica. Elecciones, organizaciones políticas y ciudadanía, siglos XIX y XX*, San Salvador, Editorial Lea, 2011, 198.

³⁹ Rafael Zaldívar fue un miembro honorario de la masonería salvadoreña. Según nuestras referencias, fue cercano a la logia *Excelsior Número 17*. A su vez, su gobierno estuvo liderado por varios miembros de la masonería. Para ampliar, véase Roberto Valdés, “La masonería y el gobierno de Rafael Zaldívar, 1876-1885”, *Boletín de la AFEHC* n°. 37, 2008. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php/_action_fi_aff_id_1976.html.

⁴⁰ Edgar Marroquín Viera, *Evaluación sobre la reforma agraria en El Salvador (1980-1987)*, San Salvador: Universidad de El Salvador, 1987, 18-19.

⁴¹ Roberto Armando Valdés, “Ideas sobre el socialismo y el comunismo en El Salvador de finales del siglo XIX (1880-1897)”, *Estudios Centroamericanos*, 707, 2007, 794.

⁴² Lovo Castelar, *La distribución y tenencia*, 113.

⁴³ Carlos Colindres, *El Salvador, biografías selectas*, San Salvador: Editorial Segunda Fundación, 2020, 7.

⁴⁴ El Consejo de Gobierno Revolucionario fue un organismo colegiado que gobernó la República de El Salvador desde el 14 de diciembre de 1948, tras el golpe de Estado al gobierno del general Salvador Castaneda Castro, hasta el 14 de septiembre de 1950. Estuvo conformado por el doctor Reynaldo Galindo Pohl (miembro de la masonería, doctor Humberto Costa, mayor Óscar Bolaños, teniente coronel Manuel de Jesús Córdova (quien renunció en 1949) y el mayor Óscar Osorio, también miembro de la masonería. Decreto N° 1, *Diario Oficial*, 16 de diciembre de 1948, 4273. Según estudios como el de Castellanos, el gobierno iniciado por el Consejo de Gobierno Revolucionario y continuado por Oscar Osorio, dio comienzo a lo que se conoce como el desarrollo industrial de El Salvador. Juan Mario Castellanos, *El Salvador*, 190-194.

⁴⁵ Luis de Sebastián, “Congreso de reforma agraria”, *Estudios Centroamericanos*, ECA XXV, 256-257, 1970, 51.

⁴⁶ Ignacio Ellacuría, “A sus órdenes, mi Capital”, *Estudios Centroamericanos*, ECA, 337, noviembre de 1976, 640.

⁴⁷ Lovo Castelar, *Un proyecto de reforma agraria*, 2.

⁴⁸ Cabe aclarar que no se dispone de abundante material documental sobre Lovo Castelar e incluso se desconocen muchos datos sobre su infancia y juventud.

⁴⁹ Aunque en El Salvador hubo una escuela de cadetes militares desde 1860, no fue hasta 1927 que se estableció por decreto que la carrera militar es considerada una profesión. Iliana Arias y Amado Batista, “La Escuela militar en El Salvador: creación, evolución y transición a la educación superior”, *Revista Diálogo Interdisciplinario Sobre Educación*, Vol. 3, n°. 1, 2021.

⁵⁰“Miembros activos, respetable Logia *Lux N.º. 8*”, *Shittah* 71, 1956, 64.

⁵¹ *Shittah*, 71, 1956, 60-62.

⁵² *Shittah*, 71, 1956, 31-33.

⁵³ Luis Mario Castellanos, *El Salvador 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil*, San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos del Ministerio de Cultura, 2001, 187.

⁵⁴ Lovo Castelar, *Un proyecto de reforma agraria*, 27.

⁵⁵ Lovo Castelar, *Un proyecto de reforma agraria*, 49.

⁵⁶ Lovo Castelar, *Un proyecto de reforma agraria*, 114.

⁵⁷ Lovo Castelar, *La distribución y tenencia*, 107.

⁵⁸ *La Universidad*, 4, 1967.

⁵⁹ *La Universidad*, 4, 1967, 23-38.

⁶⁰ Lovo Castelar, *La distribución y tenencia*, 114.

