

El Primer Congreso Masónico Interpeninsular (1905) en la estrategia ideológica del Gran Oriente Lusitano Unido

FERNANDO CATROGA
Universidad de Coimbra

I

Después de las estrechas relaciones que existieron entre la masonería portuguesa y muchas logias, obedientes suyas, situadas en España, sabemos que el proceso de reorganización de las masonerías españolas¹ después de la revolución de 1868, por una parte y los efectos, en el Gran Oriente Lusitano Unido del brote nacionalista surgido de la polémica sobre la *Unión Ibérica*², por otra, debilitaron tal influencia y llevaron al enfriamiento de las relaciones oficiales entre los Orientes de ambos países. Podemos decir que fueron prácticamente inexistentes desde finales de los años setenta hasta 1893, año en que el G.O.L.U. selló un tratado de reconocimiento con el Gran Oriente Español. Fue en la secuencia de esta apertura, en 1903, cuando propuso a este Oriente³ la realización de un Congreso Masónico Interpeninsular. Después de algunos meses de preparación, éste fue finalmente inaugurado el 21 de junio de 1905, en Lisboa.

1. Cf. JOSÉ A. FERRER BENIMELI, «El Gran Oriente Lusitano Unido y los masones españoles (1869-1878)», *Revista de Historia das Ideias*, vol. 8, 1986, pp. 183-222.

2. Sobre esta polémica, véase FERNANDO CATROGA, «As Lojas Espanholas de Obediência ao Grande Oriente Lusitano Unido e o Iberismo», *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. 7, 1985, pp. 89-110.

3. La historia de las relaciones del G.O.L.U. con el Gran Oriente Español y de los momentos preparatorios del Congreso Interpeninsular se encuentra en: *Congresso Maçónico das duas potencias da península Iberica Hespanha e Portugal realizado em Lisboa no palacio do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa - Templo José Estevam nos dias 21-22-23 de Julho de 1905, Relatoric*, Lisboa, A Liberal-Officina typographica, 1905.

La iniciativa se integraba en una indiscutible renovación del G.O.L.U. En efecto, si en 1898 este contaba solamente con 926 inscritos, en 1905 el número de sus miembros ascendió a 2.532. Entre 1898 y 1907 su número aumentó cerca de un doscientos por cien (195,14%)⁴. En cuanto a la composición social del pueblo masónico solamente un recuento exhaustivo de sus cuadros nos podrá dar un conocimiento más exacto de su naturaleza y evolución nacional y regional, proyecto por ahora imposible de concretar debido al retraso de los estudios sobre la historia de la masonería en Portugal y a las dificultades aún existentes en cuanto al acceso a las fuentes esenciales para su consecución. Sin embargo no estaremos muy alejados de la verdad si defendemos que la base de reclutamiento de la masonería portuguesa se fue desplazando desde los sectores oriundos de la media burguesía de Lisboa y de Oporto y de la intelectualidad (sobre todo en Coimbra) hacia las capas de origen más pequeño-burgués, ganando particular énfasis las iniciaciones de comerciantes, de dependientes y de empleados de comercio. Así, si nos parece exagerada la afirmación del secretario general de la Orden en 1907, según la cual, en el G.O.L.U. dominaba el *dependienterismo*, esto es, la «clase comercial, habiendo también algunos empleados públicos y unos pocos militares»⁵, tenemos sin embargo como cierto que, en vísperas de la revolución republicana de 1910, se dio un acelerado pequeño aburguesamiento de sus efectivos, tendencia que, además, estaba en sintonía con la radicalización política de los grupos sociales, que en las grandes ciudades, constituían la base de apoyo de la contestación de la monarquía conservadora⁶.

Es cierto que el descontento nacido de la profunda crisis social que alcanzó el país en la primera década del siglo XX se hizo sentir aún con mayor incidencia en las clases trabajadoras y en los medios ligados a la producción artesanal⁷. Pero a pesar de la ideología de raíz socialista o libertaria que encuadraba las reivindicaciones de estos grupos, es un hecho que el Partido Republicano, a través de una propaganda impregnada de mesianismo social, supo integrar tal descontento en su estrategia de com-

4. Fuentes: A. H. DE OLIVEIRA MARQUÊS, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. 1, Lisboa, Editorial Delta, 1986, col. 675; JOÃO JOSÉ ALVES DIAS, «A República e a Maçonaria (O Reclutamento Maçónico na Ecloração da República Portuguesa)», *Nova História*, n.º 2, 1984, p. 33, nota 1; FERNANDO MARQUÊS DE COSTA, «Positivismo e Maçonaria: O Grão Mestrado de Magalhães Lima (1908-1928)», JOAO MEDINA *et alia*, *História Contemporânea de Portugal*, t.º I, Lisboa, Amigos de Livro, Editores, 1985, p. 200; ARGUS, *A Maçonaria em Portugal, Cartas da Bélgica*, 1.ª série, París, Edição da Ligue Anti-Maçonnique, s.d., p. 21.

5. *O Grande Oriente Lusitano Unido e o Irm[ão] Fausto de Quadros sua victima...*, Coimbra, Typ. Minerva Central, 1910, p. 118.

6. Sobre el reclutamiento masónico en el período de la revolución republicana, véase JOÃO JOSÉ ALVES DIAS, *op. cit.*,

7. Cf. MANUEL VILLAVERDE CARAL, *Portugal na Alvorada do Século XX*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1979, pp. 195 y ss., y Carlos da Fonseca, *Historia do Movimento Operário e das ideias socialistas em Portugal —III— O Operariado e a Igreja Militante (Da «Rerum Novarum» à Implantação da República)*, Lisboa, Europa-América, s.d., pp. 83 y ss.

bate contra la dinastía de los Braganças. El activismo revolucionario de las capas más bajas fue canalizado hacia una estructura secreta y armada —la Carbonería— llegando ésta a alcanzar cerca de 30.000 miembros en vísperas de la revolución⁸. La masonería, debido a su vocación filosófica, filantrópica, elitista, y a los costes de la iniciación, se mantuvo inmune a la proletarización, aunque las maniobras de la Carbonería no hubiesen sido ajenas al liderazgo de algunos masones.

Esto no significa, sin embargo, que el G.O.L.U. hubiese quedado indiferente al clima de radicalización que conducirá al derrumbamiento de la monarquía. Machado Santos, uno de los héroes de la revolución republicana, incluso llegó a afirmar que el éxito de esta se debió, sobre todo, a la acción de la masonería⁹. Creemos que esta tesis es sólo parcialmente verdadera, pues peca por exceso. Si aceptamos que en los años inmediatamente anteriores a 1910, el G.O.L.U. actuó como una especie de vanguardia ideológica de un frente de conspiradores que incluía un brazo armado —la Carbonería— y un núcleo político —el Partido Republicano—, la verdad es que pensamos también que esa adhesión fue fruto de las luchas internas dentro del mismo Oriente, condicionado por el flujo de ideas filosóficas y políticas que venían de atrás y que sobrepasaban a sus cuadros de militancia y los valores, que hasta ahí, había defendido predominantemente¹⁰.

Entre 1870 y finales del siglo XIX, el G.O.L.U. actuó como una institución respetuosa con el orden monárquico-constitucional, característica que fue alterada por el puntual predominio de elementos ligados a los sectores «oportunistas» del Partido Republicano (José Elías García). En ella cohabitaban dos sensibilidades políticas esenciales —la republicana moderna y la monárquico-progresista—, unidas por la tradición liberal y anticlerical de la cual la masonería sería la legítima depositaria. Pero, si se tiene presente la evolución de las coordenadas esenciales del anticlericalismo, se comprenderá cómo es que la alteración de sus fundamentos filosóficos y de sus objetivos de la fase liberal repercutieron en una institución en la que el peso de la vivencia ritualista y la precaución frente a tesis políticas y anti-religiosas más avanzadas seguían siendo muy fuertes.

En efecto, a finales del siglo XIX, son detectables tres formas de entender la función de la masonería en la sociedad contemporánea: una,

8. Sobre la Carbonería véanse JOÃO MEDINA, *ob. cit.*, t.^o 1, pp. 9-19; JOSÉ BRANDAO, *Carbonária, o Exército Secreto da República*, Lisboa, Perspectivas & Realidade, 1984; A.H. DE OLIVEIRA MARQUES, *op. cit.*, vol. 1, cols. 265-66.