⁶¹ René Aguiluz, “El problema agrario en El Salvador: de la modernización a la Reforma Agraria, 1948-1979”, tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de El Salvador, 2014, 180.

⁶² Aguiluz, *El problema agrario*, 142.

⁶³ Entre los motivos que desataron la guerra civil en El Salvador se encontraron causas estructurales, como la desigualdad social, sumado a una fuerte represión estatal hacia los grupos de protesta, dando lugar a una violencia exacerbada. A esto se sumó una crisis en la junta de gobierno de ese momento. En diciembre de 1980 el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) desencadenó su primera ofensiva insurgente contra las fuerzas militares. La guerra culminó con la firma de los Acuerdos de Paz. Los años siguientes se los conoce como el periodo de la posguerra, y el primer lustro fue dedicado a cumplir con los acuerdos bajo la supervisión de la ONU. Para ampliar sobre este tema, véase Knut Walter, *Las fuerzas armadas y el Acuerdo de Paz. La transformación necesaria del ejército salvadoreño*, San Salvador: FLACSO, 1998; Juana Marisol Garzón, “Guerra y posguerra en El Salvador: rostros y legados de la violencia y el horror (1979-2009)”, tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora, 2010.

⁶⁴ El 15 de octubre de 1979 se dio un golpe de Estado al general Carlos Humberto Romero. El país sería gobernado por una junta de gobierno compuesta de militares y civiles. Dentro de los primeros, estuvieron los coroneles Adolfo Arnoldo Majano y Jaime Abdul Gutiérrez. Por la parte civil, se encontraron José Antonio Morales, Héctor Dada Hirezi y José Ramón Ávalos. Había aires de cambio, pero la dura coyuntura del descontento social ocasionó el agravamiento de la violencia. No obstante, luego de esta situación, en 1984 se convocó a elecciones y el país comenzó a ser gobernado por civiles, poniendo fin a casi cincuenta y dos años de gobiernos militares.

⁶⁵ Constitución de la República de El Salvador, artículo 105, San Salvador: Corte Suprema de Justicia, 1983. https://www.asamblea.gob.sv/sites/default/files/documents/decretos/171117_072857074_archivo_documento_legislativo.pdf.

⁶⁶ El Salvador posee 21,040 kilómetros cuadrados y, según el censo de población y vivienda de 1961, el total de la población del país era de 3.7 millones de personas. Ministerio de Economía. *Tercer censo de población y vivienda*, San Salvador: Dirección General de Estadísticas y Censos, 1961.

⁶⁷ Jorge Schafick Handal, “La reforma agraria es un problema político y no un problema técnico”, *La Universidad*, 4, 1967, 77-93.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiluz, René. “El problema agrario en El Salvador: de la modernización a la Reforma Agraria, 1948-1979”, tesis licenciatura en Historia, Universidad de El Salvador, 2014.
- Arias, Iliana y Amado Batista. “La Escuela militar en El Salvador: creación, evolución y transición a la educación superior”, Revista *Diálogo Interdisciplinario Sobre Educación*, Vol. 3, n°. 1, 2021.
- Barraza Ibarra. *La gesta de Anastasio Aquino (Una aproximación histórica)*. San Salvador: Universidad Tecnológica, 2001.
- Browning David. *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Ministerio de Educación, 1971.
- Castellanos, Juan Mario. *El Salvador 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil. 1930-1960*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001.
- Castro Morán, Mariano. *Función política del ejército salvadoreño en el presente siglo*. San Salvador: UCA Editores, 1984.
- Chanta René, “Francmasonería, Iglesia y publicaciones impresas: La Discusión, 1881”. *Asociación para el fomento de los Estudios Históricos de Centroamérica (AFEHC)*, n°. 37 (agosto, 2008). https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index-php/_action_bul_aff_id_37.html.
- Chanta Martínez, René. “Élites militares y masonería. El caso de El Salvador 1931-1953”, *REHMLAC*, 14, n°. 1, 2022: 42-59. <https://www.redalyc.org/journal/3695/369572114003/html/>.
- Ching, Erick; López, Carlos, y Virginia Tilly. *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- Chirinos-Almanza. “La reforma agraria peruana”. *Nueva Sociedad*, 21 (1975): 47-64.
- Colindres, Carlos. *El Salvador, biografías selectas*. San Salvador: Editorial Segunda Fundación, 2020.
- Colindres, Carlos. *El Salvador, resumen histórico ilustrado*. Volumen II (1948-2021). San Salvador: Editorial Segunda Fundación, 2021.
- Consejo de Gobierno Revolucionario. “Decreto N°. 1. Erígese un Consejo de Gobierno Revolucionario”. *Diario oficial*, 16 de diciembre de 1948.
- Constitución de la República de El Salvador. https://www.asamblea.gob.sv/sites/default/files/documents/decretos/171117_072857074_archivo_documento_legislativo.pdf.
- Ellacuría, Ignacio. “A sus órdenes, mi Capital,” *Estudios Centromericanos*, 337 (1976): 637-648.

- Erquicia, Heriberto. *El esplendor del oro azul. Añil, demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)*. San Salvador: Universidad Pedagógica de El Salvador, 2024.
- Fernández, Leandro. “América Latina y los Estados Unidos. Un análisis de los objetivos de la Alianza para el progreso”, ponencia en XI Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán, 19 al 22 de septiembre 2007. <https://cdsa.academica.org/000-108/874.pdf>.
- Garzón, Juana Marisol. “Guerra y posguerra en El Salvador: rostros y legados de la violencia y el horror (1979-2009)”, tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora, 2010.
- Guidos Béjar, Rafael. *El ascenso del militarismo en El Salvador*. San Salvador, UCA editores, 1988.
- Guerra, Sergio. “Etapas y procesos en la historia de América Latina”. *Cuaderno de Trabajo 2*. Xalapa: Instituto de Investigaciones Históricas Sociales. 1997.
- Gutelman, Michel. “¿Qué es una reforma agraria?” *Capitalismo y reforma agraria*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1974, 11-26.
- Herrera, Sajid. *Los ahorros del imperio. Los fondos de comunidad de los pueblos de indios: El Salvador, 1776-1908*. Ciudad de México: CIMSUR-UNAM, 2024.
- Herrera, Sajid. “¿Liberales contra conservadores? Las facciones políticas en El Salvador del siglo XIX”. *Historia electoral en Centroamérica. Elecciones, organizaciones políticas y ciudadanía (siglos XIX y XX)*. San Salvador: Grupo Editorial LEA, 2011.
- Logia Cuscatlán. “Ex-grandes maestros de la Gran Logia Cuscatlán desde 1912. Año de su fundación”. *Shittab, Órgano de la Logia Cuscatlán*. 1 (1937): 2.
- Logia Cuscatlán. “Don Mayor Oscar Osorio M.M”. *Shittab*. Órgano de la Logia Cuscatlán, 61 (1953): 41.
- Logia Cuscatlán. “Resp.Log.Simb. “Excelsior 17 N°. 3. Miembros activos”, *Shittab*, 71 (1956): 31-33.
- Lovo Castelar, Luis. *Un proyecto de reforma agraria en El Salvador*, tesis de licenciatura en Economía, Instituto Politécnico de México, 1962.
- Lovo Castelar, Luis. *Biografía del general Maximiliano Hernández Martínez, (1878-1966)*. San Salvador: Ateneo de El Salvador, Ediciones Rescate, 1999.
- Lovo Castelar, Luis. *La Guardia Nacional en campaña*. San Salvador: Círculo de Escritores Militares, 2022.
- Marroquín Viera, Edgar. *Evaluación sobre la reforma agraria en El Salvador. (1980-1987)*. San Salvador: Universidad de El Salvador, 1987.