9. Cf. MACHADO SANTOS, *A Revolução Portuguesa, 1907-1910*, Lisboa, Livraria e Typographia Liberty, 1911, p. 34.

10. Todo este proceso, que condujo al crecimiento del reclutamiento masónico en la primera década del siglo XX y a su radicalización ideológica, fué estudiado por nosotros en *A Militância Laica e a Des cristianização da Morte* (en prensa), por lo que aquí nos dispensamos de más referencias eruditas.

se caracterizaba por acentuar la componente ritualista —el Gran Maestro era además Gran Comendador del Grado 33— y por buscar la forma de mantener el Oriente dentro del orden político vigente, aunque algunos de sus elementos se considerasen republicanos teóricos. En cuanto a la *cuestión religiosa*, pugnaba por el cumplimiento de las leyes antijesuíticas de Pombal (1759) y anticongregacionistas de la revolución liberal (1834), pero no siempre con la militancia suficiente para calmar las protestas de los más radicales.

Una segunda postura la encontramos personalizada en Bernardino Machado, Gran Maestro entre 1895-1899. No tenía en gran cuenta las exageraciones del ritual y el secretismo de la Orden, y la veía, sobre todo, como una asociación pública que debía privilegiar los deberes filósóficos y las acciones filantrópicas y educativas. Es comprensible esta opción. Bernardino Machado, simbólicamente *Litré*, era un positivista admirador de las ideas del Krausismo español en el campo de la educación¹¹ y se sentía apoyado por aquellos que estaban de acuerdo con las grandes innovaciones introducidas por la nueva Constitución masónica de 1897: ésta eliminaba la obligatoriedad de seguir una creencia religiosa para ser iniciado y aceptaba que, en los templos, se discutieran asuntos políticos. Como opositores contaba con los hermanos fieles a la tradición. Aún así, se mantenía vigilante en relación a aquellos que pugnaban por la explícita politización de otros, optó por la dimisión en 1899, sucediéndole el Gran Maestro adjunto Ferreira de Castro, uno de los jefes de fila del ala más ritualista del Oriente¹².

Sin embargo una tercera tendencia que no negaba la obra de Bernardino Machado empezaba a emerger a finales de siglo. Era animada por activistas del movimiento laico unidos a los grupos anticlericales impulsados por el movimiento socialista (*Círios Cívís* y la *Associação Promotora do Registro Civil*) y empeñados en popularizar los enterramientos no católicos. A su proselitismo se debieron los contactos de los librepensadores portugueses con las organizaciones del librepensamiento internacional. Políticamente, se situaban en el ala izquierda del republicanismo. Intentaban aparejar las reivindicaciones político-formales con algunas exigencias de índole social y daban prioridad a las transformaciones culturales que llevasen a la completa laicización de la sociedad portuguesa. De ahí que su anticlericalismo no se restringiera a la simple denuncia de las costumbres del clero regular y secular o del ultramontanismo, y no presupusiera, siquiera, la esperanza de que sería posible reformar la Iglesia de manera que se adecuase el catolicismo con las exigencias de la moder-

11. Bernardino Machado era amigo personal de Francisco Giner de los Ríos y conocía, de cerca, la obra de *La Institución Libre de Enseñanza*. Cf. ANTONIO MACHADO, *Bernardino Machado. Memórias*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945, pp. 75 y ss.

12. Este recorrido, así como todo lo que se resume en las páginas siguientes, está estudiado en nuestra obra ya antes referida.

nidad. Su intención ahondaba más. Partiendo de la matriz positivista según la cual el conocimiento científico sería el estado definitivo de la evolución del espíritu humano, la articulaban con una concepción antropológica bebida en Lamarck, Darwin y en el materialismo mecanicista (Büchner, Vogt, Moleschott) y la insertaban en una cosmovisión inspirada, principalmente, en el evolucionismo de Spencer y en el monismo de Haecel. En tal horizonte las religiones se veían como simples supervivencias anacrónicas, cuyo cariz alienante la antropología filosófica de Feuerbach y los análisis históricos de Renan y de Strauss ayudaban a comprender mejor. Creían, en suma, que el sueño perfectibilista sería irrealizable en cuanto perdurasen las mitificaciones religiosas. En consecuencia, su anticlericalismo era parte integrante de una crítica general a la esencia de las religiones.