- Melgar, José. *Liberalismo y conservadurismo en El Salvador durante la segunda mitad del siglo XIX*. San Salvador: Editorial Delgado, 2004.
- Ministerio de Economía. *Tercer censo de población y vivienda*. San Salvador: Dirección General de Estadísticas y Censos, 1961.
- Montes, Segundo. *Evolución de la tenencia de la tierra en El Salvador*. San Salvador: UCA editores, 1993.
- Oberlin Molina, Matías. “La disputa en torno a los sentidos de la reforma agraria. El caso de El Salvador (1932-1970)”, tesis de maestría en Estudios Culturales de América Latina, Universidad de Buenos Aires, 2023.
- Oberlin Molina, Matías. “El coronel Luis Lovo Castelar”. Diario *El Mundo*, 2 de diciembre de 2022. <https://diario.elmundo.sv/opinion/el-coronel-luis-lovo-castelar>.
- Opinión estudiantil. “Alianza para el Progreso y el Capataz Moscoso”. Editorial XV Época, n.º. 43, 6 de junio de 1962: 2.
- Palau, Marielle. *Reforma agraria es desarrollo nacional: propuesta y acciones para la implementación de una reforma agraria en Paraguay*. Asunción: CLACSO, 2010.
- Ponte Francisco. *Historia de la masonería en El Salvador*. San Salvador: 1962.
- Rey Prendes, Julio. *De la dictadura militar a la democracia. Memorias de un político salvadoreño. 1931-1992*. San Salvador: INVERPRINT, 2009.
- Schafick Handal, Jorge. “La reforma agraria es un problema político y no un problema técnico”. Revista *La Universidad*, 4 (1967): 77-93.
- Sebastián, Luis. “Congreso de reforma agraria” *Estudios Centroamericanos*. XXV, n.º. 256-257 (1970): 51-56.
- Valdés, Roberto. “La masonería y el gobierno de Rafael Zaldívar (1876-1885)”. *Boletín AFEHC* n.º. 37, 2008. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php/_action_fi_aff_id_1976.html.
- Valdés Roberto Armando. “Ideas sobre el socialismo y el comunismo en El Salvador de finales del siglo XIX (1880-1897)”. *Estudios Centroamericanos*. 707 (2007): 775-795.
- Valdés, Roberto. *Masones y reformas liberales (1871-1886)*. San Salvador: Editorial Colibrí, 2024.
- Valdivia de Ortega, María Eloísa. *Reforma agraria en América Latina*. Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo, 1991.
- Vásquez, Mario. *La República Federal de Centroamérica. Territorio, nación y diplomacia. 1823-1838*. San Salvador: Editorial Delgado, UNAM, 2012.
- Vásquez, Olga. “Masones salvadoreños e instrucción intelectual femenina: El Salvador, 1875-1887”, *REHMLAC*, 5 (1): 120-139.

Walter, Knut. *Las fuerzas armadas y el Acuerdo de Paz. La transformación necesaria del ejército salvadoreño*. San Salvador: FLACSO, 1998.

Wheelock, Jaime. *Entre la crisis y la agresión. La reforma agraria sandinista*. Managua: Ediciones Nueva Nicaragua, 1985.

Zavala Hernández, Elsa. “Actualidad de la reforma agraria”, tesis de licenciatura en ciencias jurídicas, Universidad Alberto Masferrer, 2009.

Ana María T. Rodríguez. Doctora en Historia, profesora de la Universidad Nacional de La Pampa e investigadora del Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa (UNLPam-CONICET). Trabaja sobre temas de historia religiosa. Entre sus libros se cuentan *Estudios de historia religiosa argentina. Siglos XIX y XX* (2013) y *Los “indios de la Pampa” a través de la mirada misionera: un relato fotográfico del “dilatado yermo pampeano”* (2019). Fue coeditora del libro *Estudios de la masonería en América Latina y el Caribe: siglos XIX y XX* (2020), junto con Mariana Anecchini e Yván Pozuelo Andrés.