II

Cuando en 1905 se realizó el Congreso Interpeninsular, estaba encendida, aunque solapada, la confrontación entre esta última tendencia y los medios más ortodoxos del Oriente. Ocupaba el gran maestrazgo un representante de este último sector, mientras que, en el Consejo de la Orden, eran mayoritarios los elementos más a la izquierda y, en las logias, se acentuaba la republicanización. Dejemos, por tanto, éstas consideraciones y entremos en el análisis del Congreso propiamente dicho.

No se puede decir que hubiese sido numerosa la representación española. Se componía de 6 delegados, pero faltaban los más altos dignatarios: Miguel Morayta, Gran Comendador del Grado 33 no compareció invocando razones de salud; el Gran Maestre José Marengo Gualter justificó su ausencia alegando obligaciones parlamentarias inaplazables y el Gran Maestre adjunto tampoco se desplazó a Lisboa. Estuvieron presentes el gran secretario adjunto Víctor Gallego Barrientos, el gran orador del Consejo de la Orden José Moreira Espinosa, el gran tesorero general Manuel Salcedo Palomar, y los hermanos José Gordillo Díaz —venerable maestre de la logia *Ibérica n.º 1*—, Aurelino Laclaustra Valdez —miembro de la logia *El Progreso*— y José María Morera y Manzano de la logia *Abd el Aziz*. ¿Quiere esto decir que no hubo, por parte del Gran Oriente Español, un empeño análogo al del G.O.L.U.?

En cuanto a este, la movilización, fue grande. Las tesis propuestas fueron discutidas en las bases y estas acreditaron 132 delegados que representaban a 38 logias y a 14 triángulos. En lo que respecta al contenido de los temas a debate, se nota la existencia de muchos puntos que habían sido tratados en las dos conferencias masónicas nacionales ya realizadas¹³,

13. Véase, por ejemplo, *Conferencia Maçónica realizada no Porto nos dias 9 e 10 de Abril de 1900. Actas das sessões*, Lisboa, Typ. e Papelaria, Rua da Escola Politecnica, 1900.

reflejo, a su vez, del orden de trabajo de los areópagos internacionales promovidos por la masonería y por los grupos de libre-pensamiento. De esta manera, en la reunión masónica interpeninsular, se discutió, de nuevo, la moral social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y la perfectibilidad humana, la cuestión de la educación y de la enseñanza, el problema de la emancipación de la mujer —enfocado en la perspectiva del feminismo reformista— y, naturalmente, las cuestiones de la paz, del arbitraje y de la tolerancia política y religiosa. En un terreno más concreto, se reafirmó el tratado de 1893 y el reconocimiento de derechos iguales para los masones de ambos Orientes; se aprobó la necesidad de crear una revista masónica mensual e interpeninsular y se apeló a la federalización de los esfuerzos de ambas masonerías en la lucha contra el clericalismo. En este último aspecto la sugerencia enviada por Morayta no dejaba de proponer que esa federación debería servir de modelo para la modelación política de la sociedad profana en sentido progresista.

Esta insinuación federalista no coincidía con las opciones teóricas de algunos de los más destacados masones portugueses presentes —es el caso de Magalhães Lima—, pero basta recordar el espectro del iberismo en la década del setenta dentro de la masonería portuguesa y la inflexión nacionalista de la propia ideología republicana a finales de siglo para que entendamos la resistencia de algunos delegados al llamar la atención hacia los peligros y la impopularidad que resultaría de la publicación de ese tema a debate¹⁴. Cautelosamente, la propuesta de Morayta acabó por bajar a una comisión con el fin de ser mejor analizada.