Ricardo Martínez Esquivel. Sinólogo e historiador formado entre Costa Rica, Ciudad de México, Beijing, Barcelona y San Francisco. Actualmente es catedrático de la Universidad de Costa Rica en la Sede del Pacífico. En esta casa de altos estudios se desempeña como asesor en temas sobre Asia de la Rectoría, director de la REHMLAC+, *Revista de Estudios Históricos sobre Masonería Latinoamericana y Caribeña plus*, co-coordinador de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos de la Sede del Pacífico y coordinador del Programa Internacional de Estudios de Corea y el Este Asiático de la Escuela de Filosofía. Sus publicaciones que analizan la masonería incluyen el libro de su autoría *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)* (2017), y las ediciones de los cinco tomos *300 años: masonerías y masones, 1717-2017: Migraciones, silencios, artes, exclusión y cosmopolitismo* (2017), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* (2019),

Modernity of Religiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIth Centuries (2021), *Historia mínima de la masonería en México* (2021), los tres tomos de *Subjetividades orientalistas: Imaginarios, Cultura política y Religiosidades* (2024), y *El Chee Kung Tong 致公堂: Redes glocales, diáspora china y cultura política* (2025).

Marco Antonio Flores Zavala. Doctor en Construcción de los Estados Nación en Hispanoamérica, Universidad Jaime I (Castellón, España), profesor investigador en la Maestría y Doctorado en Historia, de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Allí coordina la Cátedra Internacional de Estudios sobre la Masonería en Latinoamérica “José Antonio Ferrer Benimeli”. Sus líneas de investigación son la cultura impresa, con énfasis en periódicos y lectores del siglo XIX, y la generación de sociabilidades políticas y culturales: masones y protestantismos. Su investigación en marcha se titula “Jesús González Ortega, un lector de la Reforma (1822-1881)” y su libro más reciente es *Jesús González Ortega. Notas y cronología sobre un lector de tierra adentro (1822-1881)* (2024).

Yván Pozuelo Andrés. Doctor en Historia por la Universidad de Oviedo (España), licenciado en Historia por la Universidad de la Sorbona (París I). Se especializa en historia de la masonería y su intersección con el movimiento obrero. Su trayectoria profesional abarca tanto la investigación como la docencia. Ha ejercido como profesor de francés en educación secundaria en el CIFP de Hostelería y Turismo de Gijón, España. Además, es miembro activo del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME) y editor de la *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)*. Entre sus publicaciones destacan *Guía histórica de la masonería en Asturias* (2015); *Octubre de 1937. La tumba de la República. Se hizo medianoche en España* (2017); *La Logia Jovellanos (1912-1939): memoria e historia borradas por el franquismo* (2019). En 2019, publicó *¿Negrerros o docentes? La rebelión del 10*, libro en el que cuestiona los métodos tradicionales de evaluación educativa y propone una reflexión sobre el papel del docente en el sistema educativo actual. Su enfoque crítico y su compromiso con la educación lo llevaron a participar en conferencias y charlas, como su intervención en TEDxMondoñedo en 2019, donde compartió su perspectiva sobre la enseñanza y la evaluación.

Emanuela Locci. Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de Cagliari (Italia). Actualmente se desempeña como investigadora en la Universidad de Turín. Es autora de numerosos libros y artículos científicos relacionados con sus principales áreas de investigación: historia de la masonería e historia de la Turquía contemporánea. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Massoneria nel Mediterraneo. Egitto, Tunisia e Malta* (2014); *Storia della massoneria femminile. Dalle corporazioni alle obbedienze* (2017); *Costruire una nazione. La Turchia di Mustafa Kemal Atatürk* (2020); *La massoneria in Turchia. Tra storia e relazioni internazionali* (2022); “Le logge sefardite nell’Impero otomano”, *Spagna contemporánea XXXI*, n.º. 62, 2022, pp. 55-75; *A tavola con Garibaldi e Mazzini*, (a cura di) (2024).

José-Leonardo Ruiz Sánchez. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Sevilla. Allí realizó sus estudios de licenciatura y doctorado y se desempeña como docente desde 1988. Su principal actividad investigadora se ha centrado en los procesos de secularización de la sociedad en la Edad Contemporánea, en particular en la acción de los católicos sevillanos y andaluces. Sobre esta temática, que incluye también a movimientos y organizaciones secularizadoras y laicistas como la masonería, ha publicado una decena de libros y más de medio centenar de trabajos. Entre ellos se destacan *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla, 1901-1923* (1994); *Catolicismo y Comunicación en la Historia Contemporánea* (2005); *La confrontación católico laicista en Andalucía durante la crisis de entreguerras* (2012); *La masonería en Granada en la primera mitad del siglo xx* (2012); “Beato Marcelo Spínola y Maestre, cardenal arzobispo de Sevilla (1835-1906). Nota biográfica”, en *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, Vol. 5, 2012, pp. 137-164; *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el Primer Franquismo* (2014), “A vueltas con el enfrentamiento entre la Iglesia Católica y la masonería. Una mirada desde los estudios sobre la Iglesia” (2019), *Mártires de la persecución religiosa en la Archidiócesis de Sevilla* (2021); “Iglesia y represión de la masonería en el primer franquismo. Nuevas perspectivas” (2022). Desde 2015 es presidente del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME). A lo largo de su trayectoria académica ha ostentado distintos cargos en su Universidad.