Tema igualmente polémico fue el debate de la *cuestión religiosa*. La opinión de Sebastiao de Magalhães Lima, según la cual la religiosidad sería incompatible con la realización del perfeccionamiento del hombre, sirvió de pretexto a Agostinho Fortes para sostener explícitamente el ateísmo y, consecuentemente, proponer que la masonería moderna eliminase de sus principios constitucionales la invocación del Supremo Arquitecto del Universo¹⁵. La idea no era nueva. Bajo el eco de la iniciación de Littré y de los debates en el seno del Gran Oriente de Francia, la logia *Perseverança*, de Coimbra, se había rebelado contra ese tumor deísta en 1876. Si embargo, tres décadas después, la idea seguía siendo temeraria. Esto explica que un radical como Sebastiao de Magalhaes Lima —apoyado por el delegado español Gallegos Barrientos—, si bien que a nivel personal pugnase por la liquidación de la religión, en el campo masónico pensaba, sin embargo, que la fórmula deísta seguía siendo la única que

14. Cf. *Congresso maçónico das duas potencias da peninsula Iberica... op. cit.*, pp. 22-23.

15. Afirmaba Agostinho Fortes a los congresistas: «Tengamos, por tanto, la exención de espíritu y la franqueza de declarar que Dios es un mito y un obstáculo que constantemente obstruye el progreso de los hombres y las naciones» (*Ibidem*, p. 10).

posibilitaba la pacífica coexistencia de varios credos religiosos y filosóficos en el interior de la Orden¹⁶.

De cualquier modo, la eclosión de la polémica constituyó una evidente señal de la progresión del ateísmo y del agnosticismo en el movimiento laico portugués, tendencia que, dentro del sector radical, se concretará con mayor unanimidad en la exigencia de la inmediata separación de la Iglesia del Estado. Su aprobación en Francia estaba en curso y la obra laica llevada a efecto por la experiencia radical-socialista¹⁷ no dejaba de suscitar entusiasmos en Portugal. Aun así, todo esto no fue obstáculo para que algunos delegados discordasen de su aplicabilidad inmediata en las sociedades ibéricas. La hora sería aún, y tan sólo, de acción demagógica y de propaganda¹⁸.

Se debió también a representantes de la facción más radical la defensa de ideas que intentaban completar la separación de la Iglesia del Estado con la liberalización de la escuela, de la mujer y del niño de la tutela, directa o indirecta, de la Iglesia. La obra descristianizadora sólo estaría completa con la racionalización y la emancipación de la mujer con la edificación de la escuela moderna, esto es, de la *escuela sin Dios*.

Después de lo expuesto, se impone una pregunta: ¿Cuál fue la participación efectiva de los delegados del G.O. Español en esta discusión? No se puede decir que haya sido grande. Enviaron tesis Miguel Morayta —sobre el tema antes citado— y José de la Cuesta, que defendió la necesidad de crear una revista masónica ibérica, de periodicidad mensual. En los debates, las intervenciones de los delegados se caracterizaron por la concordancia cortés y por una evidente cautela en los puntos más polémicos, máxime en la *cuestión religiosa*. No deja de ser interesante verificar que, en la memoria que uno de ellos publicó en el *Boletín Oficial del G.O. Español* sobre el Congreso, se haya dado relevancia, sobre todo, a tres aspectos que le fueron hasta cierto punto extraños: la tolerancia pública en lo relativo a la masonería, la presencia de mujeres en el seno del G.O.L.U. —este contaba con 2 logias femeninas— y la obra de beneficencia de la masonería portuguesa¹⁹.

16. Esto es, aunque a nivel individual combatiera todas las religiones, «como mas[ón], sin embargo, no puede dejar de proclamar la neutralidad, que es la doctrina generalmente aceptada por todos los Mas[ones]» (*Ibidem*, p. 7). Otra alta dignidad del G.O.L.U. afinaba con el mismo diapasón: «El S[upremo] A[rquitecto] del U[niverso], sin embargo, no nos hace ningún mal; lo que nos complica para todos los progresos son los intermediarios entre él y nosotros» (*Ibidem*, p. 12).

17. Cf. PIERRE CHEVALLIER, *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française —III— La Maçonnerie: Eglise de la République*, París, Fayard, 1975, pp. 71 y ss.

18. A este respecto, el delegado español Gordillo Díaz afirmó: «En España y Portugal, así como en todos los países latinos, se habla de muchísimos problemas religiosos, políticos y sociales; todavía, cree que no existe para esos pueblos más que un solo problema que es el de la instrucción y educación del pueblo» (*Congreso Maçónico das duas potências da península Iberica...*, p. 55). Y un delegado portugués más moderado afirmaba: «Pedir la separación de la Iglesia del Estado es un peligro; no obstante, hacer propaganda para eso es un deber» (*Ibidem*, p. 8).

19. Cf. *Ibidem*, pp. 66 y ss.

Para los masones portugueses, principalmente para su sector más cercano a la orientación radical-socialista, el Congreso sirvió de palco para, una vez más, ocupar el lugar de vanguardia en el debate ideológico en curso en el Oriente. En relación con lo que hemos dicho no sorprende que en el inicio de 1906 la confrontación de aquel sector con los elementos más conservadores haya alcanzado su *climax*. El consejo de la Orden atacó la orientación del Gran Maestro y este optó por la dimisión. El camino estaba abierto para que el radicalismo dominara finalmente el G.O.L.U. A partir de aquí se dio menor énfasis a la faceta ritualista, al mismo tiempo que se intensificó el combate intentando profundizar la laicización de las instituciones culturales del Estado y de los comportamientos. Es decir, la masonería portuguesa pasó a expresar de un modo más tajante las decisiones de los Congresos Internacionales del Libre-Pensamiento²⁰, principalmente las del Congreso de Roma de 1904²¹. De ahí que la nueva Constitución masónica de 1907 defina el G.O.L.U. como una asociación de librepensamiento²².

Sintomáticamente fue el representante portugués en el Congreso de Roma y su principal divulgador en Portugal el que, en marzo de 1907, fue elegido nuevo Gran Maestro. Nos referimos a Sebastião de Magalhães Lima. Solamente el ascendente alcanzado por el radicalismo laico dentro del Oriente puede explicar este acontecimiento: fue investido en «sesión blanca», al son de la *Internacional*²³ ¿Significó esto que el G.O.L.U. se había transformado en una agrupación socialista? De ninguna manera. Aunque el hermano *Juan Huss* se definiera como un socialista federalista y posibilista de las escuelas de Proudhon y de Binolt Malon²⁴, lo cierto es que no veía ninguna incompatibilidad entre este ideal y la aspiración republicana. Así al mandar tocar la *Internacional* reafirmaba la dimensión universal de la masonería, traducción espiritual del internacionalismo profano que venía de Kant y de Herder y pasaba por el sueño socialista de construcción de una comunidad federalizada, igualada y pacificada²⁵. Por otro lado, era en el cuadro internacional donde Magalhães Lima

20. Sobre el contenido ideológico de estas reuniones, véase PEDRO F. ALVAREZ LÁZARO, *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1985, pp. 13 y ss.

21. Sus conclusiones fueron divulgadas en portugués por el opúsculo de SEBASTIÃO DE MAGALHÃES LIMA, *O Congresso de Roma (Conferencia realizada pelo delegado português ao congresso do livre-pensamento)*, Lisboa, Typographia de O Diário, 1904.

22. Las líneas de fuerza que presidieron esta toma de poder dentro del G.O.L.U. serán analizadas en nuestro estudio *A Militância Laica e a Descristianização da Morte*.

23. Archivo de la Universidad de Coimbra, *Legado de Fausto de Quadros, Índice Onomatopóico*, fls. 100-100v.

24. Cf. SEBASTIÃO DE MAGALHÃES LIMA, *O Socialismo na Europa. Com um prefácio de Benoît Malon*, Lisboa, Typ. da Companhia Nacional Editora, 1892.

25. Sobre la vertiente federalista e internacionalista en el pensamiento político portugués del siglo XIX, véase FERNANDO CATROGA, *Nacionalismo e Ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX*, Lisboa, Separata de la revista «Cultura, Histórica, Filosofia», 1985.

entendía el combate contra el ultramontanismo de Roma, al mismo tiempo que la evolución de la estrategia aportada por el movimiento libre-pensador le había convencido de que la liquidación de la *cuestión religiosa* estaba indisolublemente ligada a la extinción de la opresión política y social.