Guillermo de los Reyes Heredia. Doctor en Estudios Culturales por la Universidad de Pennsylvania, maestro en Estudios sobre Estados Unidos por la Universidad de las Américas-Puebla, licenciado en Relaciones Internacionales. Actualmente es profesor de Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Houston, donde se desempeña como director de dicho departamento. Es autor y ha editado libros y revistas de contenido masónico, entre ellos: *Herencias Secretas: Masonería, política y sociedad en México* (2009); *Female Emancipation and Masonic Membership: An Essential Collection* (2023); “Latin American Freemasonry: An Historiographical Perspective”, en *Ritual, Secrecy, and Civil Society Journal* (2017). Ha escrito gran variedad de ensayos académicos sobre masonería en volúmenes como *Historia mínima de la Masonería en México*, (2021); *300 años: masonerías y masones, 1717-2017*, (2018), entre otros. Es parte del Consejo Científico de la *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña+* (REHMLAC+), miembro del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME) y vicepresidente de la Organización de Estudios de Política Pública. Ha recibido varios premios nacionales e internacionales, entre algunos ellos: la medalla de plata “Bicentenario de la Independencia de México”, otorgada por el Senado de la República Mexicana; el reconocimiento como “Mexicano Distinguido en el Exterior”, otorgado por la Secretaría de Relaciones Exteriores, y el Premio de Excelencia en la Docencia, otorgado por la Universidad de Houston.

Antonio Morales Benítez. Doctor en Historia Contemporánea y Premio Extraordinario de Doctorado en Artes y Humanidades, Universidad de Cádiz, profesor del IES Sierra Luna de Los Barrios (Cádiz), miembro fundador de la Asociación “Papeles de Historia” y directivo del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), con sede en la Universidad de Zaragoza. Consejero de Número del Instituto de Estudios Campogibraltareño y miembro de “Hespérides”, Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía. Se hizo acreedor del Premio de Investigación de Temas Tarifeños (1999), del Premio de Investigación “Manuel Esteve Guerrero” de Jerez de la Frontera (2005) y del Premio de Investigación Histórica “Jesús Terán Gil” de Tarifa (2014). Sus trabajos se han centrado en cuestiones relacionadas con la historia política y social de

la provincia gaditana durante el último tercio del siglo XIX y primero del XX, con especial atención al fenómeno de la masonería. Ha intervenido en numerosos congresos y encuentros científicos, entre ellos, los Simposios Internacionales de Historia de la Masonería. Asimismo, ha participado en numerosas iniciativas relacionadas con la recuperación de la Memoria Histórica y colaborado en diversos proyectos. Es autor de casi un centenar de artículos y comunicaciones en revistas y obras colectivas sobre diferentes aspectos de la historia de la Serranía de Cádiz, el Campo de Gibraltar y la zona de Jerez.

Federico Olascuaga Bachino. Magíster en Género, Sociedad y Políticas (FLACSO, 2015). Doctorando en Historia en la Universidad de la República (Uruguay). Su tesis se titula “La masonería uruguaya en sus redes nacionales e internacionales (1903-1947)”, dirigida por el profesor Gerardo Caetano. Autor de diversas publicaciones, entre ellas, se destaca el libro *La masonería en el este. Una historia por contar* (2016), investigación histórica seleccionada por el Fondo Concursable para la Cultura del Ministerio de Educación y Cultura del Uruguay. Es becario de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), de Uruguay.

Fulvio Conti. Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Florencia (Italia), ha trabajado en historia social y política de los siglos XIX y XX, con especial interés por el asociacionismo laico, el voluntariado, el Estado de bienestar y, más recientemente, las memorias colectivas y la historia cultural de la política. Con el libro *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione* (2021), traducido al inglés, español y portugués, obtuvo el Premio Nazionale Franciacorta en 2022. Es autor de varios libros sobre historia de la masonería, entre ellos: *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo* (2003); *Massoneria e religioni civili. Cultura laica e liturgie politiche fra XVIII e XX secolo* (2008); *I fratelli e i profani. La massoneria nello spazio pubblico* (2020); *Masones de Italia. Símbolos, identidades y representaciones* (2021); *Massoneria e fascismo. Dalla Grande Guerra alla messa al bando delle logge* (2025).

Ismael Haouache. Estudiante de la Licenciatura en Historia en la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires (Argentina). Integrante de la logia *Amie del Naufrages N.º. 407* y de la comisión de historia masónica de la logia *Bartolomé Mitre N.º. 264*. Desde 2023 se desempeña como colaborador en el proyecto “Poder, representaciones y proceso de construcción de la identidad urbana y regional”, perteneciente al Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, de Bahía Blanca.

Mariana Anecchini. Doctora en Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina). Actualmente es docente de la Universidad Nacional de La Pampa, donde se desempeña como jefa de Trabajos Prácticos en la Cátedra Historia Argentina 3. Investigadora del Instituto de Estudios Socio Históricos, del Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa (UNLPam-CONICET) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su tema de investigación es “Masonería en Argentina: procesos constitutivos, prácticas, tensiones y exilios en el siglo xx”. Entre sus últimas publicaciones sobre el tema se encuentra el libro *Estudios de la masonería en América Latina y el Caribe: siglos XIX y XX* (2020), coeditado con Ana María T. Rodríguez e Yván Pozuelo Andrés. En 2023 obtuvo el Premio “Giacomo Treves”, otorgado por el Grande Oriente de Italia, por su trabajo “Redes de vinculación entre las masonerías: Argentina, primeras décadas del siglo xx”.

René Antonio Chanta Martínez. Doctor en Filosofía Iberoamericana por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Pedagógica de El Salvador, diplomado en Estudios Históricos Latinoamericanos por el Instituto de Filosofía y Humanidades Luis Espinal de Bolivia, investigador adjunto de la Dirección de Cultura y Extensión Universitaria de la Universidad Salvadoreña Alberto Masferrer, es asimismo docente de las materias Antropología filosófica y Pensamiento Social Cristiano. Sus temas de investigación versan sobre la masonería salvadoreña, la laicidad y el pensamiento social cristiano. Entre sus últimas publicaciones destaca el tema de la antimasonería en El Salvador entre los siglos XIX y XX, como “Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Oscar Arnulfo Romero 1962-1965”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, Vol. 3, n.º. 1, 2011:

122-141; “Ideas anticomunistas, antiliberales y antimasonicas expresadas en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA). El Salvador, 1946-1965”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, Vol.15, n°. 1, 2023, pp. 26-43.

Se terminó de imprimir en septiembre de 2025
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemécatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Alcaldía Benito Juárez
Ciudad de México.



¿Qué es la masonería más allá de los mitos y leyendas que la rodean? Este libro, que compila las ponencias del VII Simposio Internacional de Historia de la Masonería, se sumerge en esta pregunta para ofrecer respuestas desde la investigación académica. Investigadoras e investigadores de Europa y Latinoamérica analizan la orden desde múltiples perspectivas, revelando su papel en procesos estructurales de la sociedad, como la secularización y la laicidad, entre otros. El resultado es una mirada plural sobre la masonería, entendida como un complejo fenómeno social, político y cultural, una institución que, en constante transformación, ha influido en la historia y sigue luchando por su lugar en el presente. Una lectura esencial para entender el asociativismo masónico más allá de los estereotipos y comprender los múltiples roles que los masones han desempeñado en las sociedades.



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”



INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIO-HISTÓRICOS
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de La Pampa