No podemos describir aquí el modo como, a partir de 1907, el G.O.L.U. incentivó el movimiento laico portugués y se articuló con los trabajos conspirativos que, en el plano político propiamente dicho prepararon la caída de la monarquía. Huelga decir que la Orden, en conexión con la Carbonería y con el Partido Republicano, tuvo un papel decisivo en la eclosión de la revolución republicana del 5 de octubre de 1910. Si examinamos el contenido de la legislación inmediatamente promulgada por el nuevo régimen, es evidente la intención de hacer positivas muchas de las reivindicaciones de la campaña anticlerical: la expulsión de las órdenes religiosas en nombre de las leyes de Pombal, Joaquín Antonio de Aguiar y de Loulé, la ley de separación de las Iglesias del Estado, las leyes de la familia —incluyendo el reconocimiento del divorcio—, la promulgación del registro civil obligatorio, la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas, la secularización de los cementerios, la prohibición de las procesiones, la propaganda de la cremación, etc. Ante estas medidas podemos ver inmediatamente la mano discreta de la masonería. Pero un estudio más atento nos muestra que, al final, muchas de estas reivindicaciones habían sido lanzadas, décadas atrás, por intelectuales empapados en influencias positivistas y sensibles a la obra cultural de la III República Francesa, esto es, datan de un período en el que gran parte de los masones portugueses seguía fiel al estricto anticlericalismo liberal, compatible con los cuadros del deísmo y del espiritualismo, y que aún no ponía en tela de juicio el orden monárquico reinante. Con el desarrollo industrial y urbano, aquellas aspiraciones se fueron incorporando en proyectos políticos organizados. Aunque fuera el prepublicanismo el que consiguió liderar la izquierda portuguesa y la agitación anticlerical, es también verdad que la *cuestión religiosa* fue igualmente retomada por el movimiento socialista y más tarde por los anarquistas. Y si estos desconfiaban del hincapié hecho por los republicanos acusándoles de, con eso, intentar secundarizar el *problema social*, la conciencia de que la emancipación política y social de la humanidad pasaba también por la eliminación de la opresión de la Iglesia y de la alienación religiosa, los sensibilizó para que fueran perceptivos a acciones conjuntas con otros sectores políticos, con vistas a acelerar la laicización de la sociedad y, así, preparar el advenimiento de la sociedad libre y racionalizada²⁶.

26. Para un análisis de los varios cambios en la lucha en pro de la des cristianización, véase nuestro estudio *O Militantismo Laico e a Des cristianização da Morte*.

En el fondo, ésta era la tarea que el nuevo Estado republicano se proponía realizar. El proselitismo laico se asentaba en un diagnóstico que definía el catolicismo especialmente desde la Contrarreforma, como el principal responsable de la decadencia de Portugal y de los pueblos peninsulares. Por eso, más que económica, la revolución a consumir debería ser de índole cultural para conseguir una ensanchada socialización de ideas y comportamientos inspirados en la visión científica y desalienada del mundo y la vida. Esto es, según la buena manera iluminista —y el laicismo militante fue un segundo iluminismo— Portugal y los países católicos necesitaban concretar una profunda alteración en las mentalidades que fuera para su futuro como la reforma protestante había sido para la modernización de los países anglosajones. En este intento explica que, a pesar de invocar la autosuficiencia de la razón, muchos de los nuevos influyentes del G.O.L.U. de este período usaran nombres simbólicos que homenajearan a algunos de los más prominentes reformadores religiosos (*Lutero, Calvino, Juan Huss*). De aquí que si ésta es la estrategia que encontramos subyacente en la obra laica de la I República, su radicalidad impone que gran parte de las posibilidades de supervivencia del nuevo régimen dependieran del grado de consecución en interiorizar en la conciencia popular la legitimización del nuevo orden (demo-liberal), esto es, en democratizar su mensaje racionalista y, a través de ella, destruir la influencia ideológica y simbólica del catolicismo. Teniendo en cuenta el tiempo de que disponemos, sólo podemos concluir afirmando que se perdió esa batalla en gran parte. El laicismo constituyó una manifestación minoritaria y de raíz urbana y no será necesario esperar dos décadas para que, con el salazarismo, la invocación del integrismo católico y la exaltación de los valores rurales surjan para exorcizar los maleficios del jacobinismo y de su prolongación comunista y para reprimir todo lo que no fuera reducible a la apoteosis de las ideas de Dios, Patria y Familia, la trilogía básica en que se asentó el pensamiento contra-revolucionario portugués contemporáneo.